תנ״ך · אחרונים · המדרש והמעשה

המדרש והמעשה שמות

רבי יחזקאל ליבשיץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

המדרש והמעשה שמות

רבי יחזקאל ליבשיץ

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

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

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/המדרש-והמעשה-שמות/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרשת שמות 5
בדין הנשבע לתועלת חברו והרבה פרטים בענין השבועות והתרתן 5
פרשת וארא 15
בענין א"י מוחזקת מאבותינו וירושת הבנות בחלוקת א"י 15
פרשת בא 21
בדיני הקניינים בעו"ג ובישראל 21
פרשת בא ב' 30
בדיני תפילין בשבתות ויו"ט 30
פרשת בשלח 36
על נוסח ברכת המים לפניה ולאחריה 36
פרשת יתרו 45
בענין תנאי כפול ושאר דברים, אי ילפינן מתנאי ב"ג וב"ר 45
פרשת יתרו ב' 51
בדיני המ"ע שמתן שכרן בצדן וכפיית בי"ד עליהן 51
פרשת משפטים 65
בדיני חיוב חמשה דברים דחובל בחברו, ובבירור שיטות הרמב"ם בענין זה 65
פרשת תרומה 75
בדיני פסול חרש לענין תרומה ולענין גטין וקדושין 75
פרשת תצוה 82
בדיני כלאים בבגדי כהונה 82
פרשת תשא 92
בדיני מחיקת השמות הקדושים 92
פרשת ויקהל 101
בדין נדבות היחידים לחובות הצבור 101
פרשת פקודי 109
בירור ההלכה בדין מעלין בקדש ואין מורידין 109
פרשת פקודי ב' 118
בדיני הגבייה לצרכי ביהכ"נ, אי לפי ממון ואי לפי נפשות הן גובין 118
מלואים 129
לפרשת יתרו 129
לפרשת תצוה 136

לפרשת פקודי 143
השמטות והערות 147

פרשת שמות

בדין הנשבע לתועלת חברו והרבה פרטים בענין השבועות והתרתן

ויאמר ד' אל משה במדין לך שוב כו' ובש"ס [נדרים ס"ה] המודר הנאה מחברו אין מתירין לו אלא בפניו, מה"מ, אר"נ במדין לך כו' במדין נדרת, לך והתר נדרך במדין. ועיש"ל שם וז"ל:

"ויתרו הדירו למשה שלא לשוב למצרים מפני אותן האנשים המבקשים להורגו. ואמר רבי ת"ח מיפר לעצמו". ע"כ. וסוף ד' רש"י תמוהים, ובדברינו יבואר:

הנה הרמ"א, [יו"ד סי' רכ"ח ס"כ], הביא להלכה דעת הי"א, דלצורך מצוה מתירין בנודר לתועלת חברו אפי' שלא מדעת חברו. והיא דעת התוס' והר"ן נדרים שם, עיי"ש שתירצו בזה עובדא דצדקיהו. ובט"ז ס"ק ל"ג דחה ד' הרמ"א, וגם בש"ך ס"ק נ"ד הביא שהקשה ע"ז גם הריב"ש מעובדא דיתרו, דהא אין לך מצוה גדולה מזו, ואעפי"כ הקפיד הקב"ה שיתיר דוקא בפני יתרו:

ולענד"נ דגם דין זה, אי מתירין לדבר מצוה שלא בפניו, תלי בשני הטעמים שבירושלמי, אהא דאין מתירין בעלמא אלא בפניו, דלחד מ"ד הוא משום חשדא ולאידך מפני הבושה. ועפ"י טעם זה האחרון ודאי סברא גדולה היא להתיר לדבר מצוה, דהא כל עצמך שאתה אוסר שלא בפני חברו אינו אלא כדי שיתבייש הנשאל בפניו, ולא ישאל עליו, א"כ הני מילי בדבר הרשות, דלא איכפת לן אם יתבייש ולא ישאל, [והא דבכל נדר איכא מצוה לאתשולי, א"ז ענין לכאן, ע' מהרי"ק ש' כ"ב], משא"כ לדבר מצוה, אדרבא טוב שלא יתבייש ושישאל, כדי לקיים המצוה. ומהי"ת לאסור לו שלא בפני חברו כ"ז לטעמא דמפני הבושה, אך לטעמא דחשדא, מאי חזית לדחותה משום דבר מצוה, והא עכ"פ חשדא איכא. [וע' ברכות, ח', כ', אסור לו לאדם שיעבור אחורי ביהכ"נ כו' ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא כו', ביכ"נ אחרינא כו' דלא רהיט כו' דלא מנת תפלין כו' אבל איכא חד מהנך ל"ל בה. ולא אמר ל"א דלא אזיל לדבר מצוה, ש"מ דאפי' לדבר מצוה לא מהני כמקום חשדא, דמאן נוכח שהוא לדבר מצוה ואכתי איכא חשדא, **וע'** ב"י או"ח סי' צ', דמפרש לה התם משום חשדא (והוא דלא כמג"א בסי' תרע"א), והבן זה]:

והנה באמת לטעמא דמפני הבושה, קשה עכ"פ עובדא דיתרו, (אפי' אי נימא דגם לדבר מצוה אין מתירין), דלפי מ"ש רש"י בנדרים שם דמשו"ה השביעו יתרו כדי שלא יהרגוהו האנשים המבקשים את נפשו, ועל כרחך לומר דזו עצמה היתה גם תועלתו של יתרו באותה השבועה, (דהא רק לתועלת חברו אין מתירין אלא בפניו), וא"כ השתא, לבתר

שגלה לו הקב"ה כי מתו כל האנשים כו' הרי כבר עברה התועלת, ומאי בושה שייכי הכא, ומדוע יבוש משה לשאול בפניו, והא נשתנה הענין ומוכרחין אנו לומר דבעובדא דיתרו באמת אזיל השתא טעמא דבושה, אלא דאכתי פש טעמא דחשדא, ואע"ג שכ' הש"ך סוס"ק מ"ג דאף טעמא דחשדא אינו אלא ביש תועלת לחברו, מ"מ הא כל כמה שלא יודיע משה ליתרו מה שאמר לו ד', כי מתו כל האנשים, הלא יסבור יתרו שעדיין יש תועלת בשבועה זו, ולפי דעתו יהי' חשדא. (עי' היטב בש"ך שם). ולפי"ז לר"נ דדריש במדין לך, ע"כ צ"ל דבאמת הקפיד הקב"ה רק על "ההליכה" בלבד, שילך ויודיע ליתרו (מביטול התועלת, ויבטול טעמא דחשדא) ולא שיתיר בפניו דוקא, וכטעמא דמפני הבושה, (דמאי בושה שייך משבטלה התועלת ונשתנה הענין, וכדאמרן) ומ"ש התוס' דביתרו הוי תועלת ועשה לו טובה, היינו דמתחילה הי' כך, דאל"ה הא אף טעמא דחשדא ליכא, וכדאמרן:

ואמנם יהי' מוכח מזה דאף מאן דס"ל בירושלמי טעמא דמפני הבושה ע"כ אית לי' נמי טעמא דחשדא, דעובדא דיתרו יוכיח; אלא דמשום חשדא לחוד סגי בפניו ואפילו שלא מדעתו [וכמו"ש הר"ן שם] ע"כ חידש טעמא דמפני הבושה (היכי דאיתא) להצריך גם מדעתו. ועתו"ס גטין ל"ה, ב', שפירשו להא דמפני הבושה באופן אחר, ולפי פירושם, גם ביתרו וגם בצדקיהו לא הוי אלא טעמא דחשדא:

וכיון שהוכחנו דבעובדא דיתרו בלא"ה לא הוי עכ"פ אלא לאפוקי מחשדא, כבר ניחא קושית הריב"ש מיתרו שלדבר מצוה הי', דהא הוכחנו למעלה דעד כאן ל"ש לחלק בין דבר הרשות לדבר מצוה אלא לטעמא דמפני הבושה, אך טעמא דחשדא בכל גוני איכא, וא"כ לא הועיל הדבר מצוה אצל יתרו כלום, דטעמא דבושה בלא"ה לא הי' אצל יתרו וטעמא דחשדא אין דבר מצוה מועיל בו וכדאמרן. וניחא נמי מה שפ' הרמ"א דלדבר מצוה מתירין שלא מדעתו, היינו א כונתו שלא בידיעתו, אלא שלא בהסכמתו, ואין ה"נ דעכ"פ ידיעתו בעינן, כדי לאפוקי טעמא דחשדא, דלזה סגי בידיעה לחוד, ומדלא אשתייר אלא טעמא דמפני הבושה לזה מהני מה דהוא לדבר מצוה. (דבאמת חשש הרמ"א לשני הטעמים, ע' ביאור הגר"א שם, אלא דבדבר מצוה ובהודיעוהו תרוייהו ליתנייהו, ואף שלא מרצונו, וכדאמרן ודו"ק):

כ"ז לענין עובדא דיתרו, משא"כ בעובדא דצדקי' דהתם עדיין לא בטלה כלל תועלתו של נ"נ באותה השבועה, ושייך שפיר אף טעמא דמפני הבושה, ואלמלא שהי' שם לדבר מצוה אז אף בהודיעוהו לא הוי סגי בלא הסכמת נ"נ, ע"כ שפיר כתבו תוס' ור"ן דרק

מפני שהי' באמת לדבר מצוה משו"ה התירו לו, דהא לטעמא דמפני הבושה דבר מצוה מהני, וכמו שאמרנו וכבר כתבנו דלתוס' גטין ל"ה שיטה אחרת בהא דמפני הבושה]:
אולם עדיין היו צריכין הזקנים דצדקי' לחוש לטעמא דחשדא (וכמו שכתבנו דמאן דס"ל מפני הבושה ע"כ אית לי' נמי טעמא דחשדא, ולזה הא אמרן דאף דבר מצוה לא מהני) והיו צריכין עכ"פ להודיע לנ"נ, וי"ל דאין ה"נ דבזה טעו הזקנים, ואינהו הוו סבירי דרק טעמא דבושה לבד הוא דאיכא. ומשו"ה נענשו וניחא מה שהקשה הראב"ד:
מרוחנא מיהות דבר חדש לדינא, דלצורך מצוה ובהודיעוהו, יש להתיר אליבא דכו"ע (ודלא כמו שדחה הט"ז לד' הרמ"א) דלטעמא דמפני הבושה מהני דבר מצוה, ולטעמא דחשדא הא בלא"ה סגי בהודעה לחוד. [ובנוב"י מ"ת חאו"ח כ' דתועלתו של יתרו באותה השבועה היתה כדי שירעה את צאנו כו' עיי"ש. ואשתמיטתי' לשעתי' ד' רש"י כאן שכ' להדי' דכדי שלא יהרגוהו השביעו. אלא דמד' הר"ן ד"ה תניא משמע כד' הנוב"י):
עוד נלענ"ד דעל הראיות שהביא הריב"ש לסבור להיתרא דדבר מצוה מהא דיתרו, והראב"ד ממה שנענשו זקני צדקי', עדיין יש להשיב, ועדיין אין לדחות מהלכה להא דכ' הרמ"א, דהנה הש"ך בס"ק ל"ח כ' דבאמת לא ס"ל לש"ס דילן כטעמי הירושלמי כלל (דמפני הבושה ודמפני החשד), ויש לדעת א"כ אליבא דש"ס דילן מ"ט דאין מתירין אלא בפניו וי"ל בפשיטות, דעובדא דיתרו ודצדקי' מוכיחין שאינו בדין שילך הלה ויקבל טובה מחברו, בשביל שבועה שישבע לו,
ואח"ז תהי' הברירה ביד הנשבע לעוקרה מעיקרה ע"י שאלת חכם ואת פי חברו לא ישאל. ואף שאין זה מגדרי הקנין או השעבוד (דהא לא עדיף מקנין אתן), מ"מ גלתה תורה גבי יתרו שיחשב כאילו נשתעבד הנשבע להמשביע. ולפי"ז הי' בדין שגם צורך מצוה לא יהני, דמאי איכפת לי' למשביע במצותו של המושבע, ובמאי יפקיע שעבודו: אלא דבאמת ז"א, דאיכפת ואיכפת לי', ומשום ערבות, ואין זה חוב שחבין את המשביע שלא בפניו כיון דאיכא צורך מצוה, ושניהם חייבין בכבודו של הקב"ה. כ"ז אליבא דידן דאיכא ערבות, משא"כ ביתרו וצדקי', דל"ש בהו ערבות, ומצוה לאו עלייהו רמי', אין ה"נ דאין שום נ"מ בדבר מצוה או רשות. וניחא מה שפ' הרמ"א, ול"ק מיתרו וצדקי'. וגדולה מזו כ' ר"ת [גטין ל"ו, גבי נדר ע"ד רבים) אף גבי ישראל כן, דמאי איכפת להו לרבים כו'. אמנם התם פליגי עליו כל הראשונים, ואולי טעמייהו משום ערבות, אך היכי דל"ש ערבות אולי מודו לי' לר"ת:
עכ"פ גם זה חדש הוא, לחלק אף אליבא דרמ"א בין נשבע לישראל לנשבע לא"י וצ"ע. וא"ל דא"כ ישתנה הדין בנדר לאשה שהנשים אינן בכלל ערבות כמו"ש הרא"ש פ"ב

דברכות, ז"א, שכבר העלה הגר"ע בתשובותיו סי' ז' דנשים במה דמחייבי ישנן בכלל ערבות, ודלא כדגמ"ר או"ח רע"א וע' פרמ"ג בפתיחה לאו"ח].

שוב ראיתי דמה שכתבתי למעלה להוכיח מהא דיתרו דטעמא דחשדא עיקר (מדהתם נשתנה הענין ול"ש מפני הבושה) יש לדחות חדא דמל' הר"ן משמע דרצונו של יתרו הי' שישב עמו להנאתו, וזה לא נשתנה, ועוד דגם לרש"י יש לפקפק:

דהנה לעיל [ס"ד, א'] במשנה ר' אליעזר אומר פותחין בנולד, וחכמים אוסרים ובגמ' שם מ"ט דר"א כו' דא"ק כי מתו כל האנשים כו', ורבנן מ"ט, קאסברי הני מי מייתו, והא אר"י משום רשב"י כ"מ שנאמ' נצים נצבים כו' אלא שירדו מנכסיהן. ופי' הר"ן בשם הירושלמי דעניות לאו נולד הוא, דעניות מצויה. והמפ' בשם רש"י פי' דהנהו כבר מתו כלומר ירדו מנכסיהם בשעה שנדר עיי"ש. ודברי רש"י תמוהין, דא"כ למה להו לרבנן להביא כלל הא דאר"י משום רשב"י מי סברת מתו ממש כו' בשלמא לר"ן זהו עיקר התירוץ, אך לרש"י, נהי דקושטא הכי הוי, מ"מ הא עיקר התירוץ במה שכבר מתו בשעה שנדר, וזה יתפרש אף אי הוי מתו ממש וי"ל בפשיטות, דלכ' ק' לישנא דקרא, המבקשים את נפשך, ואיך הוי סד"א לפרש מתו ממש, הא א"כ "אשר בקשו" את נפשך מבעי לי'. ואולם מצינו במקרא שמשתמש בל' הוה במקום עבר היכי שהפעולה פסקה זה עכשיו, [ואף בל' חכמים הוא כן, וראי' מטופס הגט, דאף שהתקינו לכתחילה לכתוב דהוית אנתתי מן קדמת דנא", וע"כ דטעמא מה דמוסיפין דהוית ומקדמת דנא הוא כמו שכ' הג"פ, אה"ע קכ"ו בשם הרד"ך, דכיון שכותב שפטרה לא שייך לכתוב שהיא אשתו: מ"מ כ' הג"פ גופי' שם בס"ק פ"ח בשם הריא"ז דאם דילג כל זה ולא כתב אלא אנתתי לחוד ג"כ כשר, ועכצ"ל כיון דעד רגע זה היתה אשתו אפשר להשתמש בל' הוה]. אך על הפעולה שפסקה משכבר הימים בודאי לא יתכן להשתמש בל' הוה במקום עבר:

עפי"ז לר' אליעזר, דפותחין בנולד, ואפשר לפרש דעכשיו מתו לק"מ לישנא דמבקשים בל' הוה, דעד עכשיו היו מבקשים, אך לרבנן, דע"כ צ"ל שכבר מתו בשעה שנדר משה, תיקשי דא"כ "אשר בקשו" מבעי לי', ע"ז מתרצי רבנן "מי סברת מתו ממש כו' אלא שירדו מנכסיהם", וא"כ שפיר י"ל שכבר בשעת הנדר ירדו, ואעפי"כ מתפרש היטב הלשון דמבקשים, דאין ה"נ שעדיין הם מבקשים, אף בשעת ענים ומרודם, אלא מדחשובים כמתים תו לא איכפת לך במה שהם "מבקשים" וניחא מה שפירש"י שכבר הענו בשעת הנדר. ואולם לפי"ז הדר י"ל דאף לרש"י עדיין לא נשתנה הענין לגבי יתרו לגמרי, דמדעדיין הם מבקשים י"ל דאכתי מקום סכנה הוא, אע"ג שהענו, ומאן לימא

לן שיתרצה יתרו להיתר שבועתו אפי' השתא, ומשו"ה הוצרך משה להסכמתו אפי' אי נימא דטעמא דמפני הבושה עיקר:

אך אי יש לתמוה על ד' רש"י כאן, על סוף דבריו יש לתמוה, היינו במ"ש ויתרו הדירו למשה כו' ואמר רבי ת"ח מיפר לעצמו עכ"ל. הנראה שדחקו לפרש כן שלא תקשי, מנא לן דמשום דאין מתירין אלא בפניו שלחו הקב"ה למדין, דלמא משום דלא הי' לו במדבר מי שיתירנו, ע"כ כתב דת"ח מפיר לעצמו. אך דבריו צ"ע, דהיכן מצינו מי שאמר הכי, דנהי דאיתא לעיל [נדרים ז', ב']. אר"ג אמר רב ת"ח מנדה לעצמו ומיפר לעצמו, א"ז אלא בנדוי (וגם בזה כ' שם הר"ן דדוקא היכי שא"ח נדוי) אך בשבועה לא מצינו. ומשנה מפורשת היא [נגעים פ"ב, מ"ה] דכל הנדרים אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו, וכ"ה לקמן [נדרים פ"ב]. שוב ראיתי שכבר נתקשה בזה בס' שעה"מ [פ"ו דשבועות] ורצה לומר דלרש"י לא שאני לי' בין נדוי לנדר, עיי"ש. ובחידושי הרשב"א נדרים כ"ב, גבי רב סחורא דשרי לנפשי'] הביא בשם י"א לחלק בין פתח לחרטה, היינו דבחרטה אינו מתיר לעצמו, ובפתח מתיר עיי"ש. וכ"ז צ"ע:

ועדיין הי' מקום ליישב ד' רש"י בדוחק, דמשנה דנגעים לאו בת"ח איירי, ות"ח אין ה"נ דמתיר לעצמו. אך יט ראי' מד' הירושלמי לסתור גם דוחק זה. [ובפרט דלפי"ז נצטרך לדחוק דמשנה דנגעים בצירוף עוד שנים מיירי, דהא אי ביחיד דוקא מומחה בעינן. ואי בצירוף הא אף נדרי עצמו שרי, ע' ר"ש פ"ב דנגעים שם] דהנה גדולה מזו כ' הירושלמי (פ"ה דנדרים, הובא גם בר"ן] לפסול גם נוגע להיתר נדרים, וז"ל הירוש', קונם הנייתי על בני עירי אינו נשאל לזקן שיש שם כו' דהוי כמפיר נדרי עצמו כו' עכ"ל. הרי דכל כך פשיטא לי' לירושלמי דנדרי עצמו ממש אינו מפיר, עד דפסיל גם נוגע, משום דהוי כאילו מפיר נדרי עצמו, ומדאמר הירושלמי "אינו נשאל לזקן שיש שם" משמע פשטא דלישנא דבזקן ת"ח איירי, המתיר ביחידי, ואי אמרת כרש"י, דבכה"ג אף לעצמו מיפר, ק"ו דלא ליפסול נוגע בכה"ג. אלא ודאי דלעצמו אף ת"ח אינו מפיר ביחידי:

ואמנם הרמב"ם, [פ"ז מה' נדרים], פ' ממש להיפך מד' הירושלמי, דבירוש' שם איתא קונם הנייתי על בני עירי אינו נשאל לזקן שיש שם, קונם הניית בני עירי עלי נשאל לזקן שיש שם. וברמב"ם שם כ' אסר על עצמו הנאת בני העיר ה"ז אסור לישאל לחכם שבאותה העיר, ולעיל (פ"ו מה' שבועות] מנה לכל מי שאינם ראויין להיתר נדרים ולא מנה נוגע עמהם. וכבר הקשה הריב"ש דפ' בתרוייהו להיפך מד' הירושלמי:

ובב"י ובכ"מ הגין בעד הרמב"ם, ועל שיטת הירושלמי מקשה הב"י אם אסר ע"ע הנאת בני עירו איך ישאל לחכם שבאותה העיר והא נהנה בהתרתו. ותירצתי בפשיטות כיון

דחכם עוקר הנדר מעיקרו א"כ הוי כגיטו וחצרו באין כא', דהא תיכף משהוא מתירו כבר הותר להנותו. שוב מצאתי כן בגליון ב"מ הנדפס בס' יו"ד החדשים עיי"ש. אולם אנא עדיפא אמינא, דלפי"ז א"צ כלל לומר דרמב"ם פליג אירושלמי, דבאמת י"ל דמר אמר חדא כו' ול"פ כלל. דהנה, לפי הבנת הב"י, מ"ש הרמב"ם אסר ע"ע הנאת בני העיר אסור לישאל לחכם שבאותה העיר כו' היינו שבא לישאל על אותו הנדר עצמו שאסר בו הנאת בני עירו עליו, וזה אסר הרמב"ם לפי שנהנה מן המתיר וירושלמי מתיר:

אך לולא ד' הב"י, י"ל דבזה אף הרמב"ם מודה לירושלמי דלמה יאסר בהיתר הנאתו של הזקן, והא הוא הנדר שבא עכשיו לישאל עליו, ומדעוקרו מעיקרו דמי לגיטו וחצרו בכ"א ומותר הזקן להנותו. וכדאמרן. אלא דרמב"ם לא מיירי כלל מהיתר אותו הנדר רק מהיתר נדרים אחרים שיש לו לנשאל, היינו שאין הנשאל מתחרט כלל ע"מ שאסר ע"ע הנאת בני עירו, ונדר זה לא מתעקר כלל, ועדיין ישאר עליו גם להבא, אלא שבא לישאל על נדרים אחרים שיש עליו, וזהו מה שאסר הרמב"ם לישאל מזקן שבאותה העיר, וזהו מה דקמ"ל, דגם היתר הנדרים להנאה יחשב, וכמו איסור דרה"ג ואיסור מו"מ וכדומה המנויים שם ברמב"ם פ"ז דנדרים ולאפוקי ממ"ש הלח"מ שם דדמי למלמדו תורה, ומ"ל ליהנות ניתנו]. וגיטו וחצרו בכ"א ל"ש הכא כמובן. דהא אינו נשאל כלל על מה שאסר ע"ע הנאת בני העיר אך הירושלמי י"ל דמיירי באמת מהיתר אותו הנדר עצמו, וזה שפיר מישרי שרי אף לרמב"ם, משום גו"ח בכ"א. (אלא דלא כתבה הרמב"ם להדי' כדרכו הידועה, שלא להביא דבר שאין לו הכרח מפורש מן הש"ס). ודו"ק כי גם זה חדש הוא:

ולכא' הי' קשה לי ע"ז ממה שאמרו [נדרים, צ', א' קונם שאיני נהנה לפלוני ולמי שאשאל עליו, נשאל על נדרו תחילה עיי"ש. ופי' הרא"ש שם שהדיר א"ע מפלוני, ומאותו החכם שיתיר לו נדרו זה. וא"כ אי נימא כמו"ש הב"מ תקשי גם בנ"ד, מאי מהני מה שישאל על נדרו תחילה, נימא גם בזה גו"ח בכ"א ולחומרא, היינו דהשאלה, והאיסור שנאסר ע"ז בהנאת החכם המתיר, וההנאה שהוא נהנה ע"י התירו באין כאחד, ויאסר לישאל אף על נדרו תחילה, דהא תיכף משנשאל נאסרה עליו הנאת החכם המתיר

אך באמת י"ל בזה כיון שא"א שיחול נדרו על החכם, אם לא שישאל מקודם, א"כ ע"כ היתה כונתו של הנודר שיחול האיסור על החכם רק אחרי השאלה, וכעין מ"ש [תמורה, כ"ו א', הו"ל כאומר תחול זו ואח"כ תחול זו] גבי תמורת עולה ושלמים, כיון שא"א שיחולו שניהם כו'. משא"כ בנידון הירושלמי, הא אפשר שישאל לזקן שבעיר אחרת, דהא לא אסר עליו אלא הניית בני עירו:

ובר"ן שם פי' להיפך, שהדיר את החכם מליהנות ממנו, כשישאל אצלו, ועל ד' הש"ס, אי בעי אהאי מיתשל ברישא כו', כ' הר"ן בזה"ל ילך אצל חכם ויאמר אני הדרתי לראובן מנכסי, והדרתי ג"כ למי ששאל עליו, ועכשיו אני רוצה לישאל לפני פלוני חכם עכ"ל הר"ן והוא תמוה, דמ"ט דקדק הר"ן לכתוב אני רוצה לישאל "לפני פלוני חכם" ולהזקיקו לשואל הזה לשני חכמים לשתי השאלות, הא די באחד, וכך הי' צ"ל "ועכשיו אני רוצה לישאל אצלך":

מזה למדתי דהר"ן כריב"ש ס"ל להלכה, היינו לפסול נוגע בהיתר נדרים, כירושלמי, ודלא כרמב"ם, והשתא ניחא מה שהזקיקו הר"ן לשאול אצל שני חכמים, ומ"ש אצל פלוני' ולא "אצלך", דכיון דאותו החכם איהו הוא המודר אינו יכול לישאל אצלו ברישא, דהוי כמיפר נדרי עצמו, ודו"ק כי קצרתי ולהלן, פ"א ע"ב מביא הר"ן את ד' הירוש' כלשונם, וכאן גלה את דעתו לפסוק כירושלמי] ואף שיש לחלק בין חכם המודר בתוך כלל אנשי העיר, (דאז אינו אלא נוגע) לחכם המודר בפרט, דאז מיחשב כבע"ד עצמו. אך כ"ז דוחק. ומכרעא מלתא דר"ן כריב"ש ס"ל דנוגע אינו מפיר [ומד' המ"ל פ"ב דנזירות ה' ד' גבי מי שנזר, ואמר חברו ואני, אי יכול השני להתיר להראשון כו' (עיי"ש במה שנסתפק) תמצא דס"ל דזה הוי כמיחל דברי עצמו ממש וצ"ע].

הדרן לדברינו דמדנוגע אינו מיפר, שאינו אלא כאילו מיפר לעצמו, ק"ו דלעצמו ממש איני מיפר, ואפי' בת"ח. ולפי"ז קשה על ד' רש"י גבי יתרו. וביותר תיקשי ע"ד רש"י קו' התוס' [בכורות, ל"ז]. באגדה דרבב"ח, ב"ב ע"ד א']. ששמע ב"ק שאמרה אוי לי שנשבעתי, ועכשיו שנשבעתי מי מפיר לי כו' שהקשו שם, אי ת"ח שרי נדוי לעצמו, הקב"ה למה לא הפיר לעצמו עיי"ש בתוס', וע"כ צריך לחלק בין נדוי לנדר, והדרא קושי' לרש"י, דמשוה להו כאן, בעובדא דיתרו ופ' דאפי' בנדר מפיר לעצמו:

אולם בהקדם ד' הי"א שברשב"א שהבאתי לעיל נלענ"ד להסיר הפליאה מעל רש"י גם מהא דרבב"ח. דהנה איתא שם בש"ס, דרבנן דבי מדרשא געו בו ברבב"ח, ואמרו לו כל אבא חמרא כו' שהי' לך לומר מופר לך כו' ואיהו סבר דלמא שבועתא דמבולא היא", עכ"ל. ואגדה זו תמוה היא גם בסגנון לשונה, דלפי שיטת רבנן דבי מדרשא, שלא עלתה על דעתם שעל שבועת המבול היתה הב"ק מכרזת, [ואולי היתה להם גם הוכחה לזה מהא שכ' המ"ל, פ"ו מה' שבועות ה"ז, מהא דצריך לפרט את הנדר, עיי"ש, ודו"ק.] א"כ הלא היתה ביד רבב"ח הצלת כל ישראל ע"י הגה שיוציא מפיו, והוא התרשל בדבר ק ואיך הסתפקו רבנן דבי מדרשא בזה בגערת חכם "כל אבא חמרא", כו' הלא לפי שיטתם צריכים היו לצעוק חמס על זה:

ומה שנלענ"ד בביאור אגדה זו על פי פשוטה, הוא, דבאמת גם בלאו חששא דשבועת המבול הי' נראה לרבב"ח לנמנע שיועיל ההיתר שלו לשבועה כעין זו. דהנה התוס' [בכורות ל"ז, ד"ה מפירין] הקשו על הלשון "מי מפיר לי' דהא קיי"ל (בנדרים ע"ז) בעל שאמר בל' חכם (התרה) וחכם שא' בל' בעל (הפרה) אינו כלום. וא"כ מי "מתיר" לי הי' צ"ל כאן. עיי"ש שתי' בדוחק:

אולי י"ל שגם לרבב"ח הי' קשה ל' "הפרה" ששמע מפי הב"ק. והיא שגרמה לו לרבב"ח להחליט, דבאמת אי איפשר כאן לא בהפרה ולא בהתרה, וכמו שנבאר. דהנה ידענו שאין מתירין את הנדר אלא בפתח, ושאין פותחין בנולד, וממילא דגדר הפתח שבו יותר הנדר הוא בדרך זה:

אילו הייתי יודע כך וכך כו' או שיארע לי כך וכך כו' [כלשון הרמב"ם פ"ז משבועות, וע' כ"מ שם] ואיך יתכן לפי"ז היתר נדרים לגבי דקודשא ב"ה, שהוא יודע עתידות בודאי, ואעפ"י שאין ידיעתו מחייבת (וכמו"ש הראשונים לענין קו' הרמב"ם בבחירה וידיעה), אך עכ"פ במקום שעיקר הדבר תלוי בעצם ידיעתו (ולא במה שמסתעף ממנה) הלא אין להכחיש ח"ו את ידיעתו יתב' ואפי' למ"ד [נדרים כ"ב, ב'] דפותחין גם בחרטה, הא עכ"פ חרטה מעיקרא בעינן, שיתחרט אתחילתו, וג"ז ל"ש אצל הקב"ה כמובן (וע' בד' הפשטנים כמה נתלבטו בביאור לשון הכתובים "ונחם על הרעה", "נחמתי את אשר עשיתי" כו'):

ברם אילו היו פותחין גם בחרטה דמכאן ולהבא, או אילו היו פותחין בנולד, או בדבר שאינו נולד ונראה כנולד [ע' נדרים ס"ד, ס"ה] כגון קונם פלונית שאביה רע ועשה תשובה כו' א הוא ג"כ בגדר חרטה דהשתא כמבואר מעיין), או אז עדיין הי' אפשר לשמוע ענין ההתרה אף לגבי דידי' יתב', דהא כל עיקר הסבר עניי התפילה והתשובה לבטל גזרותיו של הקב"ה, (וכמו"ש בר"ה יפה צעקה לאדם כו' בין לאחר גז"ד) לא יתבאר ולא יתפרש אלא בדרך זה, דע"י התשובה נתהפך ונולד שינוי בגוף האדם והמעשה, וע' רמב"ם ה' תשובה, והיא הגורמת שינחם ד' כעין חרטה דהשתא. (ואעפ"י שהוא יתב' ראה וידע את הנולד והשינוי, מ"מ הא אמרינן שאין ידיעתו יתב' מחייבת, והדברים עתיקים):

אך באמת הא לא קיי"ל כר' אליעזר לפתוח בנולד, ולא כמ"ד דפותחין בחרטה דהשתא, [ע' ר"ן נדרים כ"א, ב'], ובדברים שאינם נולד ונראים כנולד קיי"ל דאפי' התרה לא בעי [ע' רמב"ם, פ"ח מה"נ וכ"מ שם] ואין לנו בהיתר נדרים אלא החרטה דמעיקרא והפתח שלא בנולד, והם תלויים בעצם הידיעה בלבד, והיא ישנה אצלו יתב' תמיד, ולפי"ז היתר נדרים אצלו יתב' הלא דבר שלא ניתן להאמר כלל:

י"ל דשאלה זו היא שעמדה בפני רבב"ח. והיא שגרמה לו שלא להשגיח בב"ק ששמע. והנה הר"ן [נדרים ע"ז] אסבר לה למ"ש התם דבעל שאמר בל' חכם וחכם שא' בל' בעל כו' וז"ל שם בסוה"ד, ולפי"ז משמע לי דלישנא דמפיר שייך במכאן ואילך, (היינו ל' בעל, דמיגז גייז מהשתא), ולישנא דמתיר, בדבר שהי' מותר מעיקרו (היינו ל' החכם, דעוקר מעיקרו) עכ"ל:

עפי"ז י"ל דגם רבב"ח, משמע את הב"ק מכרזת "מי מפיר לי" (ולישנא זה קשיתי', דהא חכם שא' בל' בעל אינו כלום) הסביר לעצמו כונת ההכרזה כך:

,אוי לי שנשבעתי (וכדקיי"ל דגז"ד שיש עמה שבועה אף לרעה אינה חוזרת) ועכשיו שנשבעתי מי מפיר לי", כלומר הא "בהתרה" (דמשמע חרטה דמעיקרא וכד' הר"ן) אי אפשר לגבי קוב"ה, דהא אין להכחיש ידיעתו יתב' ולא יצוייר כאן ההיתר אלא בלשון מי "מפיר" לי, היינו אילו הוי אפשר בחרטה דמהשתא, למיגז גייז לנדרא מהשתא, (דע"ז בא ל' ההפרה לפי"ד הר"ן) והא ג"ז א"א, אלא בבעל לאשתו ובאב לבתו, וא"כ "מי מפיר לי" כלומר הא אין תקנה לנדר זה:

כן פי' רבב"ח לעצמו את ד' הב"ק. ואילו הי' הפי' באמת כן (היינו לא בל' ניחותא אלא ל' תימא) נמצא שלא היתה שום תועלת בהכרזה זו, וע"ז הוא שהתאוננו רבנן דבי מדרשא, דהי' לו לרבב"ח להבין, שאין מראין דבר בטל מן השמים, ואין שחין שם שיחות בטלות ח"ו. ואי משום קושי' דידי' כל קושי' יש לה תירוץ. וג"ז יש לתרץ:

דהנה ידוע מאמרם ז"ל [ב"מ פ"ו, א']. במאי דאיפלגי קוב"ה ופמליא של מעלה, בבהרת קדמה ללבן, טמא כו', ספק הקב"ה אמר טהור, **(כל מבין יבין שכונתנו כאן אינה אלא לבאר אגדות אלו עפ"י פשוטן, לפי דרכי ההלכה, ואין לנו עסק כאן עם ביאורן ע"ד הדרש וההגיון, שאין כאן מקומו:)** וגם רבה ב"נ בשעת פטירתו אמר טהור, וקלסי' הש"ס שם, ואעפי"כ פ' הרמב"ם [פ"ב מה' ט"צ, ה"ט]. כמ"ד טמא. והוא פלאי. ועכצ"ל כתי' הכ"מ שם, דלא בשמים היא כו' ואע"ג דגם רבה ב"נ אמר טהור אין זה כדאי להוציא מן הכלל שבידנו דהלכה כת"ק. עכ"ל כ"מ. וע"כ ביאור הדברים הוא כך, דאף שההלכה לאמיתה היא בודאי כמו"ש הקב"ה, מ"מ אנחנו בעלמא הדין, שאין אנו יודעין לכוין אמיתת כל הלכה בפ"ע, ואין אנו יכולין גם לתת תורת כאו"א בידו לאמר הלכה מן השמים [וכמו שהסביר החת"ס או"ח הי' ר"ח הא דלא בשמים היא ע"כ נזקקים אנחנו אל הכללים המסורים, כמו ב"ש וב"ה הלכה כב"ה, ר"מ ור"י הלכה כר"י, או הלכה כסתם משנה, וכדומה. ואף שאפשר שיזדמן שלא יצדקו כללים אלו בא' מן הפרטים אליבא דאמת, מ"מ האמת הזאת בשמים היא, אך פה בארץ אין לנו אלא הכללים שמהם אין לזוז [ע'

מ"ש בזה גם כ' זקני הגאון הרד"ז זצ"ל בספרו מ"ח] ומדגם דין זה, דספק בהרת קדמה, סתם לן תנא [בפ"ה דנגעים] דטמא, ע"כ כך הלכתא אנן לדידן:

ככה י"ל שביארו להם גם רבנן דבי מדרשא ענין הב"ק המכרזת ששמע רבב"ח, היינו, נהי דאנן לדידן קיי"ל כר' יוחנן, דחכם שא' בל' בעל אינו כלום, וזה משום דקיי"ל דאין פותחין לא בנולד ולא בחרטה דהשתא, אלא בעקירת הנדר מעיקרו, (וכדאמרן דזב"ז תלי), וממילא דעפי"ז אין ה"נ דלא ניתן להאמר ענין היתר נדרים לגבי הקב"ה אך מכ"ז עדיין אין הכרח שגם ההלכה האמתית, המקובלת שם בשמים, היא כך, שכבר י"ל דאף שלדידן הלכה דאין פותחין בנולד, עפ"י הכלל, דאין הלכה כר' אליעזר דשמותי הוא, מ"מ כששמע רבב"ח את הב"ק מכרזת "מי מפיר לי" הי' לו להוציא מזה דאולי עפ"י ההלכה האמתית, באמת פותחין אף בנולד או בחרטה דהשתא, [ובפרט דהא יצתה ב"ק כר' אליעזר [ב"מ נ"ט] וע"כ עכ"פ ההלכה דבשמים כמותו ומשו"ה שפיר שייך הפרה אף בל' חכם, ומפני ספק הצלת כלל ישראל הי' לו לומר "מופר לך". ממילא מובן שא"כ כבר לא הי' שם מקום לתלונה גדולה על רבב"ח (דהא עפ"י ההלכה המקובלת אצלינו הי' הצדק אתו), והתאוננו רק על חסרון חכמה, "כל אבא חמרא" כו' שעכ"פ הי' לו להבין שאין שחין שיחות בטלות ואין מראין דבר בטל מן השמים ושמשאמרו "מי מפיר" ש"מ דבאמת אפשר בהפרה:

והנה כבר הוכיח המ"ל בה' נדרים שם דלשבועת המבול הי' בודאי אי אפשר בשאלה (משום נשבע לתועלת חברו ומשום דצריך לפרט כו') וא"כ לפי שיטתם דרבנן שאין מראין דבר בטל לא הי' יכול לעלות על דעתם דלמא שבועת המבול היא, דא"כ היתה ההכרזה בודאי לבטלה וללא תועלת, והיינו מה שהתרעמו עליו, דלדידהו כמו דלא הוי אפשר לתלותו בנמנע כך אי אפשר הוי לתלותו בשבועת המבול וכדאמרן אך לרבב"ח לדידי', שהניח לאפשר שבאה ההכרזה אף בלי תועלת, כבר א"צ באמת לכל האריכות בהא דנולד ודחרטה, וי"ל בפשיטות דמשום חששא דשבועת המבול לא אמר כלום, וזהמ"ש הש"ס:

"ואיהו סבר (רבב"ח לדידי') דלמא שבועת המבול היא". [ואי דשבועת המבול אי אפשר בשאלה, הא לסברת רבב"ח גם שבועתא דשעבוד הוי אי אפשר בשאלה, וכדאמרן]:

עכ"פ מוכח מכל האמור למעלה כי השאלה שבאה בהכרזת הב"ק באגדה דרבב"ח עכצ"ל שהיתה שאלה ע"י חרטה כביכול, ולא ע"י פתח, וממילא סרה מעל שיטת רש"י (דס"ל דת"ח מפיר לעצמו) קו' התוס' דב"ב שם שהקשו למה לא הפיר לעצמו, דהא הבאנו למעלה ד' חי' הרשב"א, נדרים כ"ב, שכ' בשם י"א, דרק ע"י פתח שרי ת"ח למישרי

לנפשי', אך ע"י חרטה דוקא אחרים מוחלין לו, ומדאותה השאלה שהכריזה הב"ק ע"כ שאלה שע"י חרטה היתה, וכדאמרן, ניחא מה שהוזקק לרבב"ח שיפיר לו:

וי"ל די"א הללו היא היא שיטת רש"י כאן בנדרים, גבי התירו של משה, ומדהיתר זה ודאי דע"י פתח הי', דהא הקב"ה הוא שפתח לו כי מתו כל האנשים כו' ניחא שפיר מה שכ' כאן רש"י דרק משום דאין מתירין אלא בפניו שלחו הקב"ה למדין, דאילו כדי למצא מי שיתיר לו הא קאמר רבי דת"ח מפיר לעצמו" היינו בהיתר כה"ג, הניתר ע"י פתח, וכד' הי"א שברשב"א:

והיוצא מדברינו לדינא:

דבנשבע לתועלת חברו, בשעת השבועה, ועברה לה התועלת בשעת ההתרה, אזיל לי' טעמא דבושה, אלא דמדהוכחנו שאפי' למ"ד מפני הבושה ס"ל נמי טעמא דחשדא, ע"כ עכ"פ צריך שיודיע לחברו:

וגם דבר מצוה אינו מועיל אלא לטעמא דמפני הבושה, ולא לטעמא דחשדא, וממילא דאף בדאיכא תרוייהו, היינו דבר מצוה וגם עברה התועלת, מ"מ ידיעת חברו בעינן תמיד, ומה שהכריע הרמ"א להתיר לד"מ שלא מדעתו, היינו שלא בהסכמתו. גם הוכחנו דיש לחלק בנשאל לדבר מצוה בין נודר לב"ב לנודר למי שאינו ב"ב ושאינו בכלל ערבות. עוד העלינו דאין הכרח לאשויי פלוגתא בין רמב"ם וירושלמי בנודר הנאה מבני עירו שנשאל לזקן שבאותה העיר על אותו הנדר, וי"ל דגם רמב"ם מודה בזה, ואינו אוסר אלא בנשאל על נדרים אחרים (וזה דלא כלח"מ שם) ובזה י"ל דגם לירושלמי אסור. גם הערנו מד' הר"ן והמ"ל דנוגע אינו מתיר, ודלמ"ד פותחין בנולד או פותחין בחרטה דהשתא י"ל דאף חכם שאמר בלשון בעל הוי התרה; עפ"י יסוד זה עשינו סמוכין לד' הי"א שברשב"א דע"י פתח שרי ת"ח למישרי לעצמו אפילו בנדר, והוכחנו דזו היא שיטת המפרש בשם רש"י, בנדרים ס"ה:

פרשת וארא

בענין א"י מוחזקת מאבותינו וירושת הבנות בחלוקת א"י

ונתתי אותה לכם מורשה אני ד':

חז"ל [ב"ב קי"ט ב'], דרשו ממקרא זה שא"י מוחזקת לנו מאבותינו. ולעיל שם אמרו דיודע הי' משה שבנות צלפחד יורשות הן, אלא שלא הי' יודע אי נוטלות חלק בכורה, היינו שנסתפק במשמעותא דקרא דמורשה. ויש להבין מאי אילמי' אי עבדינן למשה אינו יודע בפירושא דהאי קרא דוארא, ממה שנאמר שנעלמה ממנה הלכה בפ' נחלות,

הא פ' נחלות עדיין לא נאמרה אז ופ' זו כבר נאמרה ובתוס' שם ד"ה יודע הי', כ' וז"ל, אעפ"י שעדיין לא נאמרה פ' נחלות יודע הי' משה מטעם דלקמן, אם כבן אנו נירש, אם כבת תתיבם אמנו. עכ"ל. וד' התוס' תמוהים, דטענה זו אם כבן כו' היא הטענה שמביא הש"ס לקמן, שבה נצחו בנות צלפחד את משה, ובשלמא הן שהקשו שפיר הקשו, מכח ממ"נ, אך הכא הא במשה גופי' קיימינן, וא"כ תקשי היא גופה מנא ידע, דלמא באמת דין הוא שתתיבם אמם

ונלענ"ד דיש לדקדק בל' הש"ס דלקמן, תנא בנות צלפחד חכמניות הן דרשניות הן כו' שלפי שעה דברו, שהי' משה רבינו יושב ודורש בפרשת יבמין שנאמר כי ישבו אחים יחדו, אמרו לו אם כבן אנו חשובים כו' ואם לאו תתייבם אמנו. עכ"ל הש"ס שם, ועמ"ש "שנאמר כי ישבו אחים יחדיו", (שהוא לכא' ללא צורך כאן), אמרתי זה מכבר, שהוא מדוקדק מאד, דלכא' קשה, מה נצוח נצחו בנות צלפחד בטענתן "ואם לאו תתייבם אמנו", הא צלפחד בן חפר אביהן בכור הי', וא"כ האח שנשאר אחריו הוא פשוט, והלא יש הוי אמינא בש"ס [יבמות כ"ד, א']. דבכור לייבם פשוט לא לייבם (וכפשוטא דקרא והי' הבכור אשר תלד כו'), וא"כ כבר אפשר שלא יטלו נחלה, ואעפי"כ לא תתייבם אמן, ואינהי מנא ידעי את האמת אלא דבאמת הש"ס ש מוכיח דבכור לאו דוקא, מדצריך קרא למעט אשת אחיו שלא הי' בעולמו, וזה ע"כ אינו בכור; והנה אשת אחיו שלא הי' בעולמו מהיכי ממעטינן, הלא מקרא זה "דכי ישבו אחים יחדיו" כו' שתהא להם ישיבה א' בעולם וע' יבמות, כ"ד, שם]; נמצא דרק האי קרא דכי ישבו איהו הוא שמוכיח כי טענתן טענה, וזהמ"ש הש"ס שמצאוהו עוסק כו' שנאמר כי ישבו אחים יחדיו", דקרא זה הוא דהוי עיקר הסיוע בטענתא דידהו. שוב הגידו לי דמלתא דא כבר מטו בה גם משמי' דהגאב"ד ר"ב ז"ל מהוראדנא. אך עדיין צ"ע אריכות הלשון שם בש"ס "חכמניות הן דרשניות הן כו' שמצאוהו עוסק בפרשת יבמין" כו', וכי בלא חכמה ובלא דרשנות, ומבלי שימצאוהו עוסק כרגע בפ"י, לא היו יכולות לשאול את שאלתן הפשוטה:

ונ"ל דהנה ראיתי בשו"ת חת"ס [לקוטים סי' נ"ו] שהקשה לו א', לשיטת הסוברים דאשת מומר אינה זקוקה ליבום, [והוא ד' ר"י גאון, עב"י אה"ע קנ"ז] א"כ לפי"מ שאחז"ל [שבת, צ"ו] מקושש זה צלפחד, וא"כ הוי מומר לח"ש, ומה זו שטענו ואם לאו תתייבם אמנו, עיי"ש שפלפל השואל לענין אי נעשה מומר בפעם אחת. [ומה שדחהו הג' חת"ס דמדהתרו בו וקבל התראה אין לך מומר גדול מזה כדאיתא בסוף פ"ב דחולין. לא הבנתי, דהתם לא אמר לה הש"ס אלא לענין איסור דבר שאינו שלו, דמדקבל התראה תו ל"ש

לומר לצעורי קמכוין, ולא גרע מאית לי' שותפות בגוה והוי לי' דין מומר לענין זה, אך לא שנימא דקבלת התראה משוי לי' למומר לכל פרטיו והבן זה. ודברי החת"ס צ"ע]:

והנה ידוע דדבר זה, אי נעשה מומר בפ"א, במחלוקת שנוי, דלחד תירוץ בתוס' [חולין י"ד, א'] אף בפ"א הוי מומר, ודעת הג"א דצריך ג' פעמים, ובדעת הרמב"ם כבר נו"נ בזה המ"ל בה' שגגות. וע"ד החידוד יש לי להוכיח דעת הרמב"ם להיכן היא נוטה:

דהנה זה מכבר הראה לי א' הלומדים ד' הלח"מ התמוהים [פ"ט מה' שגגות ה' ד'] אהא דאמרינן דבשפחה חרופה לא מחייב אלא בגמר ביאה, ומסיים שם הרמב"ם, וז"ל ולפיכך אמרו לו שנים בעלת שפחה חרופה והוא אומר לא בעלתי אינו מביא קרבן על פיהן כו' וזה שאמר לא בעלתי כלומר לא גמרתי ביאתי עכ"ל. וכ' עליו הלח"מ וז"ל ותימא כו' איך תלה רבנו בהא דאינו חייב אלא על גמר ביאה כו', תי"ל דאפי' בשאר ביאות אסורות פטור באמר לא בעלתי כו', דהוי כאילו אמר לא עשיתי שוגג אלא מזיד כו' ואע"ג דבכריתות פ' א"ל אמרו דמודה ר"מ בש"ח כו', היינו דוקא לר"מ כו' עכ"ל הלח"מ, ותימא רבה על תמיהתו, דהא שאני שפחה חרופה מכל האיסורין, דחייב עלי' אשם בין בזדון ובין בשגגה, וכמו"ש הרמב"ם גופי' שם בה' א', וא"כ איך נפטרנו מטעם דהוי כאילו אמר לא בעלתי שוגג אלא מזיד, כמו"ש הלח"מ, והא בש"ח גם על המזיד חייב:

ואני הראתי להשואל אותי שדברי לח"מ הללו כבר רמז עליהם הגאון בעל חת"ס ז"ל וכ' עליהם שדברי שגגה הם, ואף שלא ביאר שם החת"ס אל איזה מד' הלח"מ נתכוין, אך ברור הוא למעיין כי על ד' הלח"מ הללו כוונתו. גם בס' מנ"ח [מ" קכ"ט ב'] נתקשה כבר בד' לח"מ אלו, עיי"ש שכ' שצריך להעביר קולמס על כל דבריו:

ברם אני אמרתי להשואל תוכד"ד, דנלענ"ד שאין מההכרח למשוי' לי' להג' בעל לח"מ טועה ח"ו בדבר שתשב"ר יודעין אותו, ויש לתרץ דבריו. דהנה עפי"מ דקיי"ל דגם מומר לעברה אחת אין מקבלין ממנו קרבן על אותה העברה [וע' הוריות י"א, כיון דלתיאבון קאכיל במזיד מומר הוא כו', ומשמע פשטא דלישנא דלא לענין שב מידיעתו לחוד אלא לכל עניני קרבן ואף בפ"א מיחשב מומר בכה"ג]. א"כ לכ"ק, איך יתכן האי דינא דבא על ש"ח לחייבו באשם מזיד כשוגג, נהי דחיובי מחייב, מ"מ הא אינו בר הבאה במזיד, דהוי לי' מומר לאותה עברה, [ועתו"ס שבועות י"ו, ד"ה טמא עצמו במזיד, משמע ג"כ מדבריהם דבפ"א תו אינו מביא קרבן, ואע"ג דהתם מטעם אינו שב מידיעתו, וזה ל"ש אלא בחטאת ולא באשם דש"ח כמובן, מ"מ מדבריהם בפ"ק דחולין ה' ב', נראה להדי' דאף בשאר קרבנות הוא כן ומטעם זבח רשעים כו']:

אך באמת זה לק"מ, די"ל דהא דחייב בא על ש"ח במזיד היינו בעשה תשובה אח"כ (ובזה ודאי שאני בין חטאת לאשם דש"ח, כמב' בתוס' חולין שם וכבר האריך בזה גם המ"ל פ"ג דשגגות) ושפיר מביא אשם ע"מ שעשה בשעת רשעו. אך כ"ז ניתן לאמר היכי שהוא רוצה באמת להביא, אבל בנ"ד דאיירי באמרו לו שנים בעלת והוא אומר לא בעלתי, וא"כ ע"כ או שבאמת לא בעל, או דעכ"פ לא שב, וממנ"פ אינו בר קרבן:

ונהי דבאמת באחת משתי אלה מביא הבא על ש"ח אשם או במזיד ועפ"י עצמו, (כשרוצה לשוב בתשובה), או בשוגג ואפי' ע"ה עדים, (אי לאו דטעין לא גמרתי כו'), ומשום דבכה"ג בשוגג הא לא הוי מומר, אך שיצורף שתי אלה ביחד, היינו במזיד ועפ"י עדים, זה עכ"פ א"א, אף גבי שפחה חרופה, דהא מדהוי מזיד אינו בר קרבן עד שישוב, משום זבח רשעים, ומדהוי עפ"י עדים (והוא מכחיש) עכ"פ ודאי לא שב, דהא לפי דבריו לא חטא כלל וזהו לענ"ד מה שתמה הלח"מ על הרמב"ם, דל"ל לפוטרו מטעם מגו דלא גמרתי, תי"ל דיכול לומר מזיד הייתי. כלומר דאע"ג דבש"ח אף מזיד חייב, מ"מ ז"א אלא עפ"י עצמו, ובשרוצה להביא, משא"כ בנ"ד, בשמכחיש העדים, חזר דינו של ש"ח כשאר החטאות אליבא דרבנן דר"מ. והבן זה. ופלט מיהות הגאון לח"מ משגגה, ונצדק קדש:

ואמנם מדלא אמר הרמב"ם הכי (לפוטרו לבא על ש"ח מטעם מזיד הייתי) ש"מ דרמב"ם באמת ס"ל דבפעם אחת ל נעשה מומר, וכמו שהוכיח גם המ"ל מד' הרמב"ם [פ"ג דמעה"ק] שכ' שם בה' ד' וז"ל הי' מומר לעברה כו' והוא מפורסם וידוע לעשותה כו' והורגל בכך כו'. עיי"ש. ואף שהמ"ל בפ"ג דשגגות] נו"נ בזה, אי כ"ז לרמב"ם הוא לעכובא, אך ממה שהוכחנו מדבריו לענין שפחה חרופה, משמע דרק ע"י ההודעה וההרגל נעשה מומר:

(ואמנם אף לפי"ז עדיין יש ליישב ד' הלח"מ, עפימ"ש התוס' [כריתות י"ב, א']. דהא דחייבי)

נחזור לדברינו הראשונים. דעכ"פ מוכיחין גם ד' הרמב"ם כד' רוב הראשונים דבפעם אחת לא נעשה מומר, וא"כ לק"מ מה שהקשה השואל בחת"ס בלקוטים שם מטענת בנות צלפחד ממה שטענו ואם לאו תתייבם אמנו, אפילו לד' הסוברים דאשת מומר אינה זקוקה ליבום, דהא צלפחד רק פעם אחת עשה:

כ"ז לפלפולא. אך אליבא דאמת נלענ"ד דבלא"ה אין כאן קושי', דהנה לכאורה יש להבין, מה כל ההוכחה הגדולה שהוכיחו בנות צלפחד בטענתן אם לאו תתייבם אמנו"? אולי באמת כשתבא אמן למשה, שיתירנה לשוק, יאמר לה שזקוקה היא ליבום, ומה תרויחנה הן מזה ונלענ"ד דכוונה אחרת יש בפשט ד' הש"ס הללו, שבנות צלפחד לא מן המקרה

הפרטי של אמן לחוד, אך מבל עצמה של פרשת יבמין הוכיחו למשה כדבריהן, שאם אין בת כבן לנחלה, אז אין מקום לכל ענין מצות יבום בכלל. דהנה עיקר מצוה זו אינה אלא להקים זרע להאח המת, (ואילונית אינה מתייבמת, וכן מי שאינו ראוי להוליד), ולכ"ק איך התירה תורה איסור אשת אח, דלמא לא תלד גם מהשני, ולא יקויים עיקר תכלית המצוה כלל, וע"כ משום דבסתם נשים אזלינן בתר רובא, דרוב נשים מתעברות ויולדות, אך כ"ז אליבא דאמת, דגם בת מקרי זרע, והני שאינן יולדות כלל הו"ל מיעוטא, משא"כ אי הוי אמינא דבת לאו כבן לענין נחלה, וממילא דאינה כבן גם לענין יבום (דהא זב"ז תלי), א"כ תיקשי איך אמרה תורה במצות יבום שבאה להקים זרע לאחיו, והלא זה א"א לפי ההו"א אלא בתנאי שתלד זכרים, וסמוך מיעוטא דמפילות לפלגא דנקבות, וא"כ בשניזל בתר רובא לא תקיים מצות יבום כלל דהוו להו זכרים מיעוטא:

(ואמנם יש לדחוק ולומר דגזה"כ היא, וכך צותה תורה לייבם משום מיעוטא דזכרים, אך זה דוחק. ואין לומר דשאני לידה דיבם דבהקמת שם תלי רחמנא, ובזה אף לפי הס"ד סגי גם בבת, זה ליתא, דאי רק ידעינן דבבת מיקרי הקמת שם, ממילא ידעינן מזה דאם המת הניח בת תו אינו זקוק להקמת שם. ודו"ק:)

זהו לפי דעתי מה שטענו בנות צלפחד לפי"ד חז"ל:

אם בת כבן תן לנו נחלה, ואם לאו הלא עליך ע"כ לפסוק גם לענין יבום כן "שתתייבם אמנו", וזה בודאי א"א שאם כן בטלת כל מצות יבמין ולפי פשט זה כבר תפול קושית השואל בחת"ס מהא דמומר, דהן באמת לא מן המקרה הפרטי של צלפחד, אלא ממצות יבום בכלל הוכיחו צדקת משפטן, שאפילו אילו לא הי' צלפחד מקושש, ג"כ אי אפשר הי' לו למשה לפסוק שתתייבם אמן, וכדאמרן, ורק למשל הזכירו יבום דאמן:

וראה כמה מדוקדקים עפי"ז ד' הש"ס ב"ב שם בנות צלפחד חכמניות הן דרשניות הן כו' לפי שעה דברו, מצאו למשה עוסק בפרשת יבמין בו' רצונו, שהן בחכמה קפחו למשה, לאמר:

הרי אתה עוסק בפרשת יבמין, והלא כל עצמה של פ' יבמין מוכיחה שא"א שתתייבם אמנו, ושלנו משפט הירושה:

ובזה תבין דחז"ל במאמרם, המוצג בראש דברינו, יודע הי' משה שבנות צלפחד יורשות הן, אלא שלא הי' יודע אי נוטלות חלק בכורה, דזה שיורשות הן ע"כ הי' צריך משה לדעת מכל עצמה של פ' יבמין, שכבר נאמרה לו. ואולי לזה נתכונו התוס' שם שכ' דזה הי' משה יודע מטעם דלקמן כו' אם לאו תתייבם אמנו. עכ"ד התוס'. וכבר הקשינו למעלה הא גופה מנא ידע מרע"ה דלמא באמת תתייבם, והשתא לפי דברינו ניחא, דזה על כרחך

הי' משה יודע מגופה של פ' יבמין, וממילא שעל **(חטאות ואשמות אין ממשכנין היינו בשיודע שהוא חייב ואינו חושש להביא, אבל בסובר שהוא פטור מן הדין, אז ממשכנין, וא"כ יכול לומר מזיד הייתי ויודע אני שאני חייב אשם, ואעפי"כ איני רוצה להביא, ובכהא"ג לא ימשכנוהו לעולם אך ידועה היא דעת התוס' [ר"ה ו' א' ד"ה יקריב וכ"כ המ"ל בשם הרמב"ן [בפי"ד מה' מעה"ק] דאחר ג' רגלים ממשכנין בכולן, ואפילו באינו חושש להביא. ואכמ"ל:)** כרחך הי' יודע באמת גם הא דבנות צלפחד יורשות הן, ולא נסתפק אלא בזה אי נוטלות חלק בכורה, (היינו דנסתפק בקרא דוארא, במ"ש ונתתי אותה לכם מורשה, וכנגד הספק דחלק בכורה לבד הא באמת דמענינא דיבום לא מוכח ולא מידי, וכמובן), ומתורץ איפא מאמרם ז"ל המוצג בראש מאמרנו זה, "יודע הי' משה שבנו"צ יורשות אלא שלא הי' יודע כו' חלק בכורה". שהי' עיקר ספיקו, אם לדרוש מקרא דמורשה דא"י מוחזקת היא מאבותינו אלא דבנו"צ הוא דלא הוו ידעי עיקר ספקו במאי, וע"כ בקשו לקפחו מפרשת יבמין:

ועמ"ש לעיל בכונת הלח"מ פ"ח מה' שגגות למיפטר בהעדאת עדים אף מאשם, שפחה חרופה במגו דמזיד הייתי, ומטעם ממנ"פ או דבאמת לא בעל או דבעל ועדיין לא שב וממילא דאינו בר קרבן ע"ז השיב לי כ' אחי הרה"ג החריף כמוהר"ר אליעזר נ"י עפימ"ש התוס' ב"מ ג', ב', דהא דאם ירצה לומר מזיד הייתי לא יתפרש אלא באומר דרך תשובה, ומשום שאינו רוצה להביא חולין לעזרה (דאל"ה הא אין אדם משים עצמו רשע), ולפי"ז תינח בחטאת דאי מזיד הוי אז אפילו בשב עכשיו מ"מ הוי חולין בעזרה, משא"כ בשפחה חרופה, הא באמת לאו מזיד דידי' משוי לי' חולין בעזרה, אלא מה שהוא גם עכשיו מסרב להביא, וכמו שאמרנו, וא"כ איך יאמר דרך תשובה שאינו רוצה להביא חולין בעזרה, הא משרק ירצה להביא ולהתכפר כבר אינו חולין בעזרה, מדגם מזיד חייב בשפחה חרופה, וע"כ בשאינו אומר דרך תשובה, וא"כ הדר קשה קושית התוס' הא א"א משים עצמו רשע. עכ"ד אחי. ודבר חכמה אמר, דהא אפילו אם נדחוק לומר דהלח"מ לאו מטעם מגו אמר, רק באומר להדי' מזיד הייתי, מ"מ ג"כ לא ניחא עדיין, לפימ"ש מהרש"א [קדושין נ', א'] וכן הוא גם בתוס' [יבמות כ"ה ב'] דבאמת אמרינן לא עביד אינש לאחזוקי נפשי' ברשיעא אפילו ע"י אמתלא דחולין מעזרה, עיי"ש, וע"כ דלדבריהם כל עצמה דמהני אמתלא זו היינו רק באומר בפירוש מזיד הייתי, וש"מ עכ"פ דהיכי דל"ש אמתלא זו אז אפילו באומר בפירוש לא מהני, והדרא קושיא מהא דשפחה חרופה, מדהתם ליכא אמתלא זו וכדאמרן שוב ראיתי דאכתי יש מקום לד' הלח"מ וכמו שבארנו דבריו לעיל דנלענ"ד דגדר זה, של א"א משים עצמו רשע, לא מהני אלא כדי

שלא נעשה אנו מעשה עפ"י עדות כזאת, וכגון בגוני דאיירי בי' הש"ס, בפלוני רבעני לרצונו ובאנוסים היו מחמת ממון, וכדומה. אך לכוף את הבע"ד עצמו לעשות איזה מעשה כנגד דבריו משום החזקה דא"א משים עצמו רשע זה אין לנו וזהו באמת הסבר ד' התוס' ביבמות ובב"מ שם מ"ש "שאין רצונו להביא חולין לעזרה", ואה"נ דהשתא, לאחר שחידשו התוס' סברא זו, לא כייפינן לי' להביא אפילו היכי שבידו לעשות שלא יהיו חולין בעזרה (וכגון בהא דש"ח) דהא סוף סוף לפי דבריו השתא אינו בר הבאה, ומשום סברא דא"א משים עצמו אין לך לכופו לשנות דבריו. ודו"ק כי קצרתי:

פרשת בא

בדיני הקניינים בעו"ג ובישראל

ויקרא משה כו' משכו וקחו לכם צאן כו' ושחטו הפסח. במכילתא [ע"ג] משכו וקחו כו' משכו מי שיש לו, וקחו מי שאין לו, ריה"ג אומר משכו ידיכם מע"ז והדבקו במצוה. ר' יצחק אומר בא הכתוב ללמדך על בהמה דקה שנקנית כמשיכה. ר' ישמעאל אומר למדך על הפסח שמושכין את ידיהם ממנו כל זמן שלא נשחט:

איפלגי כאן ארבע תנאי:

לד' ת"ק לכאורה אין כאן שום חידוש, דפשיטא דמי שאין לו יקח מאחרים, וגם לריה"ג קשה דהא על עבודה זרה כבר נצטוה אדה"ר, ומה חידש להם כאן שימשכו ידיהם מע"ז. לד' ר' יצחק הלכתא קמל"ן הכוללת לכל הקנינים, וג"ז יפלא דמאי שייטי לדיני קנינים להכא, ורק לר' ישמעאל יש כאן חידוש הנוגע להלכות הפסח. ובדברינו יבואר שורש מחלקותם דכל הני תנאי אליבא דהלכתא:

ונקדים ד' הרמב"ם [פ"א מה' זכיי', ה' י"ד] וז"ל, עו"ג שמכר מטלטלין לישראל או קנה מישראל, קונה במשיכה ומקנה במשיכה או בדמים, ופי' הכ"מ דהאי,או בדמים שכ' הרמב"ם קאי גם אקונה, דבין הקניי' ובין ההקנאה בין במשיכה ובין בדמים. עיי"ש. ואמנם הוא דחוק מאד בלשון הרמב"ם, דפשט לשונו משמע דרק כשישראל מקנה יש לו ב' קנינים, ולא כשהוא קונה, אלא משום דאין לזה שום שרש בדיני הקנינים, לפלוגי בין מקנה לקונה, ע"כ דחיק הכ"מ ומוקי אנפשי'. [וע' סמ"ע חו"מ קצ"ד]:

אולם גם לפי פירושו של הכ"מ ד' הרמב"ם תמוהים:

א) מה שהקשה המ"מ שם, שהוא נגד ד' הש"ס [בכורות י"ג, וש"ד] מדלישראל בחדא לעכו"ם בחדא, כו', הרי דאין שם גם בעכו"ם אלא קנין אחד. וצ"ל דס"ל לרמב"ם לדחות סוגי' זו מקמי דסוגי' דע"ז ע"א דמשמע דשני קנינים יש בעו"ג. עיי"ש במ"מ. ב) הקשה

הלח"מ מל' הרמב"ם [פ"ז דעכו"ם, ה' ה'] שכ' שם הרמב"ם הלוקח גרוטאות מן העו"ג ומצא בהם עו"ג אם נתן מעות ולא משך, יחזירם, וכן אם משך ולא נתן מעות, אעפ"י שמשיכה בעו"ג קונה, כמקח טעות הוא. עכ"ל הרמב"ם. ואי ס"ל לרמב"ם דשני קנינים יש בעו"ג, א"כ גם על החלוקה הראשונה, בנתן מעות לחוד, הו"ל לרמב"ם למימר (אעפ"י שמעות בעו"ג קונה כו' וכמו שאמר בסיפא. ומדלא אמר אלא בסיפא, משמע דלרמב"ם רק משיכה לחוד קונה בעו"ג ג) ראיתי להרי"ט אלגזי [רפ"ב דבכורות] שהביא בשם ס' בנ"י להקשות עמ"ש הרא"ש והטור [יו"ד, סי' ש"ך] להצריך בהפקעת בכור מעות וגם משיכה מפני הספק (דלמא כרש"י דלישראל במשיכה, וכר"ל, וממילא דלעו"ג בכסף: ודלמא כר"ת דלישראל בכסף, וממילא דלעכו"ם במשיכה) וקשה למה לנו בשני קנינים, ליסגי בכסף לחוד, וליפטור מבכורה מטעם ס"ס להתירא, דלמא כרש"י דלעכו"ם בכסף, ודלמא כרמב"ם דלעו"ג או הא או הא מהני. ולכא' גם מקושי' זו יהי' מוכח דלא ס"ל לרא"ש וטור בד' הרמב"ם כמו שהבין המ"מ דלעכו"ם תרוייהו מהני:

והנה בשם ס' בנ"י תי' הריט"א דבאמת אין זה ס"ס, דהוי משם אחד, ואין האחד מתיר יותר מחברו, כיון דלתרוייהו לא יתחדש לנו אלא דמעות קונות בעו"ג. עיי"ש. ולכא' יש לענ"ד לפקפק ע"ז, דהנה זה ודאי כשיתרמי לדון דין ס"ס בדיני טרפות וכדומה, ולפי הספק הא' הוי ריעותא עכ"פ, ולספק השני אפי' ריעותא לא הוי אז שפיר מיחשב לס"ס, דהא הספק הב' מתיר יותר מחברו, מדמסלק גם שם ריעותא הימנו, וא"כ לפימש"כ האחרונים דכל ספק פלוגתא בש"ס, אע"ג דאיפסקה הלכתא כחד מינייהו מ"מ ריעותא מיהא הוי, כיון דלחד מ"ד הוי טרפה, וכגון יתרת בדרי בריש פ"ג דחולין, [ע' בזה בשמ"ת סי' ל"ה ול"ז, ובשו"ת ב"א יו"ד סי' י"א ודלא כלב"ש ל"ה צ"ב שם] וכמו דקיי"ל במחלוקת הפוסקים, שגם הדעה הדחוי' עכ"פ לריעותא משוי לה [ע' ט"ז יו"ד ל"ז, ובשו"ת חת"ס יו"ד, ל"ז, ובשו"ת חת"ס יו"ד, ל"ז], ולכאורה היה נראה לומר דלאו דוקא בדיני טרפות לחוד, אלא דה"ה בכ"מ שאנו דנין דין ס"ס במלתא דאסורא, והספק הא' מתירה רק אליבא דחד מ"ד, (אע"ג דהלכתא כותי'), והס' הב' מתירה אליבא דכו"ע, דמקרי ס"ס זה ספק א' מתיר יותר מחברו ואילו היינו אומרים כן אז לא הועיל הבנ"י כלום בתירוצו, דאכתי קשה ליסגי לענין הפקעת בכור בקנין כסף לחוד ומטעם ס"ס, ספק כרש"י דלעכו"ם בכסף, וס' כרמב"ם דלעו"ג שני קנינים יש, ומה שתירץ הבנ"י, דאין הספק הא' מתיר יותר מחברו, ז"א לפי הסברא שאמרנו, דהא לרש"י רק אליבא דר"ל סגי בקנין כסף, ואע"ג דרש"י פסק כר"ל מ"מ מודה רש"י דעכ"פ לר' יוחנן עדיין היא חייבת בבכורה, משא"כ לרמב"ם הא ס"ל דאף ר' יוחנן מודה בעו"ג דאו הא או הא

מהני, ולכאורה אליבא דרמב"ם אין פלוגתא בזה כלל בין ר"י לר"ל, ולפי דברינו דלעיל יש מקום לומר דמיחשב זה ספק א' מתיר יותר מחברו. וע' מ"ש בשו"ת נוב"י מ"ק חיו"ד מ"ז לענין ספק מן הצדדין ספק מכה מן המקור דמיחשב ס' א' מתיר יותר משום טהרת הדם עצמו בזה"ב, אף דאינו נוגע כלל עכשיו בזה"ז לדינא. עיי"ש]:

איברא דאליבא דאמת נלענ"ד דסתירת סברא זו שאמרנו ממקומה היא מוכחת, היינו ממקורו דהאי דינא שמשם נובע ענין ס"ס דש"א. דהנה מקור הדברים הוא בתוס' [כתובות ט', א' ד"ה ואב"ע]. שתירצו בזה קושיתם ע"מ דאוסרין בנשאה כשהיא קטנה ונבעלה תחתיו, והא יש להתירה מטעם ס"ס, ס' באונס, ואת"ל ברצון, ספק כשהיא קטנה זינתה ופתוי קטנה אונס הוא, ותירצו דשם אונס חד הוא, והש"ך יו"ד בכללי ס"ס בשם מהרא"י ביאר דבריהם משום דאין הס' הא' מתיר יותר מחברו. עיי"ש. וק' לי דהא התם גופי' הספק הא' אוסרה עכ"פ אליבא דחד מ"ד, והס' הב' מתירה אליבא דכו"ע. דהא מצינו לאבוהא דשמואל [כתובות נ"א ב'] דאשת ישראל שנאנסה אסורה לבעלה משום דסופה ברצון, ולדידי' לא יצוייר שום אונס דשרי רחמנא, אלא בצעקה מתחילה ועד סוף עיי"ש, ולסברא זו ודאי דל"ש כלל להסתפק בשום אשה דלמא באונס זינתה, דהא אף בדידעינן שנאנסה אוסרה אבוהד"ש משום דמסתמא נתרצית לבסוף, כל היכי דלא שמעינן בודאי דצעקה מתחוע"ס, א"כ ק"ו דלא ניחוש לאונס היכי דלא ידעינן באונס כלל אמנם כל זה הוא בגדולה, אך בקטנה, דאף רצון דידה אונס הוי, ודאי דאף לאבוה דשמואל מותרת, וכמובן, אלא דאעפי"כ א"א לאוקמי קרא בהכי, (היינו אונס דשרי רחמנא בקטנה), משום דהא קרא ע"כ בבת עונשין משתעי, דהא אמר ולנערה לא תעשה דבר:

ואולם אנן לא קיי"ל כאבוהא דשמואל, אלא כרבא, דאף בנתרצית לבסוף מותרת משום דיצרא אלבשה, מ"מ תיקשי איך כ' התוס' דספק אונס ספק קטנה הוי ס"ס מש"א, הא בספק קטנה אף לאבוהד"ש מותרת (משום דאף רצון דידה אונס הוי) משא"כ בספק אונס דגדולה, הא עכ"פ לאבוהד"ש אסירא, דהא אף אי נאנסה מתחילה, מ"מ חזקה ודאי שנתרצית לבסוף, וזה מקרי רצון לאבוהד"ש:

(ואמנם לדידן בלא"ה יש כאן ספק פלוגתא דרבוותא לענין פתוי קטנה גופה, אך אי משום הא לא אירי', דמאן פליג בפתוי קטנה הלא הוא הרמב"ם [פ"ב מה' סוטה] והא אליבא דרמב"ם בלא"ה כתב המ"מ [פ"ג מה' א"ב] דאפילו ס"ס משם אחד חשיב לי' נמי ס"ס ודו"ק:)

ואם יתעקש המתעקש לאמר דאנן הכי קאמרינן, דלמא נאנסה ודלמא צעקה מתחילה וע"ס, דא בורכא, דהא לא עדיף לאבוהד"ש היכי דאין מכירין באונס כלל, מאילו הכרנו באונסה אלא דלא שמענו אותה צועקת מתחוע"ס, והא אף רבא מודה לי' לחזקה דאבוהד"ש, דודאי סופה ברצון, אלא דס"ל דאעפי"כ מותרת, משום דיצרא אלבשה, וא"כ עכ"פ לאבוהד"ש אין להשוות מזה ספק כלל, והדבר ברור למבין ש אעפ"י שיש מקום למתעקש לומר דמ"ש רבא יצרא אלבשה לא אמרה אלא כלפי מה שהקדים דאפי' באומרת הניחו לו פטורה. מ"מ ברור הוא למבין דלאבוהד"ש לא שייך ספק באונס כלל. ומתניתין דמשארסתני נאנסתי שאני דהיא טוענת לפנינו, נאנסתי וגס צעקתי מתחוע"ס]:

ומדאעפי"כ כ' התוס' דהוי ס"ס מש"א, ע"כ דמדאנן לא, קיי"ל כאבוהד"ש אין שום נ"מ במה דלדידי' הס' הא' אסור, לענין ס"ס. והכי משמע נמי להדיא מדברי מהרא"י שהביא הש"ך בסי' ק"י שם, במה שכ' שם לענין הס"ס דשני בכורות שמא זה יצא ראשון ושמא הלכה כמ"ד דחלב פוטר כו' עיי"ש. ובאמת סברא גדולה יש לחלק בין ס"ס דטרפות לס"ס דשאר מילתי דאיסורא. דבטרפות אמרינן מדעכ"פ לחד מ"ד יש באותו הגוף חולי שהוא נטרף בו, א"כ נהי דלא קיי"ל כותי' מ"מ כבר הוחל בו מעשה הטורף, ומיחשב ריעותא עכ"פ להצטרף לריעותא אחרת וממילא כשיצטרף בטרפות ספק האוסרה אליבא דדעה דחויה עם ספק המכשירה אליבא דכו"ע שפיר מיקרי ספק אחד מתיר יותר מחברו, משא"כ באיסור שאינו של טרפות מה תתן ומה תוסיף לנו הדעה הדחויה, מדאיפסקא הלכתא דלא כותי':

ובמק"א כתבתי דיש לכאורה להוכיח דלאו דוקא בשאר איסורין, אלא אף בטרפות אמרינן דגם ס"ס כה"ג מקרי ס"ס מש"א, דאל"כ תקשי לר"ת ודעימי', דס"ל דס"ס אף היכי דאיכא לברורי א"צ לברר, הא בדיקת הריאה הוי תיובתי', דלשיטת הרשב"א דכל סרכא אינה אלא ספק טרפה דדלמא לא אינקב אלא קרמא עילאה [ע' בזה בלב"ש ובפמ"ג בפתיחה ל"ה טה"ר] בדיקת בדיקת הריאה למה, נהי דהוי מיעוט המצוי, מ"מ הא לא עדיף מס' השקול, והוי ס"ס דלמא אין כאן סרכא כלל, ואת"ל יש, דלמא לא אינקב אלא עילאה. וע"כ דאין זה ס"ס, דהוי מש"א, ומשום דאנן קיי"ל עד דאינקב תתאה, וכך לי אם לא נסרכה כלל, כך לי אי נסרכה ולא אינקב אלא עילאה:

ואי נימא דזה מקרי ס' א' מתיר יותר מחברו, מה שהספק הא' אסור עכ"פ לחד מ"ד, והס' השני מותר אליבא דכו"ע, א"כ הא גם בזה יש פלוגתא בש"ס חולין מ"ה, דאמרי לה קרמא עילאה, אע"כ כיון דלאו הלכתא כותי' אין זה מעלה לס"ס כלום אך באמת לר"ת לשיטתי' אין מזה ראי' כלל, דהא ר"ת הוא דס"ל בטעם הסרכות שהוא משום דסופו

להתפרק, וכבר כתב הפרמ"ג שם דלמ"ד סופו להתפרק כל סירכא היא ודאי טרפה ולא ספק. והדרינן לכללן דלענין טרפות ס"ס כה"ג מיחשב שפיר ס"ם:

איך שיהי' משמע עכ"פ דלענין שאר איסורין אין זה מעלה לס"ס, מה דלחד מ"ד הספק האחד אסור, כיון דלית הלכתא כותי'. וא"כ הדר קמו ד' הרי"ט אלגזי מ"ש בשם הבנ"י, דמשו"ה לא סגי להו לרא"ש וטור בקנין כסף לחוד, ומטעם ס"ס, ספק כרש"י ספק כרמב"ם, דהוי ס"ס מש"א, דכיון דלרש"י ס"ל דהלכתא כר"ל, אין זה מעלה לס"ס כלל מה דלר' יוחנן היא חייבת בבכורה:

אך מה שכ' הריט"א שם מדנפשי', לתרץ קו' הבנ"י, דלהכי לא יועיל כאן ס"ס, משום שכשיבא הא"י להוציא מן המוחזק הישראל את מקחו, בכח קנין הכסף שלו, לא יוכל, דאין מוציאין ממון בס"ס, וממילא היא חייבת בבכורה דאיסורא בתר ממונא גריר. עיי"ש בריט"א, לא הבנתי. דתינח על סגנון הקושי' כמו שהקשה הבנ"י דליסגי בכסף לחוד, שפיר תירץ הריט"א, אך הא אכתי יש להקשות לאידך גיסא, היינו דליסגי במשיכה לחוד, (ול"ל ב' קנינים) ומשום ס"ס, ס' כר"ת דלעו"ג במשיכה, ס' כרמב"ם דאו הא או הא מהני, (דהא לרמב"ם אין שום נפ"מ אי כר"ל ואי כר"י סל"ן, דלדידי' בין לר"ל ובין לר"י שני קנינים יש בעו"ג וכדמוכח שם גם בד' הריט"א בעצמו) וע"ז תו לא יועיל תירוצו של הריט"א כלום, דמשימשכנה העו"ג לרשותו גם החזקה תהי' מסייע להס"ס, ובכה"ג ודאי דהולכין גם בממון אחר הס"ס [ואף לפי מ"ש השטמ"ק פ"ק דכתובות דאין חזקת ממון לעו"ג מ"מ הא עכ"פ אין חזקת ממון מנגדתו כדי לבטל הס"ס. והבן]:

ולולא ד' הגאונים הנ"ל הי' נלענ"ד לומר דבר חדש בדעת הרמב"ם, דרמב"ם לא ס"ל כלל דב' קנינים ריבתה תורה בעו"ג, וגם איהו כסתמא דש"ס בכורות ס"ל, דלעמיתך בחדא ולעו"ג בחדא, ומה שכתב בפ"א מה' זכיי' מלתא אחריתא היא, וממילא יפלו כל הקושיות דלעיל:

דהנה כבר כ' התוס' בכורות י"ד, ד"ה רב אשי] דהא דדרשינן לעמיתך בחדא ולעו"ג באחריתא, אין זה אלא למ"ד גז"ע מותר, אך למ"ד גז"ע אסור מידרש לי' האי קרא להא דלעמיתך אתה מחזיר אונאה כו', וממילא י"ל דאותו הקנין המועיל בישראל מועיל גם בעו"ג, עיי"ש. ועפי"ז לפי מש"פ הרמב"ם להדיא בפ"א מה' גזילה דגזלו וגנבתו אסור י"ל דגם לרמב"ם הכי ס"ל, ומדפסק הרמב"ם [פ"ג מה' מכירה] דבישראל ד"ת מעות קונות, וכר"י, הי' הדין נותן שיועיל גבי ע"ג קנין כסף לחוד:

ואולם אחז"ל [ב"ק קי"ג] עו"ג וישראל שבאו לפניך בדין אם אתה יכול לזכותו כו' ואם לאו כו' כך דינכם. דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא א' אין זה קה"ש. וידוע שהרמב"ם [פ"י

מה' מלכים] פ' כר' ישמעאל והנה למ"ד ד"ת מ"ק חכמים הוא דתיקנו משיכה, לטובת הלוקח, כדי שלא יאמר לו המוכר. נשרפו חטיך כו'. וזה ודאי דלישראל נאמר. אלא דאעפ"י שהקנין העקרי של המצרי הי' בכסף, מ"מ לד' ר' ישמעאל כשיהי' המצרי המוכר, ואין שם משיכה, הלא נאמר לו כך דיננו, דהא עיקר המשיכה לטובת הלוקח נתקנה. משא"כ כשיהי' הישראל המוכר, אז מצד עצם הקנין אין לו נפקותא כלל במה שיהי', אם במשיכה ואם בכסף, והכל תלוי בפרטים המקריים שבאותו המקח, שיארע לפעמים שירצה המוכר בקיומו, ולפעמים בבטולו, הכל לפי המקח והאונאה. ואף שגם כשישראל הוא הלוקח יוכלו הפרטים האלה להשתנות פעם בכה ופעם בכה, מ"מ בדרך כלל כבר יתכן לומר שכשישראל הלוקח קנינו הוא במשיכה, (אע"ג דד"ת עיקר קנינו בכסף), לפי שבדרך כלל המשיכה לטובת הלוקח הוא שנתקנה. וכשהוא המוכר אז כבר לא יתכן כלל זה, רק ישתנה קנינו לפי הפרטים, פעם במשיכה ופעם בכסף, וכד' ר' ישמעאל. (ור"ע פליג משום דאין זה קה"ש):

וכבר אמרנו דרמב"ם פ' כר' ישמעאל, ואולי בזה יתפרשו דבריו ז"ל בפ"א מה' זכיי' המובאים למעלה מצרי שמכר לב"ב או קנה מיד ב"ב, קונה (היינו הב"ב, דעליו קאי) במשיכה, (דזוהי טובתו מצד עצם הקנין, וכך דיננו") ומקנה (היינו כשהב"ב הוא המקנה) במשיכה או בדמים", (אי משום כך דיננו, אי משום כך דינכם, הכל לפי פרטי המקח). וראה כמה מדוקדקים עפי"ז דברי הרמב"ם, דפשט לשונו משמע להדי' דרק במקנה יש שם שני קנינים ולא בקונה. ולפי פירושו של המ"מ צריך לדחוק דהאי "או בדמים" שכ' אצל מקנה אקונה נמי קאי. וזה דחוק מאד לפי שיגרת לשונו של הרמב"ם:

ועתה נחזה דעפי"ז יפלו כל ג' הקושיות שהקשו על הרמב"ם. א) מה שהקשה מ"מ דבבכורות משמע דלעו"ג בחדא, דהא לדידן באמת הרמב"ם נמי הכי קאמר, דמצד הדין אין בעו"ג אלא קנין אחד, וכדאמרן. ב) מה שהקשה לח"מ מל' הרמב"ם [פ"ז דעכו"ם] במה שכ' שם "אעפ"י שמשיכה בעו"ג קונה (ולא כ"כ גבי מעות ג"כ כלשון הזה) ג"ז לק"מ, לפי דברינו, דהא התם בישראל הלוקח גרוטאות איירי. וכבר אמרנו דלרמב"ם כשהוא לוקח אז סתם קנינו במשיכה, משום כך דיננו, וניחא מה שכ' בנידון זה "אע"ג דמשיכה בעו"ג קונה". **(ומה דלא משני גם בש"ס בכורות הכי, זה לק"מ דהא ר"ע פליג אדר' ישמעאל בהא דכך דיננו, וא"כ כדמשני הש"ס בהתנה לדון בדיני ישראל עדיפא קא משני אליבא דכו"ע:)** ג) גם קושיתו של הריט"א בשם הבנ"י, דליסגי רק קנין א' כדי להפקיע חיוב בכורה ומטעם ס"ס, נמי ליתא, דהא כבר אמרנו דבאמת י"ל דגם לרמב"ם רק קנין א' יש שם בעו"ג ד"ת, היינו קנין כסף כמו בישראל, וממילא דאין כאן ספק שני

כל ואי משום דלפעמים יקנה במשיכה משום כך דיננו, מ"מ אין זה אלא מטעם תק"ח, ואי לענין הפקעת חיוב בכורה דד"ת מהני קנין דרבנן זה נכנס כבר בחקירה הידועה בקנין דרבנן אי מהני לדאורייתא, וידועה שיטת רש"י, פ"ד דב"מ, דל"מ, וכ"פ הרכה מן הראשונים], וניחא מה שהצריכו הרא"ש והטור לכתחילה שני קנינים, כדי לצאת כל הדיעות:

עכשיו נבא לביאור ד' המכילתא כאן. הנה מה שהצריכה תורה בפסח מצרים דוקא מקחו מבעשור, אף דלפסח דורות די בבקור ד"י בלבד [כמבואר בפסחים צ"ו] י"ל בפשיטות משום דהשה הי' אלהיהם של מצריים, כדאיתא במדרשות, ונעבד פסול לגבוה, נמצא דלא הי' יכול להקריב אלא "מי שיש לו", היינו מי שהי' לו שה משלו, וידע בי' שלא נעבד, אך שה של מצריים לא הוי מתכשר לפסח משום נעבד, ואף אי נימא דגם לגבוה מהני בביטול [בש"ס ע"ז מ"ו, הוא בעי' דלא איפשטא באשרה שביטלה כו' אי מאיס לגבוה, ואי יש דיחוי למצות עיי"ש] **(וגם זה עוד צריך לפנים אי שייך ביטול בנעבד בע"ח, די"ל שאין פסולו כלל משום ע"ז (דהא שרי להדיוט) אלא מטעם גזה"כ דמן הבקר. אך יעויין ברש"י חולין מ' ד"ה דומי' ובתוס' שם, שכ' דבאמת ע"ז הוי והא דשרי להדיוט הוא מטעם גזה"כ.)** מ"מ כשיבטלנו המצרי הא משוי לי' בעל מום. ואולם יש עוד אופן אחר של ביטול, היינו מ"ש שם [ע"ז, נ"ג] במכרה לישראל דזהו ביטולו, עפי"ז אילו הוי מהני ביטול להכשיר גם נעבד בעה"ח לגבוה, אז הוי מהני מכירה דמצרי לחוד, והיינו רק לרבי דס"ל שם במשנה דמכרה או משכנה מהני. ולת"ק עכ"פ במכרה לצורף ישראל שרי וע' רמב"ם, פ"ח מה' עכו"ם דפסק כדעה זו], וא"כ כשימכרנה המצרי לישראל הידוע לו דבעי לשוחטה שלא לשם ע"ז, הוי ביטול אף לת"ק, [ואף דבאמת פי הרמב"ם בה' אה"מ דביטול לגבוה לא מהני ומשום דמאיס, מ"מ י"ל דא"ז אליבא דכו"ע, ועכ"פ י"ל דקודם מ"ת לא קפיד רחמנא אהכי במצרים, מדהוי אי אפשר בא"א]:

זהו מ"ש ת"ק דמכילתא:

"משכו וקחו כו' משכו מי שיש לו (ויודע שאינו נעבד, וזה ודאי עדיף) וקחו מי שאין לו", אפשר גם ליטול מן המצריים אלא דזה יהי' ע"י "קיחה" דוקא, היינו בקנין כסף, [ע' ריש קדושין דסתם קיחה היא בכסף, דיליף קיחה קיחה משד"ע] דס"ל להאי תנא ד"ת מעות קונות אף גבי עו"ג, ומשיהי' ע"י קנין המועיל הוי לי' המכירה כביטול, לאפוקי מחשש נעבד, דהאי תנא כרבי ס"ל, דמכרה לישראל סתם זהו ביטולה:

אולם ריה"ג דמכילתא י"ל דכת"ק דרבי ס"ל, דמכירה סתם לישראל לא מהני, ובעינן דוקא מכרה לצורף ישראל, היינו למי שיודע העו"ג שלוקחה ע"מ לאבדה ולא ע"מ

לעובדה עיי"ש בע"ז נ"ג], ומדאחז"ל על ישראל שבמצרים "הללו עוע"ז והללו עוע"ז", א"כ מכירה סתם ודאי דלא תהני לבטל שם נעבד ממנו, אם לא שיקדימו ישראל מתחילה למשוך ידיהם מע"ז, ויקחוהו לשם שחיטת הפסח, ומדאז יקנו בכסף אך אז תהוי קניי' גמורה, וכדין מכרה לצורף ישראל, ויפקע חשש נעבד מיני':

זהו מ"ש ריה"ג משכו ידיכם מע"ז והדבקו בשכינה, (היינו מתחילה יתפרסם דלאבדה ולא לעובדה אתם לוקחים) ואז קחו לכם צאן". אז תועיל קיחה בכסף כדין מכרה לצורף ישראל. והנה ת"ק וריה"ג דמכילתא י"ל דתרוייהו ס"ל כהלכתא, דד"ת מ"ק (וכמו שאמרנו בדעת הרמב"ם, דאותו הקנין המועיל בישראל איהו דמועיל גם בעו"ג), אלא דלת"ק די "בקיחה" בלבד, וע"כ דריש לקרא דמשכו היינו למי שיש לו, ולריה"ג ס"ל דבעינן מכרה לצורף, וע"כ דריש למשכו שימשכו ידיהם מע"ז:

אך ר' יצחק דמכילתא ס"ל כמ"ד משיכה מפורשת מה"ת (וה"ה בעו"ג כך, וכדס"ל לרמב"ם דקנין א' לעמיתך ולעו"ג, וע' פ"ד דב"מ, דאוקי לה הש"ס לפלוגתא דר"י ור"ל בפלוגתא דתנאי). זהמ"ש ר' יצחק משכו כו' ללמדך דבהמה דקה נקנית במשיכה", כלומר וה"ה בעו"ג משיכה הוא דמהני ולא "קיחה" בכסף, כמו שאמר ת"ק:

הרי דלהנך ג' תנאי קרא דמשכו וקחו עכ"פ לקנינא דעו"ג הוא דאתי, למר משיכה לחוד ולמר כסף לחוד, ע"ז נענה ר' ישמעאל ואמר והיינו ר"י לשיטתי' בב"ק קי"ג דס"ל דפעמים. משום כך דיננו לפעמים משום כך דינכם אתינן עליו), דלא יתכן כלל לפרש את הכתוב כאן שבא לייחד איזה קנין לעו"ג, לפי דבאמת בעו"ג וב"ב ישתנה זה לר' ישמעאל, פעם במשיכה ופעם בכסף, הכל לפי פרטי המקח. ועכצ"ל דקרא לאו לאורויי קנינא, אלא למלתא אחריתא הוא דאתי. זהו מ"ש כאן במכילתא ר' ישמעאל אומר (היינו לשיטתי' בשלהי ב"ק) משכו וקחו, ללמדך על הפסח שנמנין ומושכין ידיהן ממנו כ"ז שלא נשחט" כלומר ולא תידוק מקרא זה לא קנין משיכה לחוד ולא קנין כסף לחוד:

איך שיהי' הנה לכלהו תנאי דמכילתא כאן, דפליגי אר"י, קרא דוקא לקנינא הוא דקאתי, ומשום שבא כאן הקנין המועיל להציל השה הלקוח מחשש נעבד וכדאמרן, ומעתה כבר יתבאר לנו מדוע הקפידה תורה בפסח מצרים דוקא שיהי' מקחו מבעשור, היינו שיוקח לשם פסח מבעשור, (בעוד שלפסח דורות סגי במה שיוקח מבעשור לבקור בלבד), דהא רק עי"ז שלקחוהו תיכף בשעת מקחו לשם שחיטת הפסח הו"ל כמכרו לצורף ישראל ובטל חשש נעבד, משא"כ אילו לקחוהו סתם י"ל דאף לרבי לא הוי מהני, משהיו הרבה גם מישראל עוע"ג, ובסבור המוכר דלעובדה הוא שלוקחה אף רבי מודה, כדאיתא בש"ס ע"ז שם, ובזה יתבאר היטב ד' ר' אליעזר כאן במכילתא:

ר"א אומר מפני מה פסח מצרים לקיחתו קודם לשחיטתו ד' ימים, (היינו לקיחתו לשם שחיטה דוקא), לפי שהיו ישראל שטופין בע"ז במצרים". כלומר והי' צריך לבטל חשש נעבד הימנו:

ובא וראה שהדבר מבואר עוד ביתר ביאור בד' המדרש כאן [ש"ר] "ד"א משכו וקחו, משכו ידיכם מע"ז, קחו לכם צאן, ושחטו אלהיהם של מצריים ועשו הפסח" והדברים ברורים למבין כמו שכתבנו. ואמנם כבר אמרנו דלדידן לא מצינו שיועיל ביטול להתיר בעה"ח נעבד לגבוה, אך י"ל דזהו רק משום דמאיס לגבוה, וקודם מ"ת והיכי דהוי א"א באחרינא, כגון במצרים, הוי מהני:

והיוצא לנו מדברינו דלעיל דלענין ס"ס דשם אחד משמע לכאורה מן הש"ס וד' התוס' דאין זה מציל מה שאחד מן הספקות אסור אליבא דחד מ"ד (מדאיפסקה הלכתא דלא כותי') כדי לאשוי' ס"ס. גם הערנו דאף לענין ריעותות דטרפות יש לדון בענין זה. גם הוכחנו דלשיטת הרי"ט אלגזי בדין הי' שתועיל משיכה לחוד להפקעת בכור מטעם ס"ס להתירא. אלא שהערנו בדבר חדש, דמה שתפסו גדולי הפוסקים במושלם דלרמב"ם שני קנינים יש בעו"ג, לכאורה אין זה מוכרח כ"כ בשיטת הרמב"ם בפ"א מה' זכיי', וי"ל דגם לרמב"ם רק קנין א' יש בעו"ג, קנין כסף, וממילא דספק דקנין משיכה בעו"ג לא מצטרף אליבא דרמב"ם, וזהו מה שרצינו לבאר במאמרנו זה:

ודע שהרמב"ם [פ"ו מה' מעילה, ה"י]. כתב וז"ל קנה בה חפץ ולא משך (היינו הגזבר בפרוטה דהקדש), אם מישראל לא מעל ואם מעו"ג מעל. עכ"ל. ולכאורה ד' הרמב"ם הללו הם נגד מה שחדשנו בשיטתו ז"ל דהיכי דהישראל הוא הלוקח אז סתם קנינו במשיכה אף מעו"ג. ואמנם בלא"ה כבר תמה שם הכ"מ, וז"ל ויש לתמוה, דבגמרא אוקמינן הכי אליבא דר"ל דס"ל משיכה מה"ת, ואנן קיימינן כר"י דד"ת מ"ק עכ"ל. ונלענ"ד ליישב תמיהת הכ"מ, וממילא דאפילו סייעתא נמי תהוי מד' הרמב"ם הללו למה שחדשנו לעיל בשיטתו:

דהנה בש"ס ב"מ מ"ח רמי תרי ברייתות אהדדי, חדא משמע דנתנה לספר לא מעל עד שימשוך וחדא קתני דמעל אף בכסף לחוד, ומתרץ (אליבא דר"ל) הא בספר ישראל ה בספר עו"ג. וכ' שם התוס' דלר' יוחנן יתורץ להיפוך דבספר ישראל מעל ובספר עו"ג לא מעל. עיי"ש. ובתוד"ה נתנו הקשו שם למאן דלא דריש לעמיתך לחילוק קנינים. דלדידי' שוים הם ישראל ועו"ג בקניניהם, א"כ הדר תיקשי ברייתות אהדדי. עיי"ש בתוס' שלא תירצו כלום. והנה כבר אמרנו לעיל דגם לרמב"ם לא ס"ל חילוק קנינים, וי"ל דגם לרמב"ם קושיא זו קשיתי'. ונלענ"ד לישבה עפימ"ש התוס' [ב"מ מ"ג ד"ה מאי דאולי לר'

יוחנן (דס"ל ד"ת מעות קונות) לא הפקיעו חכמים אף מקמי משיכה לכח שיש לו למוכר להשתמש במעות כל קמי דלא הדר בי' הלוקח עיי"ש בתוס' ב' תירוצים. וי"ל דרמב"ם ס"ל כסברא זו בצד, ופליג עלה בצד. היינו היכי דמחסרא משיכה ואפשר בחזרה בין מצד הלוקח בין מצד המוכר אז ודאי הפקיעו והפקיעו כח המוכר בתשמיש המעות, מדסו"ס כבר תקינו השתא משיכה, ועדיין לא נגמר המקח מצד שניהם. אך אילו יצוייר איזה אופן בקנין כסף שיהי' המקח נגמר לגמרי עכ"פ מצד המוכר, ואיהו לא מצי הדר בי', אז ודאי (אף דלוקח מצי הדר בי') לא מסתבר כלל להפקיע כח המוכר בתשמיש המעות (כל קמי דלא הדר בי' לוקח) מדעכ"פ מצד המוכר כבר נגמר המקח לגמרי והנה אופן הציור הזה יתכן (לפי חדושנו בשיטת הרמב"ם) בישראל הלוקח מעו"ג בקנין כסף, דעכ"פ מצד המוכר כבר נגמר המקח (דהא לפי שאמרנו גם חזרה דלוקח אינה אלא מטעם כך דיננו). ובזה ודאי ס"ל לרמב"ם דמותר המוכר להשתמש במעות כל קמי דלא הדר בי' ישראל הלוקח. וא"כ סרה תמיהת הכ"מ, וככה יפרש הרמב"ם גם רומיא דברייתות אהדדי, הא בספר ישראל לא מעל (מדסו"ס תקינו השתא משיכה) הא בספר עו"ג מעל. דהא מבואר בקידושין מ"ג וברמב"ם פ"ז ממעילה דהיכי דמותר המקבל להשתמש במעות כבר מעל הנותן משעת נתינה, ודו"ק כי קצרתי. וע' בהה"מ פ"ד מה' גזילה ובשער המשפט חו"מ קצ"ג ס"ק ג' שהביאו' ולדבריהם יש ליישב מה שהקשינו לעיל להרי"ט אלגזי תיסגי במשיכה לחוד להפקעת בכורה, ס' כר"ת וס' כרמב"ם, ודו"ק כי קצרתי.]

פרשת בא ב'

בדיני תפילין בשבתות ויו"ט

ושמרת את החקה הזאת מימים ימימה:

בש"ס [מנחות ל"ו, וערובין צ"ו]. איפלגי תנאי בדרשא דהאי קרא, ריה"ג דריש לה לענין תפלין, ימים ולא לילות, מימים ולא כל ימים, פרט לשבתות ויו"ט. ור"ע דריש לה לחקה אפסח, וס"ל דלילה זמן תפלין, ושויו"ט דלאו ז"ת נפקא לי' לר"ע מוהי' לך לאות, פרט לשבתות ויו"ט דהן עצמן אות:

וכבר הקשו על הרמב"ם [פ"ד מה' תפלין] דפ' מחצה כריוה"ג ומחצה כר"ע, היינו פ' דלילה לאו זמן תפלין ויליף לה מחוקה, והיינו כריוה"ג, ופסק דשבת ויו"ט לאו ז"ת, מדהן עצמן אות, וזה כר"ע:

והנה במה שפ' דלילה לאו ז"ת, וכריוה"ג, זה כבר תירץ שפיר בכ"מ שם משום דכמה תנאי במנחות שם כריוה"ג ס"ל, ואין הלכה כר"ע מחבריו. ברם הא קשי', מדמוקי לקרא

דחקה אתפלין משום לילה א"כ נילף גם לשויו"ט מקרא זה, ומה שתי' הכ"מ דבשיו"ט לא פליג אדר"ע אלא ריוה"ג לחודי', לכאורה תי' זה אינו מספיק. דהא מדאמר ר"ע מלא נאמר חקה אלא אפסח", משמע דאי הוי קאי אתפלין אז הי' גם ר"ע מודה דיש למעט גם שויו"ט מקרא זה, והא לרמב"ם ע"כ קרא אתפלין קאי, דהא ממעט לילה ממנו, וא"כ נימעוט מיני' לרמב"ם גם שויו"ט, ול"ל מיעוטא דוהי' לך לאות:

וגם נ"מ לדינא יש בזה, דאי מקרא דחקה איסור יש בדבר להניח תפלין בשויו"ט כמו דיש איסור בהנחתם בלילה, למ"ד השמר דלאו לאו, ולמ"ד השמר דעשה עשה, כדאיתא במנחות ל"ו, ב', שם. ואילו מקרא דאות נילף לשויו"ט, כדיליף רמב"ם, וכר"ע, אז רק חיובא ליכא, אבל איסורא נמי ליכא בדמנח להו וכמו"ש השג"א, ה"ת סי' מ"א. עיי"ש. ומדמוכח לי' לרמב"ם דקרא דחקה ע"כ אתפלין קאי, צריך הי' להודיענו דגם שויו"ט מהכא הוא דאימעוט, כדי שנדע שגם איסור יש בדבר. ונלענ"ד לומר ע"ד חידוד דלרמב"ם יש הוכחה מסתמא דש"ס, דעכ"פ שבת ויו"ט גבי תפלין מאות הוא דאימעוט ולא מחקה:

דגרסינן [שבת ס"ט, ב'] א"ר הונא הי' מהלך במדבר כו' מונה ששה ימים ומשמר אחד כו' וכל יום ויום עושה כדי חייו, וההוא יומא נמי כו' ובמאי מינכר לי' בקדושתא ואבדלתא. ע"כ. ויש להבין, מדלא הודיעונו חז"ל היכי ליעבד בתפלין, ש"מ דלענין תפלין אי הוא ככל ישראל ועכ"פ באותן הששה ימים שהוא מונה מניח תפלין **(וכ' אבא מארי הגאון שליט"א העיר לשיטת בעה"ע הובאה בב"י או"ח ל"ח דהקורא בתורה פטור מן התפלין אף בשעת ק"ש, א"כ הא אפשר שיקרא בתורה כל היום כיון דבלא"ה אינו עושה במלאכה אלא כדי חייו:)** ולכ"ק הא כל יום מאותן הששה הוי ספק שבת, ולמה מניח, למ"ד משום חקה דאיכא איסור בדבר, ודלמא עביד איסורא. אך באמת זה לק"מ, דממנ"פ מניח, אי ספק זה אינו אלא ספק דרבנן, דמדאורייתא בטל יום השבת בששה ימי החול, אז בודאי חייב להניח, ושלא לבטל מ"ע מה"ת בשביל ספק דרבנן, ואי כד' המג"א [או"ח, שד"מ]. דחשיב לי' קבוע, הא עכ"פ אינו אלא כמחצה על מחצה, והוי ספק השקול, וידוע דלרמב"ם ספיקא דאורייתא לקולא מה"ת, וא"כ מדין תורה מותר להניח. וא"ת א"כ הא גם החיוב ספקא הוי, ומספק לא יניח דהא ספיקו לקולא, ז"א, לפי"מ שחידש הג' בעל חו"ד ר"ס ק"י דאף רמב"ם לא אמר לקולא מה"ת אלא בספק ל"ת, ובספק עשה אף לדידי' לחומרא מה"ת, וא"כ לפימש"פ הרמב"ם [בה"ת, פ"ד] כר' יוחנן דהשמר דעשה נמי לאו, א"כ כשנמעוט תפלין בשבת ויו"ט מהא דחקה הוי ספק איסורא דידי' ספק ל"ת ולקולא מה"ת, וספק חיובא דידי' ספק עשה, ולחומרא מה"ת, וממילא דחייב להניח, וניחא מה דשתק הש"ס גבי המהלך במדבר מענין תפלין, דבזה

הרי הוא ככל ישראל ואמנם בחדוש חילוק זה אליבא דרמב"ם בין ספק ל"ת לספק עשה כבר קדמו לבעל חו"ד הרי"ט אלגזי פ"ג דבכורות, כ"ג ד"ה גרסינן, עיי"ש שכ' להחמיר אפי' בספק אם נתחייב כלל בעשה. אלא דלפי"מ שחילק התם בספק עשה שיש חשש איסור בקיומה א"כ י"ל אף בג"ד דמוטב שלא יניח. ודו"ק):

אולם נחזי אנן, האיך הוא בתפלין ביום השביעי שלו, הסברא נותנת דעכ"פ בשביעי אינו מניח, מדהטלנו עליו קדושת שבת בקדושא ואבדלתא, והוי לדידי' מקרא קדש, ואפי' אי נימא דרק מדרבנן ספק שבת עליו ביום זה, מ"מ הא לא גרע מיו"ט שני, **(ע' בזה בשו"ת הרשב"א סי' ס"א ואמנם מדברי הרשב"א אין ראי' כל כך די"ל דאיהו לשיטתו דס"ל ס"ד לחומרא מה"ת אפי' בספק ל"ת, וא"כ עכ"פ כס' יו"ט ס' חול אסור גם במלאכה מה"ת. ודו"ק:)** אע"ג דלדידן בקיאינן בקביעא דירחא, ואינו אלא משום מנהג אבותיהם בידיהם. מ"מ אינו מניח מדהטילו עליו חכמים קדושת יו"ט באותו יום. הנראה איפוא דגם זה, המהלך במדבר, בכל ששת הימים שלו מניח תפלין ובשביעי שלו אינו מניח. אך א"כ תיקשי אמאי דאמר התם הש"ס אלא במאי מינכר לה בקדושא ואבדלתא, והוי לי' למימר דמינכר לה גם בתפלין [וע' בתוס' שם, שבת ס"ט, ד"ה עושה דלתירוצא בתרא ס"ל לתוס' דאפי' בשוא"ת שייך הכירא, וא"כ הא גם מניעת הנחת תפלין עכ"פ היכר דשוא"ת הוי, ואע"ג דהא שאינו מניח יש לתלותו שאין לו גוף נקי וכדומה מ"מ הא גם זה שאינו מהלך באותו יום יש ג"כ לתלותו באמתלאות אחרות ואעפי"כ חשיב לו לתוס' הכירא]:

ומדלא אמר הש"ס הכי ש"מ דבאמת גם בשביעי שלו מניח, דאע"ג דשבת הוא לדידי', מ"מ מידי הוא טעמא אלא שהן עצמן אות, היינו שאסור במלאכה, וע' רא"ש וב"י או"ח סי' ל"א], והא ההוא גברא אף בשביעי עביד מלאכה, וליכא אות לדידי'. אולם גם ע"ז יש לפקפק דהא לא עביד מלאכה רק כדי חייו, משום פקו"נ, ואטו חולה שעושין לו כל צרכיו בשבת משום פקו"נ יהי' חייב בהנחת תפלין בשבת. אך באמת יש לחלק דלא דמי לחולה כלל, דהתם רק בשבת עושה כדי חייו, ובכל ששת הימים עושה כל צרכיו, אפי' שלא במקום פקו"נ, הוו שפיר אות, אך ההוא גברא דכל השבוע כולו אינו עושה אלא כדי חייו, ודאי דאין זה שום אות אצלו לענין שביעי שלו, וחייב בתפלין, וכעת בא לידי ס' משנה ברורה על ה' שבת הנדפס מחדש ומצאתי סברות אלו כתובות גם שם במחודשים, וגם הג' המחבר שליט"א תפס במושלם דמניח תפלין כל ז'):

והנה הרוקח הקשה [ע' בס' אה"ח שהביאו] אמאי דא' הש"ס שם, יצאו שבת ויו"ט שהן עצמן אות, ופטירי מתפלין, א"כ בכל יומא נמי איכא אות דמילה, ותי' דשני אותות

בעינן עיי"ש. ומד' הרוקח הללו משמע דלא כמ"ש. דהא חשיב לי' להא דמילה אות, אע"ג דבכל יומי נמי איתא. מ"מ נ' דסברא זו שאמרנו מוכרחת היא, וע"ד החידוד יש גם להביא ראי' לזה דהנה התוס' דריש פ"ד דפסחים] הביאו. לד' הירושלמי דבדין הי' לאסור במלאכה מה"ת בזה"ב בכל יום, משום יום הקרבה דתמיד, אלא דחיסך רחמנא והתירה תורה בפירוש שנאמר ואספת דגנך. עיי"ש. ובס' או"ח הקשה למה לא מייתי הירושלמי מקרא הקודם לו, ששת ימים תעשה מלאכתך, ותירץ דאי מהתם הוי אמינא דרק מלאכת או"נ יעשה דומי' דיו"ט, להכי מייתי קרא דואספת דהוי מלאכה דקודם לישה, וזה אסור לשיטת הירושלמי ביו"ט אפי' במלאכת או"נ מה"ת. עכ"ד האו"ח שם: **ובמחכ"ת** דברים אלו שלא בדקדוק כתבם. דמידי הוא טעמא לחלק בין קודם לישה לאחר לישה, אלא משום דקודם לישה הוי מלאכה שאפשר לעשותה מעיו"ט (וכמו"ש הרמב"ם בה' יו"ט להדי', ואף דלרמב"ם ולש"ס דילן חילוק זה דקודם לישה אינו אלא מדרבנן, ולירושלמי הוי ד"ת ויליף לה מקראי, מ"מ מסתברא דבטעמי לא פליגי ולירושלמי זהו גופי' טעמא דקרא) וא"כ הני מילי ביו"ט ממש, אך אי הוי דין תורה דכל יומא הוי כיו"ט בזה"ב, משום הקרבה דתמיד, ודאי דלא הוי מחלקינן כלל בין מלאכה דלאחר לישה למלאכה דקודם לישה, דגם זו תו אי אפשר הוי לעשותה מעיו"ט, (דהא לפי הו"א זה אין שם עיו"ט כלל, כמובן], והי' מותר באמת אף מלאכה דקודם לישה, וא"כ לסברת האו"ח קשה אליבא דאמת, מאי מייתי ירושלמי מהא דואספת דגנך, דלמא א"ז אלא במלאכת או"נ, ועכ"פ אין סיוע לירוש' מקרא דואספת יותר מקרא דששת ימים, ונסתרו ד' האו"ח:

אך נלענ"ד דיש ליישב ד' הירושלמי בא"א, דבאמת גם ד' האו"ח בעיקרם, לדמות איסור מלאכה דיום הקרבה, לפי הס"ד, לאיסור מלאכה דיו"ט אליבא דאמת, לא מסתבר כלל ואי הוי מדמינן לה, לאיסור הקרבה דחוש"מ הוי מדמינן לה, היינו אפילו אי הי' כל יום הקרבה אסור מה"ת מ"מ לא עדיף מחוש"מ, דהא חוש"מ גופי' יום הקרבה הוא, ויש בו גם מוסף. וע' בס' טו"א [חניגה, במלואים שם] מה שכ' לסתור ד' התוס' (שנסתייעו דמלאכת חוש"מ לאו דאורייתא מדחילקו בה בין דבר האבוד לדבר שאינו אבוד ומדאמר הש"ס כ"מ שיש מוסף ויש בהם ביטול מלאכה לעם כגון ר"ח וחוש"מ קורין ד') וכ' הטו"א דבאמת מלאכת חוש"מ דאורייתא היא, ודלא כתוס', ואעפי"כ אל תתמה מה שהתירה תורה דבר האבוד, דהא גם ביו"ט הקילה תורה לענין או"נ, ובחוש"מ נחתא דרגא להתיר גם דבר האבוד, וה"ה דבר"ח בזה"ב הוי אסור במלאכה מה"ת משום יום הקרבה, דרק בתמיד הקילה תורה ולא במוסף כו' עכ"ד הטו"א שם הרי להדי' דאפי'

היכי דיום הקרבה אסור מ"מ לא עדיף מחוש"מ. ולפי"ז לכ"ק מאי ראי' מייתי ירושלמי מקראי, דחיסך רחמנא שלא לאסור מלאכה משום הקרבה דתמיד, דלמא אין הכי נמי דכל יום הקרבה הי' אסור בזה"ב ולא חיסך רחמנא כלל, אלא דאעפי"כ הא לא עדיף מיום הקרבה דמוסף, (כגון חוש"מ ור"ח, דאינהו באמת הוי אסירי במלאכה ד"ת בזה"ב, וכמו שכתבנו בשם הטו"א, ואפי"ה מותרת בהם מלאכת דבר האבוד), ודלמא הני קראי דמורי להתירא, במלאכת דבר האבוד מיירי, ואין הכי נמי דמלאכה בדבר שאינו אבוד היתה אסורה ע"י עצמו, ונעשית ע"י א"י, כמו בחוש"מ מה"ת:

אך באמת זה לק"מ, דהא תני' בברייתא [מו"ק י"ב, ב']. בד"א במלאכת תלוש אבל במחובר אחי' כולו אבוד אסור, (היינו לרשב"ג ולר' יוסי שם), וע' בטו"א [חגיגה, י"ח]. דגם זה הוי ד"ת לר"י, וא"כ אי הו"א דכל יום הקרבה אסור, היתה צריכה כל מלאכת מחובר להעשות ע"י אחרים דוקא, והלא קרא קאמר "ואספת דגנך", וזו מלאכת מחובר היא, [עי"ש במו"ק י"ב קוצר ומעמר כו'] וקרא ע"כ באסיפה ע"י עצמו מיירי, דהא אחז"ל (ברכות, ל"ה). כתיב ולקחתי דגנו וכתיב ואספת דגנך כו' כאן בזמן שאין ישראל עושין רצש"מ מלאכתן נעשית ע"י עצמן ה וא"כ ע"כ מוכח מזה דחיסך רחמנא ואין איסור מלאכה בכל יום הקרבה אפי' כאיסור מלאכה דחוש"מ:

כל זה אי מקרא דואספת דגנך נילף לה, דאיירי במחובר וע"י עצמו דוקא, אך מקרא דששת ימים הא ליכא למשמע מיני' מידי דנהי דבמכילתא [ש' ל"ה א'] אוקי גם לקרא דששת ימים תעבוד ע"י עצמו, מ"מ דלמא במלאכת תלוש ודבר האבוד מיירי, וזה גם בחוש"מ מותר. ומיושבת קושית האו"ח, ומדוקדק מאד מה דשביק ירושלמי לקרא קמא דששת ימים, ואזיל בתר קרא בתרא דואספת דגנך. ואין להקשות דהא עכ"פ מוכח במו"ק שם דבאין לו מה יאכל במועד אף מחובר מותר, ז"א דע"כ ל"א חילוק זה אלא אליבא דאמת, דאינו אסור רק במועד, וא"כ כשיש לו מה לאכול במועד צריך להניח עד לאה"מ, משא"כ לפי ההו"א דכל יום הקרבה אסור ודאי ליתא לחילוק זה, דאל"כ הא הכל נכנס בגדר אין לו מה יאכל, והבן):

עכשיו נחזור לענייננו הראשון, דלכאורה אכתי יש להקשות למה לי' לירושלמי להסתייע ממקרא מאוחר דואספת דגנך, (וע"ז הא יש לפקפק לתנאי דפליגי ארשב"ג, וס"ל דאפי' במחובר מלאכת דבר האבוד מותרת) הא יש הוכחה אחריתא דלאו כל יום הקרבה דתמיד אסור. היינו לפי"ד הזוהר ולפימש"פ הרא"ש בה"ת בשם גאון דאין להניח תפילין גם בחוש"מ וע' בפרמ"ג דגם הזוהר מצי סבור דטעמא משום מלאכה, וע"כ דגם זה דאסור במלאכה בדבר שאינו אבוד ג"כ מקרי אות, וכמו"ש השג"א ה"ת, מ"א (וזה דלא כט"ז

בשם הרא"ש שם ס"ק ב'), א"כ כל פרשת תפלין תוכיח, דאין כל יום הקרבה דתמיד אסור במלאכה, דאס"ד דאסור עכ"פ בדבר שאינו אבוד, א"כ חיוב מצות תפלין בזה"ב אאימת תרמי', הא תמיד כולי יומא איתא, **(ואע"ג דהשתא אליבא מאן דממעט מוהי' לך לאות קיימינן ולדידי' לילה זמן תפלין, ואינו זמן הקרבה, מ"מ דוחק גדול למירמי מצות תפלין דוקא אלילה, ועוד דא"כ לוקמי' גם לקרא דואספת את דגנך אלילה. ודו"ק:)** ואיך מיעטה תורה מוהי' לך לאות פרט לשוי"ט וחוש"מ (לד' הגאון) דאסור במלאכה, הא בכל יומא נמי אסור כחוש"מ:

אך באמת זה לק"מ, דהיא הנותנת, דעד כאן לא אמרינן לגאון דחוש"מ נמי בכלל אות (כמו שויו"ט), אלא אליבא דאמת, דרק חוש"מ אסור בדבר שאינו אבוד, משא"כ לפי ההו"א דכולהו יומי נמי הכי הוו, ודאי דלא הי' זה שום אות לענין תפלין, ורק שבת ויו"ט הוו ממעטינן, ולא חוש"מ ולא כולהו יומי דתמיד, דלא מיחשב אות למיפטר מתפלין במידי דבכל יומא איתא:

עכ"פ מוכח מזה שלא כד' הרוקח שהבאנו למעלה, היינו במ"ש הרוקח דגם מילה חשיב לי' אות לענין תפלין, (אלא דשני אותות בעינן) וכבר אמרנו שדבריו הק' קשים להבין גם מצד השכל, ועתה הוכחנו גם מריהטא דסוגית הירושלמי כן, דכל שאינו מיוחד לאחד מן הימים אלא בכולהו יומא איתא לא מיקרי אות כלל. וממילא דלק"מ גם ממילה:

ועפי"ז הדר קמו דברינו דלמעלה, דגם זה המהלך במדבר, כמו שמניח תפלין בששת הימים, כך מניח נמי בשביעי שלו. ואע"ג דאינו עושה מלאכה אלא כדי חייו, (ובחולה בכה"ג בשבת פטור מתפלין), מ"מ לא דמי לחולה, דהתם עכ"פ שאני לי' שבת משאר הימים, והוי לי' שפיר אות, משא"כ בההוא גברא. וניחא מה דלא אמר הש"ס שם דמינכר לי' בתפלין, כיון דבאמת תפלין מניח אפי' בז' שלו, וליכא הכירא:

אך כ"ז ניחא אי נימא דמטעם אות פטור בשויו"ט בתפלין, וא"כ לזה המהלך במדבר ליכא אות, וכדאמרן, ובפרט דלמ"ד מוהי' לך לאות אין איסור בדבר אפי' בשויו"ט, וכמו"ש בשם השג"א וע' גם בשו"ע ל"א שם, משא"כ אי מטעם חקה ממעטינן לה, ולא תלי באיסור מלאכה כלל, אלא דכל שישנו במקרא קדש אינו בהנחת תפלין, בודאי שהי' הדין נותן שגם זה המהלך במדבר לא יניח עכ"פ בשביעי שלו, מדהטלנו עליו קדושת שבת בקדושא ואבדלתא, (ועכ"פ לא גרע מיו"ט שני), דהא בשבת ממש למאן דיליף מחוקה איסור לאו יש בדבר. והדר קשי', לימא דמינכר לי' גם בתפלין ומדלא אמר הכי ש"מ דלא מושמרת, אלא מדהן עצמן אות אימעוט שויו"ט:

אך עדיין הי' איפשר לומר דאולי הך מ"ד דשבת ס"ט לא ס"ל כלל דשבת לאו זמן תפלין (וכר"מ ור"י ס"ל, דל"ה כלל מ"ע שהזז"ג). וא"כ יפול כל יסוד דברינו, וכמובן, אך באמת ז"א, דהא רב הונא הוא דאמר התם הי' מהלך במדבר כו', ואיהו תלמידי' דרב, וע' תוס' מנחות ל"ו דלרב שבת לאו ז"ת, [וע' עוד יבמות פ"ג, וסנהדרין י"ז, אמרי בי רב היינו רב הונא]. הרי דס"ל לרב הונא דשבת לאו ז"ת, ואעפי"כ הא הוכחנו דמוהי' לך לאות ולא מהא דחקה ידע לה:

ומעתה מיושבת שיטת הרמב"ם, דאע"ג דלענין תפלין בלילה ע"כ צ"ל דמחקה אימעטה, משום דבהא אין הלכה כר"ע מחבריו וכדאמרן לעיל בשם הכ"מ, מ"מ לענין תפלין בשבת מוכח לי' לרמב"ם, דאע"ג דשבת לאו ז"ת, מ"מ לא משום דאימעטה מחקה, אלא מדהן עצמן אות, היינו דאסור במלאכה, וכדאמרן ואם שאין כ"ז אלא לפלפולא, מה שאמרתי בימי חורפי, בכ"ז לא נמנעתי מהביאו כאן לפי שהוא מענינא דפרשתא דא ולפי שנתבארו בו פרטים אחדים בענינא דתפלין ודמועדות:

פרשת בשלח

על נוסח ברכת המים לפניה ולאחריה

ויבאו בני ישראל בתוך הים:

איתא במכילתא בשלח [ש' כ"ב] וכבר הי' ר' טרפון וזקנים יושבין כו' אמרו לו למדנו רבנו, השותה מים לצמאו כיצד מברך, אמר להם בורא נפשות רבות כו', אמרו לו למדתנו השותה מים לצמאו כו', למדנו רבנו באיזו זכות זכה יהודה למלכות, א"ל ר' טרפון אמרו אתם, אמרו לו בזכות שאמר מה בצע, שהצילו ממיתה, אמר להם דיה להצלה שתכפר על המכירה כו', אמרו לו בזכות שאמר ויכר יהודה כו', אמר לחם דיה להודאה שתכפר על הביאה כו', אמרו לו בזכות שאמר ישב נא עבדך תחת הנער כו' אמר להם מצינו בכל מקום שהערב משלם, אמרו לו רבי למדנו במה זכה יהודה אמר להם כשעמדו שבטים על הים כו' קפץ נחשון בן עמינדב תחילה כו' א"ל הקב"ה מי שקדש שמי על הים יבא וימשול על ישראל, והודו לו הזקנים לר' טרפון. עכ"ד המכילתא:

וכמה מן הפלא יש במאמר זה, וכי מה ענין זכיית יהודה למלכות אל הברכה של השותה מים לצמאו, ומדוע על הברכה השיבם תיכף, ולא אמר אמרו אתם, וע"ד יהודה התוכח עמהם הרבה, וכי מאי נפ"מ באיזו זכות, עד שטרח תנא להודיענו דלבסוף הודו הזקנים לר' טרפון:

הנלע"ד דהנה ד' ר' טרפון הללו משנה היא בספ"ו דברכות, השותה מים לצמאו מברך שהנ"ב, ר' טרפון א' בורא נפשות, וביארו בתוס' שם ד"ה ר"ט, דר"ט הוא המקיל, דלת"ק מברך לפני', לפי שיטתם במשנה, וגם לאחרי כעמא דבר, ולר' טרפון דמברך לפני' בורא נפשות, ממילא דלאחרי ולא כלום. וכך הוא פירוש ד' התוס' שם למעיין היטב בדבריהם וע' צל"ח שם] ובש"ס שם [ברכות מ"ה] א"ל רבא לאביי, וא"ל לר' יוסף, הלכתא מאי, א"ל פוק חזי מאי עמא דבר ופי' כאן בתוס' דנהגו העולם לברך גם לאחרי', וראיתי בצל"ח שתמה, מה זו שאלה הלכתא מאי, וכי עד כאן לא ידענו דיחיד ורבים הלכה כרבים עיי"ש:

ולענ"ד גדולה מזו יש להקשות, דבש"ס מנחות ל"ה, ב'. בתוד"ה פוק חזי כו' כתבו התוס' וז"ל, פי' בקונטרס להחמיר, ור"ת מפרש להקל, כי ההיא דערובין גבי הילמי ולחיים וכן בברכות, מ"ה. עכ"ל. הרי דלר"ת ס"ל באמת להלכה כר' טרפון, (דהא לפי פי' התוס' בברכות שם ר"ט הוא המקיל, דאינו מברך לאחריו כו') והוא תמוה, דמנ"ל לר"ת הא, לפסוק כיחיד במקום רבים, ועכצ"ל דמשמע לי' דבר זה לר"ת מהא דא' שם בברכות, מ"ד, ורב פפא בריך נמי אמיא, משמע דעד רב פפא לא נהגו לברך אמיא, ולפי"ז ע"כ מה דא' ר' יוסף לרבא פוק חזי כו' היינו ע"כ דלא נהגו לברך לאחרי' וא"כ עכ"פ לשיטת ר"ת במנחות סרה תמיהת הצל"ח על שאלת הש"ס הלכתא מאי, (וזה דלא כמ"ש התוס' בברכות שם):

ואמנם ד' ר"ת במנחות שם חמורים מצד עצמם, דנראה דר"ת כללא כייל בזה, דכל מקום שאמרו פוק חזי מאי עמא דבר הוי לקולא, ואיזה כלל שייך בזה, ואטו משום דבהא דברכות ודערובין נהגו עמא דבר לקולא צ"ל דגם בתפירת הרצועות נהגו להקל, דלמא הא כדאיתא והא כדאיתא שנחלקו כאן רש"י ור"ת במחלקה כללית, דאיפלגי בה פוסקים בתראי, היינו ב"י ומהרי"ק, דלב"י [יו"ד סי' א'] לא ראינו אינו ראי' אפילו במנהג, וכ"פ השט"ג פ"ז דב"מ כותי'; ולמהרי"ק ורמ"א, ואחריהם החזיק הש"ך [יו"ד שם, ובחו"מ סי' ל"ז] בדבר התלוי במנהגא לא ראינו נמי ראי' הוי, ולהלן נבאר דפלוגתת רש"י ור"ת בהא תלי':

ובאמת, לולא ד' מהרי"ק וש"ך, הי' נלענ"ד להביא ראי' ברורה כד' ב"י, מד' הש"ס [מנחות, ל"ב] אר"י א"ר אם יבא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל עיי"ש, וזה תימא, דאם אין שומעין לאליהו כנגד המנהג, א"כ גם במנעל לא נשמע לו, דהא כך נהגו עד עכשיו שלא לחלוץ במנעל, כמו שנהגו לחלוץ בסנדל, [ע' בד' רש"י שם וז"ב], אלא ע"כ דזה שנהגו לחלוץ בסנדל

הוי מנהגא, דהוי מעשה בחיוב ובפועל, וראינו ראי', ע"כ אין ביד אליהו לבטלו, משא"כ זה שנהגו עד עכשיו שלא לחלוץ במנעל זה לא הוי מנהגא כלל, דהוי שלילה, ולא ראינו אינה ראי', וא"כ כל אימת שיבא אלי' ויאמר דחולצין שומעין לו מוכח מזה דלא ראינו אינה ראי' אפי' במקום המנהג ודבר המצוי:

(ויש להעיר מהא דכתובות כ"ג, ב' אומרים ראינו שנתקדשה וב' אומרים לא ראינו כו' פשיטא לא ראינו אינה ראי' כו' ל"צ דדיירי בחצר אחד סד"א קלא אית לה למילתא כו' קמ"ל דאיכא דמקדשי בצנעה ואיכא דמגרשי בצנעה כו' ש"מ עכ"פ דאל"ה הוי בכה"ג ראי' אף מלא ראינו עיי"ש. ויש לחלק. דעדיפא חזקה דקלא מחזקת המנהג בדבר המצוי, ואכמ"ל:)

וכן נ"ל להוכיח גם מד' הש"ס [שבת, ק"ח]. בעי מיני' מר כו' מרנב"י, מהו לכתוב תפלין על עור של דג טהור, א"ל אם יבא אליהו ויאמר, מאי אם יבא אלי' ויאמר כו' (פירש"י דהא אין איסור והיתר תלוי בו, דלא בשמים הוא) אלא אם יבא אלי' ויאמר אי פסקא זוהמא כו', ולכ"ק הא עד עכשיו לא נהגו לכתוב אלא על עור בהמה טהורה בלבד, (כדמוכח בש"ס שם) ומאי הוי אי אתא אליהו ויאמר דלא פסקא זוהמא, מ"מ הא אמרינן במנחות דאין בידו לשנות ממה שנהגו, והדר אין הדבר תלוי באליהו, אלא ע"כ כיון דאין המנהג אלא בשלילה ולחומרא לא מקרי מנהג כלל, דלא ראינו אינה ראי' ואעפ"י שהוא דבר המצוי, [ואמנם יש לחלק, דהתם אינו אלא גלוי מלתא, דבטל הטעם וממילא בטל המנהג):

עכשיו נלענ"ד דרש"י ור"ת בהא פליגי, רש"י כמהרי"ק ס"ל, דבמקום מנהג לא ראינו נמי ראי', עפי"ז הא דבעי מיני' ר"א ברדר"י לרב אשי [שם במנחות, ל"ה] ברצועה שנפסקה מהו למיתפרה מבפנים והשיב לו פוק חזי מאי עמא דבר, שפיר י"ל דלחומרא פשיט לי', וזהו מה שפי' רש"י שם פוק חזי כו' ולא נהגו לתופרו אף מבפנים". דאף דהוי שלילה, מ"מ מדהוי עמא דבר הכי, אף זו ראי'. אך ר"ת כב"י ס"ל, דלא ראינו אינו ראי' אף במנהג ודבר המצוי, ולפ"ז מדאמר לי' רב אשי לר"א ברדר"י פוק חזי כו' תו אי אפשר לפרשו דלחומרא, ודבשלילה פשיט לי', דהא א"כ הוי לא ראינו ומעתה תבין דלאו בפרט זה לחודא אמרה ר"ת, אלא דעל הכלל כולו יצא לידון, וזהו מה שכ' התוס' שם "פוק חזי כו' פירש הקונט' לחומרא, ור"ת מפרש להקל. (כלומר דא"א להסתייע מעמא דבר, אם לא להקל, ובחיוב) כי ההיא דערובין גבי הילמי כו' וכן בברכות מ"ה". דמדכללא כייל ר"ת דאין ראי' מעמא דבר במנהג שבשלילה ולהחמיר, ע"כ הוזקק להראות גם אהא דערובין ודברכות דג"כ לקולא הוי. והכי נמי נהגו עמא דבר למיתפרה מבפנים וזו ראי'

בחיוב. ודו"ק, [ואמנם אה"נ דבהא דברכות אף חומרא דידי' הוי ראיה בחיוב, כמובן, אלא מדס"ל לר"ת באמת גם התם לקולא ע"כ נסתייע ר"ת גם מהתם לכללא דכייל דכל פוק חזי הוי לקולא]:

אולם עוד יש לי לשאול על ד' ר"ת ממק"א, דבש"ס ביבמות ט"ו, גבי א"ר טרפון תאבני, מתי תבא צרת הבת לידי מוכח דר' טרפון מתלמידי שמאי הי'. וזה מכבר תירצתי בזה קושית התוס' [ר"ה, ה', וסוכה, מ"ז] שהביאו ראיות דמה שהקישה תורה חג הסוכות לחג המצות דטעון לינה, ומה שא"ת ופנית בבקר, היינו תיכף בחוש"מ; אלא שהקשו ע"ז מהא דא"ר טרפון [זבחים, צ"ו]. כלי שבישל בו יום ראשון מבשל כל הז' ימים שנאמר ופנית בבקר, התורה עשאו בקר אחד. ומשמע מזה דטעון לינה כל ימי החג, ומ"ש תורה ופנית בבקר היינו לאחר יו"ט האחרון ולא בחוש"מ. עיי"ש שנתקשו התוס' בזה:

ואמרתי דלכאורה אין ראי' מהא דר' טרפון, דר"ט לשיטתי' ודאי מוכרח לפרש דטעון לינה כל ז' ימים, והוא לפי"מ ששנינו [סוכה, כ"ז]. ר' אליעזר אומר אין עושין סוכה בחוש"מ ואין יוצאין מסוכה לסוכה כו', ואיתא שם דא"ר אליעזר לר' עילאי אינך משובתי הרגל, ופריך הש"ס ותי"ל דאין יוצאין מסל"ס, ומשני, התם חג אחרינא הוי, ש"מ דלר"א עכ"פ בחג הסוכות אל יצא איש ממקומו בתוך החג, לא לבד ממדת חסידות, אלא דאיסורא נמי איכא, דמבטל מצות סוכה, וא"כ ע"כ לר' אליעזר לא יתכן לפרש מה דאמר קרא ופנית בבקר דהיינו בחוש"מ, מדהקישה תורה חה"ס לחג המצות, ואמרה "ופנית בבקר", והא בחג הסוכות ע"כ א"א לפנות בבקר, דאין יוצאין מסוכה לסוכה. וע' לעיל וסוכה, ט') בית שמאי כר"א ס"ל דאין עושין סוכה בחוש"מ ואין יוצאין מסל"ס, הרי דגם לב"ש עכצ"ל דהאי ופנית בבקר היינו לאחר יו"ט האחרון. וא"כ תו לא קשי' גם מר' טרפון, דאיהו לשיטתי', לפמ"ש ביבמות שמתלמידי ב"ש הי', ולפי"ז גם איהו ס"ל דאין יוצאין מסוכה לסוכה, וא"כ ודאי צריך לפרש דמה שא"ת ופנית בבקר היינו דלכל הז' ימים עשאו בקר אחד, משא"כ לדידן דיוצאין מסל"ס, שפיר מתפרש האי בבקר אחוש"מ. ובמק"א הארכנו בזה. ואכ"מ:

עכ"פ מדהוי ר' טרפון מתלמידי ב"ש, הלא תיקשי ביותר על ד' ר"ת במנחות ל"ו שם, שכתב דגם הא דברכות מ"ש פוק חזי כו' הוי ג"כ להקל, והיינו כר' טרפון, וכדאמרן לעיל, (דפוטר מברכה שלאחרי' במים), והא ר"ת איהו הוא דאמר [בשבת ק"ל, ובנדה ז']. דמה שאמרו ר"א שמותי הוא, (ומשו"ה אין הלכה כמותו בכ"מ), היינו דמתלמידי שמאי הי', וא"כ איך פסק ר"ת כר' טרפון, והא גם איהו שמותי הוי. **(ואמנם יש לדחות דאע"ג דר' טרפון מתלמידי שמאי הוי, מ"מ כבר אפשר דהא דברכות מדנפשי' אמר, ומהא דר'

אליעזר אין ראיה, דשאני ר' אליעזר שאמרו עליו [יומא ס"ו] שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו וא"כ ע"כ כל מה שאמר מפי שמאי אמר:)** אך אי נימא דיש יחס בין שני המאמרים דמכילתא בשלח, המובא בראש דברינו, (היינו בין מטבע הברכה של השותה מים לצמאו ובין השאלה מדוע זכה יהודה למלכות), אז תהי' ראי' לר"ת מד' המכילתא הללו, דהא מסיים בה במכילתא "והודו הזקנים לד' ד' טרפון", ואם מאמר אחד הוא אז ע"כ דגם הא דהודו אכולה מלתא קאי. ונלענ"ד למימר בה מלתא, לברר המשך אותו המאמר, דבאמת אחד הוא, וממילא יתברר גם זה מפני מה הודו הזקנים לד' ר"ט, וכי אכולה מלתא הודו ואם שאינה אלא ע"ד ההגיון, מ"מ לא נמנעתי מלכותבה:

הנה באמת טעמא בעי מה שאמר ר' טרפון גבי מים דוקא דלפני' מברך, ולאחרי' ולא כלום, למה תגרע הברכה לאחרי', והלא היא יותר עקריית מאותה שלפני', דהא יש לה עיקר מה"ת גבי ה' המינין בבהמ"ז. גם יש להבין מה נשתנה מטבע זו של ברכת בנ"ר, שלכל מין יש לפחות מעין ברכתו (אף לרבנן דר"י) וכאן אין לו מעין ברכתו לא בתחילה (אף לרבנן, דמברכין שהנ"ב) ולא לבסוף, רק הוקבעה ברכה כללית, ב"נ רבות, שאין לה שום שייכות אל המים:

הנלענ"ד, דהנה ידענו שבחמלת ד' על כל מעשיו, לתת לכל ברי' די מחסורה, חק נתן בטבע שכל שיגדל ההכרח אליו כן תרבה מציאותו ותקל השגתו, וכל הקרב יותר אל המותרות כן תרחק ותכבד מציאותו על בני האדם. ובהיות המים הגדול שבהכרחים לכל היצורים ע"כ מוגרים הם ארצה לכל מוצאיהם חנם, אין כסף ואין טורח, והאויר שהוא הכרחי עוד יותר מן המים, שהוא נשמת כל חי, הוא יבא לאפנו גם באפס יד, ולית אתר הפנוי הימנו. [ע' מו"נ לרמב"ם, פ"ג]:

אם נשית לב, בבאנו לברך לד' חסדו, כשאנו נהנים מחמודות עולמו, באיזה מהם תחול עלינו חובת הברכה ביתר שאת, אם בדברים ההכרחיים ביותר או בדברים המותריים ביותר, אז נמצא כי פתרון שאלה זו תלוי בשאלה אחרת:

מה הוא העיקר בעולמנו זה, על מה אנו מברכין:

אם על מציאות הטוב בחיוב או על מניעת ההעדר בשלילה צ הסברא נותנת שהברכה שלפני' יסודתה על מניעת ההעדר, כי הן עוד טרם בא הטוב אל פינו ואל קרבנו, ואנו מציירים בנפשנו את גודל ההעדר, לוא החסיר ד' את נפשנו מטובה זו, וע"ז אנו מברכין אותו, על שלא הודיענו חוסר. והברכה שלאחרי', לאחרי שכבר שבענו מטובו יתב', היא ע"כ על המציאות בחיוב (כי בשעה שהיתרון כבר מצוי שוב א"א לו לאדם לצייר לעצמו את ההעדר כראוי), אשר נודה לשמו על הטוב שנתן לנו כבר. ובזה יתבאר

הפלא בעניני הברכות, שחז"ל למדו ברכה שלפניה מק"ו מברכה שלאחרי', כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כש"כ [ברכות, ל"ה, א']. משמע סברת חז"ל, דגדולה חובת הברכה שלפני' יותר מזו שלאחרי', והלא מתורת משה למדנו להיפך, שהיא קבעה חובת בהמ"ז מה"ת רק לאחריו, ולפניו אינה אלא מדרבנן [עתוס' ברכות שם]? ולפי דברינו ניחא, דודאי לענין הברכה על מניעת ההעדר זו שלפני' היא היותר עקרית, דהא כל עיקרה של זו אינה אלא על מניעת ההעדר וכמו שאמרנו, וזהמ"ש הש"ס,כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב (ומצייר לעצמו את ההעדר היטב) לא כש"כ, ולענין הברכה על המציאות בחיוב זו שלאחרי' עיקר (שכל עצמה לא נתקנה אלא על המציאות באיוב וכמו שבארנו) והתורה לא קבעה חובה אלא לברך על המציאות בחיוב (ומטעם שיבואר בסמוך), ומשו"ה רק בהמ"ז לאחריו היא מה"ת, וזו שלפניו שהיא על מניעת ההעדר אינה אלא מדרבנן:

ממילא מובן כי עפ"י הנחה זו יתפרדו בסגנון זה גם הדברים ההכרחים והמותריים לפלגות הברכות שאנו מברכין עליהן היינו כל דבר שאינו מצוי לרוב בני אדם, ואין להם הכרח גדול בו לא תגדל החובה כ"כ לברך על מניעת העדרו, שהלא גם בלעדו אפשר להתקיים. וממילא שהברכה שלפני', (שכל תכסיסה אינה אלא על מניעת ההעדר) איננה בו עקריית כל כך. אך לעומת זה תגדל החובה לברך על מציאותו בחיוב, (היינו הברכה שלאחריו) למי שזכה להיות מן המעטים אשר חלק להם ד' בטובו גם את הדברים היקרים והמותריים האלה ולהיפך כל דבר המצוי וההכרחיי ביותר לא תתפעל ממנו הרבה הנפש הנהנה במציאותו, (בהיותו קרוב ומצוי לכל), וממילא שאין בו הברכה שלאחרי' חובה כל כך, (שהיא באה רק על המציאות בחיוב) ולעומת זה יגדל בו חיוב הברכה שלפניה, היינו הברכה על מניעת ההעדר, שהלא כל שהוא הכרחי ביותר מצטערין על העדרו ביותר, ויש הכרחים שבלעדם א"א לו לאדם להתקיים כלל:

ועל השאלה בכלל איזה מהם עדיף, מניעת ההעדר או המציאות בחיוב, י"ל דבמחלוקת היא שנוי', היינו במחלקותן הישנה דב"ש וב"ה אי נח לו לאדם שנברא, או נח לו שלא נברא משנברא, דלמ"ד נח לו שלא נברא, לשמחה מה זו עושה על מניעת ההעדר (בדברים ההכרחיים שבלעדם א"א להתקיים), והלא מוטב הי' ההעדר מן המציאות, ונוח הי' בשלילה יותר מבחיוב. וע' תוס' (ערובין י"ג, ב, ד"ה נח לו כו') שהקשו למ"ד זה עמ"ש באו ונחזיק טובה לאבותינו כו' שאלמלא חטאו לא באנו אנחנו לעולם, והא מוטב הי' שלא באנו משבאנו כו' עיי"ש]. וע"כ דלדידי' עיקר הברכה והתודה היא על המציאות בחיוב, עכשיו משנברא:

ובאשר ידוע שכבר נמנו וגמרו כמ"ד נח לו שלא נברא, כבר ניחא מה שהתורה קבעה חובה לעיקר בהמ"ז לאחריו דוקא דהא הברכה שלאחריה היא היא הבאה על המציאות בחיוב, ולפי מה שנמנו וגמרו זה הוא העיקר ואולם כתבו התוס' ערובין שם דמ"ש נח לו שלא נברא היינו בסתם בנ"א, אך באדם השלם אשריו ואשרי יולדתו עיי"ש, ולפי"ז אף שהתורה ודאי שקבעה משפטה לסתם בנ"א, (ועפי"ז הברכה שלאחרי' הוא העיקר מה"ת, לפי שהיא לא על מניעת ההעדר באה, וכדאמרן), מ"מ בכה"ג כל אדם כשהוא לעצמו ודאי דאין לו לאחזוקי נפשי' בנח לו שלא נברא, [וכהא דברכות י"ז, רשבג"א לעולם יעשה אדם עצמו כת"ת]. ויש לו להחשיב לעצמו מניעת ההעדר עוד יותר מן המציאות בחיוב, וניחא איפוא מה דיליף הש"ס "ק"ו, כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כש"כ", אע"ג דלפי"מ שקבעה תורה לסתם בנ"א, אין הברכה על מניעת ההעדר עיקר כ"כ, מ"מ לכל יחיד כשהוא לעצמו יש ללמדה בק"ו, וכדאמרן:

והנה אף דבש"ס ערובין שם לא נתפרש, מי הוא שאמר נח לו שלא נברא, מ"מ הדברים מוכיחין דב"ש הוא דאמר הכי, דאי ב"ה מה זו שאמרו "נמנו וגמרו", תי"ל דאף בשאר דוכתי נמי הוו ב"ה רובא ולא הוצרכו כאן למנין חדש, אלא ע"כ דהכא באמת ב"ש הוא דרבו על ב"ה כשעמדו למנין. וזוהי הרבותא "שנמנו וגמרו" ומדהוי ר' טרפון מתלמידי שמאי וכדאמרן לעיל, ע"כ דגם לר' טרפון עדיפא לי' הברכה על המציאות בחיוב מעל מניעת ההעדר, (מדעל מניעת השלילה ל"ש לברך כיון דבאמת נח היתה השלילה, וכדאמרן), וממילא דחשיבה לי' לר' טרפון הברכה על הדברים המותריים מאשר על ההכרחיים, כפי שהנחנו לעיל, ומסתעף מזה דלר"ט גדולה חובת הברכה של השותה יין להנאתו מן "השותה מים לצמאו", (לפי שזה האחרון הוא הגדול שבהכרחיים):

ואולם לא בנוגע לדיני הברכות בלבד, אלא גם בנוגע לחובתו המוסריית של האדם בכלל, יש מקום לשאלה זו, מה בראש:

אם המציאות בחיוב, (כלומר קיום העשין ומעשה הטוב בפועל), או מניעת ההפסד (כלומר הזהירות מן הלאוין ושלילת הרע), ובהיות השאלה שאלה כלליית, ואחוזה במחלוקת ישנה בין ב"ש וב"ה וכמו שאמרנו, כבר יתכן שנתעסקו בה ר"ט עם הזקנים ביבנה:

**(ובזה יש לבאר גם פלוגתא אחריתא דתנאי [מכילתא, בא כ"ח]. והי' לכם למשמרת כו' חי' ר' מתי' בן חרש אומר, ואעבור עליך כו' הגיעה שבועתו שנשבע הקב"ה לא"א בו', ולא הי' בידם מצות לפיכך נתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה כו', אמר ר"א הקפר וכי לא הי' בידם של ישראל ארבע מצות שאין כל העולם כדאי בהן, שלא נחשדו על

העריות, ולא על לשון הרע, ולא שינו את שמם ולא שינו את לשונם כו'. הכונה, דלר"מ ב"ח מעשים בחיוב הם העיקר, ובבחינה זו ודאי שד"פ ודם מילה היו שתי מצותיהם הראשונות והיחידות, אך לר"א הקפר גם העדר ההפסד חשוב וגדול הוא, ולפיכך לדידי' זו שלא נחשדו על העריות, ולא על לה"ר, ושלא שינו את שמם, ולא את לשונם חשיבי ליה כארבע מצות שאין כל העולם בדאי בהן. והבן:)**

לזקנים הללו הי' גם מניעת ההעדר לעיקר גדול, וע"כ פתחו בשאלה:

השותה מים לצמאו, (והוא מראשי ההכרחיים, וע"כ הברכה בו היא על מניעת ההעדר מאי מברך כי מנוסח ברכתו כבר יפתרו להם את שאלתם, וכמו שבארנו, אבל לר"ט (לשיטתי' דהוי מתלמידי שמאי) לדידי' הוי חשיבה לי' רק המציאות בחיוב (וכמו שביארנו דזב"ז תלי') ע"כ השיב אמריו הם לפי דרכו:

דברכה שלאחרי' אין כאן כלום, דכל עצמה של ברכה זו לא באה אלא על החיוב, ולא על מניעת השלילה, והחיוב נכבד הוא ביותר אצל המותריים ביותר (וכמו שביארנו למעלה), ולא בדבר המצוי ומוכרח לכל נברא, כמו השותה. מים לצמאו:

ועוד זו הורה להם ר' טרפון שגם הברכה שלפניה, אעפ"י שישנה גם בשותה מים לצמאו, מ"מ לא תוכיחו מזה כשיטתכם, שגם מניעת ההעדר עיקר, (וע"ז נתקנה כל עצמה של הברכה שלפני', ומשו"ה לא תדחה גם בדברים ההכרחיים ביותר, לפי שכגודל ההכרח בהם כן תגדל הברכה על מניעת העדרים) דבאמת לא כן הוא, ומטבע של ברכה זו תוכיח לכם, שגם בזה על החיוב אנו מברכין, היינו על מציאות עצם הבריאה (שהיא כבר תחייב על כרחך את מציאות ההכרחיים, שבלעדם א"א להתקיים), וזוהי כונת הנוסחא של ברכה זו (לפי שיטת ר"ט):

"בורא נפשות רבות" (כלומר על מציאות עצם הבריאה אנו מברכים, ומזה כבר יסתעף ממילא מציאת ההכרחיים) "וחסרונן על כל מה שבראת כלומר מי שברא את הנפשות על כרחך שכבר המציא בטבע סיפוק חסרונן ההכרחי:

משמעו הזקנים, מתשובת ר' טרפון בנוסחת הברכה של השותה מים לצמאו, דרק המציאות בחיוב הוא העיקר אצלו, ולא על העדר השלילה אנו מברכים, הבינו שלפי שיטתו גם בחובתו המוסריית של האדם בכלל רק פועל בחיוב ולא מניעת הרע בשלילה הוא, העיקר, "אמרו לו אם כן יהודה מפני מה זכה למלכות"? כי לא מצאו הם ליהודה איזה ציון של פעולה נשגבה בחיוב, וא"כ לפי שיטת ר"ט, דמניעת הרע איננה מספקת, מ"מ זכה? אומר להם ר"ט אמרו אתם", (כלומר לשיטתייכו מי ניחא, ומה מצאתם בו:) אמרו לו (לדידן ודאי ניחא) "על שאמר מה בצע והצילו ממיתה", ומנעם מבא בדמים,

וזו מניעת הרע בודאי, ודי גם במניעת ההפסד, שאמר להם (גם לפי דעתכם אין בזה מועיל) דיה להצלה שתכפר על המכירה", כי הלא בזה כבר הי' שם חטא בפועל, ואין כאן איפוא גם מניעת הרע בהחלט. שאמרו לו בזכות ויכר יהודה (כלומר ג"ז לשיטתם, שגם זו אינה אלא מניעת הרע, שהצילה משרפה) אמר להם (גם זה לא יועיל, אף לפי דעתכם) דיה להודאה שתכפר על הביאה". נאמרו לו בזכות מה שאמר ישב נא עבדך" כו' בזה בקשו כבר לצאת גם שיטת ר"ט, בהיותה לפי דעתם פעולה טובה גם בחיוב "אמר להם מצינו בכל מקום שהערב משלם", (כלומר וא"כ גם בזה אין עדיין יתרון וציון, שהיא חובה קבועה לכל). "אמרו לו א"כ למדנו רבנו" כו' אמר להם ומצא ר"ט ליהודה יתרון מיוחד, בחיוב ולא בשלילה, בדבר שאינו חובה, אלא לפמשוה"ד) בשעה שהגיעו ישראל אל הים כו' עמדו כל השבטים כו' זה אומר אין אני יורד תחילה כו' (כלומר, ומצד הדין הלא ידוע מ"ש ר' חנני' בן תרדיון [ע"ז י"ח א'] מוטב יטלנה מי שנתנה ואל ימות מיתת עצמו, ולפי"ז הי' כאן יסוד גדול להמסרבים, דמוטב לעמוד ולנפול בידי הרודפים אולי ירחמום, מלחרף נפשם בעצמם לרדת לעמקי מצולה). "מיד קפץ נחשון בן עמינדב אל הים תחילה", (וזהו כבר מעשה טוב בחיוב, ובדבר שלא הי' בו חובה מצד הדין), שאמר הקב"ה, מי שקידש שמי על הים תחילה יבא וימשול על בני":

הראיתיך כי אכן יש המשך הגיוניי בין המאמרים המתמיהים במכילתא דלעיל, היינו בין נוסחת הברכה של השותה מים לצמאו ובין זכיית יהודה למלכות, ורחוקים נעשו קרובים, ומדהכל מסתעף, לפי דברינו, מן המחלוקת הכללית, אי שלילה עיקר ואי חיוב עיקר, וזה תליא בהא אי נח לו לאדם שנברא או שלא נברא, מעתה כבר תבין מה מדוקדק מאד סיום ד' המכילתא שם:

מיד הודו הזקנים לר' טרפון ואין הכי נמי דר' טרפון מתלמידי שמאי הוי, אך הא כבר הוכחנו דזו תלי' באמת בשיטת ב"ש דנח לו לאדם שלא נברא, אמור מעתה שגם בזה הלך ר"ט בשיטת ב"ש, ואעפ"כ הודו לו דהא כבר ידענו גם מד' הש"ס ערובין, דבזה כבר "נמנו וגמרו נח לו לאדם שלא נברא" כו', והיינו כר' טרפון דהכא:

ומעתה,אם הויכוח הזה, המסופר במכילתא, אחד הוא כולו, וממילא דגם זה שסיימה המכילתא שהודו הזקנים לר"ט ארישא נמי קאי, (היינו אשותה מים לצמאו) כבר לא יפלא ע"ד רבנו תם [במנחות ל"ו שם] מה דפסק בהא כר' טרפון ומה שהקשינו דהא ר"ט מתלמידי שמאי הוי, (ולר"ת מזה הטעם אין הלכה כר"א בכ"מ), גם זה לק"מ, דהיא הנותנת שאחז בזה ר"ט בשיטת שמאי רבו. דהא במחלוקת זו באמת נמנו וגמרו כב"ש ולא כב"ה ואף "הזקנים הודו לו":

ואמנם יצאנו במאמר זה מחוג ההלכה, אך מה שניתן להאמר גם עפ"י דרכי ההלכה הוא מה שחידשנו בשיטת ר"ת ורש"י לענין לא ראינו בדבר הנהוג והמצוי, שהיא אחת מן ההלכות הגדולות בספרי הפוסקים:

פרשת יתרו

בענין תנאי כפול ושאר דברים, אי ילפינן מתנאי ב"ג וב"ר

ויענו כל העם כו' וישב משה את דברי העם כו' ויאמר ד' אל **משה** כו' ויגד משה את דברי העם אל ד'

בש"ס שבת פ"ז א' איפלגו בה תנאי ר' אומר בתחילה פירש עונשן, שנאמר וישב משה כו' דברים שמשבבין דעתו של אדם, ולבסוף פירש מתן שכרן, דכתיב ויגד משה כו' דברים שמושכין לבו כאגדה, ואיכא דאמרי מתחילה פירש מתן שכרן כו' דברים שמשיבין דעתו של אדם, ולבסוף פירש עונשן כו' דברים קשים כגידים ש ובילקוט [ש', י"ט, רפ"ח] גורס ר' יהודה אומר מתחילה פירש עונשן ויש להבין במאי פליגי הני תנאי, מאי נ"מ איזה פירש תחילה, ועוד הא בתורה באמת הברכות קודמות לקללות, וא"כ הלא מתחילה פירש מתן שכרן:

עוד מצינו לחז"ל [ספרא ויקרא כ"ו] הסייף והספר ירדו מכורכין מן השמים כו' אם תשמרו מה שכתוב כו' תנצלו מן הסייף הזה כו' רשב"י אומר הככר והמקל ניתנו מכורכין מן השמים כו' אם יקיימו הרי הככר כו' מהיכן משמעו שנאמ' אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו, ואם תמאנו ומריתם כו' ע"כ. וג"ז צריך ביאור, דמאי איכא בין ת"ק ובין רשב"י, שהלא הענין אחד הוא, ורק המשלים שונים הם:

ועוד לחז"ל [ספרי ד' ל"ט] למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו כו' אם עושה הוא מה שכתוב בענין כדאי שיאריך ימים, ר' חנינא בן גמלא אומר הרי הוא אומר מלכים א', ג') גם אשר לא שאלת נתתי לך עושר גם כבוד כו' "על מה שלא התניתי בתורה ליתן נתתי לך על מה שהתניתי ליתן לא נתתי לך אלא א"כ עשית". עכ"ד הספרי. ודברי רחב"ג צריכים ביאור:

נלענ"ד שהמאמרים הללו כולם יתבארו בהקדמה אחת, דהנה בשו"ע [אה"ע, סי' ל"ח]. הביא המחבר והרמ"א דעות הראשונים דפליגי בענין הארבעה דברים שבתנאי, דלרי"ף בתשובה לא חיישינן להא דר' מאיר, (דיליף לכל תנאי מתנאי ב"ג וב"ר) אלא בגטין וקדושין, ולחומרא דוקא, שא הלכתא בהא כר"מ, בין לחומרא ובין לקולא עיי"ש. ותמוה מה שלא הזכירו שיטת רש"י [בקידושין, ס"א] דס"ל שאף ר"ח בן גמליאל דפליג שם

במשנה על ר"מ לא פליג אלא לענין תנאי כפול דלא בעי וכמו"ש רחב"ג התם שאלמלא כן יש במשמע דאף בארץ כנען לא ינחלו, אך בשאר מילי אף רחב"ג מודה דילפינן מב"ג ומב"ר, וכן הרשב"ם [ב"ב, קל"ז], אף שכ' ג"כ דרק לחומרא ובגטין וקדושין חיישינן להא דר"מ, מ"מ הא כ' שם טעמא, משום דבממונא לא ס"ד להצריך תנאי כפול, דהא אפי' אומדנא דמוכח מהני עיי"ש, וכ"ז אינו אלא לענין תנאי כפול, אך לשאר מילי דתנאי כגון הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה י"ל דגם רשב"ם כרש"י ס"ל, שאין כלל פלוגתא בין רחב"ג לר"מ, ואף רחב"ג מודה לר"מ בזה למילף מתנאי בני גד וב"ר, ולפי"ז ל"ש כלל לפלפל לענין שאר מילי דתנאי אי הלכתא כר"מ לשיטת רש"י דאף רחב"ג מודה בהא [וע' ב"ש שם]:

איברא דיש להוכיח כד' הראשונים שהשמיטו לשיטת רש"י בזה דהנה שם בקדושין פריך הש"ס, בשלמא לר"מ (דבעי תנאי כפול) היינו דכתיב אם בחקותי תלכו כו' ואם בחקותי תמאסו כו' אלא לרחב"ג כו' ומשני אצטריך, סד"א אם בחקותי תמאסו לא ברכה ולא קללה קמל"ן. ע"כ. חזינן מיהות דהש"ס מדמי להו להני תנאים שהתנה קוב"ה עם ישראל דמיון גמור לכל משפטי התנאים הנהוגים עפ"י ההלכה בין איש לרעהו מדאמר רבא [גטין ע"ה] מכדי כל תנאי מתנאי דב"ג וב"ר ילפינן, מה התם הן קודם ללאו כו' כבר אי אפשר לומר שבברכות וקללות מתחילה פירש עונשן, דא"כ הי' צריך להקדים והי' אם לא תשמעו כו' ואם בחקותי לא תלכו כו' ועצר את השמים כו' ולא יהי' כו' ואח"כ לומר והי' אם תשמעו כו' ואם בחקותי תלכו כו' וזה אינו כפי משפטי התנאי דהא בעינן הן קודם ללאו. ועכצ"ל דבאמת למאן דיליף מתנאי ב"ג וב"ר לא ס"ל כמ"ד מתחילה פירש עונשן, ובאמת כסדר שנכתבו בתורה כך נאמרו, תחילה אם בחקותי תלכו ואח"כ אם בחקותי תמאסו:

אך לכא' גם זה לא אתי שפיר כ"כ, דהא ודאי דברכות וקללות לא בשביל השלמים הגמורים נאמרו, העושים דברים לשם פעלם, ושעליהם אמר בירושלמי [פ"ב דברכות] עשה מאהבה עשה מיראה כו' שאין האוהב שונא ואין הירא מבעט כו', אלא בשביל סתם בנ"א נאמרו, שעליהם אחז"ל לעולם יעסוק כו' שלא לשמה כו', ולפי"ד התוס' [סוטה כ"ב, ב'] היינו לשם קבלת השכר ומיראת העונש. ולסתם בנ"א אלה יש מקום לאמר דנח להם הפרישה משום יראת העונש, יותר מן העשיי' משום קבלת השכר, שכבר כ' התוס' [ע"ז י"ט, א'] דבעושה לשם קבלת שכר שייך תוהא עיי"ש, ובעושה מיראת עונש ודאי דלא שייך תוהא, כמובן. ואולי מטעם זה אר"א ע"ז שם], במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, דעושה לשם שכר גרע בזה מן העושה מחמת יראה. אולם באמת חילקו

חז"ל בזה בין ישראל לא"י, ואמרו דאין ישראל תוהא, ומשו"ה האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחי' בני ה"ז צדיק גמור [ב"ב, י'] (משא"כ בא"י), אך קודם מ"ת, או בשעת נתינתה, שעדיין לא הי' לנו דין ישראל בזה ודאי שהיתה העבודה מחמת יראה עדיפא עכ"פ מן העבודה לשם שכר. ומטעם זה הי' נח לאמר דאע"ג דעכשיו משניתנה תורה (וכבר אזיל חשש דתוהא, וכדאמרן) נסדרו הברכות קודם לקללות, מ"מ אין מוקדם ומאוחר, וכשנאמרו אז, באמת מתחילה פירש עונשן, מדלא הי' לנו אז עדיין דין ישראל, ובכה"ג ודאי דעדיפא הפרישה מחמת העונש יותר מן העשיי' מחמת השכר, וע"כ העונש הי' צריך להקדים:

אלא שכבר אמרנו דבאמת אי אפשר לאמר שהעונשין נאמרו תחילה, מדהוי תנאי, וכל תנאי מב"ג ומב"ר ילפינן (וכדמוכח בקדושין ס"א שם דמדמי תנאי דסיני לכל משפטי התנאים) וצריך הן קודם ללאו. בד"א לר"מ דיליף מב"ג ומב"ר, אך לרחב"ג דפליג, וכן לר' יהודה דגם איהו פליג אר"מ בזה, [ע' גטין מ"ו במשנה דהמוציא משום אילונות, ובפנ"י והפלאה כתובות נ"ו] שפיר עדיף לאמר שבאמת העונש קודם לשכר נאמר ומטעמא דאמרן:

עפי"ז תבין את ד' הברייתא המובאה בראש מאמרנו זה. וישב משה ר' יהודה אומר (כפי גי' הילקוט שם), היינו ר"י לשיטתי', דס"ל דלא ילפינן מתנאי ב"ג וב"ר מתחילה פירש עונשן ואח"כ פירש מתן שכרן", (דהא לר"י לא בעינן כלל הן קודם ללאו וע"כ עדיף לי' לומר שהקדימו אזהרת העונש להבטחת השכר, וכדאמרן) "איכא דאמרי' דזהו ר' מאיר, עז הוריות י"ג אסיקו לר' מאיר בשם אחרים אומרים כו'] מתחילה פירש מתן שכרן ואח"כ פירש עונשן" דהא לר"מ לשיטתי' עכצ"ל שמתחילה הקדימו אם בחקותי תלכו, הן קודם ללאו:

ואמנם אף כי זו שאמרנו בטעמא דר"י, להקדים עונש לשכר, מילי דאגדה נינהו, ולאו דהלכתא נינהו, מ"מ זה הא מבואר להדי' בברייתא דלר' יהודה מתחילה פירש עונשן", ויהי' מאיזה טעם שיהי', עכ"פ הא מוכח להדיא דלר' יהודה אף הן קודם ללאו לא בעינן (דהא בש"ס נסתייע מזה גם לענין תנאי כפול), וזה שלא כד' רש"י דלא פליגי אר"מ אלא בתנאי כפול. וניחא מה שהשמיטו הפוסקים לשיטה זו. ואולי י"ל דאף רש"י לא אמרה אלא ארחב"ג, דאיהו לא פליג אר"מ אלא בתנאי כפול לחוד. ור' יהודה אה"נ דפליג, וכמו שהוכחנו מברייתא דשבת, וממילא דאליבא דהלכתא ר"מ ור"י הלכה כר' יהודה, ומשו"ה לא חששו לדר"מ אלא לחומרא:

איך שיהי', הנה לענין תנאי כפול ודאי פליג ר' חנינא בן גמליאל אדר"מ, כמפורש במשנה. ועתה נבא לביאור ד' הספרי. התורה אמרה בפ' מלך לבלתי סור מן המצוה למען יאריך ימים כו' ולדר"מ ע"כ אין זה תנאי, דהא כאן לא כפלה התורה לתנאה, ולא נאמר שאם יסור לא יאריך כו' (והלא לדר"מ זה שכתבה תורה ואם בחקותי תמאסו היינו ג"כ משום כפלות התנאי כדאמר בקדושין שם). וע"כ שאין זו תנאי אלא הודעה למלך, שכדאי לו בזכות זו להאריך ימיו, אך לא בגדר תנאי (והחילוק נקל להבין), זהמ"ש ת"ק דספרי דאזיל בשיטת ר"מ לבלתי סור כו' אם עושה מה שכתוב בענין כדאי שיאריך ימים". אך ר' חנניא בן גמלא לשיטתי' פליג ע"ז (לפי דעתי זהו ר"ח בן גמליאל דמשנתנו בקדושין ס"א שם) דלדידי' לא בעינן תנאי כפול, וממילא דגם זה שנאמר בענין פרשת מלך תנאי גמור הוי. ובא וראה שנסתייע כאן רחב"ג כשיטתו מד' הכתובים ובמלכים א' ג'], דהנה מבואר שם שאמר ד' לשלמה "יען אשר לא שאלת לך עושר וכבוד וימים רבים כו' גם חכמה גם עושר גם כבוד נתתי לך, ואתה אם תלך בדרכי ונתתי לך ימים רבים" כו'. וכל רואה יראה שלכאורה אין הכתובים מדוקדקים היטב, דפשטא דקרא, כי שלש הנה שהי' לו לשלמה לשאול מאת ד', (עושר כבוד, אריכות ימים) ובשכר שלא שאל ותם, ושאל רק חכמה, הבטיחו לו את ארבעתן, אך א"כ קשה מדוע לא הבטיחו לו את כולן בסגנון אחד:

שעל חכמה עושר וכבוד הכתוב אומר "נתתי לך", כאילו הם כבר נתונים לו בלי שום תנאי, ועל אריכות הימים הו"א ואתה אם תלך בדרכי ונתתי לך ימים רבים". וזה יתיישב רק לרחב"ג לשיטתי', דלדידי' לא בעינן תנאי כפול, ואילו הוי כתיב רק אם בחקותי תלכו לחוד גם אז הוי שמעינן מכלל ההן גם את הלאו, וממילא דג"ז שאמרה תורה בפ"מ לבלתי סור כו' למען יאריך כו', ג"כ תנאי גמור הוא, אע"ג שאינו כפול וכדאמרן, וא"כ כבר לא יכלו להבטיח זאת לשלמה בהחלט, אם לא שלא יסור, ורק עושר וחכמה וכבוד, שהם לא היו בכלל התנאי דפ"מ, אותם אפשר הי' להבטיחו בהחלט:

ואמנם ישאל השואל:

אם אריכות ימים חסר מה קנה, ומה בצע שהבטיחו לו לאינך בלי תנאי, אך באמת זה יקשה רק אי הוי אמרינן דבר והפוכו, היינו אם ישמור את התנאי ארך ימים, ואם לאו קצור, אך לרחב"ג לשיטתי' גם זה לק"מ, דהא איהו דס"ל שם בקדושין דאי לאו דכפלה תורה לאמר אם בחקותי תמאסו כו' אז הוי אמרינן דאם בחקותי תלכו, ברכה, ואם לאו לא ברכה ולא קללה, עיי"ש, וא"כ הכא בפ"מ דבאמת לא כפלה, א"כ אע"ג דתנאי הוי אף בלי כפל לרחב"ג, מ"מ אינו דבר והפוכו וממילא אם יסור ח"ו, אז לא הובטח לו

כאן לא אורך ולא קצור, וא"כ עכ"פ אהנו לי' לשלמה עושר וכבוד שהובטח לו בהחלט, למדת ימיו הבינונית:

ובזה תבין את ד' ר' חנינא בן גמלא שעל מה שאמר ת"ק עה"כ לבלתי סור כו' אם עושה מה שכתוב כו' כדאי שיאריך ימים (היינו שעכ"פ אינו תנאי, מפני שאינו כפול) השיב רחב"ג לשיטתי' שאין הדבר כן, וזהמ"ש רחב"ג אומר:

אחרי הוא אומר גם אשר לא שאלת נתתי לך, עושר גם כבוד כו'" (ומדוע זאת הובטח לשלמה בהחלט, ואריכות ימיו שלא בהחלט, עכצ"ל דא"א הי' להבטיחו אורך ימים בהחלט, משום דהותנה כבר בפרשת מלך בתנאי, וזהמ"ש):

על מה שלא התניתי בתורה ליתן, (כלומר מה שלא נכנס בתנאי דפ"מ), נתתי לך (בהחלט), על מה שהתניתי ליתן (היינו מה שנכנס בכלל התנאי) לא נתתי לך אלא א"כ עשית" דאורך ימים נכנס כבר בתנאי דפ"מ ותו אי אפשר לשנותו (אם לא שלא יסור), ואע"ג דלא כפלי' לתנאי'. וכדעת רחב"ג דלא בעינן תנאי כפול:

והנה ברור הוא לפי דעתי דת"ק ורשב"י [דספרא ויקרא כ"ו] ג"כ בפלוגתא דר"מ ור"י הוא דפליגי, וכמו שהוכחנו דר' יהודה אף בהן קודם ללאו פליג, ת"ק כר"י ס"ל וזהו מה שאמר "הסייף והספר ירדו מכורכין מן השמים", כלומר מתחילה הסייף ואח"כ הספר, והיינו כר"י דתוספתא דשבת, שמתחילה פירש עונשן ואח"כ פירש מתן שכרן. אך רשב"י כר"מ ס"ל דבעינן הן קודם ללאו, וזהו מה דפליג רשב"י ואמר "הככר והמקל ירדו מכורכין מן השמים", מתחילה הככר ואח"כ המקל, כלומר מתחילה פירש מתן שכרן, והיינו כר"מ דתוספתא הנ"ל לפי באורנו:

ואמנם כאן ישאל השואל, נהי דלר"מ מוכרח הוא לאמר דמתחילה פירש מתן שכרן משום הן קודם ללאו, ולר"י אין בזה הכרח, מ"מ הא גם לר"י אי אמר הן קודם, לא מגרע לתנאי, וא"כ מי הכריחו לר"י לחדש דמתחילה פירש עונשן והלא גם לבר מתנאי ב"ג וב"ר, ודאי שמדרך העולם הוא, כשירצה ראובן לעשות חוזה עם שמעון על איזו פעולה טובה שיעשה בשבילו, שלא יפתח עמו מצד החובה, לאמר בא והתחייב לי כך וכך קנס, אלא כך יפתח:

בא ועשה עמי, ושכרך הרבה, אלא שאם לא תעשה אז תתחייב לי כזאת וכזאת, ולמה זה נאמר דקוב"ה במשפטיו עם ישראל לא פתח בזכות תחילה? ואנחנו כבר הקדמנו תשובת זאת השאלה לעיל, בדעת ר"י, ע"ד האגדה. אך כאן נאמר דלת"ק דרשב"י יש לזה יסוד גם עפ"י ההלכה, היינו דאע"ג שדרך התגרים היא בודאי להקדים פירוש השכר תחילה, מ"מ שורת הדין היא לפעמים ממש להיפך:

דהנה כמו שהקפידו חז"ל בקדושין ס"א שם שיתאימו התנאים דמתן תורה עם כל משפטי התנאי שבין אדם לחבירו עפ"י ההלכה, וכמו שאמרו ז"ל [שבת פ"ח, א' דטענת אונס היתה מבטלת אותם, כך עמדה כנגדם בל"ס גם טענת אסמכתא בענין זה, עפי"מ דקייל"ן דכל מידי דגזים אית בי' משום אסמכתא, ולמ"ד דאפילו הנדר או השבועה אינם עושים שעבוד באסמכתא, ואין לך גיזום יותר מן הצ"ח קללות שבמ"ת וא"כ תנאי שבכהא"ג בין אדם לחברו לא הוי מהני מטעם אסמכתא, אך מצינו להב"י בשו"ע חו"מ סי' ר"ח שהביא עצת חכמי ספרד להפקיע טענת אסמכתא, היינו שהיו מתחייבים תחילה בדבר קצוב, עפ"י הכלל דמתחייב אדם אעפ"י שאינו חייב, ומתנים אח"כ שבאם יעשה המתחייב כזאת וכזאת אז יפטר מהתחייבותו וישתכר כו"כ, נמצא שעפ"י עצה זו כבר תחייב שורת הדין לעשות ההיפך מדרך התגרין, היינו להקדים מתחילה את הקנס או העונש ואח"כ את הפטור או את השכר. זהו מ"ש ת"ק דרשב"י "הסייף והספר ירדו מכורכין" (מתחילה ההתחייבות) "ואם תשמרו מה שכתוב כו' תנצלו מן הסייף" וכו' היינו שעל הפטור והשכר לא הותנה אלא לאחר שהותנה על העונש), וזהו ממש כמו שיעצו חכמי ספרד להפקיע טענת אסמכתא במשפטי הקנינים:

וזהו מה שהכריח לת"ק דרשב"י לאמר כר"י בתוספתא דמתחילה פירש עונשן. ולרשב"י כבר אמרנו די"ל דכר"מ ס"ל, דבעינן הן קודם ללאו, ולדידי' א"א לומר שהותנה על הסייף מתחילה ואמנה להפקיע טענת אסמכתא יש לו דרך יותר פשוטה, שאילו היתה רק ההתחייבות מצד ישראל לחוד ע"ד ההפלגה, והבטחת השכר מצידו יתב' היתה רק במדה בינונית או אז הוי שייך שפיר לדון בה משום אסמכתא, אבל בהיות ההתחייבות משני הצדדים ע"ד הגיזום וההפלגה, דהא כמו שהפלי"ג בעונשן אם לא ישמעו כך הפלי"ג במתן שכרן אם ישמעו, ומרובה מדה טובה כו', והלא בכה"ג אף בקנינים שבין איש לרעהו לית בי' משום אסמכתא [כמוזכר ברמ"א סי' ר"ז סי"ג שם משמי' דר"ת] דתרווייהו גמרי ומקני. וזהמ"ש "רשב"י הככר והמקל ירדו מכורכין" (כלומר לעולם אימא לך, שהותנה על הככר תחילה, דמצד הן קודם ללאו הי' צריך לפרש מתן שכרן תחילה, ואעפי"כ אין בכה"ג לדון משום אסמכתא) מהיכן משמעו שנאמר אם תאבו ושמעתם מטוב הארץ תאכלו" היינו דאף השכר שהובטח להם על השמיעה הוא ג"כ בריבוי הטובה, ג"כ ע"ד ההפלגה מטוב הארץ ומשמנה, ואם מרובה הית' מדת פורעניות, עוד הרבה מרובה הימנה היתה מדת הטובה לשומרי מצותיו וממילא שכשם שאין כאן סתירה ממשפטי התנאים כך אין מקום לדון בזה משום אסמכתא:

פרשת יתרו ב'

בדיני המ"ע שמתן שכרן בצדן וכפיית בי"ד עליהן

כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימיך על האדמה כו', מכילתא [כ', י"ב]:
"למען יאריכון, על האדמה, מכאן אמרו כל מ"ע שמתן שכרה בצידה אין בי"ד של מטה מוזהרין עליי'". ע"כ. והוא פלאי, דאיך מוכח מזה שאמרה תורה על האדמה", שאין בי"ד מוזהרין עלי' וכבר נתקשה בזה הגר"א ז"ל בהגהות המכילתא, ומחק וחילף את הגרסאות עיי"ש. ובדברינו יבואר ותתישב הגי' כמו שהיא:
הנה הא דאין בי"ד של מטה כופין על מ"ע דכבוד או"א ש"ס ערוך הוא [בחולין קי"א כ'] גבי רמי בר תמרא דאייתו קמי' גברא דלא מוקיר כו' כפתוהו אמר להו שבקוהו דכל מ"ע שמ"ש בצידה אין בי"ד מוזהרין עלי'. וכן הוא בשו"ע [יו"ד סי' ר"מ], אלא דיש שם מקום עיון על הרמ"א, דבשו"ע חו"מ [סי' צ"ז, ס' ט"ז] לענין השבת עבוט דאין בי"ד כופין עליה, משום שנאמ' בה ולך תהי' צדקה, שם כתב הרמ"א דאין בי"ד חייבין לכפות אך אם רצו כופין, והכא גבי כבוד אב ואם לא הגיה הרמ"א כלום, וכבר הקשה קו' זו הסמ"ע [חו"מ, סי' ק"ו ס"ק ב', דגם שם לענין מצות פריעת בע"ח שעל היתומים, שהוא מטעם כבוד אביו, סתם הרמ"א כד' המחבר דאין כופין, משמע אפילו אי רצו בי"ד אינם רשאים לכופו וזה שלא כמ"ש רמ"א גבי השבת עבוט דאם רצו כופין]:
ואמנם ידוע דמארא דהאי דינא, דאם רצו בי"ד כופין גם במ"ע שמ"ש בצדה, הוא הריצב"א שבתוס' [ב"ב ח', ב'], שתירץ בזה קושית התוס' [מהא דכתובות מ"ט] על מה דכפיי' רבא לר"נ בר אמי ואגבי מיני' ד' מאות זוז לצדקה אעפ"י דצדקה מתן שכרה בצדה. ומקור הדברים הוא בירושלמי [פ' ה' דכ"ב, ה"ה] אהא דמעמידין אגרדומין על המדות (אע"ג דבמדות א"ת הין צדק יהי' לך, והוא ג"כ מ"ע שמ"ש בצידה כידוע) וזה גופא טעמא בעי, מנא לי' לירושלמי הא, לחלק דאם רצו כופין, ומהא דצדקה אין ראי' שכבר תירצו בה בתוס' תירוצי אחריני, (דיש שם גם לאוי דלא תאמץ ולא תקפוץ, וכדומה), ולענין הסברא הוא קשה לשמוע, דכלום ברצון הדיינין תלי' מלתא, אי דינא לכוף, יתחייבו לכוף, דהמכשלה הזאת תחת ידם, ואי קילא האי עשה מכל העשין, ודינא שלא לכוף, לא יהיו רשאין:
(ואמנם נראה לי להביא דוגמא מעין זו מש"ס [ערוכין כ"ה] לענין גרעון כסף דשדה אחוזה, מניין שאם אתה רוצה לעשות חדשים לשנה עושה כו' ופירשה הרמב"ם [פ"ד מה' עוח"ר ה"ח] דאם רצה הגזבר לחשוב את החדשים לשנה חושב כו', וע' בראב"ד שם שהקשה ג"כ וכי ברצון הגזבר הדבר תלוי כו' עיי"ש:)

ועוד קשה לי נהי דפליג ריצב"א על ס' התוס', וס"ל דאפי' היכי דאיכא לאוי לא אלים בשביל זה העשה כדי לכוף גם עליה, מ"מ הא בל"ת ודאי כייפינן אף מקמי שעבר, וכמו"ש [יבמות, פ"ה] אם לא רצה דפנו (וע' הפלאה כתובות מ"ט שם], וא"כ מ"מ איכא חיוב כפיי' בצדקה בשביל הל"ת שבו, ולמה נאיד ריצב"א מתי' התוס', והוזקק לחלק בין רצו בי"ד ללא רצו לימא דבשביל הלאו שבה אכפי' רבא לר"נ בר אמי:

והנה הט"ז [חו"מ ס' כ"ו] כ' דאפי' לריצב"א דעל הצדקה נמי אין חיוב לבי"ד לכפות מ"מ בנודר לצדקה ודאי דכופין, והוא מהמרדכי [פ"ק דב"ב, בשם ר"י טו"ע]. וכדמשמע פשטות לישנא דברייתא ר"ה כ"ו אזהרה לבי"ד שיעשוך. והקצוה"ח שם הקשה דהא גופה טעמא בעי, הא גם בנודר לצדקה יש בקיומה מתן שכרה בצדה, ולמה יהיו כופין, ואי משום דאיכא בנודר גם לאו דבל יחל, הא גם בצדקה לחודה איכא נמי לאוי טובא, לא תאמץ ולא תקפוץ, ואפי"ה אין כופין, ומה לי תרי לאוי מה לי תלתא. עכ"ד הקצוה"ח:

ולפיענ"ד קושית הקצוה"ח יש לתרץ בפשיטות, דבטעמא דהא מילתא דאין כופין על מ"ע שמת"ש בצידה פירש רש"י [חולין קי"א שם] וז"ל "לכך פירש מתן שכרה לומר שאם לא יקיימנה זהו ענשו שלא יקבל שכרו עכ"ל. ולפי"ז לריצב"א צ"ל גם במ"ע שיש עמה ל"ת ג"כ הכי, דלהכי פירש מתן שכרה, כדי שנדע שרק זהו עונשו, ולא נכפהו לא על העשה ולא על הלאו שבה, וא"כ הני מילי בלאו שבא תמיד עם העשה, וכגון לאו דלא תקפוץ עם עשה דנתון תתן, **(ואע"ג שגם במצות צדקה איתא לפעמים לעשה דנתון תתן בלא הל"ת דלא תקפוץ וע' רמב"ם ב"ז מה' מ"ע ה' א' ב') מ"מ ברוב המקרים תרוייהו בהדדו איתנייהו וגם מ"ש אתרוייהו נאמר:)** התם שפיר י"ל דמשפירשה תורה מתן שכרה ע"כ גילתה בזה שלא לכוף, לא על העשה ולא על הלאו, דהא לא יצוייר זה בלא זה. משא"כ עשה דמוצא שפתיך ולאו דבל תאחר שהן מיוחדות לעצמן, וכשהן בפ"ע היינו בנדר שאינו דבר צדקה) ודאי דכייפינן עלייהו, דהא בהו לא פירש מתן שכרן, וא"כ אטו כשיזדמנו במקרה יחד עם לאוי דצדקה מיגרע גרעי, הא עכ"פ תו ל"ש ביה סברת רש"י דלהכי פירש כו', דהא בלאו דבל תאחר לא פירש כלל [אך להלן יבואר כי אכן יש מקום לד' קצוה"ח]:

ואולם דברי רש"י גופייהו צריכים הבנה. דהא ע"כ מה שפירשה תורה מתן השכר בעוה"ז אין כונתה דבהכי ליסגי לי', דהא יפה קורת רוח אחת בעוה"ב כו', ושלומת רשעים היא זו מה שנושאים להם פנים בעוה"ז וע"כ שכך היתה כונת התורה באלה המצות שמת"ש בצידן, שלבד השכר הגנוז לעוה"ב שכרן יהי' כפול גם בעלמא הדין. וא"כ עלויי' עליי' תורה לעשין הללו, ואחשבה להו יותר משאר עשין, וחידוש גדול חידשה לנו במה

שפירשה מתן שכרן, ואיך נידוק מזה שאין כפיי' עליהן, והלא לפי הסברא נהפוך הוא, דלפום אגרא הפסידא?:

כדי להסביר לנו אותו הענין נפתח קצת במילי דאגדה ונסיים עפ"י דרכי ההלכה ונקדים ד' הש"ס ומגילה כ"ח) דאיתא התם, שאל ר' עקיבא את ד' נחוני' הגדול במאי הארכת ימים, אתו גאוזי וקא מחו לי' (פירש"י עבדיו של ר"נ, מפני שנראה כקץ בחייו), סליק ר"ע ארישא דדיקולא א"ל אם נאמר כבש למה נאמר אחד, אמר (ר"נ) ש"מ צורבא מרבנן הוא, שבקוהו, א"ל א' מיוחד שבעדרו, א"ל כו' ותרן בממוני הייתי כו' עכ"ד הש"ס. וקשה ממנ"פ, אי שאלה שאינה הוגנת היא זו, כש"כ שאינה ראוי' לצורבא מרבנן, ואי כהוגן שאל ר"ע, אטו משום דהוו סברי מעיקרא דלאו ת"ח הוא ימחו לי' מאה עוכלי ולא ימחה ר' נחוניא בעבדיו ולמה בחר ר"ע בההיא שעתא דוקא בשאלה זו "אם נאמר כבש" כו' כדי להוכיח לר"נ שהוא צורבא מרבנן, ומה יתרון חכמה יש באותה שאלה, שלכאורה גם תשב"ר יודעין לשאול אותה א וביותר קשה, הא מייתי הש"ס שם כמה עובדי כה"ג, ששאלו התלמידים במה הארכת ימים, כגון שאלו לר' פרידא כו' לר' זירא כו' ומדוע לא הקפיד ע"ז רק ר"נ אצל ר"ע וריב"ק אצל רבי?:

ונראה דיש להבין לכאורה מה טעם יש בשאלות הללו במה הארכת ימים", הא זיל קרי בי רב הוא במה מאריכין ימים, גבי כבוד או"א כתיב למען יאריכון ימיך, גבי שלוח הקן כתיב למען ייטב לך והארכת ימים:

ובדברי קבלה הוא אומר [משלי, ג'] אורך ימים בימינה כו', וידוע מה שדרשו ע"ז חז"ל למיימינים בה ארך ימים כו' לעוסקים בתורה לשמה כו' וא"כ מה זו שאלה, ששאלו התלמידים לרבותיהם גדולי הדור, במה האריכו ימים, וכי לא עלתה על דעתם שנזהרו רבותיהם בכבוד או"א, או שעסקו בתורה לשמה? ואי שראו השואלים גם לחכמים אחרים שג"כ היו זהירים בכל אלו, ואעפי"כ מתו בחצי ימיהם ילכו וישאלו ויתמהו על אלה האחרונים שמתו בלא עתם, ולא על אלו החיים עדנה, שבהם נתקיימה הבטחת התורה, קרא כדכתיב ולא די לנו הצער הזה, אלא שגם הנשאלים בתשובותיהם נאדו מן הטעמים הגלוים האמורים בתורה, והלכו לבקש סיבות לאריכות ימיהם בטעמים צדדיים, ממשנת חסידים ודברים המותרים שנהגו בהם איסור, כגון ר' פרידא שהשיב שמימיו לא ברך לפני כהן, וריב"ק שהשיב שמימיו לא נסתכל בדמות אדם רשע, ור' זירא שהשיב שמימיו לא הלך ד"א בלא תורה ובל"ת, עיי"ש בסוגי' ובתוד"ה כי קאמר, דכל הני לאו דברי תורה נינהו אלא ממשנת חסידים:

אכן באמת יתבאר כ"ז על נכון, עפ"י הסוגי' דקדושין ל"ט, דאיתא התם במשנה כל העושה מצוה אחת מטיבין לו כו' ובגמ' שם ורמינהו כל העושה כו' מריעין כו' א' רבא הא מני ר' יעקב היא, דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא כו' ומאי למען ייטב לך למען יאריכון כו' לעולם שכולו טוב, לעולם שכולו ארוך כו' עכ"ד הש"ס. ופירש רש"י שם דתנא דברייתא דמריעין ר' יעקב היא, ובמשנתנו פירש רש"י מטיבין לו, משמע בהאי עלמא". הרי דלרש"י סתם משנתנו ס"ל דברים כפשוטן, והכל אעוה"ז קאי, ותנא דברייתא כר' יעקב, דכל מה שהבטיחה כאן תורה לא הבטיחה אלא לעולם שכולו ארוך:

ואמנם ע"ד צחות י"ל דפלוגתא דא דרבנן ור"י במחלוקת אחרת היא שנוי', דלכ"ק בשלמא לרבנן, דאעוה"ז קאי, ניחא כפל הלשון שבתורה, למען ייטב לך ולמען יאריכון, דבעוה"ז ודאי אפשר לאריכות ימים בלא טובה, ולטובה בלא אריכות ימים, והיינו מה שהוצרכה תורה להבטיח גם שתיהן ואין כאן יתור לשון אך לר' יעקב דאעוה"ב קאי, למה לי דכתבה רחמנא למען יאריכון, פשיטא, משייטב לו שבעולם שכולו טוב", והא ההוא עלמא נצחיי הוא, וממילא דהוי גם "כולו ארוך", וצריכא למימר שיאריכו שם ימיו? עכצ"ל לר' יעקב דבאמת יתור לשון הוא זה, אלא שדברה תורה כלשון בנ"א, ובאשר בלשון בנ"א ובברכות ההדיוטות (המדברים אעוה"ז) יש מקום לשתי הבטחות אלו (מדבעוה"ז יש טובה בלא זקנה ויש זקנה בלא טובה) ע"כ תפסה גם תורה בלשון הזה וכתבה לשתיהן:

וכבר ידוע שמחלוקת זו, אי דברה תורה כלשון בנ"א, אי לא דברה, נחלקו בה כמה תנאי ואמוראי בכמה מקומות בש"ס, ואף דבאמת לא מצינו בש"ס ד"ת כלבנ"א אלא בכפל התיבות (כגון איש איש כו'), ולא בכפל ענינים, מ"מ מצד הסברא דא ודא אחת היא וי"ל דרבנן דר' יעקב ס"ל לא ד"ת כלבנ"א, ומשו"ה מוכרח לומר אליבייהו דהא דמטיבין היינו בהאי עלמא, דאי בעוה"ב, למען יאריכון למה לי פשיטא, הא עולם שכולו ארוך הוא וכדאמרן:

ואי נימא דגם כל אלו השואלים [שבמגילה כ"ח שם] הם ג"כ מאותן הסוברים שדברה תורה כלבנ"א, וממילא דאפשר להו לפרש קראי כר' יעקב, אז ודאי דמחכמה שאלו לרבותיהם במה הארכת ימים, דהא ע"כ אי אפשר לתלות סיבת אריכות ימיהם בהבטחות הגלויות שבתורה, כמו במצות כבוד או"א וכו', דהא לר"י כל אלו אינן אלא הבטחות לע"ל, לעולם שכולו ארוך, ולא בעוה"ז. ומדזכו רבותיהם גם בעוה"ז, ע"כ שע"י זכותים צדדיים בא להם זה, במה שקדשו את עצמם אף במותר להם, וא"כ שאלת חכם היא זו מה ששאלו התלמידים "במה הארכת", ויהי' שיעור שאלתם:

למדנו רבנו גם אנו, מה שם סם החיים הזה הצפון אתך, אשר מתורת משה לא למדנוהו, ונלך גם אנו בדרכיך:

אך אי הוי ס"ל להני רבנן דברים כפשוטן, ודלא כר' יעקב, היינו דמה שאמרה תורה למען ייטב והארכת אעוה"ז קאי, וכמו שיפרש לעצמו כל הקורא בתורה לתומו, בלא מדרש חכמים, וכמו שפירש גם אחר להאי קרא כפשוטו, ועי"ז נכשל [ע' קדושין ל"ט, ב' שם אר"י אלמלי דרשי' אחר להאי קרא כר' יעקב לא הוי חטא] אז ודאי לא הוי אריך כלל מה ששאלו לרבותיהם במה הארכת ימים, דהא באמת זיל קרי בי רב הוא, והי' להם להשואלים להבין שבודאי נזהרו רבותיהם בכבוד או"א, בלימוד תורה לשמה, וכדומה, ומדאעפי"כ שאלו, ואי נימא דלא כר' יעקב סבירא להו, עכצ"ל שהי' שיעור שאלתם בסגנון אחר, היינו:

במה זכית יותר מחבריך, שגם הם היו נזהרים בכל אלו המצות הגלויות כמוך, ואעפי"כ מתו בלא עתם, ואם כך היתה השאלה ודאי שאין לך זלזול גדול מזה, (דהוי להו למיסק אדעתייהו, דלמא הני כדבעי למיעבד לא עבדי, ורבותיהם עדיפי מינייהו), ודומה השואל ודאי כאילו הוא קץ בחיי רבותיו:

נמצא לפי"ז דאי אריך או לא אריך, מה ששאלו במה הארכת, תלוי בזה אי מה שא"ת למען יאריכון הם דברים כפשוטן, או כמדרש חכמים אליבא דר' יעקב. והנה את ר' פרידא שאל תלמידיו וכן מר' זירא היו התלמידים השואלים, וע"כ לא הקפידו הנשאלים כלום, שידעו או הבינו, כי התלמידים כר' יעקב סבירא להו, שמה שכתוב בתורה למען יאריכון אין הדברים כפשוטן, וע"כ שואלים הם מחכמה הודיעונו ארחות חיים:.

גם ר' עקיבא מצינו לי' [ברכות, כ"א, ב'] דפליג אר' ישמעאל, ולא ס"ל דאם היתה עקרה נפקדת, ומה שאמרה חנה ראה תראה לא דריש כר' ישמעאל אלא ס"ל דברה תורה כלשון בנ"א, [וע' מנחות י"ז, תוד"ה ואם האכל], וי"ל דגם בכפל הענינים ס"ל דמשתעי קרא לפעמים בלבנ"א, וממילא איפשר לפרש גם לדידי', דמה שא"ת למען ייטב לך והארכת, תרוייהו אעוה"ב קאי, ומה שכפלה תורה, משום שדברה כלבנ"א, ולפי"ז ע"כ שאין לתלות סיבת אריכת ימיו של ר' נחוני' בקיום מצות כבוד או"א וכדומה מדלא קאי אריכות ימים דכתיבא בהו אלא אעולם שכולו ארוך, וע"כ בא גם הוא לשאול מחכמה את ר"נ, להורות לו את דרכי הפרישות היתירה והזכותים הנסתרים, שבשבילם זכה ר' נחוניא לאריכות ימים גם בעוה"ז:

ואולם המשמשים העומדים על ר"נ ודאי שלא ירדו לעומק השאלה, שהם הבינו המקראות דלמען יאריכון כפשוטם, והי' בעיניהם ר"ע השואל כאילו הוא קץ בחיי

אדונם, וע"כ התנפלו עליו, "אתו גאוזי ומחו לי", וגם ר' נחוני' לא מיחה בהם, כל זמן שלא ידע את ר"ע וחשבו לאיש פשוט, ואת שאלתו לשאלה פשוטה, היינו שאע"ג שקרא במקרא וראה דכתיב אורך ימים גבי כבוד או"א, וגבי עוסק בתורה לשמה, מ"מ הוא שואל, לפי שעפ"י דעתו אין ר"נ מצטיין בזה יותר מחבריו, ובודאי שאין לך זלזול גדול מזה:

אך באמת כבר אמרנו דר"ע ס"ל דברה תורה כלבנ"א, וי"ל דגם בכפל הענין ס"ל הכי, וממילא דס"ל כר' יעקב, דלמען ייטב לך והארכת תרוייהו אעוה"ב קאי, ואע"ג דלר"י יתור לשון הוא זה וכדאמרן לעיל, מ"מ דברה תורה כך. ואי כר' יעקב הדר הוי לה שאלת ר"ע שאלת חכם, וכמו שביארנו כדי לרמז שיטתי' זו לר' נחוני' "סליק ר' עקיבא לרישא דדקולא, א"ל אם נאמר כבש למה נאמר אחר"? כלומר, והלא כפל הענין הוא זה במלות שונות, וע"כ דכך דברה תורה כלבנ"א, וככה אני מפרש גם הא שאמרה תורה למען ייטב לך והארכת ג"כ תרוייהו אעוה"ב, (וכר' יעקב, ואי דכר' יעקב הוי האי דוהארכת מיותר, מ"מ ד"ת כלבנ"א), ובשביל כך אני שואל במאי הארכת בעוה"ז? מדשמע ר' נחוני', כן שאמר ש"מ צורבא מרבנן הוא" (כלומר ויודע הוא שאין הדברים כפשוטן, אלא כדרושן, ולפי"ז לא לזלזל בכבודי הוא בא, אלא מחכמה הוא שוא "שבקוהו":

ואמנם לענין שאלתו השיב לו ר' נחוניא, דמהא דכבש אין להוכיח שדברה תורה כלבנ"א, דאפשר לפרש "אחד המיוחד שבעדרו" ואינו מיותר ואעפי"כ אליבא דאמת דרש גם ר' נחוניא לקראי כר' יעקב, ומשו"ה גם ר"נ בתשובתו לא תלה סיבת אריכות ימיו בקיום כבוד או"א או בתורה לשמה, רק בדרכי פרישות וחסידות, ואמר לו "ותרן בממוני הייתי" וכו' וכו'. ומטעם זה השיבו גם ר' פרידא ור' זירא ג"כ בסגנון הזה, מדברים של חסידות ופרישות יתירה:

אולם רבי סתם לן במשנה דקדושין שכל העושה מצוה א' מטיבין לו, ומאריכין ימיו, ונוחל את הארץ', וי"ל דאריכות לשון זו היא שהמריצה את רש"י ז"ל לפרש במשנה "דאהאי עלמא קאי (דאי אעוה"ב למה לי דקאמרה משנתנו ומאריכין ימיו", פשיטא דהאי עלמא עולם שכולו ארוך הוא, וכמו שהזכרנו) ולפי"ז רבי ס"ל לכאורה דלא כר' יעקב. וא"כ כבר לא אריך הוא לרבי לשיטתי' לשאול לריב"ק במה הארכת ימים, דהא זיל קרי בי רב הוא ואפשר דבזמן שאלתו זו מאת ריב"ק כבר היתה משנתו של רבי כתובה, וממנה ידע ריב"ק את דעתו של רבי בזה, ולפי"ז לא תתפרש שאלתו של רבי אלא בסגנון במאי עדיפת מחבריך", ע"כ, כפי מה שסבר ריב"ק בדעתו דרבי, בצדק גער בו ריב"ק, וא"ל "קצת בחיי'. כל זה לפי מה שסבר ריב"ק, אך באמת אין הכרע ממשנה זו

דאהאי עלמא קאי, [וע' בפנ"י שגם הוא ז"ל פירש דמשנתנו כר' יעקב], וזהו מה שהשיב רבי "תורה היא וללמוד אני צריך" כלומר אל תחשדני; באמת אין דעתי אלא כר' יעקב, וממילא דאי איפשר לתלות סיבת ארך הימים בהבטחות הגלויות שבתורה, ועדין "ללמוד אני צריך" מה המה דרכי הפרישות שבשבילם זכית לכך? ומששמע ריב"ק כי רבי שאל כהוגן אז השיבו ג"כ כהוגן מימי לא הסתכלתי בדמות אדם רשע" וכו' וכו', הכל ממשנת חסידים ומדברים שאינם מפורשים בתורה:

הארכנו בדברי אגדה. ועתה נחזור לענייננו:

חזינן עכ"פ דסוגי' דעלמא וכל הני תנאי ואמוראי דמגילה כ"ח דרשי להני קראי כר' יעקב, ועפי"ז כבר מיושב מה שהקשינו לעיל אמאי דפירש"י בחולין קי"א, בטעמא שאין כופין על מ"ע שמ"ש בצידה, משום דלכך פירש מ"ש כדי שלא יכופו, והקשינו מדעכצ"ל דשכר כפול הבטיחה כאן תורה, בזה ובבא, (דאי בזה לחוד הא יפה קורת אחת בעוה"ב כו') א"כ אדרבה זהו שחידשה תורה דגם חמירא מ"ע זו משאר העשין, ולמה לא יכופו ואליבא דר' יעקב כבר אתי שפיר, דהא לדידי' גם מתן השכר המפורש כאן, מתפרש ג"כ רק "לעולם שכולו טוב", וא"כ אין זה עוד שכר כפול, והדר קשי', מה חידשה תורה בזה במה שכתבה מ"ש בצידה לע"ל, הא כל מ"ע שכרה גנוז לע"ל, וע"כ שבמה שפירשה מתן השכר להקל באה, שלא לכוף עלי', ולהודיע שאם יעבור אז רק אבדן שכרו זהו ענשו. והיינו כרש"י:

ואולם ר' יעקב שם דקדק בלשונו ואמר:

הרי שעלה לגג להביא גוזלות לאביו כו' שלח את האם כו' היכן אריכות ימיו של זה כו', תפס במשל שלו רק את המ"ע דכבוד או"א, ודשלוח הקן, ולמה שביק למ"ע דצדקה, שגם היא מ"ע שמ"ש בצידה, והלא כך הי' ר' יעקב יכול לשאת את משלו גם על מ"ע דצדקה, כגון הרי שעלה לגג להביא גוזלות לעני בן טובים כו' [וכמו"ש בכתובות ס"ז, ב', דבעני בן טובים כו' אפי' תרנגולת פטומה ויין ישן כו'] והיכן טובתו של זה כו':

ואמנם אמרו שם חז"ל בקדושין "דר' יעקב מעשה חזה", אך באמת לא אך מקרה הוא מה שחזה ר"י מעשה לענין מ"ע דכבוד או"א ודשלוח הקן, ולא חזה לענין צדקה. דנראה לענ"ד שעכצ"ל דגם לר' יעקב שאני מצות צדקה דהנה הנביא אומר [מלאכי, ג'] ובחנוני נא בזאת הביאו את המעשר אל בית האוצר כו' אם לא אפתח לכם ארובות השמים כו', וחז"ל אמרו ע"ז [תענית ט'] בכל אסור לנסות להקב"ה שנאמ' לא תנסו כו' לבר מזו (היינו מ"ע דצדקה) שנאמ' ובחנוני נא. ואילו הי' גם מתן השכר הנאמר בצדקה תלוי

ג"כ בתחיית המתים דוקא (כאינך מ"ע שמ"ש בצידן לר' יעקב) מה יועילו הבחינות והנסיונות בעלמא הדין? וע"כ שהביאור הוא כך:
בכל אסור לנסויי משום זה גופה, דאע"ג שפירש מתן שכרן מ"מ לא אהאי עלמא קאי, (וכמו"ש שם בקדושין אלמלי דרשי' אחר להאי קרא כר"י כו') לבר מזו, דבהא גם ר"י מודה דקאי אהאי עלמא. ומשו"ה נשא ר' יעקב את משלו רק אכבוד או"א, ולא אמצות צדקה:
(ומה שלא תלו תנאי דמגילה סיבת אריכות ימיהם בקיום מ"ע דצדקה, אע"ג דבזה כו"ע מודו דאעוה"ז קאי, ניחא בפשוט, דהא בצדקה עושר הוא דכתיב, אריכות ימים לא כתיב;)
אלא דעפי"ז נלענ"ד לומר, דבהשנות הענין ישתנה גם הדין בין מ"ע דכבוד או"א ומ"ע דצדקה. דבכבוד או"א וכן בשלוח הקן ודאי מסתברא דאין כופין על מ"ע אלו, וכמו שביארנו בזה את ד' רש"י ז"ל, דמדאין פירוש מתן שכרן מתפרש אלא לע"ל לר' יעקב, ושכר לע"ל ודאי דכלהו עשין נמי אית להו, ולמה פירשה התורה שכרן כאן, ע"כ להורות שלא לכוף עליהן, ומשום דקילא עשה זו משאר העשין, וכיון דחסרון הכפיי' מחמת קולא דעשה זו באה, עכצ"ל דאף כשירצו בי"ד אין כופין, דלאו ברצונם תלי' מילתא, מדגילתה תורה שאין בעשה ההיא כחומר שאר העשין:
ואמנם במ"ע דצדקה הא לכאורה תהדר קושיתנו לדוכתה, מנא לן דאין כופין עלי', ואי משום שפירשה תורה מתן שכרן, הא הוכחנו דאף ר"י מודה בה דאהאי עלמא קאי ובזה לחוד הא ודאי לא סגי, וע"כ ששכרן כפול בזה ובבא, וא"כ חידוש גדול חידשה בפירוש מתן שכרן, להודיע שהוא כפול, ואדרבה חמירא עשה זו מאינך עשין, ולמה לא נכוף ד אלא דנראה לי דבמ"ע דצדקה באמת טעם אחר יש בחסרון הכפיי'. דהנה אז"ל [ב"ק מ']. בטעמא דחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין, דכיון דכפרה נינהו חמירי עלי' ולא בעי משכוני'. ומסתימת לשון הרמב"ם ופ' י"ד מה' מעשה הקרבנות משמע דאפי' לאחר שעברו ג' רגלים נמי אין ממשכנין [וזה דלא כרמב"ן, הובא במ"ל שם]. חזינן דהיכי שיש לסמוך על חשיבות וחמר הענין, דמצד חביבותי' על המתחייב יעשהו גם בלא כפיי', אז אין כופין, ואע"ג דחזינן שהוא מתרשל בו לפי שעה, אמרינן דסוף סוף יקיימנו מדנפשי', וא"כ אף אנו נאמר, דאע"ג דכל מ"ע בי"ד היו מכין עד שת"נ, מ"מ אין זה אלא באלו ששכרן ירחק חוק לעתיד לבא, ועין לא ראתה, ובזה אין לסמוך על החשיבות שלה בעיני המתחייב:

אך במ"ע דצדקה היא הנותנת, איידי דחמירא ושכרה כפול, היום לעשותה והיום לקבל שכרה (לבד השכר הגנוז לע"ל) ע"כ ק צורך כלל לכפיי' על מ"ע זו, כי מי האיש שלא יחפוץ לעשר בשביל להתעשר, וכמו שסמכו על כה"ג בחטאות ואשמות שלא למשכן עליהם, כך סמכו במ"ע דצדקה שלא לכפות עלי', היינו ג"כ מצד החומר והחשיבות היתירה שיש במ"ע זו:

ואולם, אם זהו טעם חסרון הכפיי' במ"ע דצדקה, ודאי דמצד השכל לא מסתברא כלל לומר שאין בי"ד רשאין לכפות, (דאטו בשביל דחמירא מ"ע זו משאר העשין מיגרע גרעה) אלא כך צ"ל שרשות ביד בי"ד, לכשירצו להשתמט מן הכפיי' ולסמוך על חביבות הענין מצד עצמו ואין הכי נמי דאם רצו בי"ד כופין עליה ואולי מהאי טעמא לא אשתמיט תנא בשום מקום למיתני "דאין בי"ד כופין" על מ"ע שמ"ש בצידה, אלא כך אמרו שאין בי"ד מוזהרין עלי'", ואין לשון זה מדוקדק, ולדידי ניחא, דכיון שגם מ"ע דצדקה מתן שכרה בצידה, ועלי' לכשירצו ודאי כופין, ע"כ לא פסיקא לי' לתנא למיתני אין כופין, אלא כך אמרו דעכ"פ "אין בי"ד מוזהרין, אף לא על אחת מאלו:

עפי"ז לא כל המ"ע שמ"ש בצידן שוות לענין כפיי', היינו אלו שמתן שכרן, (א שנתפרש בתורה), מ"מ אינו אלא לעולם שכולו טוב" וכדברי ר' יעקב על אלו "אין בי"ד כופין" בהחלט, (מדקילא משאר עשין); אך אלו שהיום לקבל שכרן "אין בי"ד מוזהרין עליהן" לכפות, איידי דחמירי וחביבי משאר עשין, וממילא כשירצו כופין והנה ידוע מה שדרשו חז"ל [ויק"ר, ובילקוט דברים תתקל"ח] אבן שלמה יהי' לך א"ר לוי ברכות מברכות את בעליהן כו' אם עשית בן יש לך מה לישא ומה ליתן מה ליקח ומה למכור בו'. הרי שמתן שכר זה המפורש גבי מדות ודאי דאהאי עלמא קאי, שיש בו לישא וליתן, ליקח ולמכור [וכן הוא גם בש"ס ב"ב, פ"ט] וממילא דלפי הנחתנו היא מאותן המצות שרק חיוב הכפיי' ניטל מבי"ד מפני החומר שבה, אך הרשות לכפות לכשירצו:

וראה כמה מדוקדקים לפי הנחתנו ד' הירושלמי [פ"ה דכ"ב, ה' ה']. מאזני צדק בו' כל מ"ע שמ"ש בצידה אין בי"ד מוזהרין עלי', יהי' לך, מנה לך אנגרמוס על כך, ותימר הכין, כיני מתניתין שאין בי"ד נענשין עליו, עכ"ל הירושלמי, פירוש, דאמנם כן מ"ע דמדות מ"ש בצידה, מ"מ מדאמר "יהי לך" (מקרא זה דרשו חז"ל שהיום לקבל שכרה) וא"כ מוכח מזה גופה דאעפי"כ רשאי אתה (למנות אנגרמוס על כך"; והמקשה לא הבין את החילוק, וע"כ פריך "ותימר הכין"? (דהא הוי תרתי דסתרי דאם מת"ש בצידה הא קי"ל דאין כופין) ומשני דאין כאן סתירה, דמכיון שהיום לקבל שכרה ע"כ דכיני מתניתין

שאין בי"ד נענשין עלי', כשלא ירצו לכפות, איידי דחמירי וחביבי, אך ודאי שהרשות בידם, דאטו משום דחמירא משאר מ"ע לא יהיו בי"ד רשאין לכפות עלה?:

והנה התוס' דב"ב הקשו מהא דרבא דכפיי' לר' נתן לצדקה, וכבר אמרנו שגם הצדקה היום לקבל שכרה, ולפי"ז כמה גדולים ד' הריצב"א שתירץ ע"ז ממש, כמו שתי' הירושלמי אהא דמדות, וגם נסתייע מד' הירושלמי, דהא לפי שביארנו תרווייהו בנות חדא בקתא נינהו וסוג א' למ"ע דצדקה ולמ"ע דמדות בזה, ובתרוייהו חסרון הכפיי' אינו משום דקילי, אלא איידי דחמירי משאר עשין, ושכרן כפול גם בזה וגם בבא, וזהו שגורם דרשאין לכפות כשירצו, וכדאמרן:

אך מזה אין ראי' שיסבור כן הריצב"א גם באינך עשין דלית בהו הא טעמא. ומעתה יתיישבו לנו היטב פסקי הרמ"א הנראים כסותרים זא"ז. בחו"מ צ"ז פסק כשיטת הריצב"א, שאם רצו בי"ד כופין, משום דהתם לענין השבת עבוט איירי, ואיזהו מתן השכר הנאמר בה, הלא זה שא"ת "ולך תהי' צדקה", וא"כ היא מאלה שהיום לקבל שכרן, ומדדמי לצדקה בזה, ודאי דרשאין בי"ד לכפות, כירושלמי וריצב"א. אך ביו"ד סי' ר"מ, דלענין כבוד או"א איירי, והלא זוהי עיקר המ"ע שעלי' אמר ר' יעקב "לעולם שכולו טוב" כו' וכמוש"ש שם בקדושין ר"י מעשה חזי, הרי שעלה לגג להביא גוזלות לאביו כו' וע"כ שמה שפירשה תורה מ"ש אינו אלא להודיע דקילא מ"ע זו משאר עשין לענין כפיי', ע"כ שפיר סתם הרמ"א שם דאין כופין, היינו אפי' כשירצו בי"ד. דבהא ס"ל לרמ"א דאף ריצב"א מודה, וכדאמרן:

ומעתה מיושבת שפיר גם קו' הסמ"ע על הרמ"א מהא דחו"מ סי' ק"ז, דהתם לענין מצות היתומים לפרוע חוב אביהן איירי, והא כל עצמה אינה אלא משום כבוד או"א וא"כ לא עדיף מכבוד או"א גופה, שלפי דברינו גם ריצב"א מודה בה שאין בה כפיי' בהחלט. וניחא מה שסתם הרמ"א גם שם, כמו ביו"ד לענין כאו"א, דאין כפיי' כלל:

והנה בקצוה"ח [סי' כ"ו] הביא לד' הר"ן פ"ד דכתובות בשם רב האי גאון דאף בנודר לצדקה אין כופין. וז"ל רב האי,דהא אפי' בנודר שעברו עליו ג' רגלים מיקום הוא דקם בבל תאחר, אבל אין חייבין לעשות לו כלום עכ"ל וזה שלא כד' ר"י טו"ע ושלא כד' הט"ז שם, וכבר הזכרנו למעלה מה שביקש בקצוה"ח לסייע לר' האי (דמאי שנא נודר מסתם צדקה, ואי דבנודר איכא גם לאו דב"ת, הא בצדקה איכא נמי לאוי, ואפי"ה אין כופין כו'). ומה שהקשיתי עליו דשני ושני, דבשלמא לאוי דצדקה שבאים תמיד עם העשה דילה, א"כ משגילתה תורה ע"י שפירשה מ"ש שאין כופין, על הלאוין נמי גילתה,

משא"כ לאו דבל תאחר שכשהוא בפ"ע כופין עלי', למה לא נכוף כשהוא מזדמן במקרה גם עם מ"ע דצדקה:

כך הקשיתי למעלה ע"ד הקצוה"ח. אכן לפי"מ שביארנו עכשיו יגיה אור לנו גם בד' ר' האי, שהגאון ז"ל דקדק בלשונו "אין חייבין לעשות לו כלום", הרי דאזיל גם איהו בשיטת ריצב"א, דעכ"פ אי רצו כופין, ולפי דברינו אין זה אלא במ"ע דצדקה, ומשום דחסרון כפיי' דידה הוא איידי דחמירא, וממילא דפסקו של ר' האי אתי שפיר, דנהי שעל לאו דבל תאחר כשהוא בפ"ע כופין, מ"מ היא הנותנת כשהוא מזדמן עם מ"ע דצדקה דאין חובה לכוף, דהא באמת גם בצדקה לבדה יש בה די חומר כדי לכוף עלי', אלא דאיידי דחמירא אין חייבין לכוף, וא"כ מכש"כ דחמירא לי' היכי שיש גם לאו דב"ת עמדה, ומשו"ה אין בי"ד חייבין לעשות לו כלום", וכלשונו של ר' האי היינו כשלא ירצו בי"ד לכפות:

ולולא דמסתפינא הוי אמינא שגם בחטאות ואשמות גופייהו (שמשם לפי דברינו למד הריצב"א לסברא דידי', לחלק בין מ"ע דכבוד או"א למ"ע דצדקה) יהי' ג"כ הדין כן אליבא דריצב"א ודעימי', דאיידי דחמירי אין בי"ד חייבין למשכן, אך לכשירצו הרשות בידם, ואם כן הוא אז יתיישב לנו א' מפסקי הרמב"ם החמורים, שהקשה עליו המ"מ והלח"מ, והוא [בפ"י מה' נז"מ] שפסק דחייבי כופרין ממשכנין אותן, והקשו דהא בעי' דלא איפשטא היא בש"ס [ב"ק, מ] אי לחטאות ואשמות דמיין, אי לערוכין דמיין, והו"ל לפסוק קולא לנתבע, ולא ימשכנו מספק. ולדידן ניחא, דהנה גבי מניעת הכפיי' אצל חטאות ואשמות כתב הרמב"ם [פי"ד מה' מעה"ק ה' י"ג] וז"ל ולפי שמעוכב כפרה הן אין חוששין להם שמא יפשעו ולא יביאו" כו' ומשגירת לשונו, שאמר "אין חוששין", משמע לכאורה דס"ל לרמב"ם לענין הכפיי' דחטו"א כעין מה דס"ל לירושלמי ולריצב"א לענין הכפיי' דצדקה ודמדות, (שלפי שהסברנו כולן מסוג א' הן) היינו שאין חובה "לחשוש להם", אבל רשאין בי"ד לכוף. וממילא דהיכי שהדבר ספק (וכגון לענין כופר דהוי בעי' דלא איפשטא) תו לא שייך לומר בזה ספק ממונא לקולא, דהא עכ"פ הרשות ביד בי"ד להוציא מידו ע"י כפיי', לכשירצו, אף בחטאות ואשמות גופייהו, וא"כ גבי כופר אינו אלא ספק חיובא על הבי"ד, ומספק ודאי דמחויבין, וניחא פסק הרמב"ם, והבן זה. [ועמ"ש התוס' ב"ק מ' שם דרק ביורשי ניזק קא מבעי, משמע דבי"ד ודאי כופין, ע' בשטמ"ק בשם המאירי דלא כ"כ, וגם ד' הרמב"ם משמע להדי' דלא כתוס'] (ויש תימא ברמב"ם שהשמיט בה' ממרים לגמרי לענין כבוד או"א, אי כופין אי לא, ורק בפ"ז מה' מ"ע לענין צדקה כתב דכופין, ולא פורש בדבריו אי כר"י, ואי כריצב"א):

והנה כל דברינו דלעיל (לחלק בין מניעת הכפיי' דמ"ע דכאו"א ובין מניעת הכפיי' דצדקה) אינם אלא לר' יעקב, דסוגי' דעלמא כותי', אך לת"ק דר"י יהי' גם כבוד או"א שוה לצדקה בזה, דהא לדידי' דמתן השכר שנאמר בכבוד או"א הוא ג"כ בהאי עלמא, וכבר הוכחנו דבזה לחוד לא סגי, וע"כ שגם שם שכרו כפול, וא"כ איך נידוק מפירוש מתן שכרה שאין כופין וע"כ דלאו משום דקילא אין כופין, אלא איידי דחמירי, (וכדס"ל לריצב"א במ"ע דצדקה) ולדידי' מדוקדק הוא מה שגם אצל כאו"א אמרינן דאין בי"ד מוזהרין עלי'", היינו דאין חייבין לכוף, ולכשירצו אה"נ דכופין אף על כאו"א, מדשוה לדידי' חומר העשה דכבוד אב לעשה דצדקה, וכדאמרן:

ויש לעיין לפי"ז במה שאחז"ל [ברכות, ח']. מכדי למען ירבו ימיכם על האדמה כתיב כו' ולא בחו"ל כו' משמע דדריש ר' יוחנן לקרא דעל האדמה הנאמר שם ובדברים י"א), כפשוטו, ויהי' מוכח מזה דגם זה שנאמ' אצל כבוד או"א למען יאריכון ימיך "על האדמה", היינו ג"כ על האדמה ממש, וזה ע"כ דלא כר' יעקב, (דאי כר' יעקב, דדריש לי' לעולם שכולו ארוך, עכצ"ל דהאי על האדמה לישנא בעלמא הוא כמובן). ומסתעף מזה שגם שכרה דכאו"א כפול הוא, וממילא דתו אין לומר אף גבי כאו"א "דאין בי"ד כופין", אלא שאין בי"ד מוזהרין", (לכשלא ירצו לכוף), וי"ל דזוהי סברא דתנא דמכילתא, המוצג בראש מאמרנו זה וזהו מה שאמר תנא:

"למען יאריכון כו' "על האדמה" כו' מכאן אמרו שכל מ"ע שמ"ש בצידה (כלומר ואף כאו"א בכלל) אין בי"ד מוזהרין עלי'" היינו "מוזהרין" הוא דלא הוו, ואי בעי למיכף כופין, וזה מוכח ממה שא"ת "על האדמה", וכדאמרן, וניחא מ"ש "מכאן אמרו", ואתי שפיר גירסת המכילתא כדכתיב (וכבר הזכרנו שהגר"א ז"ל נתקשה בגירסא זו):

היוצא מדברינו שמלישנא דירושלמי פ"ה דב"ב, ומדברי ר' האי גאון דמייתי ר"ן פ"ב דכתובות, וכן מסתירות הלשונות שברמ"א מכל זה יש להוכיח דכל העשין שמתן שכרן בצידן מתחלקות לשני סוגים:

הסוג האחד הן מ"ע דצדקה, דמדות, דהשבת עבוט והדומה להן, (שבהן מתן השכר אפילו לר' יעקב בעוה"ז הוא), ובאילו אמר הריצב"א דאם רצו בי"ד כופין והסוג השני הן מ"ע דכבוד או"א, דשלוח הקן, מצות פריעת ב"ח המוטלת על היתומים, והדומה להן (שעליהן הוא דאמר ר' יעקב דמתן שכרן לעולם שכולו טוב) ובאילו אף הריצב"א מודה (ועכ"פ לרמ"א הכי ס"ל) דאין רשאין בי"ד לכוף, וכ"ז לר' יעקב, אבל לתנא דפליג עליו כולהו מ"ע שמ"ש בצידן שוין נינהו, ובכולהו י"ל דרק אין בי"ד מוזהרין עליהן, וכשירצו לכפות כופין ואגב ביארנו די"ל דלריצב"א ודעמי' גם בחטאות ואשמות הדין כן, דאין

בי"ד מוזהרין למשכן עליהם ואם רצו רשאין. והיינו טעמא דרמב"ם דס"ל בכופרין (דהוי בעי' דלא איפשטא אי לחטו"א דמיין) דחיוב נמי איכא למשכן עליהם:

ובדרך יותר קצרה נראה לי לבאר את הויכוח התמוה המובא בדברינו למעלה שבין ר' עקיבא ור' נחוניא [במגילה י"ז]. באופן שהיתה השאלה נוגעת באחת משיטותיו של ר' עקיבא במקום אחר ונקדים לדקדק בלשון רש"י שם "אתו גואזי, סריסיו היו, עבדיו, המשרתים אותו" עכ"ל. ואריכות לשון זו אצל רש"י ז"ל תמוהה היא. ונראה לי עפ"י דרך דרוש, דר' עקיבא באמת לא על עצם אריכות ימיו של ר' נחוניא אלא על איכותם היה תמה, על שיבתו הטובה, שבתו בשלוה, וסריסים ומשרתים עושי רצונו מסביב לו, כמנהג השרים והסגנים (היפך הכלל שאחז"ל במנחות כ"ט "מ"מ נברא העולם ביו"ד כו' ומפני מה ראשו כפוף מפני שראשיהם של צדיקים כפופין בעוה"ז") ע"ז היה תמה ר"ע, במה זכה ואיך הגיע לצדיק כר' נחוניא כמעשיהם של רשעים בעוה"ז", עד שלא פסקו גם שומרי סף מעל שלחנו, "גואזי דאתו ומחו" לכל האומר דבר שלא כרצונו ואולי זהו מה שהאריך רש"י בלשונו "סריסיו היו, עבדיו, המשרתים אותו, כדי להודיענו רוב שלותו, וכי ע"ז יסובב עיקר הוכוח שביניהם:

והנה מצינו לחז"ל [יבמו' נ'] "לא זכה פוחתין לו, זכה מוסיפין לו". ועפי"ז יש לומר דהני פנים של יסורין שיש לצדיקים בעוה"ז אינם אלא בזמן חייהם הקצובים להם מתחילת יצירתם, אך מה שמוסיפין להם אח"כ כשזכו בודאי שהסברא נותנת שהנותן בעין יפה נותן, ואין מוסיפין אלא חיים של טובה, ולא חיים של צער, וא"כ משזכה ר"נ לזקנה מופלגת כבר ניחא מה שזכה גם לטובה מופלגת אלא דבאמת ר' עקיבא בעצמו הוא דאמר התם ביבמות "לא זכה פוחתין, זכה משלימין לו", הרי דלר' עקיבא אין שם כלל אצל צדיקים תוספת חיים של נדבה, והכל אינו אלא השלמת החוב הקצוב מראש, וא"כ יהיה מוכח מאופן ואיכות חייו של ר' נחוניא היפך שיטתו של ר' עקיבא בזה:

אבל התוס' ביבמות שם הוכיחו דעכ"פ,בצורבא מרבנן דמיעבר במילי'" אף ר' עקיבא מודה דיש תוספת שנים יותר מן ההשלמה, עיי"ש דאולי זהו הדבר אשר המריץ את ר' עקיבא לשאול את ר' נחוניא במאי הארכת ימים", כלומר באיזה זכותים, והיה אם ימנה לו ר"נ בין הזכותים האלה דגם מיעבר במילי הוי, אז שוב יוכל ר"ע לעמוד בשיטתו, דלעולם בזכה רק משלימין לו, ואעפי"כ אין סתירה משלותו של ר' נחוניא (המוכיחה לכאורה על חיים של תוספת) דהא במעביר במילי' אף איהי מודה דאף מוסיפין לו, אתו גואזי וקא מחו ליי", הסריסים, שאינם יודעים מאומה, עשו את שלהם, אבל רצה ר' עקיבא לרמז עכ"פ לר' נחוניא, כי מחכמה שאל ומענינא שאל, וזה רמז לו בלשון חכמים:

דהנה באמת סברא זו, שהמתנה צריכה להיות מובחרת יותר מן החובה, (והמסתעף מזה שגם השנים של תוספות צריכות להיות יותר מובחרות משנות ההשלמה) עדיין איננה ברורה כל כך דאיתא [ביומא ל"ד, ב'] פלוגתא דרבי ורבנן, בקרא דאת הכבש אחד שנאמר אצל תמיד של שחר, לרבי דרשינן האי אחד לנסכים (היינו דעיקר נסכים בתמיד ש"ש הוא דכתיב), והא דמיוחד שבעדר, ממבחר נדריך ידע לה, ולרבנן נפקא להו לאחד המיוחד שבעדר. ואע"ג דהא כתיב בלא"ה ממבחר נדריך, מוקי להו חד בחובה וחד בנדבה וצריכי"; פירש"י וז"ל "וצריכי. יש צד נוטה שנדבה צריך ליפותה, כדי שתתרצה לדורן כו' ויש צד נוטה שהחובה המוטלת צריך לפרוע משלם. עכ"ל הרי שדבר זה, אם נדבה צריכה להיות מובחרת יותר מן החובה, תלוי בזה איך שנדרוש לקרא דכבש אחד אי כרבי, דלנסכים מפיק לי' (ועכצ"ל דהא דמיוחד שבעדרו מקרא דממבחר נדריך ידעינן לי' אע"ג דהתם נדבה והכא חובה) וא"כ ש"מ מזה דלא מפליגינן כלל לענין מובחר בין נדבה לחובה, וממילא שלא יהי' שום ראי' משיבתו הטובה של ר' נחוניא דאם זכה מוסיפין לו ואי כרבנן דמצרכו לי' לקרא דאחד על מיוחד שבעדרו, (וע"כ דמקרא דממבחר נדריך לא ידעינן לי', משום דנדבה צריכה להיות מובחרת טפי כדי שתתרצה לדורן, וכד' רש"י שם) ראו אז יהי' מוכח, כי שנות הטובה של ר' נחוניא שנים של תוספת נינהו, (וממילא שתסתעף מזה סתירת שיטת ר' עקיבא שאמר "זכה משלימין", אם לא שנימא דר' נחוניא מיעבר במילי, הוי, דבהא אף ר"ע מודה):

זהו מה שרמז לו ר' עקיבא לר"נ כד סליק יתיב אירשא דדיקלא, א"ל רבי אם נאמר כבש למה נאמר אחד:

ומששמע ר"נ את הרמז הזה כבר הבין, כי לא כקץ בחייו היה ר"ע בשאלתו במאי הארכת ימים' (כלומר באיזו זכות), לפי ששאלה זו נוגעת גם במילי דאגדה (אם זכה מוסיפין או משלימין, שנחלק בזה ר"ע עם ר"י) גם במילי דהלכה (אם נדבה או חובה צריכה להיות מובחרת טפי, דפליגי בזה רבי ורבנן) אמר (ר"נ לסריסיו) צורבא מרבנן הוא, שבקוהו (כי שואל כענין הוא) א"ל לר' עקיבא צדקת באמת בכל דבריך:

אחד (כותך דרישנא לי') המיוחר שבעדרו, ומוכח איפוא מזה דנדבה צריכה להיות מובחרת. ואין הכי נמי דאף בהא כותך סבירא לי דזכה רק משלימין לי', ולא מוסיפין, ואעפי"כ לא יפלא בעיניך במאי זכיתי שיגיע אלי כמעשיהם של רשעים בעוה"ז", דהא בצורבא מרבנן דמיעבר במילי' אף אתה מודה דמוסיפין, ואף אמנם אני תולה באמת סיבת חיי הארוכים והטובים במה שמימי לא קבלתי מתנות, ולא העמדתי על מדותי, ותרן בממוני הייתי היינו דבאמת "מעביר במילי" הייתי, ומשו"ה הוסיפו לי שנות חיים,

ובשביל שהם חיים של נדבה ע"כ גם חיים של טובה המה דנדבה צריכה להיות מובחרת טפי":

פרשת משפטים

בדיני חיוב חמשה דברים דחובל בחברו, ובבירור שיטות הרמב"ם בענין זה

וכי יריבון אנשים והכה איש כו' רק שבתו יתן ורפא ירפא כו'. עין תחת עין, שן תחת שן כו', ובמכילתא [כ"א, ע"ז], רק שבתו יתן כו' חוץ מדמי אבריו נותן לו דמי שבתו ע"כ. וצריך ביאור דמאי קמ"ל, הא כל החמשה דברים מקראי ילפינן להו, ופשיטא דלא מיפטר בשבתו ורפואתו בלבד:

במתניתן דהחובל [ב"ק, פ"ג, ב'] תנן, החובל בחברו חייב עליו משום ה' דברים כו', וקצת יש לדקדק מאי "עליו" דקאמר, והכי הול"ל חייב משום ה"ד". [ואף דמצינו כיוצב"ז היכי שהעונשים רבים על מעשה אחד, כגון אלמנה וגרושה חייבין עליה משום ב' שמות [מכות, י"ג]. וכן, יש חורש תלם א' וחייב עליו' משום ח' לאוין [שם כ"א], וכהנה רבות, מ"מ יש לחלק, ונלענ"ד דעכ"פ כאן דקדק התנא בלישני', וכמו שנבאר]:

ובגמרא שם, אימא עין תחת עין ממש, לא ס"ד, כו' ת"ל ולא תקחו כופר כו' לנפש רוצח אי אתה לוקח כופר, אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים כו' רשב"י אומר הרי שהי' סומא וסימא האיך אני קורא בזה עת"ע כו', ומאי קושי', דלמא היכי דאפשר אפשר כו'. אביי אמר אתי' מדתנא דב"ח, עין תחת עין ולא עין ונפש תחת עין, ואי"ס ממש, משכחת עין ונפש כו' דבהדי דעויר לי' נפיק נשמתי'. ומאי קושי', דלמא מימד אמדינן אי מצי מקבל כו' וכיון דאמדינן, אי מיית לימות, מי לא תנן אמדוהו ומת ת"י כו'. עכ"ל הש"ס:

והנה אף דאתותב אביי', מ"מ יש להבין טעמו, והא הש"ס שפיר מקשה ודלמא מימד אמדינן. ונלענ"ד דהנה יש בחובל מה שאין בכל העונשין שבתורה, שהוא חייב שוגג כמזיד, ועפי"ז יש להקשות, איך ס"ד למידרש עין תחת עין ממש, א"כ יהיה חובל בחברו באחד מאבריו חמור יותר מן ההורגו, שההורגו בשוגג פטור מעונש הגוף, ואם התכוין לזרוק שתים וזרק ד', או לצד זה והלך לצד אחר, פטור אף מן הגלות [ע' מכות, ז' ב'] והחובל בא' מאבריו יתחייב בכל זה, אתמהה [ולמעיין בירושלמי פ"ח דב"ק ה"א מבואר דלירושלמי באמת פשיטא לי' דבשוגג אין לחייבו אלא ממון ויליף מזיד משוגג, עיי"ש] וי"ל דהיא היא מה דקאמר אביי התם, די"ל שאף אביי ידע דאמזיד איכא פרכא, דלמא מימד אמדינן ואי מיית לימות, אך הוכחתו היא מחובל שוגג דמדאך אפשר הוא במציאות דבהדי דעויר לעיני' נפיק נשמתי' א"כ תו אי אפשר לומר עין תחת עין ממש,

דהא ההורג את חברו בשוגג לא יצוייר בו עונש מיתה כלל, אפילו באופן רחוק, ואיך יהי' החובל בשוגג חמור ממנו, עין ונפש תחת עין:

אולם הש"ס לא חש להוכחה זו, לוא גם מחובל שוגג, דהא באמת לא שוגג בלבד הוא דחייב בחובל, אלא אפי' אנוס חייב [ע' טוחו"מ סי' מכ"א, וכ"מ גם מרמב"ם פ"א מה"ח, ורק לשיטת רבנו ירו' בלבד אונס גמור פטור עיי"ש] ואאונס הא בודאי יש להקשות, אף אליבא דמסקנא, למה יתחייב אף בתשלומין. ועכצ"ל דאליבא דמסקנא לא קשי', דשאני עונשי הממון מעונשי הגוף, דעונשי הגוף כולם קנסא נינהו, והם מתכונים תמיד לעומת עושה הפעולה, להענישו כדי רשעתו, ואי איהו שוגג או אנוס אין את מי לענוש, (משא"כ בעונשי ממון, וכמו שנבאר להלן):

וכבר ידוע מה שיש מן הראשונים שהקשו, למ"ד עדים זוממין קנסא, מנא לן דמה שעדים זוממין משלמין, למי שהעידו עליו משלמין, הא התורה לא אמרה אלא ועשיתם לו כאשר זמם כו'. ואולי כונת התורה שיפלו המעות להקדש (דהא גם בזה כבר יש די עונש לעושה הפעולה וזהו העיקר במילי דקנסא). ומכבר אמרתי לבארו ע"ד צחות, דהנה הנסיון מעיד בשנים שמתעצמים בדין, והדיין נוטל מזה ונותן לזה אז נראה בעיני המתחייב כאילו שתים רעות עשה עמו, ראשית מה שנטל ממנו, ושנית מה שנתן לחבירו, כי יש אשר מוטב לו לאדם להענש לשלם לגבוה, או אולי גם להטיל לים, מאשר לתת לאיש ריבו. וממילא בעדים זוממין שהם העידו חוב לזה וזכות לשני, וא"כ זממו ללקותו לזה בכפלים, וכדאמרן, והתורה אמרה ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, א"כ בה במדה שזממו להכאיב לו לזה, צריך להתקיים גם "כאשר זמם" דידהו ג"כ באופן זה, היינו ליטול מהם וליתן למי שרצו בהפסדו, **(ובפשיטות יש לומר עפימ"ש התוס' [כתובות ל"ב, א', ד"ה אי ממונא לקולא] שהקשו שם לעולא דממונא משלם מילקי לא לקי וז"ל וא"ת אתגורי איתגר כו' (כלומר ואיך יתכן דאי עבר על ל"ת בלא הפסד ממון לחברו נידון במלקות החמור, ואם הפסיד גם ממון נידון בממון הקל) וי"ל דשא"ה דחס רחמנא עלי' דנחבל עכ"ל התוס'. והנה בע"ז לדידן אף אליבא דאמת ממונא משלם ולא לקי, ותיקשי נמי קו' התוס' אתגורי איתגר (דהא בהעיד עדות שקר בלא כונת הפסד ממון, כגון שהעידו שהוא ב"ג וב"ח, באמת נידון במלקות החמור) וע"כ נמי דחס רחמנא על מי שרצו להפסידו, וממילא מוכח דלבע"ד משלמין, ודו"ק. ובפרט לפימ"ש התוס' [שם ל"ב ע"כ ד"ה שלא השם] די"ל דאפילו בהעידו עליו שהוא חייב ממון ומלקות והוזמו ג"כ ממונא משלמין, וא"כ בודאי תיקשי אתגורי איתגר, וע"כ משום דחס רחמנא ואמנם י"ל דבע"ז ל"ש כ"כ חס רחמנא מדלא חסרו עדיין, למ"ד כאשר זמם ולא כאשר עשה אף בממון, ודו"ק):**

(דאי לאו הכי, ואי יתנו להקדש עדיין לא הענשתם כדי רשעתם אפילו אי תיזול בתר עושה הפעולה).

ואמנם אם שמה שאמרנו כאן בענין עדים זוממין אין זה אלא ע"ד צחות:

אך יסוד הדברים ודאי אמת, דבכל מילי דקנסא אזלינן ביחוד בתר עושה הפעולה, בין להקל ובין להחמיר, ובכגון דא יש לחלק בין שוגג למזיד, וכעין מ"ש [גטין נ"ג וערובין ס"ח], דלא קנסו שוגג אטו מזיד, ואף למאן דקניס, אין זה אלא היכי דאי לאו הא לא קיימא הא, דהא "אטו" קאמר, אך על השוגג מצד עצמו לא יונח הקנס ולא העונש, משא"כ בעונשי הממון, שהם משום תשלומין לחברו, להכשיר לו את נזקו, ואינן משום קנס, התם אין לנו עסק עם עושה הפעולה וכונתו, רק עם מקבל הפעולה, ומטעם זה אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד, דהא סוף סוף נתנזק זה והפסיד, ומה לו בשגגתו ובאנסו של חברו אולי זהו מה שדקדק התנא החובל בחברו חייב "עליו" משום ה"ד, כלומר החיוב בא לו מצד חברו הנחבל, שסבל מן הפעולה, ומש"ה לא חילקנו בו בין שוגג למזיד. אולם עכצ"ל דהאי "עליו" איידי דנזק קתני. דהא אשאר ד' דברים באמת פטור שוגג [ע' כ"ק כ"ו, ב']. ועכצ"ל דמדרק הכשיר לו את נזקו כבר אזלינן באינך ד' דברים בתר עושה הפעולה, והבן:

כ"ז אליבא דאמת, דעין תחת עין אינו אלא תשלומין, משא"כ אי הוי דרשינן עין תחת עין ממש, והי' גם זה עונש קנסיי (ככל שאר ענשי הגוף), שאין הימנו להנחבל הנאה של כלום, ודאי שלא הי' שום סברא לחייב לא את האונס ולא את השוגג, וע"כ דהוי דרשינן לקרא דפצע תחת פצע לדרשה אחריתא, וא"כ תו לא הי' חומר בחובלו יותר מן ההורגו, דהא השתא, אליבא דהוי אמינא, אין הכי נמי דגם החובל בשוגג יפטר, ואי דעכ"פ במזיד יתחייב, והוי עין ונפש תחת עין, דבהדי דעויר לי' כו' ע"ז הא קאמר הש"ס ודלמא מימד אמדינן כו' מי לא תנן הי' לוקה ומת ת"י כו' וא"כ אף מחייבי מלקיות לא חמיר ומשו"ה אידחא לה הוכחתו של אביי. דאי במזיד הא אינו חמור עוד מן ההורגו, ואי בשוגג הא אמרינן דאליבא דהו"א דעין תחת עין ממש אז באמת יפטר החובל בשוגג, ומה דחייב שוגג א"ז רק אליבא דמסקנא:

וראה דבר פלא [בשו"ת הרדב"ז סי' תרכ"ז] שכ' וז"ל, ולכך אמרו גבי חובל שמשלם ממון, אעפ"י שא"ת כוי' תחת כוי', בשביל שחששו שמא ימות והוי עין ונפש כו' עכ"ל, וזה דלא כמסקנת הש"ס דדחי להא דאביי, וצ"ע. **(שוב ראיתי דבאמת לא על הרדב"ז תלונתי, דגם רש"י ז"ל כתב כן [כתובות ל"ח, א', ד"ה ולא עין] וז"ל "מינה קיי"ל בהחובל דעין תחת עין לאו ממש, דא"א ממש דלמא בהדי דסמינן לעיני' מיית" כו' עכ"ל. וגם

ע"ד רש"י צ"ע. דאיך כתב דמיני קיי"ל ובאמת אידחי לה בש"ס ילפותא דא:)** ואמנם דינו של הרדב"ז מה שהוכיח מזה דא"צ להציל את חברו בא' מאבריו, זה ודאי אמת, דהא עכ"פ לא פליג הש"ס אדאביי במציאות, דאיכא ס' סכ"נ בנטילת אבר, אלא דלשונו של הרדב"ז צריך תיקון וכדאמרן (אף דיש מקום לומר דעין שאני עפימ"ש בע"ז כ"ח שורייני דעינא באובנתא דלבא תליא). [ומה דלא התירו בסכנת אבר לענין שבת אלא שבות דדבריהם (ע' שו"ע או"ח סי' שכ"ח, ובמג"א שם ס"ק י"ב), הוא משום דשאני ניטל ע"י אדם מניטל ע"י חולי, וק"ל. ועיין תוס' עירוכין ז', א' ד"ה כגון שדרה כו']:

ברם פסקי הרמב"ם בהאי ענינא בודאי צריכים עיונא, דז"ל [בפ"א מה"ח. ה' ג'], וזה שאמרה תורה כי יתן איש מום כו' כן ינתן בו, אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר ולחבול בו כו' והרי הו"א לא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח לבד אין כופר, אבל לחסרון אברים יש כופר. עכ"ל רמב"ם, ולהלן [שם, ה' ה'], כתב הרמב"ם "ומניין שזה שנאמר באברים עין ת"ע, תשלומין הוא, כו' ובפירוש נאמר וכי יכה איש את רעהו באבן כו' רק שבתו יתן ורפא ירפא כו', וה"ה לתחת האמור בעין ובשאר אברים", עכ"ל הרמב"ם ודבריו נפלאו, דמ"ש בה' ג' מהא דלא תקחו כופר שפיר קאמר, דהיא היא ילפותא דברייתא קמייתא בסוגי' דהחובל שם, אך מה דיליף לה שוב בה' ה' מהא דרק שבתו יתן זה לימוד חדש, שחידש הרמב"ם מדעתי', ולא הוזכר בש"ס כלל, ולמה הוצרך אליו, וכי כעורה זו ששנה תנא, דיש כופר לראשי אברים, וממילא דאף עין בכלל, ומי הצריכו לרמב"ם לחדש לימוד אחר לענין עין דוקא. וע' בלח"מ שם שנדחק ג"כ בישוב ד' רמב"ם אלו:

ולחומר הנושא הי' נלענ"ד, דהנה אנן קיי"ל החובל בעבד כנעני של חברו חייב, [ב"ק פ"ח], דכיון דאיתי' במקצת מצות, ה"ה כישראל ומ"מ חובל בע"כ שלו פטור, והטעם משום דהא אליבא דאמת עין תחת עין ממון, ומדמה שקנה עבד קנה רבו, א"כ למי ישלם, אך אי הוי אמרינן עין תחת עין ממש, והי' החובל לוקה בגופו, אז לא הוי מחלקינן כלל בין ע"כ שלו לעבד כנעני של חברו, דהא מצד העבדות אין שום קולא לענין חובל מאילו חבל בבן חורין, היכי דאיכא עונש הגוף ויש גם להביא ראי' לזה מהא דהכאה בפחות מש"פ, (דלוקה מדאין שם תשלומין), שהדין דגם אעבד כנעני לוקה וע' כתובות ל"ה, וב"ק פ"ח], וכ' הב"י בטוחו"מ דה"ה בעבד כנעני שלו בהכהו פחות מש"פ דלוקה, וכ"פ המחבר שם, ובשו"ע חו"מ סי' ת"כ ס"ב, ע' סמ"ע וש"ך שם]:

ולפי"ז לכא' תסתער עלינו קושיא גדולה, מנא לן אף אליבא דאמת להוציא קרא דעין תחת עין מפשוטו לגמרי, כדי לקיים קרא דלא תקחו כופר, והא אפשר לקיים שני

המקראות, היינו, נימא דאין הכי נמי שאמרה תורה דאתה לוקח כופר לראשי אברים, אך כל זה היכי דאפשר בכופר, כגון בבן חורין או בעבד כנעני של חבירו, משא"כ היכי דל"ש כופר, כגון בעבד כנעני שלו, דמה שקנה עבד כו' דלמא אף אליבא דאמת הי' מסמין את עינו, ובהכי מתוקים קרא דעין תחת עין? ואל תתמה, שא"כ יהי' חובל בעבד כנעני שלו חמור מחובל בבן חורין, חדא דבסגנון כזה הא יש להקשות גם בבן חורין גופי', דחמירא הכאה קלה שאין בה ש"פ יותר מהכאה גדולה שיש בה ש"פ, דהתם לוקה והכא משלם, (אע"ג דלמסקנת הש"ס כתובות ל"ב מלקות חמור מממון ואעפי"כ לא חיישינן לזה), וע"כ כמו דאמר בש"ס כתובות ואי ממונא קולא שכן חס רחמנא אממונא דנחבל, עיי"ש: **וביותר** תיקשי דמצינו כעין זה לענין עבד כנעני שלו גופי', והוא לשיטת הב"ח [הובאה בטוחו"מ, ת"כ]. דס"ל דבעבד כנעני שלו לעולם לוקה, ואפי' ביש בה ש"פ, כיון דל"ש תשלומין, [ועיי"ש בכ"ח שהחליט שגם דעת הרמב"ם כן והוא מסתימת לשונו בפט"ו מה"ס], ומדסוף סוף איכא עונש הגוף בחובל בע"כ שלו, א"כ ישאל השואל מנא לן לאפוקי' לקרא דעת"ע מפשוטי' ולרבויי למלקות, נימא באמת דבכה"ג עין ממש בעינן: **איברא** דבאמת זה לק"מ, דהא בפירוש ריבתה תורה א אחר בראשי אברים דעבד כנעני שלו, דהא יוצא לחירות, וזהו תשלומין דידי', ומדלא מתוקים קרא דעין תחת עין בע"כ שלו, ע"כ דגם קרא דפצע ת"פ לא קאי אע"כ; אך אי תיקשי הא תיקשי, למאי דקיי"ל (למ"ד מעוכב גט שחרור יש לו קנס) דהפיל שן עבדו וסימא את עינו יוצא לחירות משום שינו ופטור מדמי עינו, גטין מ"ב, א', וכ"פ הרמב"ם בפ"ד מה"ח], נימא להיפך, כיון דל"ש כאן ליקח כופר לראש אבר זה (דלחירות כבר יצא משום שינו, ולדמים אין לו עדיין יד, מדמעוכב ג"ש) א"כ יקויים בי' קרא כדכתיב, עין ממש, ונוקי לקרא בהכי "עין תחת עין, שן תחת שן", כלומר היכי דחבל בי' בתרוייהו בעין ובשן, אז זמנין דמקיימין בי' עין ממש, וזמנין שן ממש. והכל לפי מה שחבל באחרונה (וכמו שפ' הב"ח באמת לענין מלקות, דלוקה בע"כ שלו, מדא"א בתשלומין) ואף כי זה דוחק לאוקמי קרא דעת"ע בעבד כנעני דוקא, מ"מ אכתי עדיף מלהוציאו מידי פשוטו לגמרי, ושבקי' לקרא דדחיק כו', ומנא לן באמת שלא יתקיימו שני המקראות גם יחד, והיינו אתה לוקח כופר כו', היכי דאפשר בכופר, ועין ממש היכי דל"ש כופר, כגון בכה"ג אולי שאלה זו היא שעמדה בפני הרמב"ם:

וכדי לתרץ זאת השאלה חזר הרמב"ם וכ' בה' ה' "ומניין שזה שנאמר עין תחת עין תשלומין הוא" כו' (כלומר אע"ג דהיכי דאפשר כופר לראשי אברים כבר שמענו דממונא משלם מ"מ נימא דמש"ה נקט קרא כאן עין ושן יחד, וכעין שאמר כן זה ג"כ גבי עבד,

בקרא דלהלן, וכי יכה איש את עין עבדו כו' ואם שן עבדו יפיל כו', כדי לרמז לנו ולהודיענו דבהכי איירי, ואעבד קאי, ולעולם עין ממש דהא לא שייך גבי' כופר). ע"ז מתרץ הרמב"ם בפירוש רבתה תורה, רק את שבתו יתן ורפא ירפא, הא למדת דתחת הנאמר בחבורה תשלומין הוא, (כלומר ולאו משום מקח כופר לחוד, אלא דעצם ההוראה דקרא דתחת, היא תשלומין), וה"ה תחת האמור בעין תשלומין" וממילא דתו ל"ש לאוקמי' בע"כ שלו, ולאמר עין ממש:

כך הי' נ"ל לפרש ע"ד החידוד את כפל הלשון ברמב"ם, ואמנם מודינא דאליבא דאמת אולי רחוק הוא בכונתו; אלא שמכלל הדברים האמורים נמצא פשר לשיטה אחרת שברמב"ם בהלכה זו. שז"ל הרמב"ם [בפ"ה מה"ח ה"ו] מי שחבל כו' אבל אם לא היו שם עדים כלל אינו משלם לא את הנזק ולא את הצער כו' רק נותן לו דמי שבתו ודמי רפואתו ע"כ, והראב"ד השיגו, ומקשה ממנ"פ, אי ס"ל דה' דברים קנסא, א"כ גם שבת וריפוי לא ישלם עפ"י עצמו, ואי ממונא, כולו ממון, ומנא לי' לרמב"ם לחלק בין החמשה. עכת"ד, ובכ"מ הוסיף להתפלא גם על הרמב"ם גם על הראב"ד, דלראב"ד משמע דניחא לי' עכ"פ לומר דכולו קנס, והא כמה גמרות ערוכות הן דכולן ממונא, [מהן בכתובות מ"א ובשבועות ל"ו, דמשלם פגם עפ"י עצמו, וכן בריש כ"ק דחשיב ה' דברים. אע' דבקנסא לא קמיירי], יעוי"ש, דלא מצא הכ"מ תרופה לד' הרמב"ם:

והנה בין לראב"ד ובין לכ"מ משמע כונתם להדי' דמה שחייב הרמב"ם בשבת וריפוי, עפ"י עצמו, ופטר מאינך, משום דס"ל דהוי ממונא ואידך קנסא, ולולא הבנתם ז"ל הי' נלע"ד כונה אחרת, דגם מרמב"ם לא נעלמו כל הנך מימרות שבש"ס, דכל החמשה דברים ממונא נינהו, ואעפי"כ ס"ל דנזק וכו' אינו משלם עפ"י עצמו ויתבאר לנו כמין חומר מה שהפריד בין הדבקים, ומחייב בשלשה ופטר בשתים שכבר הבאנו ל' הרמב"ם שכ' [בה' ג' מפ"א מה"ח] "ראוי זה לחסרו אבר ולחבול בו כו' אלא שאמרה תורה לא תקחו כופר כו'". כונתו דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ולמה כתבה תורה יד תחת יד כו', והיא לא כיונה כלל לא לידו ולא לעינו, אלא לתשלומין דידי', וס"ל לרמב"ם דעל כרחך דדינא אתי קרא לאשמועינן, דבאמת יסוד עונשו שלזה הוא נטילת אבר ולא ממון, ראוי הוא לחסרו אבר", אלא דקל הוא שהקילה תורה גבי אברים לפדות א"ע בממון, ואתה לוקח כופר לראשי אברים"; ואין הכי נמי דהשתא שגילתה תורה כופר, כופר דוקא ולא אבר ממש, אף כשירצה החובל, דהא אינו רשאי לחבול בעצמו היכי דאפשר בכופר, ואעפי"כ אפקי' רחמנא בלשון יד, ועין, ורגל, כדי להודיענו דגם התשלומין דידי'

אינו אלא במקום דהוי שייך גם נטילת האבר עצמו, אך במקום שלא יצוייר עין ממש, שם אינו גם בתשלומי העין, וסומא שסימא שאני דאין זה אלא כעין פומא דכאיב לי', ודו"ק):
ולדעתי י"ל דזו היא שיטת ר' אליעזר בש"ס [ב"ק, פ"ד שם] שאמר. עין תחת עין ממש, עיי"ש במסקנא דדמי עינו דמזיק יהיב לי', וס"ל לרמב"ם דאף רבנן דפליגי עלי', לא פליגי אלא בהא דדמי עינו דניזק, אך לכו"ע, מאי דיהיב משום כופר הוא דיהיב, ומי שאינו בנטילת אבר אינו בתשלומי דמי האבר, וכמו שיבואר ואמנם זהו רק למאי דילפינן מהא דלא תקחו כופר, (דלאינך קראי כמעט לכולהו אשכח פרכא שם בסוגי') אך לכאורה קשה, הא קרא זה שנסתייע מיני' הרמב"ם בה' ה' שם, דבפירוש רבתה תורה רק שבתו יתן ורפא ירפא" הא איהו עדיף מכולהו, ולמה באמת שביק לי' הש"ס, ול אשתמיט תנא דיליף מיני' ע"כ צ"ל כמו"ש השטמ"ק בשם הר"מ דמקרא זה אכתי לא הוי ידעינן חבלה דראשי אברים, והוי אמינא דעכ"פ בראשי אברים עין ממש בעינן. עיי"ש. כונתו דקרא דרק שבתו בהכאה כל דהוא איירי (כי יכה איש כו') דאין שם אלא שבתו ורפואתו:
ולפי"ז י"ל דאכן יש חילוק אף בחבלה דראשי אברים בין שבת וריפוי לבין אינך דה' דברים, אף אליבא דאמת, דשבת וריפוי אין ה"נ דמקרא דרק שבתו ידעינן להו וא"כ גם יסוד חיובם אינו אלא ממון ן משא"כ אינך, דמקרא דלא תקחו כופר בעינן למילף להו, יסוד חיובם אינו אלא נטילת אבר, (וכמו"ש הרמב"ם "ראוי הוא זה לחסרו אבר") והתשלומין במקום כופר הוא דאתי. ואי משכחת איזה אופן דשייך בי' חיוב ממון, ולא שייך בי' נטילת אבר, אז יפרדו הה' דברים לשני חלקים:
נזק וצער וכו' שאינם אלא כעין כופר תחת ידו או עינו "הראוי ליטול", וכעין תמורה תחתם, אותם לא ישלם בכה"ג, דבאין עיקר אין חליפין, אך שבת וריפוי דלאו מלא תקחו כופר ידעינן להו, רק משבתו יתן, ויסוד חיובם ממון, נותן מ"מ:
והנה מה דקיי"ל דאין אדם נהרג בבי"ד ע"י עצמו ואינו לוקה עפ"י עצמו, אע"ג דלתוס' [מכות ה], אין זה קנס, (ודלא כרש"י), וגם מה דמשמע מד' התוס' [זבחים, ע"א, א'], דהוי משום דאין אדם משים עצמו רשע אין זה מספיק לכאורה, דעכ"פ באומר דרך תשובה הא קיי"ל דל"ש א"א משים עצמו רשע נראה לי להסביר הטעם עפ"י מה שכתב הקצוה"ח [חו"מ סי' ל"ד] בשם מהר"י ן' לב בטעמא דהודאת בעל דין מהני גבי ממון, אעפ"י שאינו בגדר עדות כלל, אלא דמהני משום דקיי"ל [בחו"מ סי' מ'] דמתחייב אדם בדבר שבממון אעפ"י שאינו חייב והקצוה"ח דחה דבריו, וכתב דטעמו משום נאמנות, עיי"ש. ומכבר רשמתי אצלי על גליון חו"מ שלי די"ל דבזה פליגי טור ורשב"א [הובא ברמ"א חו"מ, סי' כ"ח], היכי שנותנים ח' על העדות, דלד' הטור אף בע"ד צריך

להעיד, ולרשב"א אין הח' חל על הבע"ד בעצמו, עיי"ש. וי"ל דלשיטת הטור ס"ל בטעמא דנאמנות בעה"ד כד' קצוה"ח, דהוי מטעם עדות, דנאמן על עצמו, וא"כ שפיר חל הח' גם עליו, ויגיד ויאומן, אך לרשב"א י"ל דכמהרי"ן בן לב ס"ל דכל עצמה של הודאת בע"ד אין זה משום דמאמינין לי' בודאי דהכי הוי מעשה, אלא משום דמתחייב אדם אעפ"י שאינו חייב, א"כ הני מילי בשמתחייב באמת היינו במודה מעצמו, אך איך נכוף עליו ע"י ח' כדי שיודה, **(ובסברא כעין זו תירץ גם כ' אחי הרה"ג החריף כמוה"ר אליעזר נ"י קושית בעל תוה"ש אהא דקיי"ל דאשה שיש לה וסת מותרת לבעלה של"ב וסתה כשהיא ישנה מטעם ס"ס.)** והא אף כשיודה לא יהא זה אלא מטעם חיוב חדש, ואיך נכופנו כדי שיתחייב וי"ל דזוהי ס' הרשב"א, שאין הח' חל על הבע"ד, [ובזה יש להטעים ד' הסמ"ע חו"מ סי' ט"ז, עיי"ש ודו"ק כי קצרתי]:

עכ"פ עשינו סמוכין לד' מהרי"ן בן לב מד' הרשב"א בתשובה, ועפי"ז ניחא מאד מה דאין אדם נהרג עפ"י הודאת עצמו, דהא אף בממון לא מהני אלא משום דמתחייב אדם אעפ"י שאינו חייב, והא במיתה כה"ג אין אדם רשאי להמית א"ע, דקרא כתיב אך את דמכם לנפשותיכם כו' ואיך תהני לי' הודאתו לענין מלקות, וה"ה לענין חבלה, אילו הי' הדין נותן עין תחת עין ממש, ג"כ לא הוי מהני הודאת בע"ד, דהא אין אדם רשאי לחבול בעצמו, ואמנם באמת אין שם בחובל בחברו אלא תשלומין, אך הא כבר כתבנו דאפי"ה נזק וצער וכו' אינן אלא במקום כופר, תחת עין ממש, ורק כל היכי שישנו בעין ממש ישנו בהני, וכעין מ"ש ב"ק מ"ג לענין כופר ודמים עיי"ש. אלא דזה אינו רק בנזק וצער (ומשום דמלא תקחו כופר ידעינן להו) ולא בשבת וריפוי דאיכא קרא רק שבתו יתן כו' והם כל יסוד חיובם אינו אלא ממון, ועפי"ז היכי דליכא עדים, ואיכא רק הוראת בע"ד, בדין הוא דשבת וריפוי ישלם, דהא מתחייב אדם כו' אך נזק וצער למה ישלם, הא אינם אלא במקום עין ממש, ובעין ממש כה"ג לא הוי מהני הודאתו, (דא"א רשאי לחבול בעצמו), ומדאין עיקר אין חליפין:

ועפ"י הנחה זו כמה גדולים ד' הרמב"ם שכ':

ואם לא היו שם ערים כלל והודה עפ"י עצמו פטור מן הנזק ומן הצער, וחייב בשבת ובבושת ובריפוי כו' כו' שהשבת והריפוי ממון הוא ולא קנס, (כונתו לענ"ד דיסוד חיובם ממון, ולא עונש הגוף כמו נזק וצער, שבאו במקום כופר, וממילא דהוי דומיא דקנסא לענין זה). ולמה משלם את הבושת כו' שהמחבל שחבל שלא בפני אדם אין לו בושת, והודאתו בבי"ד היא שביישה אותו עכ"ל. ראה שלא כתב להדי' גבי נזק וצער דקנסא נינהו, משום דבאמת אף לרמב"ם ממונא נינהו, (ודלא כמו שפירשו דבריו הראב"ד

והמ"מ) אלא דאעפי"כ פטרן עפ"י עצמו, משום דמ"מ הן במקום קנס, היינו כופר תחת עונש הגוף, וממילא דעפ"י עצמו, דל"ש עונש הגוף, ל"ש תשלומי נזק וצער:
ועל השבת והריפוי כתב דממון הוא, היינו דיסודן ממון, ומשו"ה חייב עפ"י עצמו, דמתחייב אדם אעפ"י שאינו חייב ולענין בושת נדחק בטעמו [וע' בראב"ד שכ' עליו א"א דייני דגיתי דייני הכי עכ"ל], משום דהוי קשי' לי' לרמב"ם כיון דבקרא דכי יכה איש לא נאמר אלא שבת וריפוי, ולא בושת, וע"כ דתשלומי דבושת נכללו בהא דלא תקחו כופר, וא"כ בדין הי' שגם בושת לא ישלם עפ"י עצמו, וכדאמרן, לזה חידש דחיוב הבושת בא בשעת ההודאה, וא"כ תו לא צריכינן בזה לטעמא דמתחייב אדם, דהא ע"ז יש עדים, דאנן סהדי, ואין זה עפ"י עצמו:
(ומה שאמרו [ב"ק, מ"א], גבי כופר עפ"י בעלים מודה בקנס הוא כו' קא סבר כופרא כפרה, דמשמע דמשלם כופר עפ"י עצמו, אין זה ענין לנ"ד, דהתם כתיב בתורה ובעליו יומת, ומשום דהוי פדיון נפשו ע"כ משלם עפ"י עצמו כי היכי דתהוי לי' כפרה, אע"ג דמיתה עצמה לא מחייב עפ"י עצמו, משא"כ בנזק דה' דברים, דלא כתיבא בי' מיתה לא שייך לחייבו משום כפרה:)
ומעתה סרה מעל הרמב"ם קושית הממנ"פ של הראב"ד, דשפיר חילק הרמב"ם בין נזק וצער ובין שבת וריפוי. וגם סרה קו' המ"מ מהא דב"ק ד' דחשיב ה' דברים אע"ג דבקנסא לא קמיירי. מדביארנו דגם לרמב"ם לאו קנסא נינהו אך עדיין נשארו קושיות המ"מ מהא דתנן [כתובות מ"א] האומר אנסתי כו' משלם בושת ופגם עפ"י עצמו, ואינו משלם קנס. ומבואר [בשבועות ל"ו] דפגם היינו נזק. וכ"פ גם הרמב"ם **(והקשה התוה"ש למ"ד דבס"ס כל היכי דאפשר לברורי מבררינן למה לא נקיצנה כדי לברורי ותירץ כ' אחי נ"י לפימ"ש בס' ש"ש דהא דנאמנת לומר טמאה אני אינו מוספרה לה אלא משום דשויא אנפשי' חד"א א"כ כל זה באומרת טמאה אך להקיצנה כי היכי דתשוי' עלי' חד"א ודאי דאין חובה עליו; דהא אף אמירתה לא תברר האמת, ורק מטעם חד"א תיאסר. ודו"ק:)**
גופי' בפ"ב מה' נ"ב דמשלם פגם בהודאת פיו וא"כ מכאן סתירה למ"ש הרמב"ם דאינו משלם נזק עפ"י עצמו וקושיות אלו הכריחו את המ"מ להחליט שאין לרמב"ם (שפ' כאן דנזק הוי קנס) על מי ועל מה להשען עיי"ש. ולענ"ד הנה בר מן דין קשה על הרמב"ם מהכא גופה, איך סתם דבריו דרק "באין שם עדים כלל" אינו משלם נזק וכו' עפ"י עצמו, והא גדר הקנס אינו כן, דאפי' יש עדים, ואפי' באו והעידו אח"כ, אלא שהוא הקדים להודות, הודאתו פוטרתו, וכדסתים הש"ס [ב"ק י"ד] כרב, דמודה בקנס ואח"כ באו עדים

פטור, והא הכא חייב עצמו במידי, היינו בשבת וריפוי, [וע' ב"ק, ע"ד], וא"כ עדיפא הו"ל לרמב"ם לומר, דאפי' יש עדים, אלא שהודה מקודם, פטור מן הנזק:

אך כ"ז לפי פירושו של הראב"ד והמ"מ בד' הרמב"ם, דקנס גמור חשיב לי', משא"כ לפי דרכנו דאף לרמב"ם אין זה קנס גמור ורק משום עין ממש נגע בה הרמב"ם, היינו דהיכי דלא הוי מהני הודאת עצמו לעין ממש, (משום דא"א רשאי לחבול בעצמו ול"ש בזה ס' מהרי"ן לב דמתחייב אעפ"י שאינו חייב), כך לא מהני לתשלומי העין לפי"ז ניחא מאד, דהא אפי' במיתה גופה, דודאי אינו נהרג עפ"י הודאת עצמו, מ"מ כ' התוס' להדי' [מכות ה', ד"ה בעידנא, עיי"ש], דרק אין הודאתו מחייבתו, אך אי באו עדים לא מיפטר בהודאה, א"כ כ"ש עין ממש, וכ"ש נזק הבא במקום עין, דאי באו עדים אח"כ חייב, והיינו מ"ש הרמב"ם, כאן גבי נזק דרק "אם לא היו שם עדים כלל" אינו משלם נזק וכו' דקדק הרמב"ם לכתוב אאם לא היו עדים כלל", לאפוקי בהיו עדים אלא שהוא הקדים להודות. וזה יתפרש רק עפ"י הנחתנו בהבנת שיטת הרמב"ם והבן זה:

חזינן עכ"פ דחילוק גדול יש בין קנס לנזק אף לרמב"ם, ולפי"ז י"ל לרמב"ם, דמשנתנו דכתובות מ"א אין כונתה דמשלם אף בלי עדים כלל, אלא הכי פירושה, דהיא אתי' לאשמועינן רק את ההפרש שבין הקנס ובין הפגם, דבקנס ההודאה פוטרתו, וא"כ "אינו משלם עפ"י עצמו" כלל, ואף כשהיו שם עדים, אך בפגם אין ההודאה פוטרת אותו עכ"פ אם היו שם עדים, ואפילו באו אח"כ, ובבחינה זו קרי לי' משלם עפ"י עצמו, והרמב"ם בפ"ב מה' נ"ב סתם את הדברים, כיון דלא נתפרשו להדי' בש"ס, כדרכו הידועה. ואם כי דחוק הוא קצת בפירוש המשנה דכתובות, אך עכ"פ סר מר התימא על שיטת הרמב"ם ממה שהקשה עליו הרב המ"מ ולענין דינא נראין הדברים מאד כמו שכתבנו, דאף הרמב"ם לא פטר מן הנזק אלא כשאין שם ערים כלל ודו"ק:

ובא וראה שלפי דרכנו סעד גדול יש לשיטת הרמב"ם מד' המכילתא המוצגת בראש מאמרנו זה, שז"ל "רק שבתו יתן כו' חוץ מדמי אבריו נותן לו דמי שבתו ורפואתו" ע"כ. וכבר שאלנו מה חידש לן תנא בזה יותר ממה שנאמר בקרא ד אבל לפי שהסברנו ד' הרמב"ם י"ל דהיינו מה, שחידשה המכילתא, דרק נזק וכו' הם בכלל דמי אבריו (כלומר, כופר במקום חסרון אבריו ממש), אך שבתו ורפואתו גלה לן קרא דרק שבתו, שהן "חוץ מדמי אבריו", ויסוד חיובם ממון, ונ"מ לענין תשלומין עפ"י עצמו, דעכ"פ שבתו ורפואתו משלם, ואפילו בלא עדים כלל, כשיטת הרמב"ם:

פרשת תרומה

בדיני פסול חרש לענין תרומה ולענין גטין וקדושין

דבר אל בני ישראל ויקחו לי. תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו כו':

חז"ל [בתנחומא, כאן] דרשו מקרא זה למעט חמשה פסולין שבהרמת תרומה, וז"ל שם: א"ר שמעון בן לקיש כך שנו רבותינו חמשה לא יתרומו כו' חרש שוטה וקטן, ונכרי וכו', ארשב"ל וכולן מן הפסוק הזה, חרש, דכתיב דבר אל בני ישראל, יצא חרש שאינו שומע ואינו מדבר, שוטה, דכתיב אשר ידבנו לבו פרט לשוטה שאין לבו נודבו, והקטן, דכתיב מאת כל איש כו' עכ"ד המדרש:

ולפי הנראה נעלם ממציניי המקומות שבמדרש, כי מימרא זו כולה איתא גם בתלמוד ירושלמי, [פ"א דתרומות, ה"א], אלא דקצת חילוף גרסאות יש שם, וז"ל הירושלמי: ר' שמואל בר נחמן לכולהו מהאי קרא ידע להו, אל בני ישראל פרט לנכרים, מאת כל איש פרט לקטן, אשר ידבנו לבו פרט לחרש ושוטה שאין לבם נודבם" כו' עכ"ל. הרי דלגירסת הירושלמי בעל מימרא זו הוא ר' שמואל בר נחמן, וחרש ושוטה מחד קרא יליף להו, מאשר ידבנו לבו, ולגי' המדרש [וכ"ה גם בילקוט, ר' שס"ג] ריש לקיש הוא דקאמר לה, ומאת אשר ידבנו לבו לא אימעט לי' אלא שוטה לחוד, ולמעוטי חרש אצטריך לי' קרא אחרינא, דבר אל בנ"י, פרט לחרש שאינו שומע ואינו מדבר:

ונלענ"ד לומר דנ"מ רבתי יש לדינא בין חלופי הגרסאות הללו דהנה הב"ח [יו"ד סי' א'] כתב דכל פסולי דחרש לאו דוקא בחרש מתולדה, אלא ה"ה פקח ונתחרש עיי"ש, והש"ך הביאו וכאן לא הגיה עליו הפרמ"ג כלום, אך במק"א, [בפתיחה לאו"ח, ח"ב ה"ד], כ' הפמ"ג, וז"ל ואני מסופק בזה, אף שאמרו בגטין וביבמות פ' ח' פקח שנתחרש אח"כ אין מוציא בגט, שמא רק מספק הוא, ולא ודאי, דאף בחרש ממעי אמו א' ר' אליעזר דספק הוא, אלא שאין הלכה כן, אבל פקח ונתחרש אח"כ י"ל דספק הוי, ונ"מ טובא כו' עכ"ל הפרמ"ג, ועיי"ש דיסוד דבריו ממ"ש הרע"ב [פ"א דתרומות] בטעמא דפסול חרש "לפי שלא הי' לו ממי ללמוד" כו':

וכשנשאלתי בענין זה למעשה ראיתי למחבר א' חדש, מגדולי זמננו, שהקדיש חלק גדול מספרו "גט חרש" לברר ד' פרמ"ג אלו עפ"י ההלכה וגם האריך בראיות לסתור אותם, ואני הארכתי בתשובה שיש להשיב על כל סתירותיו, והוכחתי שיש לד' הפמ"ג בזה ע"מ שיסמוכו. ואכ"מ, ורק אגע בקצה עטי במה ששייך למאמרנו זה. ואומר דבאמת דבר זה כבר נפתח בגדולי גדולים, והוא הנמוק"י [פ"ד דב"ק, אמתניתן דשור של פקח שנגח] וז"ל הנמוק"י שם, חרש כו' בחרש שא"ש ואינו מדבר עסקינן, דהוי חרש מעיקרו,

אבל פקח ונתחרש בר דעת הוא, וחייב בכל דינין שבתורה, אבל חרש מעיקרו ושוטה וקטן לאו בני דעה כו' עכ"ל הנמוק"י. הרי להדי' דמחלק בין חרש מעיקרו ובין פקח שנתחרש. ותמיהני כי היו ד' הנמוק"י אלו בהעלם מהג' פרמ"ג ז"ל ולא נסתייע מהם, והוזקק ללמוד מן הסתום שבד' הרע"ב פ"א דתרומות:

ואמנם משמע מד' הנמוק"י דאף ספק לא משוי לי' אלא כודאי פקח, אך באמת רחוק הוא לאמר כן, דהא זוהי דעת רשב"ג בתוספתא דגטין, שאמר, אבל פקח ונתחרש הוא כותב ואחרים חותמין, וכבר מסיק הש"ס [גטין ע"א, א'] שחולקין עליו חבריו על רשב"ג. וע"כ דגם לנמוק"י אינו אלא ספק, ואי תימא א"כ מאי נ"מ בזה לענין שורו שנגח, הא סוף סוף לא ישלם מטעם ספק, דהוי קולא לנתבע. זה לק"מ, דהא בלא"ה יש להבין, מה המריצו לנמוק"י להודיענו כאן דין פקח ונתחרש, הא עיקר דין החרש אין כאן מקומו אלא בפ"ז דגטין וביבמות שם ונלענ"ד דלא בא כאן נמוק"י אלא להזהר מן הקושי', דמתניתן קשיתי', דתני התם בסיפא נתפקח החרש ונשתפה השוטה כו' חזר לתמותו. ומוקי לה התם בגמרא דתנא רשות משנה קמ"ל, היינו דשינוי רשות מאפוטרופס. לבעלים מפיק לי' מתורת מועד. ולכ"ק למה לי' לתנא לאשמועינן בחרש שנתפקח (וזה לא יתכן אלא באופן רחוק, היינו בשכבר הוחזק נגחן שעסקיו רעים, דהא אי לא"ה אינו מייעד כשהוא של חרש, עיי"ש במשנה ובתוד"ה אם הוחזקו) לימא איפכא:

נתחרש או נשתטה הפקח חזר לתמותו, דהוי ג"כ רשות משנה, מרשות בעלים לרשות אפוטרופס ל כדי להשתמר מזה דקדק הנמוק"י וכתב דבאמת אין זה פשוט, דנהי פקח שנשתטה דין שוטה יש לו, אך פקח שנתחרש י"ל דהוי בן דעת, **(ואמנם תרי לישני איכא התם בב"ק מ"א ב' בהא דרשות משנה היינו לרבה אפילו מבעלים לשואל מקרי רשות משנה, ולר"פ מבעלים לשואל לא, משום דכל מקום שהולך שם בעליו עליו, וא"כ לכ"ק מזה על דברנו ממנ"פ, אי לרבה לא ניחא תירוצנו, דהא אפילו אי נימא דפקח שנתחרש באמת דין פקח יש לו מ"מ הא סו"ס אפטרופס בעי, ולא גרע אפטרופס זה משואל. ואי לר"פ לא ניחא קושיתנו דכשמוסרו לאפטרופס דומה כמוסרו לשואל אך באמת לק"מ, דלעולם כר"פ ואעפי"כ י"ל דפקח ונתחרש הוי רשות משנה, דל"ש שם בעליו היכי דאינו בן דעת. ודו"ק:)** ואע"ג דבאמת אינו אלא ספק, מ"מ כבר ניחא מה דלא פסיקא לי' לתנא למיתני ולצייר דינא דרשות משנה אלא בחרש מעיקרו שנתפקח, ולא להיפך בפקח שנתחרש:

**(ויש מקום עיון לפימ"ש הר"ן פ"ק דקדושין והמ"מ פ"ג מה' מכירה הובא בחו"מ ר"ב ס"ד לענין קרקע לאחד ומטלטלין לאחר דאפוטרפוס כיד יתומים דמי א"כ ביצא מרשות

אפוטרפוס לרשות יתומים למה תהוי רשות משנה. וצ"ע. ובפרט לפימ"ש הב"י דאפי' באפוטרופא לדיקנני מיחשב נמי כקרקע ומטלטלי לאחד:)**

כך י"ל בכונתו ואיך שתהי' כונת הנמוק"י, אך זה ברור מדבריו, דפקח שנתחרש עכ"פ מידי ספיקא לא נפיק [ועכצ"ל לנמוק"י דמה דתני התם בתוספתא דיהודה בן נקוסא שור שנתחרשו בעליו או נשתטו כו' נתחרשו לאו דוקא, אלא בחרש מעיקרו מיירי]. וא"כ מכאן סעד גדול לד' הפרמ"ג, ומה שהפריז בס' ג"ח הנ"ל, דלד' הפרמ"ג צריך לומר דכל מה שהקילו חז"ל לענין גטו של חרש, לפי שקדושיו דרבנן, לא יתכן אלא בחרש ממעי אמו, אך בחרש שאינו מתולדה יפלו כל הקולות. עכת"ד. הנה ראשית אומר שדבריו שלא בדקדוק, דיש לומר דאף לפרמ"ג מי שנתחרש בקטנותו דין חרש גמור יש לו, וכמו דרשב"ג [גטין ע"א], דמכשיר כתב ידו במי שנתחרש לא הכשיר אלא "בפקח שנתחרש", היינו מי שבא לכלל דעת מקודם שנתחרש, כך גם הפרמ"ג לדידן לא חש לה לשוי' ספק, אלא בפקח שנתחרש, אבל קטן שנתחרש אין זה אלא שוטה, שיוצא משטות זו ונכנס לשטות אחרת, **(ואמנם כ' אבא מרי הגאון שליט"א כתב בתשובה בנידון דידי' להעיר מד' רש"י נדה מ"ה ב' גבי מכאן ואילך אעפ"י שאמרו אין אנו יודעין כו' נדרם נדר וכ' רש"י וז"ל גדולים הם ובכלל שוטים נמי לא מחזקינן להו דסופו לבא לכלל דעת כו', עכ"ל ואין מובן למ"ש דסופו לבא לכלל דעת, ועכצ"ל דכך כונתו שלא נימא דמדהשתא הוא דיצאו מכלל קטנות א"כ אף בלא סימני שוטה עדיין אין להם חזקת פקח כל זמן שלא נתבררה פקחותם, לזה דקדק רש"י וכתב ובכלל שוטים נמי לא מחזקינן להו, דסופן לבא לכלל דעת ואין שוטה אלא המקרע כסותו כו' עכ"ל. כלומר ואף בשעת קטנותם אית להו חזקת פקח, מדסופו לבא לכלל דעת כל זמן שאין בו סימני שוטה כו'. עכ"ל אבא מארי שליט"א, וזה שלא כדברינו:)** דהא מה"ת חד דינא אית להו גבי גטו"ק, וזה מוכח גם ממקום דאתי עלה הפרמ"ג, היינו מלשונו של הרע"ב בפ"א דתרומות, "שלא הי' לו ממי ללמוד", ודו"ק:

ועוד דאף בגדול שנתחרש לא מודינא לי' בהא, דנהי דלפרמ"ג ספיקא הוי, מ"מ כמו שאמרו בודאי חרש כשם שכונס ברמיזה כך מוציא, ככה יהי' הדין גם גבי ספק חרש, דאי כפקח הוא, קדושיו קדושין וגרושיו גרושין מה"ת, ואי כחרש אז הויין שניהם מדרבנן, דהא מה שגט חרש לא מהני אלא מדרבנן, אין זה מצד הגריעותא שברמיזה והרכנה מצד עצמן. דהא הרכנת פקח לרוב הפוסקים (לבר מרא"ש) מהני מה"ת, אפילו היכי דקדיש בדבור, וכמו"ש בירושלמי הרכנת הראש היינו השמעת קולו [ע' ב"ש, אה"ע סי' קכ"א],

וע"כ דאין הגריעותא אלא מצד שהיא רמיזת והרכנת החרש, וא"כ בספק עכ"פ לא גרע מודאי חרש. ולמה לא יהני גיטו, כשקידש ג"כ בשעת חרשותו?

ואמנם להלן שם כ' הרב המחבר הנ"ל בשם פרמ"ג דבפקח שנתחרש איכא לספוקי בעתים חלים עתים שוטה, ואי כדבריו אז באמת לא משכחת גרושין אצלו, דדלמא כניס כשהוא חלים ומגרש כשהוא שוטה [ע' יבמות קי"ג, ב']. אך עיינתי בפרמ"ג ולא מצאתי לו כלל למיחש משום עתים חלים ועתים שוטה, וגם אינו מסתבר כלל, ולפי"ז הדר קמו דברינו דלעולם כפרמ"ג, דפקח שנתחרש אינו אלא ספק, ואעפי"כ כל מה דמקלינן לענין גט בחרש מעיקרו, כך נקל בפקח שנתחרש, אם שקידש כשהיה פקח:

ומכל הראיות שהביא בס' הנ"ל לדחות ד' הפרמ"ג (אשר העירותי והארכתי עליהן במק"א), לא אזכיר כאן רק את הראשונה והמעולה שבראיותיו, מהא דיבמות שם, ארחב"א א' שמואל אשת חרש אין חייבין עלי' אשם תלוי כו' ואיכא דאמרי ארחב"א א"ש חייבין עלי' אשם תלוי, הוא דאמר כר' אליעזר דחרש ספיקא הוי עיי"ש, ומזה סתר הרב הנ"ל שיטת הפרמ"ג, ואי כד' הפרמ"ג ל"ל לש"ס לאוקמי' לדשמואל כר"א ודלא כהלכתא, לוקמי בפקח שנתחרש דהוי ספק לכו"ע. עכת"ד הרב הנ"ל:

ובמקום שעמד הרב המח' הנ"ל לא חש במחכ"ת לדייק דבאמת תמוהין ד' הש"ס הללו כשהם לעצמן דאיך יתכן כלל אשם תלוי באשת חרש, אפי כשנימא דספיקא הוי, ואף לאידך דר' אליעזר דלא בעינן חתיכה מב' חתיכות, מ"מ נהי דלא בעינן לדידי' איתחזק איסורא, אך ודאי דהיכי שהוא להיפך, דאיתחזק התירא, לא שייך אשם תלוי, ובתרי ותרי וחזקת היתר אפילו איסור מה"ת ליכא [ע' יבמות ל"א, ובכתובות כ"ג, תוד"ה מאי שנא] ואינה אסורה אלא מדרבנן והא גם הכא באשת חרש אית לה חזקת פנוי', ואימר לא נתקדשה, ומספק אין אתה יכול לאוסרה ועכ"פ רק מדרבנן אסורה, והא מדרבנן בלא"ה אסירא אשת חרש, אף לרבנן דר"א, דהא תקינו לי' קדושין לחרש אך בין לרבנן ובין לר"א אשם תלוי מאי עבידתי':

שוב מצאתי שכבר הקשה קו' זו בעל פנ"י [בסוגי' דגטין, כ"ח], וגם בס' שושה"ע לבעל פרמ"ג, והפרמ"ג שם תירץ דל"ש חזקת היתר בספיקא דחרש, כיון דאנן מסופקים מה מעשיו, ודמי לספיקא דדינא או ס' בעי' עיי"ש. ולענ"ד אין זה מספיק, דאף לר' אליעזר דמחשיב לי' ספיקא אין זה ספק כללי, אלא דעל כל חרש בפ"ע יש ספק מיוחד, אי פקח הוא אי שוטה. וא"כ לא דמי לספיקא דדינא, ויש להביא ראיות לזה, ואכ"מ, ומחורתא כמו"ש הפנ"י, דמדקידשה בפנינו אזדא לה חזקת היתר, או כסברת מהרי"ט דכיון דעכ"פ

תפסי בה קדושין דרבנן איתרע חזקתה, דהא סו"ס עליך להוציאה מחזקה קמייתא דהוי פנוי' לגמרי:

איך שיהי', משדן הש"ס דין אשם תלוי גבי אשת חרש על כרחך עלינו להחליט דליכא חזקת היתר באשת חרש. וא"כ אף אנו נאמר, דהני מילי בחרש מעיקרו, אך באשת פקח שנתחרש ואליבא דר' אליעזר לא מסתייע דאין כאן חזקת היתר, אך חזקה לאיסורא נמי איכא, דאוקמינן לי' לזה אחזקת פקחות דמעיקרא, (ומה דנתחרש לפנינו אין זה כלום, דהא לר' אליעזר אין החרשות אלא ספק ואינה מעידה על השטות בבירור), ועדיפא היא מהא דרמ"א [בשם האגודה, יו"ד סי' א'] בנטל קבלה דמוקמינן לי' אחזקת יודע דמעיקרא אע"ג דודאי איתרע לאח"כ, דהכא לא איתרע כלל מצד ודאי אלא מספק:

וכיון שע"כ מוכח מש"ס יבמות הנ"ל דחזקת היתר ליכא באשת חרש (מדמחייב אשם תלוי לר"א) ובפקח ונתחרש הוכחנו דחזקה לאיסורא נמי איכא, למ"ד ספיקא הוי, א"כ אזדא לה ראיית ס' ג"ח הנ"ל לסתור ד' הפרמ"ג (מדלא אוקי הש"ס ללישנא בתרא דשמואל דמחייב אשם תלוי כדידן, ודלא כר"א, ובפקח שנתחרש), דלעולם כפרמ"ג, דפקח ונתחרש ספיקא הוי, ואעפי"כ א"א לאוקמי לדשמואל בהכי, דאי לישנא בתרא בפקח ונתחרש, ע"כ דגם לישנא קמא (דפוטר מאשם תלוי), ג"כ בפקח ונתחרש מיירי, (דהא דוחק הוא לאוקמי תרי לישני דשמואל בתרי גוני חרש), וא"כ איך פטרו בלישנא קמא מאשם תלוי, אפי' אי ס"ל חתיכה מב' חתיכות בעינן, מ"מ הא כתבו התוס' [כתובות כ"ב, ב' ד"ה הבא], גבי ב' אומרים מת, דחזקת איסור דאשת איש כב' חתיכות משוי לה גבי אשם תלוי עיי"ש, והא אנחנו הוכחנו דאי פקח ונתחרש ספיקא הוי אז ג"כ חזקת איסור הוא דאיכא, והדר הו"ל לחייבו באשם תלוי לכו"ע. אלא ע"כ דבחרש מעיקרו מיירי שמואל דאין שם חזקה לא להיתר ולא לאיסור, וכדאמרן, ולישנא קמא דפוטר כרבנן, או משום דס"ל חתיכה מב' חתיכות), ולישנא בתרא כר' אליעזר, ואפילו בחתיכה אחת מחייב:

כללא דמלתא, אין בד' הס' הנ"ל כדי להשיב את הארי, בעל פרמ"ג, ובפרט שגם ד' הרע"ב מכרעת כותי', ובפרט לפי מה שכתבנו שהיא גם דעת הנמוק"י פ"ד דב"ק:

אלא אי קשי' הא קשי' לי על שיטת הפרמ"ג, מהא דירושלמי [ריש פ"ז דגטין, ה"א], דאיתא התם אכל חלב והפריש קרבן ונתחרש, או נשתטה, או נשתמד ר' יוחנן א' נדחית חטאתו, היינו דאף כשחזר ונתפקח אח"כ הוי לי' דחוי [ע' פ"מ שם] וריש לקיש אמר לא נדחית חטאתו, היינו דאף בשעת חליו או המרתו מקריב לי' דדמי לישן. הרי דירושלמי כלהו בחדא מחתא חשיב להו, נתחרש, נשתטה והמיר; והנה זה ודאי דבנשתטה אף

הפרמ"ג יודה דאין שום נ"מ אי מתולדה אי נשתטה אח"כ, וע' תב"ש [סי' א' ס"ק נ'] דכל סתם שוטה שבש"ס אינו בתולדה, דאי מתולדה פתי מקרי עיי"ש. ואי כפרמ"ג איך חשיב לנתחרש בהדייהו, ועל כלהו אמר נדחית חטאתו, והא זה פקח הי' מעיקרא ולפרמ"ג אינו אלא ספק, והא כ' התוס' [יומא ס"ד, וזבחים י"א], דלענין נדחה דחיי' גמורה בעינן, ואי איכא שום צד לאמר שאינו דחוי, אז לא חשיב לי' נדחה, וא"כ בשלמא נשתטה והמיר ניחא, אך פקח ונתחרש איך תפקע קדושת מזבח בכדי, ודלמא פקח הוא:

ואמנם באמת מדר' יוחנן אין להקשות מידי דהא מסיק שם בירושלמי דמוחלפת השיטה, ור"י הוא דאמר דלא נדחית, וגם בש"ס דילן [זבחים י"א], אף דלא מייתי פלוגתא דר"י ור"ל בזה, ואין שם רק מימרא דר' יוחנן לבד, ולענין המיר לחוד, מ"מ הגירסא ג"כ דלא נדחית וא"כ מדר"י לק"מ, אלא אי קשיא מדריש לקיש שבירושלמי קשיא, דס"ל נדחית ואף בפקח שנתחרש. ולשיטת הפרמ"ג בשם הרע"ב דכל חרש שאינו מתולדה ספיקא הוי למה תדחה חטאתו:

וכדי ליישב זה נלענ"ד שהדבר תלוי בטעם עצם הפסול דחרש, מאיזה טעם אינו בר מצות, אי משום דהיינו שוטה, וכדמשמע מסוגי' [דיבמות קי"ג] דדעתי' קלישתא, או משום דהוא פסול בפ"ע, כל שאינו שומע ואינו מדבר, ואפי' אי יצוייר דידעינן בי' שהוא בן דעת, ולכאורה יש מקום גם לס' זו, מהא דנחלקו חבריו על רשב"ג בחרש שיכול לדבר מתוך הכתב, ומשמע דלרבנן אף כשחזינן מתוך כתבו שהוא בן דעת גמור, אעפי"כ דין חרש יש לו לכל דבריו, [וכן משמע לכאורה מדברי רמב"ם פ"ב מה' גרושין הי"ז, עיי"ש. שוב ראיתי בס' שו"ת עונג יו"ט מאה"ע סי' קנ"ג כתב בפשיטות דאין פסולו דחרש תלוי כלל בחסרון דעת, ונסתייע מד' הצ"צ סי' ע"ז. ובאמת מבואר למעיין בצ"צ שם דאין משם ראי' כל כך. יעוי"ש]:

והנה אי פסולו דחרש הוא, משום שהוא א' ממיני שוטה, ודאי מסתברא דאין זה אלא בחרש מעיקרו, שלא הי' לו ממה להתפקח, אך בפקח ונתחרש מאן לימא לן דע"י חרשותו שבאה לו מחמת מחלה אח"כ אשתקל לי' שכלו דמעיקרא, ולמה לא נוקמי' אחזקתי'. וכבר אמרנו דמיבמות קי"ג משמע דפסול דחרש מטעם שוטה הוא, וכן יש להביא ראי' ממק"א [מהא דשבת, קנ"ג], גבי מי שהחשיך לו בדרך דנותן כיסו לחש"ו ובעי שם בש"ס הי מינייהו עדיף, חרש וקטן, אי לקטן יהיב משום דלא אתי לאחלופי בגדול, אי לחרש משום דקטן אתי לכלל דעת. ומדלא אשכח חומרא גבי חרש אלא דאתי לאחלופי, ולא אמר בפשיטות משום דאף השתא הוא בן דעת, משמע דפשיט לי' לש"ס שאינו בן דעת כלל. ועפי"ז שפיר חילק הנמוק"י בין חרש מעיקרו לפקח שנתחרש, וזוהי

סברת הפרמ"ג, והיינו מה שנסתייע מדברי הרע"ב, פ"א דתרומות, שכ' בטעמא דחרש "שלא הי' לו ממי ללמוד". אך אי נימא דפסולו דחרש אינו משום שטות, אלא דהו"ל פסול בפ"ע, ודאי דאין שום טעם לחלק בין חרש מעיקרו לפקח ונתחרש, דהא סוף סוף השתא אינו שומע ואינו מדבר, וזהו פסול בפני עצמו:

עתה נחזה דחילופי הגרסאות שבש"ס ירושלמי ובתנחומא (אשר הזכרנו בראש מאמרנו זה) בהא פליגי, וממילא תתיישב קושיתנו ע"ד הרע"ב והפרמ"ג מהא דאכל חלב והפריש קרבן שכבר אמרנו דבירושלמי מפיק לה חרש ושוטה תרווייהו מחד קרא, מאשר ידבנו לבו, פרט לחרש ושוטה שאין לבם נודבם, וקשה על גירסת התנחומא דלא אפיק מקרא זה אלא שוטה לחוד, ולחרש אצריך קרא אחרינא דבר אל בנ"י. פרט לחרש שא"ש ואינו מדבר ולפי דברינו מדוקדק הדבר היטב, דבירושלמי ר' שמואל בר נחמן הוא דקאמר לה, ולדידי' י"ל דס"ל דחרש מטעם שוטה הוא דפסול, וכדס"ל לדידן, וע"כ סגי לי' בחד קרא לתרווייהו, דתרווייהו אין לבם נודבם, ולפי"ז באמת ישתנה הדין בפקח שנתחרש, דאינו אלא ספק, דהא הי' לו ממי ללמוד, ודלמא לאו שוטה, הוא וכדאמרן, אך בתנחומא ריש לקיש הוא דקאמר לה, והא ריש לקיש לשיטתי', וס"ל אכל חלב והפריש קרבן ונתחרש נדחית חטאתו, ע"כ דלדידי' לא שאני לי' כלל בין חרש מעיקרו ובין פקח שנתחרש, וזה לא יתכן אלא בשנימא דחרש פסול בפני עצמו הוא, ואפי' בדידעינן בי' שהוא בן דעת ולבו נודבו, כל שאינו שומע ואינו מדבר אינו בר מצות, וזהו מה ודייק וגריס בתנחומא אליבא דריש לקיש "דבר אל בנ"י, פרט לחרש שאינו שומע ואינו מדבר כו', אשר ידבנו לבו פרט לשוטה שאין לבו נודבו, כלומר וחרש, אף כשצוייר שלבו נודבו, מ"מ ממועט הוא מטעם "שאינו שומע ואינו מדבר", וממילא דאה"נ דלריש לקיש לשיטתי' משפט אחד הוא לחרש מעיקרו ולפקח שנתחרש. וניחא מה דאמר ר"ל בפקח ונתחרש דנדחית חטאתו:

זהו מה שאמרנו דיש למצא נ"מ רבתי לדינא בין גירסת התנחומא וגירסת הירושלמי דלגירסת התנחומא, דריש לקיש הוא דקאמר לה ודמפיק לי' לחרש מקרא מיוחד, דבר אל בנ"י, חד דינא אית להו לחרש מתולדה ולפקח שנתחרש, משא"כ לירושלמי דלא גריס ריש לקיש, ודמפיק לי' לחרש ושוטה מחד קרא, מאת אשר ידבנו לבו, שפיר י"ל דהני מילי בחרש מעיקרו דלא הי' לו ממי ללמוד והוי בכלל שוטה ודאי, משא"כ בפקח ונתחרש לעולם אימא לך דאינו אלא ספק וכסברת הפרמ"ג בשם הרע"ב, וכמו שהוכחנו אנחנו מד' הנמוק"י פ"ד דב"ק:

פרשת תצוה

בדיני כלאים בבגדי כהונה

ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת: ואתה תדבר אל כל חכמי לב ועשו את בגדי אהרן לקדשו ולכהנו לי: ואלה הבגדים אשר יעשו: חשן כו' מעיל וכתונת מצנפת ואבנט: ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי:

כל רואה ישתומם כאן על כפל הלשון שבמקרא הכפול שלשה, ששינה ושילש באזהרות מעשה הבגדים ותעודתם, אלא שבפסוק הראשון אמר "ועשית" כאילו צוה למשה לעשותם, ולא זכר "לקדשו" ולא "לכהנו לי", ואמר "לכבוד ולתפארת", ובפסוק השני אמר "ואתה תדבר אל כל חכמי לב, (כאן לא באה עוד האזהרה למשה), ועשו את בגדי אהרן (ולא אמר כבתחילה "בגדי קדש לאהרן") וכאן הוסיף לקדשו לכהנו לי", "לכבוד ולתפארת" לא נאמר ובכל שתי האזהרות הללו אין הכתוב מדבר רק בבגדי אהרן, ולא בבגדי בניו, ובכתוב השלישי כבר נאמר "לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי", סמך ענין לכהנו אצל בניו, "ולקדשו" לא נאמר כלל:

הנראה דבאמת על שלשה מיני בגדי כהונה דבר כאן הכתוב, ולפי השנות הדין אצל כל מין ומין שינה הכתוב גם בלשונו המתיחש אליו:

בגדי הכהונה הם א' מצרכי העבודה הבאין לפי הדין משל צבור, מתרומת הלשכה [ע' פ"ד דשקלים], אבל אמרו ז"ל [יומא ל"ה], אחר שכלתה עבודת צבור כהן שעשתה לו אמו כתונת עובד בה עבודת יחיד כו':

אמו של ר"י בן פבאי עשתה לו כתונת של ק' מנה ועבד בה עבודת יחיד ע' רש"י שעבודת יחיד זו היא הוצאת כף ומחתה, וקרי לה עבודת יחיד, לפי שלא היתה אלא לפנות המקום ואינה חשובה וקדושה כ"כ, וליש אומרים בבגדים אלו לא עבד כלל, רק הי' קורא בה הפרשה, עיי"ש. ראינו עכ"פ שהי' מנהגם בכהן גדול שיעשו לו הקרובים בגדים יקרים משל עצמם (ולא משל צבור), והם לא היו אלא לנוי ולקישוט בלבד, ולא לכהן בהם בעבוה"צ; ומנהג זה לא מצאנו רק בנוגע לבגדיו של כה"ג. על מין זה דבר הכתוב לראשונה, ואמר למשה, "ועשית (כלומר אתה משלך, לכשתרצה) בגדי קדש לאהרן "אחיך", לכבוד ולתפארת (לנוי בעלמא) ולא אמר "לקדשו" לפי שכאמור לא היתה בהם קדושה יתירה, ולא אמר "לכהנו לי", לפי שגם לכיהון של צבור לא נועדו הבגדים האלה הדר אמר בנוגע אל בגדי הכהונה העקרים "ואתה תדבר. אל כל חכמי לב ועשו" (אותם לא תוכל עוד אתה לעשות משלך, רק "תדבר אל חכמי הלב" הממונים על כל הנעשה משקלי הצבור ועשו משל צבור), ואולם גם הבגדים הללו נפרדו אצל כה"ג לשני מינים:

א) בגדי הלבן המיוחדים לכה"ג לעבודת יוהכ"פ; באלו דעת ר' דוסא [יומא כ"ג, ב'] דבגדי לבן, אחר שלבשם כה"ג, כשרין להדיוט, ור"י השיב לו בגדים שנשתמש בהם קדושה חמורה ישתמש בהם קדושה קלה, והכי קיי"ל כר"י דהם נגנזים [רמב"ם ה' כהמ"ק], הרי שבגדים אלו הוכשרו רק לאהרן רק לכה"ג בלבד. ולא לכהן הדיוט אחריו, משום קדושה חמורה שנשתמשה בהם, זהו משה"כ, "ואתה תדבר כו' ועשו את בגדי אהרן' ולא אמר כאן "לבניו" משום שאלו נתיחדו רק לאהרן בלבד, ולא אמר כאן אחיך משום שאלו, (הנעשים משל צבור) אינם מתיחשים עוד לו בהיותו "אחיו" של משה, רק בהיותו כה"ג בלבד "לקדשו" (בקדושה יתירה וחמורה). והנה בגדים אלו של בד היו, ולא הי' בהם כלאים כל עיקר, נמצא שיכול הי' כה"ג להיות לבוש בהן בעזרה בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה [וכדקיי"ל יומא ס"ח, ב' דבג"כ אין בהם משום מעילה, וכדמסיק שם לא ניתנה תורה למלה"ש] זהו מ"ש "לקדשו, לכהנו לי", כלומר בין "לקדשו" בם, אף שלא בשעת עבודה, ובין לכהנו לי' בשעת עבודה ב). המין השני של בגדי כה"ג הם שמונת הבגדים, המכונים בגדי זהב, שבהם הי' עובד כל השנה, ובהם הי' שעטנז דאורייתא (תכלת ושש משזר) וע"ז אמרו ז"ל [ערכין, ג' ב'], "כהנים דאשתרי כלאים גבייהו כו' נהי דאשתרי בעידן עבודה, שלא בעידן עבודה מי אשתרי" ובענין זה נאריך קצת ואז נבא לביאור המקראות עפ"י דרכי ההלכה. דהנה מדברי הש"ס הללו למד הרמב"ם מ"ש [פ"י מה' כלאים, ה' ל"ב] וז"ל כהנים שלבשו בג"כ שלא בשעת עבודתן לוקין משום האבנט שיש בו כלאים". עכ"ל. והראב"ד השיב עליו בתרתי, חדא דביומא [פ' בא לו] מבואר דכה"ג לובשם אפי' שלא בשעת עבודה [מ"ש "כהן גדול, אף דאין הכרע בזה מלשונו של הראב"ד שם, די"ל דאפרק "בא לו כה"ג" קאי, מ"מ נלענ"ד דבדוקא נקיט הראב"ד כהן גדול, וכונתו ממעשה דאלכסנדרוס מוקדן, דמייתי הש"ס התם, דבכה"ג איירי] ועוד כ' הראב"ד וז"ל "גם מאי דקאמר משום אבנט, אינו, דאטו חשן ואפוד לאו כלאים אית בהו", עכ"ל:

ודבר זה נשנה ברמב"ם [בפ"ח מה' כהמ"ק] ושם כתב וז"ל בגדי כהונה מותר ליהנות בהן כו' חוץ מן האבנט שהוא כלאים, ואסור לכהן הדיוט ללבשו אלא בשעת עבודה. ע"כ. וכ' שם הכ"מ דמ"ש "כהן הדיוט" הוא לאו דוקא, דה"ה כה"ג, בשאר ימות השנה, דאז אבנטו כשל כהן הדיוט, ולא נקט כהן הדיוט אלא לאפוקי כה"ג ביוהכ"פ עכ"ל. וגם שם השיג עליו הראב"ד וז"ל "א"א אינו מחוור מן הגמרא, דמותר במקדש כל היום" עכ"ל. ופלא דשתק לי' הראב"ד בה' כהמ"ק מן ההשגה השניה שהשיגו בה' כלאים, דמ"ט נקיט הרמב"ם איסור כלאים באבנט דוקא, והלא גם בחשן ואפוד הי' שם כלאים:

עכ"פ משמע לרמב"ם להדי' דכל הכהנים שוים בזה באיסור לבישת בג"כ שיש בהם כלאים, שלא בשעת עבודה והנה הג' שג"א ז"ל [בה' ציצית סי' כ"ט], הרבה להשיב ע"ד הרמב"ם, ועיקר קושיותיו מהא דחטאת העוף הבאה על הספק, דאינה נאכלת משום ס' חולין בעזרה, ואיך יקריבנה הכהן כשהוא לבוש בג"כ, דלמא חולין היא ועבר אאיסור כלאים לרמב"ם מדלא הוי עבודה ועוד מהא דקיי"ל דכה"ג כל אימת שירצה מקריב בראש ונוטל חלק בראש, ולמה יעבוד כהן גדול כל עיקר, מה שאפשר לכהן הדיוט לעשות, והא איסור כלאים בכל בגד ובגד איכא, וכשיעבוד כהן גדול הוא מרבה באיסורי כלאים בחשן ואפוד, והא כ"מ שא"ת אתי עשה ודחי ל"ת אם אפשר לקיים שניהם אינו דוחה. ולי נראה לישב שפיר דקדוק לשון הרמב"ם [בה' כלאים ובה' כהמ"ק], ולהסיר מעליו קושית הראב"ד, וקושית הכ"מ, וקו' השג"א. והכל על מקומו יבא בשלום:

דהנה התוס' [יומא ס"ט, ד"ה בג"כ] הקשו שם, אמאי דאמרו בג"כ היוצא בהן למדינה אסור, מהא דינאי המלך שא"ל הקם להם בציץ שבין עיניך, ותירצו וז"ל ואר"ת דשאני ציץ, דלכו"ע יכול להניחו כל שעה שנאמר והי' על מצחו תמיד". עכ"ל. (היינו דאפילו למ"ד שאף באינו על מצחו מרצה, ולדידי' תמיד לאו דוקא, כדמוכח ביומא ז', מ"מ מדכתיב בי' תמיד כבר אין בו איסור אף חוץ למקדש) והנה ביומא התם לאו לענין כלאים איתמר הא דהיוצא בהם למדינה אסור, אלא לענין איסור הנאה דבג"כ במדינה, שהוא איסור הכולל בכל הבגדים, ומשו"ה הקשו התוס' מציץ, אעפ"י שאינו אלא של זהב ה עכ"פ אף אנו נלמד מדבריו של ר"ת גם לענין כלאים כן, **(וכ' אחי הרה"ג החריף כמוהר"ר אליעזר נ"י העירני שבדברי ר"ת הללו יש לתרץ רש"י פסחים ע"ז א' גבי כה"ג ביוהכ"פ יוכיח שאינו על מצחו כו' דכתב שם רש"י וז"ל שאינו ע"מ כו' דהא אינו נכנס שם בבגדי זהב כמ"ש בר"ה דאין קטגור נעשה סניגור. עכ"ל, ודקדק הג' רע"א ז"ל הא מקרא מפורש הוא דאינו נכנס לפני ולפנים אלא בבגדי בד, ולמה לו לרש"י להביא הטעם דאין קטיגור כו'. ולדר"ת ניחא. דהוי סד"א דקרא לא אתי למעוטי אלא בגדים של כלאים שאינו לובשן אלא בשעת עבודה, משא"כ ציץ דאינו כלאים, וכתיב בי' תמיד, ולד' ר"ת הכל מודים בו דלובשו אף שלא בשעת עבודה, ואינו שוה לשאר הבגדים, הוי סד"א דלובשו אף ביוהכ"פ, להכי כתב רש"י טעמא דאין קטגור שהוא יספיק אף לגבי ציץ דהא אף הוא של זהב היה. ודו"ק:)** והלא בפירוש אמרה תורה גבי חשן "ונשא אהרן כו' בחשן המשפט על לבו כו' לזכרון לפני ד' תמיד". הרי שבפירוש התירתו תורה לאיסור כלאים דחשן אצל כ"ג, אף שלא בשעת עבודה ואולם קרא זה דתמיד בחשן מצינו, באפוד לא מצינו, וא"כ לכאורה באפוד אסור ללובשו שלא בשעת עבודה, אך באמת זה אינו

דהא א"א להפריד ביניהם, דא"ק לא יזח החשן מעל האפוד, ומוכח מש"ס מכות כ"ב דאף כהן כשהוא בבה"ק, היינו אף שלא בשעת עבודה, מוזהר על לאו זה. נמצא דהותר איסור כלאים בין דחשן ובין דאפוד לכהן גדול ואף שלא בשעת עבודה. ועפי"ז כבר מדוקדק מ"ש הרמב"ם בפ"י דכלאים כהנים שלבשו בג"כ שלא בש"ע "לוקין משום אבנט", דוקא משום אבנט לוקין, ולא משום חשן ואפוד. וסרה ק' הראב"ד שם מ"ט לא נקיט חשן ואפוד. ואמנם יש לחלק בין תמיד דכתיב גבי ציץ, דסמיך להא דעל מצחו, ותמיד דחשן דסמיך להא דלפני ד', אך באמת לפי פשוטו דקרא אין חילוק]:

אך עדיין משמע דעכ"פ באבנט שוה כהן גדול וכהן הדיוט בזה. אבל באמת י"ל דגם ז"א, דהנה מבואר ברמב"ם [פ"י מה' כהמ"ק, ה"ג], בסדר הלבישה של הבגדים וז"ל "כה"ג אחר שחוגר באבנט לובש המעיל, ועל המעיל האפוד והחשן, וחוגר בחשב האפוד כו' ולפיכך נקרא מעיל האפוד כו' עכ"ל, משמע שאי אפשר לאפוד בלי מעיל, דהא שם אחד קורא להם, מעיל האפוד, וה"ה דאי אפשר למעיל מבלי כל הבגדים שתחתיו וע' בפ"ט, ה' ג', שם, שכתב הרמב"ם במעשה המעיל וז"ל "מסוף הגרון ועד למטה כדרך כל המעילים" כו' וידוע דכל מעיל הוא בגד עליון עולה על כל מה שתחתיו] ואף שיש להתעקש בזה, אך בפשיטות משמע דמדהוזקק כה"ג לחשן ואפוד על המעיל הוזקק לכל מה שתחתיו ג"כ, דאין זו דרך לבישתו של מעיל אלא כשיש שם שאר הבגדים תחתיו, **(וקצת ראי' גם מדברי הספרא [ת"כ ט"ז, פי"א מ"ה] מתוך שנאמר בחשן ונשא כו' לפני ד' תמיד כו' יכול יכנוס בו לפני ולפנים כו' מתוך שנאמר במעיל כו' ת"ל בד ולא בחשן ולא באפוד ולא במעיל כו' ע"כ. הנראה דעיקר מיעוטא אצריך לי' משום חשן דכתיב בי' תמיד (והוי ס"ד דאף ביוהכ"פ), אלא דממילא אצטריך למעט גם שאר הבגדים, שהם נגררין אחרי החשן והאפוד, וכמו שאמרנו:)** וא"כ ממילא דקרא דתמיד, דכתיב גבי חשן שכהן גדול לובש, התירו לכהן גדול גם לאיסור כלאים דאבנט ג"כ, ואף שלא בשעת עבודה, (מדאי אפשר לחשן בלי אפוד, ולאפוד בלי מעיל, ולמעיל בלי הבגדים שתחתיו), לא נשאר שם בגד שאין לו שייכות עם האחרים ודלא כתיב בי' תמיד אלא המצנפת בלבד, אך זו של בד היתה, ואינה כלאים, וממילא היא מותרת אף שלא בשעת עבודה:

ובא וראה כמה מדוקדקים עפי"ז ד' הרמב"ם, שכתב בה' כלאים דכהנים שלבשו בג"כ שלא בשעת עבודה לוקין משום אבנט, ולא הזכיר חשן ואפוד כלל משום דס"ל דמדכתיב תמיד אצל חשן, ממילא מותרין חשן ואפוד (שהוא מוזהר שלא להזיחו ממנו) אף שלא בשעת עבודה והראב"ד השיב עליו כאן בתרתי, חדא דלא ס"ל לראב"ד שיש בבג"כ איסור כלאים כלל במקדש, ועוד לדבריו של הרמב"ם דסתמא נקיט "כהנים", ולא הבדיל

כאן כלל בין כה"ג לכהן הדיוט משמע לי' לראב"ד דס"ל לרמב"ם שאף כה"ג באזהרה זו, א"כ תקשי לדבריו למה שביק חשן ואפוד ואי תימא משום דכתיב בהו תמיד, א"כ גם אאבנט לא לחייב כהן גדול דהא בהא תלי' וכדאמרן, ולמה סתם הרמב"ם "כהנים" דהכל במשמע? אלו הן השגותיו של הראב"ד כאן בה' כלאים אבל באמת גם כונת הרמב"ם לא היתה כלל לאסור לבישת שום בג"כ על כהן גדול אף שלא בשעת העבודה, אלא דלענין חשן ואפוד דבפירוש התירתו תורה מקרא דתמיד השמיט גם הרמב"ם לאיסורי' להדי', ולענין האבנט של כהן גדול שאין לנו עליו היתר מפורש בקרא, ורק מסדר לבישת הבגדים למדנוהו, ע"כ סתם הרמב"ם את הדבר כאן בה' כלאים, דעדיין סדר לבישת בגדים לא גמרינן כאן, ונטר לי' הרמב"ם עד ה' כהמ"ק, ששם מקומו, מדשם מבואר סדר הלבישה, ומה שסתם כאן ביאר שם, ודקדק בלשונו בה' כהמ"ק לאמר ואסור לכהן הדיוט ללבוש את האבנט שלא בשעת עבודה" כ' בפירוש כהן הדיוט לאפוקי כה"ג, לפי דגבי כה"ג אתי קרא דתמיד דכתיב גבי חשן והתיר לכל בגדיו וכדאמרן. ואפשר לומר דמשהגיע הראב"ד עד התם, לה' כהמ"ק, ומדחזי לי' להרמב"ם שכתב בפירוש "אסור לכהן הדיוט" כבר ראה גם הראב"ד בדעת הרמב"ם שדעתו לחלק בין כה"ג לכהן הדיוט (וכי מ"ש בה' כלאים "כהנים" אסתם כהני הדיוט דעלמא נתכוין), ומשו"ה שתק לי' שם הראב"ד מהשגתו השני', מחשן ואפוד, והודה לי' בזה, דעכ"פ בבג"כ דכה"ג אין איסור אף שלא בשעת עבודה, וכתב רק השגתו הכללית, שגם בכהן הדיוט אין איסור:

זכינו לדין דבכהן גדול באמת אין איסור כלאים לא לראב"ד ולא לרמב"ם, וניחא ק' השג"א מהא דכהן גדול מקריב בראש. וא"ל כעת לאידך גיסא, למה יקריב כהן הדיוט, יקריב תמיד כה"ג:

דא בורכא, כמובן, ועוד דהא סו"ס בשניהן היא דחוי', ואכמ"ל וגם ק' שג"א השני' מחטאת העוף הבאה על הספק לק"מ לרמב"ם, דאולי באמת לרמב"ם כה"ג הי' מקריבה היכי דאפשר וכבר אמרנו דבכהן גדול אף הרמב"ם מודה:

כל זה בכ"ג, אך בכהן הדיוט איכא לרמב"ם איסור כלאים שלא בשעת עבודה, ורק בעידן עבודה אשתרי, ומה מדוקדקים עפי"ז דברי הכתוב כאן בפרשת היום, שבדברו על בג"כ של כל ימות השנה הוא אומר:

"ועשו בגדי קרש לאהרן (הפסיק הענין, דלאהרן תמיד מותרים, אף שלא בשעת כיהון) ולבניו לכהנו לי' לבניו הותרה לבישתם רק בשעת כיהון בלבד:

שוב לאחר שכתבתי כל הנ"ל הראו לי שהג"מ בס' אה"ח או"ח סי' י"ט האריך ג"כ באותו ענין עפ"י דרכו, ורצה להתיר הכל לכה"ג משום ציץ דכתיב בי' תמיד, ולענ"ד זה אינו,

דמאי ענין ציץ לשאר בג"כ, ולא לבד שמד' התוס' יומא ס"ט מוכח להדי' דלא כדבריו, אך גם מד' הש"ס גופא שם דבריו מופרכים, דא"כ יהי' הכל מותר לכה"ג אף במדינה, והלא ש"ס יומא שם הקשה מעובדא דכה"ג אצל אלכסנדרוס מוקדן, ומשני משום עת לעשות לד' כו' משמע להדי' דאף שהותר לו ציץ במדינה, מ"מ לא הותרו בשביל זה שאר הבגדים, וממילא דכמו כן גם לענין כלאים במקדש אין היתר ציץ מספיק להתיר את השאר, דהיינו הך, דהא אין הציץ תלוי בשאר הבגדים כלל והראי' שהביא באה"ח שם מתוספתא אינה ראי' כמבואר למעיין שם [ואמנם מעובדא דאלכסנדרוס יש לדחות די"ל שאף ר"ת לא קאמר לה אלא כיום, דהוי זמן קרבן ובעי ציץ לרצויי, משא"כ בעובדא דיומא, דבלילה הוי כמבואר שם, אך באמת זה דוחק):

אך לדברינו אנו ניחא כל זה, דאה"נ דמשהותר חשן הותר גם כל מה שתחתיו, ומצנפת אף שאין לה שייכות עם החשן ולא עם הציץ מ"מ במקדש הא ממילא מותרת, דכלאים לית בה, ואיסור הנאה דבג"כ הא ג"כ במקדש ליכא:

כ"ז במקדש לענין כלאים, אך הש"ס יומא שם דלענין איסור הנאה איירי, ובמדינה, שפיר הקשה מעובדא דאלכסנדרוס, דעכ"פ מצנפת מי התיר לו במדינה מדאינה תלויה בחשן כלל:

ובדברינו אלה מה ינעם לנו לדקדק בלישנא דקרא [שמות ל"ה, י"ט] "ואת בגדי השרד לשרת בקדש, ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו לכהן". ורש"י ז"ל פירש דבגדי השרד אין אלו בג"כ אלא בגדי התכלת לכסות את הארון וכו' האמורים בפ' מסעי, ובעהתו"ס חלקו עליו עיי"ש. [וע' במל"מ פ"י מה' כהמ"ק ה"ד] וברור דלרש"י לישנא דקרא קשיתי', מדחילק הכתוב לשנים, בגדי השרד לחוד ובגדי הקדש לחוד; אך באמת הנה הבדל יש בין הפעל שרת והפעל כהן, שהפעל כהן מורה על עבודת כהונה גמורה [וכמו"ש ז"ל כ"ז שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם"]. והפעל שרת אף שגם הוא מורה על עבודה שבמקדש, שהלא מזה למדו חז"ל [זבחים ט"ז, א']. דיושב מחלל עבודה מדא"ק לעמוד לשרת, וכן ממעט קידוש ידים "אביאה ריקנית" מדכתיב בגשתכם לשרת [שם, י"ט ע"ב] מ"מ הא מצינו כ"פ במקרא שירות גם אצל לוים (יחזקאל מ"ד, ובדה"י כ"פ). אות הוא כי באמת אין השירות ממעט אלא "ביאה ריקנית" כמליצת חז"ל, אך איננו מורה על עבודת כהונה בהחלט, עפי"ז י"ל שבבא הכתוב להבדיל בין הבגדים שהיחיד עושה לעצמו, ואינו עובד בה אלא עבודת יחיד, (שאין בהם קדושה יתירה כל כך), ובין בגדי הכהונה האמתים העשויים משל צבור, (שבהם עיקר עבודתו), הוא קורא לראשונים "בגדי השרד", ולאחרונים "בגדי הקדש", (בשביל קדושה יתירה דאית

בהו), ועל הראשונים הוא אומר "לשרת" בקדש, דאף שעבודת יחיד לרש"י היינו קריאת הפרשה, מ"מ הא עכ"פ עבודה שבמקדש היא, ושירות מיהו הוי, (אף דכיהון לא מקרי וכן הוא להדי' ביומא ס"ח דקריאה עכ"פ צורך עבודה הוי), ועל האחרונים הוא אומר "לכהן"; אולם כבר הוכחנו למעלה שגם בג"כ העקריים העשויים משל צבור, ודאית בהו כלאים, ודאסירי לרמב"ם שלא בשעת כיהון, מ"מ לא אסירי אלא לכהן הדיוט, ולכה"ג משרי שרי אף שלא בשעת עבודה, והיינו דאמר הכתוב ואת "בגדי השרד" (העשויים משל יחיד) "לשרת" בקדש; ואת "בגדי הקדש" (העשויים משל צבור) לאהרן הכהן (בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה), ואת בגדי "בניו" "לכהן" דוקא, שבניו לא הותרו בהם אלא בשעה שבאים "לכהן":

ודע דפשטי' דקרא [במדבר, כ']. משמע ג"כ כדעת הרמב"ם בה' כהמ"ק, (וכמו שביארנו את דעתו), דאיסור לבישת כלאים דבג"כ שלא בשעת עבודה רק בכהן הדיוט הוא דאיתא ולא בכ"ג, והוא מדאמר רחמנא למשה קח את אהרן והפשט את בגדיו והלבשתם את אלעזר בנו, הרי שהי' אהרן לבוש בג"כ, והתם בהר ההר הוי, וחוץ למשכן, ואולם רש"י ז"ל נזהר בלשונו, וכתב והפשט את אהרן את בגדיו כו' "הלבישהו, והפשיטם מעליו לתתם על בנו בפניו" עכ"ל והך הלבישהו דאמר רש"י ז"ל אין מובן לו, דהא ליתא בקרא כלל, אלא שדקדק כאן רש"י בקיצור לשונו להודיענו שלא נטעה ללמוד מזה שהי' למוד אהרן להיות לבוש בג"כ אף שלא בשעת עבודה, לכך אמר "הלבישהו והפשיטהו", כלומר לא שהי' לבוש בהם אהרן מקודם, אלא שבכונה הלבישם לו כאן, ומשום מצות חינוך דאלעזר עפ"י הוראת שעה שבאה לו למשה מפי הקדוש ברוך הוא כל זה לרש"י, אך לרמב"ם יתבאר כפשוטו, ולא היתה כאן הוראת שעה כלל, ואי משום מצנפת דלא שייכא בשאר בגדים, ואף הרמב"ם מודה בה דאף כ"ג אסור בה במדינה, וכמו שאמרנו למעלה, זה לק"מ, דהא מסקי התוס' יומא י"ב ב' ד"ה אלא דאף לריב"א לא שייך חינוך במצנפת, אע"ג דזו רחבה וזו קצרה, מדאעפי"כ שניהן שוים במינם, עיי"ש, ומדלא שייך בה חינוך, ודאי דאין הכרח לומר שהלבישו גם למצנפת ודו"ק. ודע דבמדרש תנחומא איתא להדי' שלא כדברינו דהמ"ת [במד' כ'] מקשה שם באמת איך עלה אהרן להר ההר בבגדיו שהם כלאים צמר ופשתים, ע"ש, הרי להדי' דאף לכ"ג לא הותרה לבישת בגדיו של כלאים שלא בשעת עבודה וזה שלא כדברינו אליבא דרמב"ם אולם באמת מדרש זה בלא"ה קשה לרמב"ם, מדאמר שם והלא אם יצא כהן גדול בבגדי כהונה הקדושים "חוץ מהר הבית" סופג את הארבעים כו' משמע דרק חוץ להה"ב אסור, ובמקדש שרי

אף שלא בשעת עבודה, וזה להדיא דלא כרמב"ם, ועכצ"ל דס"ל לרמב"ם לדחות מדרש זה מהלכה משום הא דערוכין ג', ב', עיי"ש:

נחזור לדברינו הראשונים שעפ"י כל מה שבררנו לעיל יתבאר לנו, דכל הני קראי יתירי בסדר היום שאנו בו, כלהו למלתייהו צריכי, ובשלשה מיני בגדי כהונה מדבר כאן הכתוב א) על בגדיו של כ"ג שקרוביו עושים לו, לנוי ולא לעבודת הצבור, הוא אומר: ועשית כו' (אפילו אתה משלך) לאהרן אחיך (בתור אחיך) לכבוד ולתפארת (שאינם לא לקדושה יתירה ולא לכיהון בעבוה"צ, וכמבואר למעלה). ב) על בגדי הלבן המיוחדים לכ"ג ואין לכהני הדיוט בדומה להם הוא אומר:

ואתה תדבר אל כל חכמי לב ועשו (לא אתה משלך אלא הם משל צבור) את בגדי אחרן (לא הזכיר בניו עמו) לקדשו ולכהנו לי; כלומר בין בשעת עבודה "לכהנו" ובין שלא בש"ע "לקדשו"' בלבד, וזה אליבא דכו"ע, דהא בגדי לבן אין בהם כלאים, ואיסור הנאה דבג"כ במקדש ליכא. ג) ועל בג"כ של כל ימות השנה הוא אומר:

"ואלה הבגדים כו' ועשו בגדי קרש לאהרן אחיך" (כלומר, אף שלא בשעת כיהון וכמו שביארנו דבין לראב"ד ובין לרמב"ם עכ"פ בכ"ג. ליכא איסורא אף שלא בש"ע) "ולבניו לכהנו לי" אצל בניו הזכיר "לכהנו לי", וכשיטת הרמב"ם דעכ"פ כהן הדיוט לוקה שלא בש"ע משום אבנט, ורק בשעת כיהון הוא דשרי:

עוד זאת אזכיר שלדברינו דלעיל ויש סעד גדול מדברי הירושלמי [פ"ב דחגיגה] דמייתי תוס' [חגיגה, י"ז], דאיתא שם בירושלמי, ר' יוסי בר בון, כהן גדול הי' לובש כליו בכל יום ובא ומקריב כו' ר' עוקבא אמר לא הי' עושה כן אלא בשבתות ויו"ט כו' אית תנא תני ציץ עודהו על מצחו מרצה שנאמר והי' על מצחו תמיד, ואית תני אפילו הוא בזוית מרצה כו' מאן דאמר עודהו על מצחו מרצה מסייע לי' לר"י בר בון (פי' דע"כ היה צריך ללבוש כליו בכל יום כדי שירצה הציץ) ומ"ד אפילו בזוית מסייע לי' לר' עוקבא ע"כ. והנה משמע מדברי הירושלמי הללו דאי אפשר לו לכ"ג ללבוש את הציץ בלי שאר שבעת בגדיו, (דאל"ה מאי סייעתי' לר' יוסי בר בון, דילמא ציץ לחוד הוא דלבש בכל יום), וכך הבין גם בס' אה"ח דמייתי סייעתא מיני' לשיטתו שם, אלא שאין זה מסתבר מצד הסברא והגמרא, דמאי שייכות זל"ז, וכבר הזכרתי שגם מד' הש"ס יומא ס"ט ומד' התוס' משמע דלא תלי זב"ז, וכן מוכח גם בתוס' קדושין ס"ו ד"ה הקם:

ונלענ"ד דמפרשי הירושלמי לא השגיחו ע"מ שיש לדקדק בשינוי לשון של הירושלמי שם, היינו מה דיליף שם למ"ד עודהו על מצחו מרצה "שנאמר והי' על מצחו תמיד", וזה להיפך מד' הש"ס דילן [יומא, ז', ב']. דבש"ס דילן יליף ר"ש מהא דתמיד, דאפילו

אינו על מצחו מרצה "שנאמר תמיד לרצון", ור' יהודא דס"ל עודהו ע"מ מרצה יליף לה מקרא אחרינא, "על מצח אהרן ונשא", ולהיפך מקרא דתמיד פריך על ר"י, והא כתיב תמיד לרצון, ומשני ההוא שלא יסיח דעתו ממנו, עיי"ש. עכ"פ פשוט לש"ס דילן דמקרא דתמיד ליכא למילף שדוקא בעודהו על מצחו מרצה. (וכדמקשה התם מי לא בעי מינם כו'), ונ"מ רבתי יש לדינא, דנראה ברור שש"ס דילן והירושלמי בדין איסור היסח הדעת גבי ציץ הוא דפליגי, דלש"ס דילן ס"ל דתמיד דכתיב גבי ציץ, לאו תמיד ממש הוא, שישא אותו תמיד בכל שעה, אלא שבכל עת שישא אותו לא יסיח דעתו ממנו תמיד, ולירושלמי לא מסתבר לי' לאוקמי' קרא דתמיד רק בתמיד ממש. בתדירא, היינו לר"ש כדאית לי', דקאי תמיד ארצון, היינו שיהי' תמיד ותדיר לרצון, ולר"י כדאית לי' שישאהו תמיד (לבר משהוא ישן ומשהוא מעייל כו'), וממילא דלירושלמי אין לנו מקרא לאיסור היסח הדעת גבי ציץ:

ובזה יש לתרץ קצת פסקי הרמב"ם התמוהים, דלגבי ציץ [בפ"ט מה' כלהמ"ק] השמיט לגמרי דאסור בהיסת הדעת, וגם גבי תפלין [בפ"ד מה"ת, הי"ד] אע"ג שכתב שם בזה"ל חייב אדם למשמש בתפלין כו' שלא יסיח דעתו כו' שקדושתן גדולה מקדושת הציץ כו' מ"מ לא הזכיר שם שהוא לאו הבא מכלל עשה, (והא לש"ס יומא דמקרא דתמיד ומק"ו מפיק לה הוי לאו הבא מכל"ע), וגם לא הזכיר ק"ו ממש, אלא שכתב שקדושתן גדולה כו':

ולפי דברינו י"ל דבאמת גבי ציץ גופי' לא פסיקא לי' לרמב"ם איסור היסח הדעת, כיון דלר' שמעון אף לש"ס דילן אצטריך לי' קרא דתמיד למילתא אחריתא, ולירושלמי אף אליבא דר' יהודה אין איסור וכדאמרן, וע"כ השמיטה רמב"ם גבי ציץ לגמרי. ולענין תפלין ס"ל דעכ"פ איסור דדבריהם איכא, היינו מדחזינן לרבה בר"ה דס"ל דאף בציץ אסור, ויליף תפלין בק"ו מציץ, א"כ אפילו אי נימא לדידן דבציץ אין איסור תורה, עכ"פ לא נסתרה סברתו לאסור בתפלין "שקדושתם גדולה מקדושת הציץ" (כלשון הרמב"ם), לפחות מדבריהם

איך שיהי' הוכחנו דאפילו למ"ד עודהו על מצחו מרצה יש פלוגתא בהיסח הדעת דציץ, דלש"ס דילן אסור, ומוקמינן לקרא דתמיד להכי, ולירושלמי שרי, ומקמינן לקרא דתמיד שישאהו תמיד. והנה כבר הזכרנו דגם בחשן כתיב קרא דתמיד, אלא דאעפי"כ לש"ס דילן אין הוכחה מזה שצריך הכ"ג להיות לבוש החשן תמיד בתדירא, (אלא דאם לובשם אין איסור בזה), דהא גם תמיד דציץ לא מוקי לה לתמיד ממש, (ואולי סבירא ליה דגם בחשן לא יסיח דעתו ממנו) אך לירושלמי דלמ"ד עודהו ע"מ מרצה מוקי לקרא דתמיד

דוקא שישאהו תמיד, (לבר משעת שינה וכו'), וא"כ ה"ה בתמיד דחשן בעינן שילבש תמיד, ומדהוכחנו לעיל דבלבישה דחשן תלויין בת כל שאר בגדי כ"ג, א"כ שפיר קאמר הירושלמי מאן דאמר עודהו על מצחו מרצה שנאמר על מצחו תמיד מסייע לי' לר' יוסי בר בון שלובש כליו בכל יום, ואין הסייעתא מתמיד דציץ, כמו שהבינו מפרשי הירושלמי ובס' אה"ח, אלא מתמיד דחשן, כלומר דלמ"ד דתמיד דציץ פירושו שילבשהו תמיד ע"כ דה"ה גם בתמיד דחשן. וכ"ז לירושלמי, דמדתמיד יליף לה, משא"כ לש"ס דילן דמעל מצחו ונשא יליף לה, וקרא דתמיד להיה"ד מוקי לה, באמת אין ראי' מזה כלל. הוא אשר דברנו, דמן הירושלמי, יש סעד שעכ"פ בלבישה דחשן תלויה גם לבישת שאר הבגדים, והוא כדברינו לעיל. וממילא מיושבת הסתירה מן הש"ס יומא ס"ט וד' התוס' קדושין נ"ד. ודו"ק:

**(ואולם במק"א ביארתי דבאמת אף לש"ס דילן בין לר"י ובין לר"ש היסח הדעת אסור בתפלין, אלא דיש נ"מ ביניהו באופן איסורו, והוא בהקדם שיטת ר' אלחנן [הובא בתו"י יומא ת' ד"ה תפלין] "דאין איסור היסח הדעת אלא בניעור". עיי"ש. ולכא' משמע דהיא שיטה שלישית, דהא כבר יש לנו ב' שיטות בענין היה"ד:

א) שיטת הרא"ש ור"י פ"ג דברכות דאין היסח הדעת אלא בשחוק קלות ראש ולדידהו אף בניעור דומיא דישן ל"ש היה"ד:

ב) שיטת הרמב"ם ורמב"ן [הובא בטויו"ד שפ"ח] דאף באבל שאינו מיתב דעתו היסח הדעת מקרי, ולדידהו אף בישן איכא היה"ד. ומדקאמר ר' אלחנן "דאין היה"ד אלא בניעור" משמע עכ"פ דבניעור דומי' דישן שפיר הוי היה"ד אף בלא קלות ראש, וזה שלא כד' הרא"ש ושלא כד' הרמב"ם, ויש להבין טעמו. ונלענ"ד, דהנה יש לבאר ענין היסח הדעת מה הוא, האם הוא איסור בפני עצמו, או אינו אלא פסול בתפילין, כלומר שהנושא אותם בהיה"ד הו"ל כאילו לא הניחם, ואם שבי"כ וב"כ יש בזה משום ביטול עשה כמובן (דהא מדמניח תפילין מחזיק א"ע בגוף נקי, וממילא כשמניחם בהיה"ד מבטל עשה), מ"מ נ"מ רבתי יש לדינא, היינו אי מניחם בהיה"ד בעידנא דלא מחייב בתפילין, א"כ לסברא א' עכ"פ עביד איסורא אך לס' ב' דאינו אלא פסול בתפילין אין איסור בזה דהא בלא"ה בעידנא דלאו ז"ת איירינן והנה ההיה"ד דשחוק וקלות ראש ודאי דהוי איסור בפ"ע, אך היסח הדעת הפשוט י"ל דאינו אלא פסול בתפלין וכן הוכחתי מד' התוס' מנחות ל"ו ואכמ"ל. ונלענ"ד דיש לתלותה בפלוגתא דר"י ור"ש, היינו דבין לר"י ובין לר"ש קרא דתמיד דכתיב בציץ (והיה על מצחו תמיד לרצון כו') נדרש גם אלפניו גם לאחריו, היינו שיהי' עליו תמיד ושיהי' תמיד לרצון, אלא דלר' יהודה מדתמיד ממש

אי אפשר, ע"כ שכך היא הכונה שעכ"פ כל אימת שיהי' עליו יהי' תמיד ממש, היינו בלא היסח הדעת דאילו בהיה"ד ה"ז עליו, ואעפי"כ דומה כמי שאינו, ומה טעם בעי שיהי' עליו תמיד בלא היה"ד משום דבעינן תמיד לרצון, שירצה תמיד, ומרצה אינו אלא בעודו עליו (לבר מיוה"כ) ואם יהיה עליו בהיה"ד ה"ז כמי שאינו נמצא דלר"י היה"ד פסול הוא גבי ציץ ולא איסורא כ"ז לר"י אך לר"ש דס"ל דמרצה תמיד אעפ"י שאינו על מצחו ע"כ דמה שהקפידה תורה ג"כ שיהי' עליו תמיד בלא ההי"ד אין זה מטעם דדמי כמי שאינו (דהא אף באינו עליו מרצה) אלא דהוא איסור בפ"ע ומעתה י"ל דזוהי שיטת ר' אלחנן שבתוי", דכר"י ס"ל דטומאה הותרה, וממילא דהיה"ד (שאינו בקלות ראש) אינו אלא פסול בתפלין, וזהמ"ש ר"א דאין ההי"ד אלא בניעור כלומר דאז מבטל עשה עכ"פ, משא"כ בישן דאז אינו חייב בתפלין ולא איכפת לן מה דדמי כמי שאינו, ובמק"א הארכתי בזה לבאר שיטת הרמב"ם, וכאן קצרתי:)**

פרשת תשא

בדיני מחיקת השמות הקדושים

ויאמר ד' אל משה פסל לך כו' וכתבתי כו' את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת:

ידוע מה שדרשו חז"ל על מקרא זה,:

ש "אשר שברת, יישר כחך ששברת". וזה אחד מן השלשה דברים המנויים [במס' שבת פ"ו, א']. שעשה משה מדעתו הוסיף יום אחד מדעתו כו' פירש מן האשה כו' ושיבר את הלוחות כו' ובכולן הסכים הקב"ה על ידו. שיבר את הלוחות כו' שהי' דן משה ק"ו מעצמו, ומה פסח שהיא מצוה אחת א"ת כל בן נכר לא יאכל בו, כל התורה וישראל מומרים עאכו"כ כו' ומנא לן שהקב"ה הסכים על ידו שנאמר אשר שברת כו' עכ"ד הש"ס. והגאון רי"פ ציין שם דבאדר"נ יליף לה מק"ו אחר, עכ"ד. ועפי"ז צריך ביאור למה זה נאיד בש"ס דילן מק"ו דאדר"נ; דהא לפימ"ש התוס' בשבת שם האי ק"ו דפסח באמת לאו ק"ו גמור הוא, (ובזה תירצו מ"ט קרי לי' הש"ס מדעתי', הא כל ק"ו אדם דן מעצמו), וא"כ הא עדיף לי' למילף מק"ו דאדר"נ דהוי ק"ו גמור; ועוד דהיא גופה תיקשי, מנא לן באמת דמדעתי' עשה משה, דלמא אין הכי נמי דמק"ו דאדר"נ הוי ידע לה משה? **אך** בר מן דין הק"ו מפסח מוקשה מאד לענ"ד, דהא מפסח לא ידעינן אלא שלא היו הלוחות ראויות להנתן לישראל, אבל שבירה מנא לן? הא שבירה זו ל"ת שבתורה היא, מלא תעשון כן לד' אלהיכם, וכלי שהי' השם כתוב עליו אם התיכו לוקה [ע' רמב"ם

ה' יסוה"ת פ"ו ה' ו'] וה"ה שבירה, וגם איסור שבירה ונתיצה דביהכ"נ מהכא ידעינן לה [ע' שו"ע או"ח, פי' סי' קנ"ב], ונהי דכתב שם המג"א בשם מהרמ"פ דאין איסור נתיצה אלא במחובר, מ"מ ע' שו"ת חת"ס [או"ח סי' ל"ב] דפליג עליו בזה, ועוד דאף המג"א לא קאמר לה אלא בביהכ"נ, דכל עצמו רק ממזבח ילפינן איסורי', והתם מחובר הוי, משא"כ בכלים שיש עליהם שמות ואזכרות דאסור למוחקן משום לא תעשון ודאי דשבירתן זוהי מחיקתן. וא"כ הדרה שאלתנו, שבירת הלוחות מי התיר לו למשה, אחרי שמק"ו דפסח לא ידע אלא שהם מעוכבי נתינה בלבד:

אלא שדבר זה יתישב בפשיטות אחרי העיון באדר"נ שם, ואגב אורחין אבאר ע"ד החדוד שאלו השלשה דברים המנויין בש"ס שבת לא במקרה נזדוגו יחדיו, והם אחוזים זב"ז; דז"ל חז"ל [באדר"נ שם, פ"ב], עלית למרום כו' כיון שראה משה אותו הסרחון כו' אמר האיך אני נותן להם את הלוחות, ומזקיקני אותן למצות חמורות, ומחייבני אותן מיתה לשמים כו' שכן כתוב כו' נסתכל בהן וראה שפרח כתב מעליהן, אמר האיך אני נותן להם לישראל כו'. ריה"ג אומר אמשול לך משל, למה"ד למלך בו"ד שאמר לשלוחו צא וקדש לי אשה קו' הלך אותו שליח כו' הלך ומצא שזינתה, ומיד הי' דן ק"ו מעצמו ואמר אם אני נותן לה כתובה נמצא מחייבני אותה מיתה ופוטרה מאדונה לעולם כו' כך היה משה הצדיק דן ק"ו מעצמו, עכ"ל האדר"נ. הנראה דעל ק"ו זה נתכוין הגרי"פ ז"ל בהגהותיו, מדאמר כאן ריה"ג "שדן משה ק"ו מעצמו"; אך כל רואה ישתומם, וכי זו היא דרך ק"ו, והלא אין ק"ו אלא כשלמד החמור מן הקל, וכי מה כאן הלמד והמלמד בדבריו של ריה"ג גם איזה חידוש חידש ריה"ג על דבריו של ת"ק, הלא שניהם ממש דבר אחד אמרו בטעם שבירת הלוחות (שהי' כדי לפטור את ישראל מן העונש החמור), ולא חידש ריה"ג אלא את המשל "ממלך בו"ד", והוא תמוה:

לפי דעתי י"ל שגם הת"ק דאדר"נ קושי' זו קשיתי', מי התיר לו למרע"ה לשבור את הלוחות, אחרי שמק"ו דפסח לא שמעינן אלא עיכוב נתינה בלבד, אך באמת זה לק"מ, עפימ"ש [שבת קע"ז, א'] ס"ת שבלה אם אין בהם ללקוט פ"ה אותיות אין מצילין אותן כו' שאני גוילין שבלו, מדלא קדשו אלא אגב אזכרות שעליהן, אזלי אזכרות אזלה קדושתם עכ"ל הש"ס. וי"ל דזוהי ממש שיטת ת"ק באדר"נ שם שאמר "נסתכל וראה שפרח כתב מעליהם", כלומר ומדלא קדשי לוחות אלא אגב כתב שבהם, אזיל כתב אזלה קדושתם, ושוב אינו עובר בשבירתן משום לא תעשון כן. [ולענין גליונין דלמעלה ולמטה הא לא איפשטא בעיין בש"ס שם) ובדברי ריה"ג אנו מוצאים באמת אותו הרעיון עצמו שבדברי הת"ק, אלא דמאמר זה (שפרח כתב מעליהן) חסר בד' ריה"ג. הנראה דבזה הוא דפליג

ריה"ג את"ק, דלריה"ג אין הכרח לומר שפרח כתב מעליהן ולעולם לא פרח, ואעפי"כ יפה עשה משה ששברן, וכמו שנבאר:

דהנה איתא [בש"ס שבת שם] ספרי צדוקים ר"י אומר קודר את האזכרות שבהם כו' ר' טרפון אומר אקפח את בני אם איני שורף אותם עם האזכרות שבהם, א"ר ישמעאל ק"ו, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה ימחה קדושת שמי כו', הללו, שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים, עאכו"כ ששורף אותם עם האזכרות שבהם, ע"כ. משמע מדברי כלהו תנאי דהכא דמצד הדין אזכרות שבספרי צדוקים קדושה גמורה אית בהו, כאזכרות ס"ת של ישראל, מדמדמי להו לאזכרות שבמגילת סוטה, ואעפי"כ ס"ל לר"ט ולר' ישמעאל דמותר למוחקן, כיון דיש במחיקתן משום הסרת איבה ועשיית שלום בין ישראל לאבשב"ש, ומק"ו דמחיקת מגילה דסוטה שאינה אלא לעשות שלום בין איש לאשתו". [ורק ר' יוסי הוא דפליג על ר"ט ור"י בהא, וס"ל דקודר האזכרות שבהן, על כרחך דס"ל לר' יוסי דהך ק"ו מסוטה לאו ק"ו גמור הוא]:

וי"ל דר' ישמעאל בזה לשיטתי' אזיל, דס"ל [בסוטה, ג', א'], קנוי לאשתו רשות, וא"כ לא בא ענין הקנוי וההשקאה דסוטה לרחק, (דהריחוק אינו אלא רשות לר' ישמעאל) אלא לקרב הוא בא, כשיעבור עליו רוח קנאה אז תשתה ותטהר. הרי דלר' ישמעאל לשיטתי' לא באה באמת מחיקת קדושת שמו על המים אלא כדי לעשות שלום, **(ובזה הבנתי ד' הספרי במדב' ה', ע"פ ונקה האיש מעון והאשה ההיא תשא את עונה, שמעון ב"ע אומר בטהורה הכתוב מדבר כו' אף היא לא תצא מידי פורעניות כו' ר' עקיבא א' בא הכתוב ללמדך שסוף זו למות וצבתה בטנה כו' עכ"ל. ודברי מחלקותם תמוהים ונראה לי דהנה התורה אמרה זאת תורת הקנאות כו' או איש אשר תעבור עליו רוח קנאה כו' והאשה ההיא עונה תשא ומזה מוכח לכאורה דלא כמ"ד שכל ענין פ' סוטה לא בא אלא כדי לעשות שלום בין איש לאשתו דהא למ"ד זה עכצ"ל דסתמא דמילתא מחזקינן לה לזו בטהורה, ושהמים עתידים לברר צדקתה (עד שיודע לנו ההיפך) ונהי דכל אימת דלא שתתה אסורה משום רגלים לדבר, מ"מ בסתם מחזקינן שסוף המים לברר לזכות ולא לחובה והלא קרא דהכא אסתמא קאי, או איש אשר יעבור עליו כו' ואעפי"כ מסיים בה והאשה ההיא עונה תשא. כדי להשמר מקושיא זו אמר רשב"ע והאשה ההיא כו' בטהורה הכתוב מדבר (כלומר לעולם סתמא מחזקינן שהמים יבררו טהרתה) ואעפי"כ הואיל והביאה א"ע לידי כך אף היא לא תצא מידי פורעניות. (כלומר והיינו דא"ק והאשה ההיא עונה תשא) אולם לר"ע לשיטתי', דס"ל בריש סוטה דקנוי לאשתו חובה ולדידי' כבר אמרנו דע"כ לא ס"ל שהוא כדי לעשות שלום בין אל"א א"כ לר"ע אין צורך

לומר דבטהורה הכ' מדבר. זהמ"ש ר"ע אומר בא הכתוב ללמדך שסופה למות וצבתה בטנה כלומר ולעולם דבטמאה מחזקינן לה בסתמא ושהמים יבררו את חובתה והיינו דקאמר והאשה ההיא עונה תשא ודו"ק:)** וזהו מה דיליף מינה ר' ישמעאל בק"ו "ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה ימחה שמי' כו'. וזוהי באמת עיקר סברת התוס', [קדושין ס"ב, א' ד"ה בשלמא], שכתבו וז"ל דאם לא שכב חשוב הן, שבמה שאנו רוצים שתעשה חשוב הן, דומי' דאם יעברו שאנו רוצים שיעברו כו'. אין כונתם דברצוננו או ברצון הבעל תלי' מלתא, למיחשב לאו במקום הן, אלא כך כונתם דרצון התנאי גופי' הוא הלאו יותר מן ההן, שכל עיקרן של מים המאררים לא באו אלא כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, היינו להוכיח את הלאו, (שלא שכב איש אותה), וממילא דאיהו חשיב עיקר התנאי להקדימו קודם להן. (ובתנאי דב"ג וב"ר הי' רצון התנאי אם יעברו, דאם לא יעברו לא הוצרכו לתנאי כלל, וע"כ הוצרכו להקדים את ההן, לפי שהוא הי' העיקר שבשבילו בא התנאי) ובזה מיושבת קושית הטו"ז בהקדמתו לשו"ע יו"ד) מהא דש"ס [גיטין, ע"ה]. דאתקין שמואל בגיטא להקדים אם ימות לאם לא ימות, אעפ"י שבודאי רצונו שלא ימות לפי דמ"מ עיקר חכלית התנאי התם הי' שאם ימות, לפוטרה אז מן החליצה, (דאם לא ימות אז אינו צריך לא לגט ולא לתנאו כלל) וממילא דצריך להקדים את העיקר לטפל. ואולי יש להכניס ס' זו בדברי המ"ל [פ"ו מה' אישות] ובד' נקה"כ שם, אעפ"י שלא נתבררו דברים אלו בכלל דבריו למעיין שם:

איך שיהי' הנה יליף ר' ישמעאל היתר למחות קדושת שמו יתב' היכי שיש בה כדי להסיר איבה בין ישראל לאביהם שבשמים, מק"ו מסוטה; ואולם היש לך עשיית שלום בין ישראל לאבשב"ש יותר מזו של שבירת הלוחות בשעתה, שהלא לפי עדות חז"ל שבירה זו היא שגרמה לדון אותם "כפנוי' ולא כא"א",וממילא שעי"ז הי' כשלונם אפשר בחזרה, וכדאיתא במדרשות. וכבר אמרנו שדבר זה מק"ו דאיש ואשתו למדנו:

זהמ"ש ריה"ג באדר"נ שם אמשול לך משל למלך בו"ד ששלח לקדש לו אשה, הלך ומצא שזינתה, מיד הי' דן אם אני נותן לה כתובה נמצא אני מחייבה מיתה ופוטרה מאדונה לעולם כו' כך משה הי' דן ק"ו מעצמו" לפי ענ"ד במכוון אחז כאן ריה"ג במשל הזה דאיש ואשתו, דזהו מה שחידש על ד' ת"ק, שאין אנו צריכין כלל לאמר "שפרח כתב מעליהם", ולעולם אימא לך ששבר אותם עם האזכרות שבהם; וזהמ"ש "כך הי' משה דן ק"ו מעצמו" היינו מן הק"ו הידוע, הנאמר אצל עשיית שלום בין איש לאשתו גבי סוטה (דמני' יליף ר' ישמעאל בשבת קט"ז דלהסיר איבה בין ישראל וקוב"ה הותר לאו דלא תעשון) מאותו הק"ו גופי' למד גם משה לשבור את הלוחות עם האזכרות שעליהם.

דהא הפירוד דעכשיו הוא הוא שגרם אל השלום דלאחר זמן וכמבואר באדר"נ שם. וכדי להודיענו שאל ק"ו זה נתכוין, הזכיר ריה"ג במשל דידי' למלך בו"ד ששלח לקדש לו אשה כו' נמצא אני פוטרה מאדונה לעולם' כו'. שהלא מענין כיוצב"ז (היינו מעשיית שלום דסוטה) למדנו בדרך ק"ו היתר מחיקת האזכרות שבספרים הנמצאים ביד צדוקים (אע"ג דמצד הדין קדושה גמורה אית בהו), וממנו דן גם משרע"ה לענין שבירת הלוחות (זו דברי ריה"ג, ות"ק דאדר"נ ע"כ כר' יוסי דש"ס דילן ס"ל, דאף גבי ספרי צדוקים קודר האזכרות שבהן, וע"כ הוזקק לומר שפרח כתב מעליהם):

והנה האי ק"ו דסוטה ק"ו גמור הוא לר"ט ור' ישמעאל (וכן לריה"ג דאדר"נ, לפי דבריו בפירוש דבריו) ומדאמר בש"ס דילן, שבת פ"ו, דשבירת הלוחות "עשה משה מדעתו" ע"כ דאזלה אותה סוגיא דלא כריה"ג דאדר"נ, אלא כת"ק דשם, או כר' יוסי דצדוקים, דלא חשיב להו כלל האי ק"ו, ומצרכי קדירה, אצל אזכרות דצדוקים, וע"כ הוצרך הש"ס למצא ק"ו אחר, היינו ק"ו דפסח, ובאשר גם ק"ו זה לאו ק"ו גמור הוא (וכמו"ש התוס' בשבת שם) היינו דקאמר שהוא מן השלשה דברים שעשה משה "מדעתו" (כלומר מק"ו קלוש דפסח):

אלא דא"כ הלא תסתער עלינו לכאורה עוד קושי' חמורה מן הראשונות, דהא כבר אמרנו דמק"ו דפסח, אפילו אי הוי ק"ו גמור, אין ראי' אלא על מניעת נתינת הלוחות, אך לא על היתר שבירתם, ומדאסקינן דברייתא דשלשה דברים לא ס"ל גם ק"ו דסוטה כלל, עכצ"ל לדידי' כת"ק דאדר"נ, דפרח כתב מעליהם, וא"כ קשה דלפי"ז תו אין צורך עוד בהאי ק"ו דפסח כלל, שהוא למניעת הנתינה, דתיפוק לי' שלא הי' אפשר למשה לתת להם את הלוחות, מדפרח כתבן. (וכמו שבא באמת בד' ת"ק דאדר"נ אמה אני נותן להם דבר שאין בו ממש" כו'). וא"כ ממנ"פ קשה לברייתא זו, אם לא פרח כתבן לא הועיל ק"ו דפסח כלום להיתר השבירה, ואם פרח כתבן הא לא נצרך כלום להאי ק"ו:

אך באמת משום הא לא איריא. דבאמת אף לוחות האבן לחודייהו, גם מבלעדי הכתב שעליהם, קדושה הוי בהו, דהא עכ"פ הוזמנו לקדושה, וידועה שיטת בעה"מ דבגוף הקדושה הזמנה מילתא היא. וע' או"ח [במג"א סי' מ"ב] שנסתייע דגולין לאו קדושה גופה מקרי, ממאי דא' הש"ס התם בשבת קט"ז גבי ס"ת שבלה, דמדבטל כתב בטלה קדושתם, עיי"ש. ועכ"פ מוכח מד' המג"א דאילו היו בגולין גוף הקדושה, אז הוי בהו משום לא תעשון כן, אף לבתר שבטל הכתב. וע' בשו"ת עוי"ט [או"ח סי' ו' ז'] שהוכיח דלא כמג"א, וכתב דבאמת גולין גוף הקדושה מקרי, אלא שאעפי"כ מיגרע גרע היכי דהוי כתוב, ואזיל הכתב מיני' אח"כ, מהיכי דלא נכתב כלל, עיי"ש:

ולענ"ד אלולא ד' הגאונים הנ"ל) גם זה אינו ברור ומוכרח. דהא באמת האי מילתא דהזמנה בגוף הקדושה במחלוקת היא שנוי' [בסנהדרין, מ"ז]. גבי עגלה ערופה, אי ירידתה לנחל איתן אוסרתה. וברור דלרבא דכריתות אין הכי נמי דס"ל הזמנה לאו מילתא היא אפילו בגוף הקדושה. וכדס"ל שם דרק עריפתה אוסרתה, אך הרמב"ם [פ"י מה' רוצח] לא פסק כותי', אי משום דפליג ע"ז ר' ינאי על ר' יוחנן תלמידו, או דנימא דאף רבא חזר בי' לאחר דאוקים לה בפלוגתא דתנאי (וכמו"ש במנח"א סנהדרין שם] וא"כ תו נוכל לומר דבאמת לא גרעו כלל גוילין שבלו מגוילין שהוזמנו, וכסברת מג"א, וגם י"ל דגוילין גוף הקדושה מיקרי, ואעפי"כ לא קשה מסוגית הש"ס דשבת שם, דאמר אזיל כתב בטלה קדושתם, דסוגי' דהתם י"ל דאליבא דרבא דכריתות אזלא, דאף בגוף הקדושה הזמנה לאו מילתא, [וגליונין עדיפי מינייהו דאכתי בקדושתן קיימי, כיון דמעיקרא נמי לשם חלק קדשי, ע' רש"י שבת שם] משא"כ לדידן שפיר י"ל כבעה"מ, דהזמנה מילתא בגוה"ק, (ואף כשנמחק הכתב ובמקום כתב). וכשיטת בעה"מ והרמב"ן: **עכ"פ** י"ל דההוא תנא דשלשה דברים ס"ל כתנא דכריתות כ"ה, וכהילכתא, דעגלה ערופה ירידתה לנחל אוסרתה, וממילא דהזמנה מילתא עכ"פ בגוף הקדושה, וא"כ שפיר י"ל דאה"נ דס"ל כת"ק דאדר"נ, דפרח כתב מעליהן, ואעפי"כ לא הוי סגי לי' בהכי להתיר שבירת הלוחות למשה, דהא עכ"פ הוזמנו לקדושה, ולא גרעי מגוילין (למ"ד ירידתה לנחל אוסרתה). ואמנם כבר אמרנו למעלה דגם ק"ו דפסח לחוד לא הוי סגי להתיר שבירה, (דנהי מניעת נתינה למדנו מינה, אך היתר שבירה מנא לן) אלא דמשתיהן יחד היינו מק"ו דפסח בצירוף ההנחה שפרח כתב מעליהן, כבר נלמוד גם מניעת נתינה גם היתר השבירה, דמדפרח כתב כבר לא אשתייר שם אלא קדושת הזמנה, ואולם ע"י מי הוזמנו אלו הלא ע"י הקב"ה נותן התורה, והא לפניו יתב' הי' צפוי גם מתחילה שעתידין ישראל לעשות העגל, (ונהי דאין הידיעה מחייבת את הבחירה, מ"מ הא אין הבחירה מכחשת את הידיעה, וכידוע לי"ח), ומשיעשו ויהיו כל ישראל מומרין ח"ו הא תו לא יהיו ראוין לקבלת התורה כלל, מק"ו דפסח, וממילא שגם הזמנתם לאו הזמנה הויא, מדלא הוזמנו כלל מתחילה מאת הנותן אותם לקדושה אמיתית, ומדהי' צפוי לפני המזמין מתחילה דאין אלו עומדין לנתינה כלל ושעתיד להיות כתב פרח מעליהן, ממילא משפרח מעליהם הכתב לבסוף, אזלא גם קדושת גופם גם קדושת הזמנתם. דאתי פריחת הכתב וגלי גם על ביטול קדושת ההזמנה:

זהו מה שאמרנו, דלא פליג תנא דשלשה דברים את"ק דאדר"נ דפרח כתב מעליהם, דלדידי' באמת תרוייהו צריכי, דבק"ו דפסח לחוד לא הוי סגי, משום קדושת גופם,

ובפריחת הכתב לחוד לא הוי סגי, משום קדושת הזמנתם, וע"י שתיהן יחד אגלאי מילתא למפרע דאזלא גם קדושת הגוף גם קדושת ההזמנה, והיא שהתירה למשה לשבור את הלוחות, ומדבאמת ק"ו דפסח לאו ק"ו גמור הוא, (אפילו למילף מיני' מניעת הנתינה בלחוד), וכמ"ש התוס' שבת שם, ע"כ אמר שפיר האי תנא "שעשה משה מדעתו":

ברם אי הוי ס"ל להאי תנא כריה"ג דאדר"נ, דיליף לה מק"ו אחר, והיינו מק"ו דסוטה וכדאמרן) אז לא הוי צריך תו, לא לק"ו דפסת ולא להנחה דפרח כתב מעליהם, דהא בסוטה הותרה מחיקה אף בקדושה עצמה, ולא בהזמנה לחוד וא"כ הא גופה טעמא בעי, מנא ידע תנא דשלשה דברים דמדעתו עשה, ולמה נאיד מק"ו דסוטה, דהוי ק"ו גמור, וכדילפי מיני' ר"ט ור' ישמעאל לענין אזכרות דספרי צדוקין? (ומפי כ' אאמו"ר הגאון דלובלין, שליט"א שמעתי דבסוטה גופה בפלוגתא תלי' מילתא, עפימ"ד [נדרים, ס"ו, ב'] בההוא דאמר לדביתהו קונם שא"א נהנית לי עד שתטעימי תבשילך לר' יהודה ולר' שמעון, ר"י טעים, אמר, ומה לעשות שלום כו' אמרה תורה ימחה קדושת שמי כו' ר"ש לא טעים, אמר כו' אל יזוז שמעון ממקומו. עכ"ל הש"ס. וי"ל בביאורו, דלכ"ק מנא לן באמת דמה שהתירה תורה מחיית השם בסוטה הוא בשביל לעשות שלום, דילמא להיפך כדי לעשות קטטה, היינו כדי לברר אם נטמאה ולהעניש אותה כדי רשעתה. **(ואמנם יש להעיר דע"כ אין זה כדי להעניש, דהא בידה להנצל מעונש ולאמר איני שותה, ואי שתיסר על בעלה, הא על בעלה בלא"ה אסירא אף מבלעדי המים, מטעם רגל"ד, וכדין סוטה בזה"ז [ע' אה"ע קע"ו, ובמ"ל]. אף כשבטלו המים אך עכ"פ גם ע"ז שהוא דוקא כדי לעשות שלום אין הכרח לכאורה מעצם הענין:)** אך י"ל דע"כ ז"א, דהא קיי"ל דאם יש עדים במדה"י אין המים בודקין כו', ואי כדי להעניש למה לא יבדקו, הלא העדים לא יבאו להעיד, ומבלעדי המים לא יגיע לידי עונש, ואטו כשיש עדים מעליותא היא אלא ע"כ דעיקר התכלית של המים היא הזכות ולא החובה, ומה שהותרה מחיית שמו, כדי לעשות שלום הותרה. כ"ז לדידן, אך לר' שמעון לשיטתי', דס"ל [סוטה ו' א'] מדזכות לא תלי עדים נמי לא תלי, ובאמת בדקי לה מיא, כבר אזדא לה הוכחה זו, ותו אין הכרח כלל שכדי לעשות שלום הותרה המחיקה וזהמ"ש ר' שמעון בנדרים שם ימותו בני אלמנה כו' "ואל יזיזו שמעון ממקומו" כלומר משיטתו הקבועה בענין הזה לענין סוטה. עכ"ד אאמו"ר הגנ"י. ודפח"ח אך עכ"פ חזינן דאף ר' יהודה סבר לה להאי ק"ו דסוטה, וכן פשוט הוא בכ"מ בש"ם):

ונלענ"ד דבאמת סתירת ק"ו זה יש ללמוד מבנין ק"ו אחר, היינו מהא דפירש משה מן האשה. דלדברי הש"ס יליף לה משה בק"ו "ומה ישראל שקבע להם זמן" כו', ולכ"ק מאי

ק"ו הוא זה, בשלמא גבי מתן תורה דהוו שייכי בה נשי כגברי, וכלהו חייבין בכבוד התורה, שפיר הזהירה תורה לפרוש, משום מעלה יתירה דקדושה, (אע"ג דמצד הדין אף בעל קרי מותר בד"ת, ומכש"כ טבול יום). משא"כ גבי פרישה דמשה, דאפילו אי הוצרך איהו לפרוש, איהי מי הוצרכה, וע' מ"ש חז"ל [ספרי פ' בהעלותך] שאמרה צפורה אוי להן לנשותיהם של אלו כו' הרי שעלולה היתה פרישה זו לשית איבה בין איש לאשתו. ואי ס"ד דיש למילף מסוטה דאפילו זלזול בקדושה עצמה מותר כדי לעשות שלום כו', מכש"כ דהוי לן למילף מהתם דלא למיעבד מעלה יתירה בקדושה, היכי דשייך משום איבה בין איש לאשתו ומדאעפי"כ פירש משה מן האשה מק"ו דישראל. ולא חש לפרכת ק"ו זה מה שיש לסתור אותו מק"ו דסוטה, ש"מ דס"ל דאין ללמוד מסוטה למק"א, וממילא דלא היה יכול ללמוד גם היתר שבירת הלוחות מק"ו דריה"ג המובא באדר"נ, וע"כ הוזקק ש"ס דילן לק"ו דפסח, וק"ו זה הא אמרו בתוס' דלאו ק"ו גמור הוא, והיינו דאמר הש"ס פירש מן האשה מדעתו כו' ושבר את הלוחות מדעתו, דמפרישתו מן האשה ידענו שגם שבירתו את הלוחות מדעתו הי', ולאו מק"ו גמור. זהו מה שאמרנו דשני ענינים אלו אחוזים זב"ז:

והנה אהא דהוסיף משה יום א' מדעתו אמרו בש"ס מאי דריש, היום ומחר, היום כמחר, מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידנא הא אזיל לי' כו', ולכאורה תמוה הא לפי"ז דרש גמור הוא, ומנלן באמת דעשהו משה מדעתו ושלא נמסר לו היקש זה מתחילה לכך ומצאתי בחידושי חת"ס למסכת שבת, שדקדק גם הוא כנ"ל, ותירץ דקודם מ"ת הי' הלילה הולך אחר היום, כידוע, וא"כ אכתי אין ראי' להוסיף יום שלישי, דאימא אה"נ היום כמחר, ומה מחר, היום ואח"כ הלילה, כך היום היום ולילה אחריו, למשל אי בד' עבוד פרישה, יתקדשו יום ד' וליל ה', יום ה' וליל ו', וביום ו' היו יכולין לקבל התורה. אך משה וישראל החמירו ע"ע להתחשב כישראל אף קודם מ"ת, ולישראל היום הולך אחר הלילה, וממילא דלילו של האידנא כבר אזיל לי' עיי"ש בחת"ס:

אך באמת נראה זה כדוחק, דאי מדינא כב"נ חשיבי מי התיר למשה להחמיר חומרא דאתי לידי קולא לבטל כל ישראל מפו"ר **(ע' מ"ל פ"י מה' מלכים ה' ז' סוף ד"ה ודע, שהוכיח שאע"ג דמצות פו"ר היא מאותן שנאמרו לב"נ ולא נשנית בסיני, מ"מ עד סיני נהגה מצוה זו גם בב"נ. עיי"ש:)** (ע' במדרש ובאדר"נ), אלא דלענ"ד ולפי הקדמת החת"ס יש לומר בפשיטות, דלענין פרישה זו כבר הי' להם דין ישראל באמת, דהא ע"י פרישה זו כבר באו ליכנס לברית ולקבל את התורה, ובדין הי' שיתנהגו כבר באותה פרישה עפ"י דרכי התורה שבאו לקבלה. דוגמא לזה מ"ש התוס' כתובות י"א, א' ד"ה

מטבילין, כיון דבההיא זכיי' נעשה ישראל הוי לי' כישראל גמור לענין זכיי', וניחא מה שאמר לילה דהאידנא כבר אזיל לי'. אך א"כ הדר תיקשי מנלן דעשה זאת משה רק מדעתו? אבל עם ההקדמות הראשונות יתורץ גם זה, דמדפירש משה מן האשה מדעתו הלא הוכיח בזה דלית לי' ק"ו דר' ישמעאל מסוטה, ומדאעפי"כ שבר את הלוחות, ע"כ כת"ק דאדר"נ ס"ל דפרח כתב מעליהם, וע"כ דלא איצטרך ולא אהני לי' ק"ו מפסח אלא להסיר גם קדושת ההזמנה, ולהוכיח מזה דמכיון שהי' צפוי להקב"ה מתחילה שעתידים לעשות העגל כבר לא הוזמנו גם מתחילה לקדושה אמתית, ומדאתן להכי כבר מיושבת קושיתנו האחרונה, דא"כ תו אי אפשר לומר דהיתה זאת מדעתו של הקב"ה, להחמיר בפרישתם יום אחר הלילה כדיני ישראל, ומטעם דבפרישה זו עומדים היו ליכנס לברית, דהא כבר הוזקקנו לומר לתנא דידן דבאמת צפוי הי' להקב"ה שסופם שלא ליכנס עדיין לברית בפרישה זו, וסופם להיות נדונים כפנוי' ולא כא"א:

(ואמנם כ' אאמו"ר הגאון שליט"א העיר ע"ד החת"ס הנ"ל דהא על שבת כבר במרה נצטוו, וא"כ מה יושיענו זה מה שאצל ב"נ הי' הלילה הולך אחר היום, הא מרה קודם פרישה דסיני הוי, ועכצ"ל שמשנצטוו אז על שבת, לכל הלכותיה נצטוו, היינו כסדר הזמנים הנהוג עכשיו אצל ישראל, יום אחר הלילה. וצ"ע:)

הוא הדבר אשר יעדנו מראש לברר, דשלש אלה שעשה משה מדעתו חד בחד סביך, ושבירת הלוחות מדעתו מוכיחה שגם הוספת יום אחד ופרישתו מן האשה מדעתו היתה, אלא "שהקב"ה הסכים על ידו". ואמנם יצאתי כאן מגדרי, להאריך קצת בדברי חידוד שאמרתי בימי חורפי, ומ"מ לא נמנעתי מלהציגם בזה, לפי שעכ"פ הדברים שבירדנו בהם שיטת תנא דברייתא ושיטת תנא דאדר"נ הם דברים נכחים למבין:

ודע שעל קושיתנו הראשונה (מנא לן מק"ו דפסח להתיר לאו דלא תעשון) יש להשיב וכבר העירני ע"ז כ' אחי הרה"ג כמוהר"א שיחי' עפימ"ד בש"ס ע"ז נ"ג ע"ב, ואשריהם תשרפון באש, מכדי א"י ירושה היא כו' וא"א אוסר דשא"ש כו' מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו. עכ"ל הש"ס. הרי דעכצ"ל דקרא זה דואשריהם רק לבתר מעשה דעגל נאמר. וא"כ ע"כ דגם לאו דלא תעשון אכתי לא נאמר בשעת הלוחות הראשונות, דהא חד קרא הוא ואשריהם תשרפון כו' לא תעשון כן לד' אלהיכם אמנם באמת יש לחז"ל במק"א טעם אחר לשרפת האשרות והוא בסנהדרין נ"ה א' ומה אילנות כו' אמרה תורה השחת שרוף כו' לפי שבאת לאדם תקלה על דן. ועפ"י שיטה זו שוב אין הכרח לומר דקרא דלא תעשון לבתר מעשה דעגל נאמר. ויש ליישב את הסתירות. ואכמ"ל:

פרשת ויקהל

בדין נדבות היחידים לחובות הצבור

ויבאו כל איש אשר נשאו לבו, וכל אשר נדבה רוחו אותו הביאו את תרומת ד' למלאכת אהל מועד, ולכל עבודתו, ולבגדי הקדש:

הנה בארנו [בדרושנו לפרשה זו] כי "נדיבי הרוח" גבוהים במעלה "מנדיבי הלב", וכי אלה אשר "נדבה רוחם אותם" מחכמה עשו להקדים מתחילה "למלאכת אהל מועד" ואח"כ ולכל עבודתו וכו'. עתה נחזה כי יבואר זה ביתר ביאור עפ"י דרכי ההלכה:

הכתוב אומר והנשאים הביאו את אבני השהם ואת אבני המלואים לאפוד ולחשן בסדר היום, פ' כ"ז), וחז"ל שאלו וע' רש"י כאן בשם המדרש] מה ראו נשיאים להביא בחנוכת המזבח בתחילה וכאן לא התנדבו בתחילה, אלא כך אמרו וכו' ומה שמחסרין אנו משלימין כיון שהשלימו צבור את הכל, אמרו נשיאים מה עלינו לעשות כו' ולפי שנתעצלו מתחילה נחסרה אות א' משמם כו'. ע"כ ש והדבר יפלא, וכי כעורה זו שזכו הנשיאים להביא את אבני השהם, ומה כל החרדה, הלא סוף סוף מקום הניחו גם להם להתנדב?

עוד זאת יפלא במקראות אלו ולעיל פ' כ"ב) ויבאו האנשים כו' וכל איש אשר הניף תנופת זהב לד' וכבר דקדק הרמב"ן בנמוקיו וכי מה זו "תנופה" שנאמרה אצל זהב? עיי"ש מ"ש ע"ד צחות, לפי שהמתנדב דבר מועט מתנדב בחשאי, אך הנותן דבר הגון יונף ויורם הדבר לנס, אם מצד הנותן (כשאין כונתו לש"ש) ואם מצד המקבל, למען יראו אחרים ויעשו כמוהו. עכת"ד הרמב"ן, אבל באמת כבר העיר שם גם הרמב"ן עצמו דשיחה נאה זו מופרכת מצדה, דהא להלן בס' פקודי כשם שנאמר חנופה אצל זהב כך נאמר תנופה גם אצל נחשת, ורק בכסף נאמר "וכסף פקודי העדה", ותנופה לא נאמר בו עיי"ש ברמב"ן, ובדברינו להלן יבואר:

דהנה על ד' הרמב"ם [פ"ח מה' כהמ"ק] גבי כלי שרת ובגדי כהונה שאם ירצה היחיד מתנדב אותם ובלבד שימסרם לצבור, הקשה המ"ל, דבש"ס [יומא ל"ה] איתא להדי' דכהן שעשתה לו אמו כתונת אינו עובד בה אלא עבודת יחיד, ובלבד שתמסרנו לצבור, עיי"ש, הרי דלא מהני מסירה אלא לעבודת יחיד, ומסתימת ל' הרמב"ם משמע דאף לעבודת הצבור מהני:

עכת"ד המ"ל שם. ולענ"ד לכאורה מוכח מקרא כד' הרמב"ם, דהלא מפורש נאמר כאן כי אלה "אשר נדבה רוחם אותם הביאו למלאכת אוה"מ כו' ולבגדי הקדש" והא כל עצמן של בגדי הקדש הללו לא נעשו אלא לעבודת הצבור, ואעפי"כ לא הקפידו לעשותן

מתרומת הלשכה דוקא (היינו מכסף מחצית השקלים) ועשום מנדבות היחידים? [ואין לומר דרק מדרבנן אינו עובד בה עבוה"צ משום דחיישינן דילמא לא ימסור יפה דהא כש"ס יומא שם משמע דלעבוה"צ ל"מ מסירה כלל]:

ולכאורה פירכא עצומה היא זו על ד' הש"ס דילן (ואולי מטעם זה שביק הרמב"ם ז"ל לדבריהם, ונשען על סתימת ל' הירושלמי [פ"ד דשקלים] דלא חילק ג"כ בין עבודת צבור לעבודת יחיד כלל) חזרתי ואמרתי דלק"מ, עפימ"ש המ"ל בעצמו (פ"ד דשקלים) בטעמא דחילוק זה בין עבודת צבור לעבודת יחיד (דלכ"ק מאי שנא, אי מהני מסירה לצבור, תהני אף לעבודת צבור, ואי לא מהני, אף לעבודת יחיד לא תהני), דבאמת מסירה לצבור מהני לגמרי, אלא שאעפי"כ ניחא להו לצבור דליעבד מצוה בממון כולם ולא בנדבות היחידים, ומשום קפידא דצבור נגעו בה, שלא תלקח מנדבת היחיד אלא לעבודת היחיד. עי"ש במ"ל שדבריו נכחים למבין:

וא"כ אף אנו נאמר, בד"א שיכול הצבור למחות, בשכבר יש להם לצבור משלהם, משא"כ כאן, בתחילת מעשה בגדי הכהונה, שעדיין לא הכינם הצבור משלו, שהרי כל כסף פקודי העדה עלה על מעשה האדנים, כמבואר בקרא, שפיר הי' יכול משה לקחת לבגדי הקדש ואף לעבודת הצבור) מנדבות יחידים, שמסרו לצבור יפה יפה תצא מזה הוראה למעשה הנוהג גם בזה"ז, והוא:

דהמג"א או"ח סי' קנ"ג הביא לד' שו"ת ב"ז, בישוב שלא הי' להם ס"ת, וקראו בשל יחיד, ואח"כ עשו להם הצבור שני ס"ת משלהם, וכתב הב"ז דאין ליחיד טענת חזקה (להוסיף לקרות בשלו גם להלאה ככל מחזיק במצוה) משום דהוי חזקה שאין עמה טענה ואעפי"כ לא החליט בזה הב"ז, ועיי"ש בסוף דבריו שכ' שיפשרו ביניהם. [ודין זה הוזכר גם כרמ"א חו"מ סי' קמ"ט עיי"ש]:

ולענ"ד יש להביא ראי' לד' הב"ז מד' התוספתא [תענית כ"ח] ת"ר למה הוצרכו לומר זמן עצי הכהנים והעם, שכשעלו בנ"י מן הגולה לא מצאו עצים בלשכה, עמדו אלו והתנדבו משלהם, וכך התנו נביאים שביניהם שאפילו לשכה מלאה עצים יהיו אלו מתנדבין משלהם שנאמר והגורלות כו' עכ"ל התוספתא:

והנה המתנדבים הללו החזיקו במצוה תחילה, וא"כ לכ"ק למה הוצרכו לתנאן של הנביאים שביניהן, והלא דין פשוט הוא ומקורו בש"ס גטין ס' ב' גבי מערבין בבית ישן] דמי שהחזיק במצוה אין הצבור רשאים לשנותו וכו' וא"כ ממילא ישארו אלו מתנדבי העצים בחזקתן. אבל ראה שהתוספתא דקדקה בלשונה לאמר שכשעלו מן הגולה לא מצאו עצים בלשכה", (כלומר שאז בשעה שהחזיקו במצוה לא הי' להם לצבור משלהם),

וממילא דהוי חזקתן של אלו חזקה שאין עמה טענה, והי' הדין נותן שאם בהמשך הזמן ירחב גבול הצבור ותספיק תרומת הלשכה לקרבן העצים כדינה, או אז תבטל חזקתם של אלו (וכד' השו"ת ב"ז) ע"כ שפיר הוצרכו לתנאם של נביאים (בהסכם כל הצבור) שאפילו לשכה מלאה עצים יהיו אלו מתנדבין משלהן". (וגוף ס' שו"ת ב"ז אינו ת"י כעת, אולי העיר בעצמו מד' התוספתא הלזו):

(וכ' אחי הרה"ג כמוהר"ר אליעזר נ"י העיר על זה דאין ראי' כ"כ מזה לדינו של בה"ז. דהתם בעצים הא בעי שימסרם לצבור, וכמו"ש במנחות כ"א מה מזבח משל צבור אף עצים ואש משל צבור, וכ"פ הרמב"ם ז"ל, ואינו יכול בכח חזקתו הישנה לכוף את הצבור שיקבלו מתנה ממנו בשעה שיש להם משלהם, ובכלל י"ל כיון שבשעה שהמצוה נעשית כבר אינה נעשית משלו אלא משל האחרים, והיינו הצבור שקבלו המתנה, אין זה נקרא שזכה במצוה, אבל בס"ת דאינה צריך מסירה מקרי זכות מצוה דיליה וזכה בה:)

אולם לפי דברינו למעלה קרא זה דמעשה המשכן הוי לכאורה תיובתי' דשו"ת ב"ז, דהא ביארנו דמה שלקח מנדבות היחידים לבגדי הקדש (ואפילו לעבוד בה עבוה"צ) הוא משום שעדיין לא הי' להם לצבור משלהם, שכסף פקודי העדה משנה הראשונה ניתן לאדנים, כמבואר בקרא והלא אעפי"כ השאירן משה ליחידים הללו בחזקתן, ולא מצינו שחזר לעשות בג"כ משל צבור לאחר שהספיק בתרומת הלשכה, ש"מ דמשהוחזקו הוחזקו ואולי מטעם זה סתם גם הרמב"ם ולא פירש החילוק בין עבודת יחיד לעבוה"צ, דלא ברירא לי' הא מלתא, כיון דסו"ס אם התנדב היחיד בשעה שלא הי' משל צבור אז אפילו לעבוה"צ הוכשר משל יחיד, ומהני לי' חזקתו אף לאחר שעשה לו הצבור משל עצמו, וכדאמרן:

איברא דבגוף האי דינא דש"ס יומא, דמהני גבי בג"כ מסירה לצבור, שדו בה התוס' שם נרגא, והקשו הא לרבנן דר' יוסי ב"מ קי"ח] גבי שומרי ספיחים בשביעית בחנם, חיישינן דלמא לא מסרי לצבור יפה יפה, ולמה הכא לא חששו, ותרצו דשאני הכא דאנן סהדי דכהן גדול, שהוא גדול בתורה, יודע למסור יפה יפה. עוד כתבו התוס' וז"ל, וכן לבן בוכרי דכל "כהן ששוקל אינו חוטא" כו' ומשני דמסר לי' לצבור, איכא למימר, אפילו את"ל דס"ל כרבנן דר"י, בההיא אפילו רבנן מודו, כיון דכל ישראל מביאין שקלים אינהו נמי נהי דפטירי מסרי לצבור יפה יפה כו' עכ"ל התוס' וראיתי לבעל מ"ל ז"ל [פ"ד דשקלים ה"ו ד"ה עוד] שכתב ע"ד התוס' הללו וז"ל "ולא הבינותי דבריהם, דמה טענה היא זו שכל ישראל מביאין שקלים שבשביל זה ימסרו יפה"? עכ"ד המ"ל. עיי"ש שנדחק

מאד בהבנת ד' התוס' ולענ"ד לא דבר ריק ח"ו דברו התוס' כאן, ומצינו סברא כיוצא בה גם במקום אחר:

דהנה בטעמא דמלתא, מה דחיישינן כאן לשמא לא ימסור יפה יפה, הנראה דס"ל לתוס', כיון דבאמת אין היחיד חייב בזה כלל, אלא שמכניס א"ע בחיוב ומותר משלו, יש לחוש דלמא לא גמר בדעתו למוסרו במסירה חלוטה, כאילו הי' עליו חיוב גמור. ואלו בדברינו יבואר זה ביתר באור]:

והנה התוס' הוכיחו [ב"מ כ"ד ב' ד"ה לפמשוה"ד] דחילוק יש בענין לפמשוה"ד, בין דבר שהכל פטורין בו מצד הדין, ובין דבר שאחרים חייבין מדינא אלא שהוא פטור, עיי"ש דשני מינים לפמשוה"ד המה, ומתרי קראי ילפינן להו, ומבואר שם דיותר יש לאדם להכניס א"ע לחיוב לפמשוה"ד, היכי דאחרים חייבין מדינא, מאשר היכי דגם אחריני פטירי מצד הדין וא"כ אף אנו נאמר, עד כאן לא מצינו שחשו חכמים לשמא לא ימסור לצבור יפה יפה אלא בשומר בחנם ספיחי שביעית, או במתנדב לבג"כ, דהתם אין חיוב גם לאחרינא לשמור בחנם או להתנדב לחובת הצבור, והתם שפיר חיישינן, דאע"ג דהוא אומר שמותר ומכניס א"ע בחיוב זה, מ"מ דלמא לא גמרי בדעתו למסור יפה, כיון דגם כו"ע פטירי ואין עליו שום לתא דחיובא לותר בזה, משא"כ בכהן ששוקל, אע"ג דאיהו פטור, מ"מ מדהכל חייבין, והוא מכניס א"ע לפמשוה"ד בחיוב זה, בודאי גמר בדעתו באמת להשוות א"ע לאחרים, דהא מצינו ג"כ גבי לפמשוה"ד, דכך הוא אריך יותר להשתוות עם אחרים. **(דוגמא לזה בתוס' חולין ק"י ב' שחילקו בין הא דמ"ע שהז"ג דנשים מברכות, אע"ג דפטירי, ובין הא דטלית שאולה שאין מברכין עליו, משום דבמ"ע שהז"ג כו"ע חייבים, וא"כ אף נשים יכולות להכניס א"ע בחיוב ולברך, משא"כ בטלית שאולה דכל אדם פטור באינה שלו כו' עיי"ש:)** ולענ"ד לזה כונו התוס' יומא שם] בלשונם "כיון דכל ישראל מביאין שקלים, אינהו נמי, נהי דפטירי, מסרי לצבור יפה יפה" עכ"ל בתירוצא בתרא. הרי שהסרנו בזה תלונת המ"ל מעל התוס' אולם תירוצא קמא של התוס' שם, מה שתירצו דשאני כהן גדול שהוא גדול בתורה ויודע כו' זה ודאי דחוק, ומנא להו לתוס' לחלק בזה בין ת"ח לע"ה:

ונלענ"ד בהקדם מה שהקשה המ"ל לשאול על גוף חששא זאת, שמא לא ימסור לצבור יפה, דמאי איכפת לן בזה מה שבלבו, כיון דבפיו ובידיו הוא מוסר, ודברים שבלב אינם דברים. עיי"ש שנשאר בצ"ע עוד הקשה הרשב"א אאוקימתא דרבה בש"ס ב"מ שם, דפליגי בהבטה בהפקר אי קנה, הא כל זכיי' בהפקר צריך כונה (כדמוכח גבי הא דעודר בנכסי הגר), וא"כ אפילו למ"ד הבטה בהפקר קנה, לימא ההוא גברא בפירוש שאינו

מכוין לקנות הקשה המ"ל, סוף סוף מה יושיענו זה, אליבא דמאן דחייש לשמא לא ימסור יפה יפה, הכי נמי ניחוש אעפ"י שהוא אומר שאינו מכוין מ"מ דלמא בלבו מכוין הוא לקנות. עיי"ש ב

ונלענ"ד לומר הסבר חדש בענין זה, ועפי"ז יתורץ כל הנ"ל. והוא עפי"מ דבעי רמב"ח [גטין כ', ב'] במוחזקין בטבלא שהיא שלה כו' אי אתתא ידעה לאקנויי, וכ' שם התוס' ד"ה אשה וז"ל פירוש בדבר שהוא מחזיר לה לא גמרה להקנותו, אלא בתורת שאילה השאילתו כו' עכ"ל. ורצה הש"ס שם לפשוט מאותו זקן שהי' מלוה לכל בני הכפר, ודחי דלמא זקן שאני דידע לאקנויי, פירש"י שהוא ת"ח כו' עיי"ש. חזינן סברת הש"ס, דמי שאין דעתו שלמה כ"כ, נהי שהוא יודע להקנות קנין מוחלט (היינו מה שיוצא מרשותו לגמרי ונכנס לרשות חבירו ונשאר אצלו), אך מה שאינו אלא קנין דיניי, ולא קנין ממשיי, היינו בדבר החוזר תיכף אל המקנה, באופן שאין בקנייי' זו יציאה מרשות לרשות ממש, בכה"ג לא ידעה לאקנויי:

והנה נידון דידן עוד גרע מהא דההיא, דאותו היחיד הבא להתנדב לקרבנות הצבור או לבג"כ, אמנם רוצה הוא ויודע הוא להקנות לתכלית זו, אך אנן אמרינן לי' דעדיין לא סגי בהכי במה שמתנדב לבג"כ, לפי שאין בג"כ באים משל יחיד, ואנו מזקיקין אותו שיקנה מתחילה את נדבתו אל הצבור, והצבור יתנהו שוב אל אותה התכלית שהוא רוצה בה. והלא אותה ההקנאה לצבור מתחילה, ג"כ אינה אלא הקנאה דיניית, דהא סוף סוף אין הצבור רשאי לשנותו לדבר אחר, ונותנה תיכף לאותה התכלית שהיחיד המתנדב רוצה בה, א"כ דמי ממש להקנאת חפץ החוזר אל המקנה, שבזה חילקו בש"ס גטין שם בין ת"ח לאדם פשוט, דלא ידע לאקנויי, ועוד גרע משם, דהתם עכ"פ לאותו רגע מסירת הטבלא לבעל יש בו הקנאה ממשיית ג"כ, משא"כ בנ"ד, דמסירה זו לצבור מתחילה אינה אלא הקנאה דיניית בלבד, ולא ממשיית כלל, כמבואר למבין, (ועוד דהתם בשעה שהיא מקנה לבעל אין לה בו חלק כלום, משא"כ בנ"ד הא גם איהו חד מן צבורא הוא, וחוזר הדבר גם אליו, והוי כעין מקנה לעצמו) עד שאע"ג דהתם בגטין פשיט ר"א דאשה נמי ידעה לאקנויי בכה"ג, מ"מ בנ"ד יש לומר דאף ר"א יודה לסברת רמב"ח דלא ידע לאקנויי. זוהי סברת רבנן דר' יוסי, דחיישינן דלמא לא מסרי יפה יפה, ומעתה סרה קושית המ"ל פ"ד דשקלים, דהויין דברים שבלב, דהא חזינן דגם רמב"ח לא חשיב לה לדברים שבלב, אעפ"י שבפיה מסרה האשה הטבלא לבעלה, [ולבד זה פשוט הוא בכולא ש"ס גבי קנינים לחוש לחסרון סמיכת דעתם של קונה ומקנה. אע"ג שבפיו זה קונה וזה מקנה, ונהי דהכא להקדש אזיל, מ"מ חיישינן מצד המקנה דלא גמר להקנות. וק"ל]:

כן תסור בדברינו גם תלונת המ"ל על הרשב"א, היינו מה שהקשה המ"ל ניחוש גם בהבטה בהפקר לדלמא באמת כיון לקנות אעפ"י שאומר שאין בדעתו לקנותו, דהא, לפי דברינו, עד כאן לא מהני דברים שבלב כאלה אלא היכי שאין בה שום נ"מ לענין איזו הקנאה ממשיית, רק לענין הקנאה דיניית בלבד, וכגון ביחיד המתנדב לקה"צ, דסו"ס בין כך ובין כך הדבר יוצא מרשותו, והוי דומי' דאשה לא ידעה לאקנויי דש"ס גטין ועוד גרעה מיני' וכדאמרן, משא"כ בנידון של הרשב"א, דאיהו אומר בפיו שלא כיון בהבטתו לקנות כלל, ולא הכניסו לרשות עצמו כלל, וכשאתה דן דלמא בלבו אחרת יחשוב, על ההקנאה הממשית אתה דן, ולא על ההקנאה הדינית בלחוד, ובכה"ג ודאי דברים שבלב אינן דברים ואין כאן חשש, וק"ל. [ובר מן דין שאני סלוק מהקנאה, ואם מצאנו שחוששין במקנה, דלמא לא הקנה יפה, עדיין אין ראי' שניחוש גם במסתלק דלמא אעפי"כ כיון לקנות ודו"ק]:

עפ"י הדברים האלה תתישב לנו גם תימא אחריתא שתמה שם המ"ל [ממשנה ה' פ"ק דשקלים] אעפ"י שאמרו אין ממשכנין לשים ועבדים וקטנים מ"מ אם שקלו מקבלים מידם, ותימה למה לא ניחוש דלמא לא מסרי יפה יפה, עכ"ל. ובהנ"ל לק"מ, דהא בנ"ד שוב אין אנו צריכין להקנאה דיניית לחוד, ולהקנאה ממשית לחוד, (דומי' דשומר קציר העומר או מתנדב לקה"צ ובג"כ) דהא אין הללו באין להתנדב לאיזה דבר של צבור ביחוד, רק לשקול אל קופת הצבור הכללית, ודי לנו בהקנאתם הממשיית בלבד, מה תאמר דלמא גם בזה אין פיהם ולבם שוים הא בכיוצב"ז תו לא איכפת לן במה שבלבם כלל, דברים שבלב אינם דברים ואין הכי נמי דבזה יש לתרץ גם קושית התוס' מהא דכהן ששוקל. ואולי זוהי באמת כונת התוס' בתירוצא בתרא "כיון דכל ישראל מביאין שקליהם" כו' ודו"ק:

נחזור לראשונות דגדר החשש במסירה לצבור בהקנאה דיניית בלבד, היא כעין גדר לא ידע לאקנויי דש"ס גטין, אלא דמה דהתם רק אליבא דרמב"ח לא מהני, הכא לא מהני אליבא דכו"ע]. והנה התם בפירוש איתמר דאף לרמב"ח דלמא זקן שאני דידע לאקנויי", וכד' רש"י שם "זקן שאני דת"ח הוא וידע לאקנויי אף בכה"ג" חזינן דיש חילוק בענין זה בין ת"ח לאינו ת"ח, ומה נאמנו איפא עפי"ז ד' התוס' יומא (שהבאנו למעלה) שעל קושיתם מבג"כ (דמהני מסירה לצבור) על שומרי ספיחים (דלרבנן דר"י לא מהני) תירצו וז"ל וי"ל דשא"ה דאנן סהדי דכהן גדול שהוא גדול בתורה יודע למסור לצבור יפה" הלא הן הן ממש ד' הש"ס בגטין שם, זקן שאני דידע לאקנוי:

(ואולי בזה אפשר הי' להם לבעהתו"ס לתרץ קושיתם גם מבן בוכרי, בכהן ששוקל, דשאני)

אולם, לפי"ד התוס' הללו, שמצאנו להם סעד גם ממקום אחר, כבר תפול הקושי' שהקשינו למעלה מהא שקבלו נדבות יחידים לצרכי הקרבנות ולבגדי כהונה שבימי משה, דהא בארנו (בדרושנו לסדר הזה) דזהו ההבדל בין "נדיבי הלב" "לנדיבי הרוח", שנדיב הלב זהו הנותן לשם נטיות טבעיות, למעלה הימנו נדיב הרוח, שזהו הנותן בדעת שלמה ואולי באמת רק מאלה אנשי המעלה, נדיבי "הרוח", קבל משה לדברי חובות הצבור (דאינהו שאני דידעי לאקנויי ולמסור יפה יפה"), בעוד שנדבות הפשוטים אולי הלכו רק לבנין המשכן בלבד, ששם יכול הי' העשיר להרבות והדל להמעיט כחפצו, ולא נצטרכו בה למסירה לצבור תחילה:

הוא הדבר אשר דברנו בראש מאמרנו, כי ההבדל שהבדלנו (בדרושנו לפ' זו), בין נדיבי הלב והרוח, יבואר כאן ביתר ביאור כי בא וראה שמעתה יתפרש דקדוק הלשון בכתובים שם כמין חומר:

"ויבאו כל איש אשר נשאו לבו" (נקוד אתנחתא; הפסיק הענין:

כי אלה הפשוטים הביאו סתם, ונדבתם לוקחה אל המקור היחידי הנפתח לכל נדבות היחידים, בלי הבדל בין חכם לאינו חכם, היינו למלאכת אוה"מ בלבד. אולם) "וכל אשר נדבה "רוחו" אותו" (כלומר השלמים בדעתם) הביאו גם למלאכת אוה"מ, גם לכל עבודתו ולבגדי הקדש", שאף כי אלה האחרונים כבר צריכים הם למסירה לצבור תחילה, אך שאני "מי שנדבה רוחו אותו", דידע למסור יפה יפה, וכדעת התוס' גבי כהנים גדולים:

והנה מבואר לכל קורא במקראות אלו כי בכסף המובא למשה לא היו בו. נדבות יחידים כלל (זולת מחציתי השקלים שהם חובה) ולא הי' בו צורך אחר רק למלאכת האדנים עם הווים לעמודים,,, שכך כתוב במקרא וכסף פקודי כו' בקע לגלגולת כו' לכל העובר כו' ויחי מאת הככר לצקת כו'. יותר לא הי' שם כסף. הרי שהושוו בהבאת הכסף כגדולים כפשוטים, שהי' חובה לכלם ולא נדבה מיחידים, לא כן הזהב והנחשת, שכלם באו בנדבה (שהלא תרומת הלשכה שבאותה שנה אזלה כולה על האדנים והווים), ומהם נעשו כלה"ש ובג"כ שהם חובת הצבור, ובהם הוצרכו למסירה לצבור תחילה, וממילא שהוצרכו לראות מי הנותן ומי המתנדב, אם הוא "מנדיבי הרוח" (השלמים בדעת, שיש לסמוך על מסירתם לצבור יפה) או רק "מנדיבי הלב" הוא:

(שלא הוכשרה נדבתם רק למלאכת אוה"מ בלבד) לפי דעתי זהו הטעם מה שהורמו והונפו הנדבות בהתקבלן ממביאיהן, למען הכיר אותם, מי ומי המביא, ואולי זהמשה"כ

"ויהי זהב התנופה", ונחשת התנופה"; ובאשר לא הי' צורך זה אלא בזהב ובנחושת ולא בכסף, וכדאמרן, ע"כ דקדק הכתוב לאמר "תנופה" בזהב ובנחשת, ולא בכסף, שבו נאמר רק,וכסף פקודי העדה". ומיושב דקדוקו של הרמב"ן:

והנה כבר בארנו בדרושנו למעלה שבאמת מעלה יתירה היתה בנדבה שלוקחה למלאכת אוה"מ מאותה שלוקחה לשאר חובת הצבור, שבמלאכת אוה"מ היתה מצוה לעשיר להרבות, ובאינך לא הי' זה אלא רשות אף להשלמים בדעתם (וכלשון הש"ס אם ירצה היחיד מתנדב כו'):

וממילא שהשתדלו אלו ביותר להקדים נדבתם למלאכת אוה"מ, ורק משמלאו צרכיה או אז נתנו גם לעבוה"צ ולבג"כ:

עפי"ז בדין הי' לנשיאים ג"כ להקדים ולא לאחר (בכדי שתבא נדבתם למלאכת אוה"מ ולא לבג"כ), ומשנתעצלו היו עצלים ונפסדים, שביכוב"כ מלאכת אוה"מ היתה דים, ולא נשארו שם רק צרכי בג"כ בלבד, זהמ"ש ז"ל [במד' ש"ר שם] מה ראו הנשיאים להביא לחנוכת המזבח בתחילה וכאן לא הביאו, אלא כך אמרו כו' ומה שחסרין אנו משלימין כו' כיון שהשלימו צבור את הכל, (כלומר כל מלאכת אוה"מ, שבה נדבת היחידים מצוה ולא רשות), אמרו מה עלינו לעשות? עמדו והתנדבו את אבני השהם לחשן ולאפוד" (מפני ההכרח הוצרכו **(כהן כו', ונימא בכל כהן הדיוט הוא כן דעכ"פ ידע לאקנויי, אלא דעדיפא משני, דהא בלא"ה צריכין אנו לתרץ בא"א גבי נשים ועבדים שאם שקלו מקבלין מהן, וכדאמרן לעיל:)** להסתפק בנדבה לבגדי כהונה, אף שערך נדבה זו קטן במעלה לגבי היחיד המתנדב וכאמור) "ולפי שנתעצלו מתחילה ע"כ נחסרה אות אחת משמם":

והנה אלמלי היו אלו אנשים פשוטים, שאין דעתם שלמה, כי אז לא היתה לעצלותם כל תקנה, כי גם לבג"כ לא היו מקבלים מהם דלמא לא מסרי יפה יפה, ולמלאכת אוה"מ הלא כבר אחרו המועד. אולם באשר נשיאים היו, ומי לנו גדולים מהם, ואם על וכהנים גדולים שבימי בית שני אמרו בתוס' "שלפי שהיו גדולים בתורה אנן סהדי דידעי למסור לצבור יפה יפה" (אף שידוע מ"ש ז"ל [יומא י"ח] על הכהנים שבימי בית שני, גבי שמא לא למדת כו') ק"ו לנשיאים שבימי משה, דבודאי ידעי לאקנויי וידעי למסור לצבור יפה יפה והמשה"כ "והנשיאים הביאו (ובהיותם נשיאים יכלו לקבל מהם) את אבני השהם לאפוד ולחשן" דאף שדבר זה, צרכי בג"כ, הוא חובת הצבור, מ"מ הנשיאים יכלו להביא אותו גם משלהם. כי מי כמוהם אנשים שדעתם שלמה, למוסרם לצבור יפה יפה:

פרשת פקודי

בירור ההלכה בדין מעלין בקדש ואין מורידין

ויהי בחדש הראשון כו' ויקם משה את המשכן, כו'.

על המשנה דריש פ' בני העיר [מגילה, כ"ו]. הביא רש"י ז"ל בשם התוספתא למילף מקרא דלעיל הא דמעלין בקדש וז"ל מעלין בקדש דכתיב ויקם משה כו' בצלאל עשה ומשה שהי' גדול ממנו הקימו, ולא מורידים דכתיב את מחתות החטאים האלה כו' ועשו אותם כו' צפוי למזבח, כי הקריבום כו' כיון שהוקדשו הוקדשו". עכ"ל רש"י בשם התוספתא וכבר העיר שם הגרי"פ ז"ל בהגהותיו דש"ס ערוך הוא מנחות, צ"ט, א']. אלא דבש"ס שם היפך ותני, וז"ל ומנא לן דאין מורידין דאמר קרא ויקם משה את המשכן כו' ומנא לן דמעלין דא"ק את מחתות החטאים האלה כו' ויקדשו כו' בתחילה תשמישי מזבח ועכשיו מזבח גופי'. עכ"ל:

הרי דמהקמת המשכן ע"י משה, דש"ס לא יליף מינה אלא דאין מורידין, מזה יליף רש"י דמעלין, וממחתות דאנשי קרח שמשם למד הש"ס דמעלין בקדש, לא יליף רש"י במגילה אלא דאין מורידין, והיא תימא גדולה על רש"י ועוד קשה לי דהתם במנחות פירש"י וז"ל ויקם משה כו' מדרישיה וסיפיה דקרא בלשון הקמה, דאפילו בצחות הלשון לא הורד, ש"מ דאין מורידין" עכ"ל. וגם זה דלא כמו"ש רש"י גופי' במגילה, דמדבצלאל עשה ומשה הקים הוא דילפינן לה:

ולחומר הנושא נלע"ד לומר בזה דבר מחודד בדעת רש"י, ואף כי רחוק לומר שבאמת נתכוין רש"י ז"ל לזה, עכ"פ יתבארו לנו כאן בהלכתא דמעלין בקדש איזה ענינים עמוקים הראוים להאמר:

לפיענ"ד גם גירסת הש"ס גם גירסת רש"י בשם התוספתא שתיהן מוכרחות הנה כל אחת במקומה, ותלויות במחלוקת ראשונים ז"ל וכמו שיבואר דהנה הב"י [או"ח, קנ"ג] הביא פלוגתת הר"ן ומהרא"י, אי שרי להחליף מקדושה לקדושת שוות דלר"ן אסור, ולמהרא"י שרי ומכבר אמרתי קצת ראי' לד' מהרא"י מהא דאיתא [מגילה שם, כ"ו, ב'] ר' פפי משמי' דרבא אמר מבי כנישתא לבי רבנן שרי, מבי רבנן לבי כנישתא אסור, ור' פפא מתני איפכא, אר"א כותי' דר' פפי מסתברא, מדאמר ריב"ל בית הכנסת מותר לעשותו ביהמ"ד, ע"כ, וכ' שם התוס' ד"ה כותי' דאע"ג דר"י פליג, מ"מ מייתי ראי' מדריב"ל, משום דר"י וריב"ל הלכה כריב"ל. עכ"ל. ויש לדקדק א"כ מאי מסתברא דקאמר ר"א, הלכתא כר' פפי הול"ל, מדהלכתא כריב"ל, והיא היא:

ונלענ"ד דיש לדקדק עוד ביתור לשונו של ר' פפי, דאמר "מביכ"נ לבי"ר שרי, מבי"ר לביכ"נ אסור", והא סגי בקמייתא, דמדאמר מביכ"נ לבי"ר שרי, ממילא ידעינן מזה דבי רבנן עדיף, וממילא דמבי"ר לביכ"נ אסור דהא אין מורידין. אלא דבאמת זה לק"מ דאי לא הוי אמר ר"פ אלא מביכ"נ לבי רבנן שרי, הוי אמינא דשוין הם, ולעולם איפכא נמי שרי, והיא שהכריחה את ר' פפי לסיים "דמבי רבנן לביכ"נ אסור". אך א"כ תיקשי מאי סייעתא מייתי מריב"ל, הא ריב"ל באמת לא קאמר אלא חדא "ביהכ"נ מותר לעשותו ביהמ"ד", ודלמא לעולם ס"ל לריב"ל דשוין הם, ודלא כר' פפי, ואה"נ דלריב"ל איפכא נמי שרי? אלא די"ל דאפי"ה לא מסתבר לי' לר"א למימר הכי בדעתי' של ריב"ל, מדאמורא צריך לפרש דבריו, ומדלא פירש, ש"מ לחומרא, דאיפכא אסור. זהו מ"ש ר"א "מסתברא" כר' פפי דא' ריב"ל כו' ולא אמר "הלכתא" כר"פ, דראי' ברורה ליכא איך שיהי', מדהוצרך ר' פפי להשמיענו תרוייהו, "דמביכ"נ לבי"ר שרי' "ומבי"ר לביכ"נ אסור", ש"מ דמחדא לא הוי ידעינן אידך, משום דאיכא גוני בקדושות דשרי לאחלופי בתרוייהו, והיינו בשוות, א"כ מוכח כמהרא"י, דעכ"פ בקדושות שוות שרי לאחלופי זב"ז:

כך הי' נלענ"ד לומר, ברם הר"ן הביא ראי' גדולה לדבריו דאף בשוות אסור, והוא מדאבעי' לי' בש"ס שם מהו למכור ס"ת ישן ליקח בי' חדש כו' או דלמא כיון דליכא לעלויי' שרי כו' ולא איפשט בעיין, וכן איפסקא הלכתא לחומרא [בשו"ע יו"ד סי' ע"ר], דאפי' בס"ת אסור, וק"ו בשאר קדושות שוות, דאיכא לעלויי בהו, ודאי אסור. וראי' עצומה זו הכריחה לי' לב"ח למימר דאף מהרא"י לא פליג על הר"ן, עיי"ש, ובמג"א:

שוב ראיתי די"ל דמחלקת זו של ר"ן ומהרא"י תלוי' היא בחלופי גרסאות שבש"ס. דהנה ודאי דלהפוסקים דס"ל אי קדושות שוות אסור לאיחלופי, זה שאמרו ז"ל מעלין בקדש הוי דומי' למ"ש "אין מורידין", כלומר שתיהן בדוקא קתני, דכשם שאין מורידין הוי לעכובא, דאסור להוריד, כך מעלין נמי לעיכובא, דחיוב להעלות, דהא בקדושות שוות, דליכא עילוי, אסור למ"ד זה. משא"כ להפוסקים דבקדושות שוות שרי, ע"כ תרוייהו לאו בחדא מחתא נינהו, דנהי הא "דאין מורידין" הוי לעכובא, אך הא דמעלין ע"כ אין הוראתה לדידי' דחובה להעלות, (דהא איהו ס"ל דאפילו בשוות דליכא עילוי ג"כ שרי) אלא כך פירושו דרשות להעלות, (ולאפוקי ממ"ש הרמב"ם באמת, [בפ"ת מה' מ"ע, הובא באו"ח קנ"ג ס' י"ג] דבביהכ"נ אף להעלות אסור לכתחילה) [ובקדשי גבוה באמת אין משנין אף מקדושה קלה לחמורה. [ע' בכורות נ"ג] וכ"כ הטו"א להדיא, דהא דמעלין היינו דרשות להעלות עיי"ש]:

ולפי ההנחה האמתית הלזו יש לי להביא ראי' לשיטת מהרא"י דבשוות שרי, והוא ממשנה דמנחות צ"ט, שז"ל המשנה שם, שני שלחנות היו שם באולם, אחד של שיש, ואחד של זהב, על של שיש נותן לחה"פ בכניסתו, ועל של זהב ביציאתו, שמעלין בקדש ולא מורידין, וא' של זהב בפנים, שעליו לחה"פ תמיד. עכ"ל. והנה כל הנחת לחה"פ באולם בין בכניסה ובין ביציאה לא היתה לשום צורך אחר, רק לצורך הוראה זו בלבד דמעלין בקדש, וכ"כ רש"י ז"ל שם להדי' וז"ל "ולא היו מניחין אותו שם אלא להראות דמעלין בקדש". עכ"ל. וקשה בשלמא למ"ד דבשוות שרי, דלדידי' כל עצם חידוש הדין הוא בהא דאין מורידין" (דמ"ש "מעלין" אין זה לדידי' אלא רשות, וכדאמרן) שפיר שמעינן להוראה זו, גם מכניסתו של לחה"פ, גם מיציאתו, דבכניסתו אף העלאה היתה שם, משל שיש לשל זהב, וביציאתו עכ"פ לא היתה שם הורדה, (דהא נטלוהו משל זהב שבפנים והניחוהו על של זהב שבאולם), ודי בזה לשיטת מהרא"י אלא לר"ן דס"ל דאף בקדושות שוות אסור דלדידי' יתפרשו שתיהן בדוקא:

חובה להעלות, ואסור להוריד א"כ תיקשי הא דשלחנות, נהי דחילוף קדושה לא הי' שם באמת, דהא רק אותו לחה"פ בעצמו נטלו משלחן לשלחן, מ"מ איך יתכן שבחרו בענין זה להורות הלכה דמעלין, (ובמקום דשייך חילופי קדושה) הא לשיטת הר"ן עשו כאן ממש ההיפך מאותה ההלכה, דהא רק בכניסתו העלוהו, וביציאתו לא העלו מאומה, וא"כ השלחן השלישי למה ועכ"פ לא הועילו בתקנת השלחנות מאומה, כיון דסוף סוף לא שמעינן מינה דחובה להעלות בקדושה

ואי תימא דשא"ה דלא הוי אפשר לעלויי', (דעדיף משל זהב ליכא, ומדהי' של זהב מבפנים לא הוי איפשר להעלותו), ובהא גם הר"ן יודה (אע"ג דבש"ס מגילה לא איפשוט בעיין, וגם הר"ן שם בשם רבוותא פסק לחומרא אף בכה"ג), ויתפרש לדידי' מ"ש מעלין בקדש ואין מורידין הכי:

היכי דאיכא לעלויי מעלין, והיכי דא"א, עכ"פ אין מורידין מ"מ גם זה ליתא, דהיא גופה תיקשי, למה לא צותה תורה לעשות של כסף בפנים, ואז הוי אפשר לתקן הוראת אותה ההלכה בשלימות, היינו לעשות באולם אחד של שיש ואחד של זהב, ואחד של כסף בפנים, ולהעלות בכניסתו משל שיש על של כסף, ובחזירתו משל כסף על של זהב, והוי העלאה בין בכניסה ובין ביציאה ומדלא עשתה תורה כך, ש"מ חדא מתרתי:

או שלא הי' רצון התורה להורות כאן הלכה דמעלין כלל, (וא"כ למה זה תיקנו שלחנות באולם כל עיקר ל), או שעיקר הקפידא אינה אלא שלא להוריד בקדושה, ומוכח כמהרא"י:

אולם כל הוכחה זו אינה אלא בשנאמר דאפשר הי' שם גם בשלחן של כסף, ומילתא דא בחלופי גרסאות תלי', דהנה על השלחנות שבאולם גרסינן במשנה א' של זהב וא' של כסף", ובברייתא הגרסא א' של זהב "וא' של שיש" ובתוד"ה אחד הביא בשם הירושלמי דשקלים דבשל כסף אי אפשר מפני שהוא מרתיח, וע"כ גריס גם במשנה שיש תחת כסף, אלא דלחד מ"ד שם בירושלמי זה הי' אחד מעשרה נסים שבביהמ"ק, עיי"ש בתוס'. ולפי"ז י"ל דפלוגתא דר"ן ומהרא"י בהני גרסאות הוא דתלי', דלמ"ד דאפשר הי' בשל כסף, ואפי"ה צותה תורה לעשות של זהב בפנים, וא' של זהב וא' של כסף נעשו בחוץ, כדי להורות הלכה דמעלין בקדש, ש"מ כמהרא"י, דעיקר הקפידא אינו אלא באיסור ההורדה, ובשוות מותר, דאלת"ה למה לא צותה תורה על של כסף בפנים, ושל שיש ושל זהב בחוץ, כדי לקיים מעלין, בין בכניסתו ובין ביציאתו. אך למאן דגריס של שיש בברייתא, ומשום דס"ל דבשל כסף אי אפשר, דמרתיח, לא תידוק מינה כלום, דאה"נ דאף בשוות אסור, היכי דאפשר לעלויי (ורק היכי דא"א אז לא אסורה אלא הורדה) ושאני שלחנות, דא"א, משום דעדיף מזהב ליכא, ובפחות משיש א"א משום דאין עניות במקום עשירות, [ע' מנחות כ"ט, גבי מנורה של מתכות, וע' תמיד כ"ט], ובכסף ג"כ א"א משום דמרתיח:

והנה רש"י גריס בברייתא של שיש, תחת של כסף, עיי"ש, הנראה דרש"י כר"ן דס"ל דבשוות אסור, והיא שגרמה לו לרש"י להכריע דבשל כסף הוי אי אפשר משום דמרתיח, דאלת"ה לא יתכן כל אותו התיקון עם השלחנות, אחרי שסו"ס הא בחזירתו החליפו משל זהב על של זהב (ובכה"ג בחלופי קדושה הא אמרת דאסור), ואי משום דא"א לעלויי, ז"א, דלמה לא צותה תורה לעשות של כסף מבפנים, ושל שיש ושל זהב מבחוץ, אלא על כרחך דשל כסף לא הי' אפשר שם כלל לפי שמרתיח. ואתה שמור כלל זה, דלרש"י אליבא דסוגי' דמנחות כר"ן ס"ל, דבקדושות שוות אסור, [וע' ב"ח יו"ד ע"ר שכ"ד גם הרי"ף והרא"ש] ועוד נשוב נדבר בפרט זה להלן:

והנה כבר הזכרנו שהש"ס במנחות, וכן התוספתא דמייתי רש"י במגילה, הוכיחו כלל זה דמעלין בקדש גם מהא דמחתות של הר"ן איש, דמעיקרא תשמיש למזבח והשתא מזבח גופי', וע"כ משום דהוי בהו קדושה, וכמושה"כ, כי הקריבום לפני ד' ויקדשו, ומעלין בקדש כו'. וכן פירש"י ז"ל בחומש כי הקריבום לפני ד' כו' "שעשאום כלי שרת" אלא שהרמב"ן ז"ל הקשה עליו, הא קטרת זו קטרת זרה היתה, דזרים הקריבוה, ואיך נתקדשו עי"ז. וראיתי להג' בעל התוה"מ שתירץ דהקדישום להדי', ופירש "הקריבום" מלשון הקדש. עיי"ש. ובמחכ"ת טעה בזה, דהא קיי"ל דכלים דמשה משיחתן מקדשתן,

ולדורות עבודת כהן מקדשתן [ע' רמב"ם פ"א מה' כלהמ"ק] ועכ"פ קדושת פה לא מהני ולא מידי לעשותם כל"ש, ולהדי' כ' הרמב"ם [פ"א מה' בהב"ח] "כלי גבוה שלא נשתמש בו גבוה מותר להשתמש בו הדיוט", וא"כ המחתות הללו שלא נמשחו, ושלא נעבדה בהם עבודת כהן כשרה, (דהא זר מחלל עבודה) איך נעשו כל"ש לוא אף הקדישום?

ונלענ"ד בהקדם מה שיש לתמוה עוד באותו ש הענין בכלל, איך השיאם משרע"ה לעדת קרח עצה שאינה הוגנת כזאת, שישמשו זרים במקדש, שהוא עון מיתה, והלא אפילו אי רצו זאת מעצמם עלי' דידי' הוי רמי' לאפרושינהו מאיסורא [וכדצנועין, ב"ק ס"ט, דל"א הלעיטהו לרשע כו'] וכש"כ שלא ליעצם לזה, ואין לומר דהוראת שעה היתה, דהא לא חשיב לה הש"ס בהדי הני שהותרו לצורך שעה דיבמות צ', סנהד' פ"ט):

איברא דיש ליישב זה, דהנה ענשו של זר ששימש מהיכן הוא, מוהזר הקרב יומת, ואזהרתי' מוזר לא יקרב אליכם, [ע' זבחים י"ז] ושניהם לא נאמרו אלא לאחר מעשה דמחתות, כמבואר בכתובים שם, הרי שלא נתחדשו עדיין פרטי איסור זה דזר ששימש, **(וע' בשו"ת הרא"ש סי' י"ג שהקשה בדומה לזה, עמ"ד במדרש ויקרא כ' דנדב ואביהוא שתויי יין נכנסו, והקשה הרא"ש דהא לא נתחדשה אזהרה דיין ושכר אל תשת אלא לאחר כך. עיי"ש:)** וניחא שפיר מה שהשיאם משרע"ה עצה להקריב הקטרת, שעדיין לא הי' אז בזה עון גדול (ורק מפני עון מחלקת נענשו) וממילא מיושבת נמי גם קושית הרמב"ן, דאה"נ כרש"י, שעשאום כל"ש, שעבודתן קדשתן, דהא עדיין לא נתחדשה הלכה דזר מחלל עבודה, ואע"ג דאיתא בברייתא הובא [בזבחים קט"ז] דתיכף משהוקם המשכן ניטלה עבודה מבכורות וניתנה לכהנים, מ"מ י"ל דזה הוי רק למצוה, ולא שיחלל עבודה (דוגמא לזה מ"ש ז"ל גבי מי ששתה שאר משקין [בככורות, מ"ה, ב'] דאע"ג דפסול לעבודה, מ"מ לא מיחל עבודה, ועתו"ס כתובות י', ב' ד"ה א"ר, משמע דס"ל דמדאורייתא פסול, ואעפי"כ אינו מחלל, עיי"ש):

אך למ"ד [חגיגה ו'] דכל התורה כולה כללותי' ופרטותי' הכל מסיני תו אי אפשר לומר כן, דהא כבר מסיני נאמר להם שמחלל עבודה, וע"כ לדידי' מה שהשיאם מרע"ה עצה להקטיר, עפ"י הדבור הי', ומה שכ' רש"י על המחתות שעשאום כל"ש אין כונתו שנעשו כל"ש ממש (דהא עבודה מחוללת הוי) אלא כך כונתו, שאעפ"י שבאמת לא היתה בהן במחתות קדושה גמורה, מ"מ כיון שעכ"פ נעשה בהן מעשה עבודת הקדש, והם "עשאום כל"ש", ע"כ הקפיד הכתוב לנהוג גם בהן מנהג קדושה ולהעלותן בקדושתן, מעיקרא תשמיש למזבח והשתא מזבח עצמו":

חזינן מיהות דשתי שיטות יש בדבר:

יש פנים לאמרי שהיתה בהן במחתות קדושת כל"ש גמורה, (כשנאמר שעדיין לא נתחדש אז הא דזר מחלל עבודה), ויש פנים לאמר שקדושה גמורה לא היתה בהן, אלא שאעפי"כ הזהיר הכתוב על העלאתן, משום לתא דקדושה. ובכל האופנים נידוק מינה ממנ"פ דמעלין בקדש, דאי קדושה גמורה היתה, ש"מ דמעלין, ואי רק לתא דקדושה, א"כ ק"ו לקדושה גמורה דודאי מעלין אלא דאעפי"כ הפרש יש בדבר, דבשלמא לשיטת הר"ן דבקדושות שוות אסור, ולדידי' מה שאמרו מעלין, היינו דחובה להעלות דוקא (ולא להחליף מקדושה לקדושה השוה לה) שפיר שמעינן לה בממנ"פ, מהא דמחתות, וכדאמרן:

אך למהרא"י דבקדושות שוות ג"כ שרי, ולדידי' ע"כ יתפרש הא דמעלין, דרשות להעלות, (ולאפוקי משיטת הרמב"ם גבי ביהכ"נ **(ואף דגם הרמב"ם לא קאמר לה אלא בביהכ"נ, מ"מ עכצ"ל למהרא"י דעכ"פ אפשר הי' לדעת לטעות דאף בשאר קדושות אסור לשנותן מקדושה לקדושה, וקמ"ל תנא לאפוקי מטעות זו, וע' בטו"א מגילה שם:)** וכמו שביארנו לעיל) תיקשי איך נידוק מינה דמחתות דמעלין בקדש, דלמא מחתות שאני, דלא הויין כל"ש גמורים, ומשו"ה רשות הי' לשנותם ולהעלותם לקדושה אחרת, אך קדושה גמורה בכה"ג דמותר לשנותה (ואפילו בעילוי) ליכא למשמע מינה:

איברא דאף למהרא"י נהי דמעלין בקדש (לפי פירושו דמהרא"י) ליכא למילף מהא דמחתות, מ"מ הא דאין מורידין ודאי דגמרינן מיהות מינייהו, ג"כ בכח ממנ"פ דלעיל, דאפי"ת שלא היתה בהן קדושה גמורה, הלא הדברים ק"ו לקדושה ממש, דודאי אין מורידין נמצינו למדין דבין לר"ן ובין למהרי"א שתים זו שמענו:

חדא דמעלין ואידך דאין מורידין, אלא דלר"ן פירושא דמעלין הוא שחובה להעלות, וממילא דאף ממחתות דקרח שמעינן לה, בכח ממנ"פ, ולמהרי"א פירושא דמעלין היינו דרשות להעלות, וזה ליכא למילף ממחתות, ועל כרחך דלא ידעינן ממחתות אלא לאידך, היינו דעכ"פ אין מורידין:

והנה כבר הזכרנו בראש מאמרנו זה דגם מהא דויקם משה את המשכן גמרי חז"ל להא שמעתתא, אלא כשתתבונן תמצא, דשם ישתנו הענינים אליבא דר"ן ומהרא"י מן הקצה אל הקצה מכפי שבארנום בענינא דמחתות. דלכאורה ליכא למילף כלל מהא דויקם משה דמעלין בקדש, מנא לן, דלמא אף בשוין מותר, אלא דאי אפשר שוין באישים, דבשלמא בכל"ש הרבה כל"ש היו שם, וכולם שוין במעלה בודאי, ומדאעפי"כ לא שינו את המחתות לעשות מהן כפות או מזלגות וכדומה, אלא שעשו מהן צפוי למזבח, ש"מ דמעלין בקדש לעכובא, אך באישים, מי בא בסוד משקל אל דעות לשקול בפלס

מעלותיהן של שני בני אדם שישאו בד בבד, ואולי גם אין כמו אלה בכל הארץ, שכולם כמו שאין דעותיהם שוות כך אין ערכם שוה בהחלט, ומדאי אפשר הי' בשוין, ומדלא הי' רשאין גם באיש הפחות במעלתו מבצלאל (דהא עכ"פ אין מורידין בקדש), ממילא שהוצרכו לבקש אחרי מי שגדול ממנו, ומי גדול בודאי יותר ממשה, ומשו"ה "בצלאל עשה ומשה הקים", ואכתי מעלין מנא לן, דלמא אף בשוין שרי היכי דאפשר בשוין. אלא דעכ"פ שמעינן מיהות מהא דבצלאל דאין מורידין בקדושה, דאס"ד דגם הורדה שרי, הא אנשים פחותים במעלתם מבצלאל ודאי דהוו שכיחי טובא:

כל זה לשיטת הר"ן, דמעלין היינו חובה להעלות, וזה ליכא למילף מבצלאל ועכצ"ל דלא ילפינן מיני' אלא דאין מורידין, אך לשיטת מהרא"י דמעלין היינו רשות להעלות, שפיר ילפינן לה מבצלאל, אף הא דמעלין בקדש, (לפי פירושו של מהרא"י), מדעכ"פ שינו בגברי, בצלאל עשה ומשה (שגדול הימנו בודאי) הקים, ש"מ עכ"פ דרשות להעלות:

הוא אשר דברנו, דבילפותא דמשכן ישתנו העניני', עפ"י השיטות האמורות, ממש להיפך ממה שהם אצל ילפותא דמחתות, שכבר הוכחנו למעלה דלר"ן ידעינן ממחתות דמעלין בקדש, ולמהרא"י לא ידעינן משם אלא דאין מורידין, ובהקמת המשכן הוי לה איפכא, דלר"ן לא מוכח מזה אלא דאין מורידין, ולמהרי"א ידעינן מינה דמעלין וממילא דמינה ומינה, (היינו מהא דמחתות ודהקמת המשכן גם יחד) כבר תסתיים לנו כולא שמעתתא בין לר"ן ובין למהרא"י, לר"ן מעלין מהא דמחתות ואין מורידין מהא דמשכן, ולמהרי"א איפכא מעלין ממשכן ואין מורידין ממחתות, [איברא, לא הי' שם במשכן שינוי וחילוף קדושה ממש, אלא שכבר אמרנו למעלה דגם בענינא דשלחנות לא הי' שם באמת חילוף קדושה, אלא דאעפי"כ הא חזינן דלפי דעת חז"ל בש"ס באו ענינים אלו להורות כללא דמעלין בקדש ואין מורידין, וממילא דצריך שיתאמת בהם כלל זה לכל פרטיו לכל שיטה כפי מה דאית לה, ודי בזה למבין]:

והנה כבר הוכחנו למעלה דדבר זה אי כר"ן אי כמהרי"א (היינו אי אסור בקדושות שוות, אי שרי) תלוי בחילופי גרסאות שבברייתא דשלחנות דמנחות צ"ט, אי גרסינן של שיש, אי גרסינן של כסף, דאי גרסינן של שיש (ומשום דלא הוי אפשר בכסף דמרתיח, כחד מ"ד בירושלמי דמייתי התוס' שם) שפיר י"ל דאף בשוות אסור, ואפי"ה לא תיקשי למה נטלוהו ללחה"פ בחזירתו משל זהב על של זהב, שהן שוין, ולמה לא צותה תורה (אילו רצתה להורות כאן הלכה דמעלין) לעשות של כסף מבפנים, כדי שיעמידו של שיש ושל זהב באולם, ולא יצטרכו להחליפו בקדושות שוות ביציאתו דהא אמרת דבשל כסף

אי אפשר, וממילא דלא נשתיירו שם אלא ב' מינים, ובמקום דא"א לעלויי אין איסור אלא בהורדה:

משא"כ למאן דגריס של כסף בברייתא (והיינו כמ"ד בירושלמי דאפשר הי' בשל כסף) ודאי מוכח דבשוות מותר, דאלת"ה למה לא נצטוו להשתמש בשלשה מינים, ולהיות מעלין דוקא, בין בכניסה ובין ביציאה (בכניסה משל שיש על של כסף, וביציאה משל כסף על של זהב):

וכבר הזכרנו שהדעת מכרעת דרש"י כר"ן ס"ל, דבשוות אסור עכ"פ היכי דאיכא לעלויי, מדהוזקק לפרש בברייתא דבאמת של שיש הי' (היינו דלא הי' אפשר שם בשל כסף) "וקרי לי' של כסף משום דשיש לבן ככסף" (ולפי דברינו זב"ז תלי' וכמו שביארנו) איברא דעד כאן לא ידע לה ר"ן לשמעתי' אלא לבתר דבעי לה בש"ס מגילה אי מותר למכור ס"ת ישן כדי ליקח בי' חדש, ולא איפשט בעיין, [ע' בב"י קנ"ג שם דזוהי עיקר סייעתי' דר"ן] ש"מ דעכ"פ היכי דאיכא לעלויי ודאי דמעלין דוקא ש ולפי"ז שם בסוגי' דמנחות (לאחר שכבר קדמה לה האבעי' דלא איפשטא דש"ס מגילה) דגרסינן במשנתנו (ולפי פירש"י גם בברייתא) של שיש ולא של כסף וא"כ סוגיא זו אליבא דשיטה דשוות אסור אזלה מדוקדק מאד מה דגרסינן שם:

"ומנא לן דאין מורידין שנאמר ויקם משה את המשכן" (שכבר הוכחנו דלשיטה זו יתפרש הא דמעלין, דחובה להעלות, וממילא דאין להוכיח מויקם משה דמעלין בקדש, דדלמא משום דאי אפשר שוין באישים ע"כ הוצרכו להעלות, וא"כ לא מוכת מזה אלא "דאין מורידין") "ומנא לן דמעלין, דא"ק את מחתות החטאים האלה כו'" שכבר הזכרנו למעלה דלשיטה דס"ל דחובה להעלות, דוקא מהא דמחתות ילפינן לה, ובכח ממנ"פ (דאי תימא שלא היתה בהם במחתות קדושת כל"ש גמורה, א"כ מכש"כ דבקדושה גמורה חובה להעלות):

כ"ז בסוגי' דמנחות, אך רש"י ז"ל במגילה, שבא לפרש משנה דבני העיר, שממנה רצה הש"ס לדייק דבשוות מותר ועכ"פ אכתי לא אסיק שם דאסור) לא הוי מצי להביא הגירסא דש"ס מנחות, דאי כמהרא"י דבשוות מותר, ליכא למילף ממחתות דמעלין, (דהא לדידי' מעלין היינו רשות להעלות, ודלמא מחתות שאני דלא היתה בהם קדושה גמורה) ואין ללמוד משם אלא דאין מורידין (וג"כ מכח ממנ"פ), אך לעומת זה יש ללמוד דרשות להעלות מהא דויקם משה לזה נאיד רש"י ז"ל שם במגילה מגירסת הש"ס דמנחות, והביא התוספתא, דשם הגירסא באמת מהופכת, (ואולי תוספתא דא אזלה אליבא דמאן דגריס "של כסף" בהא דשלחנות) היינו:

מעלין בקדש דכתיב ויקם משה את המשכן כו' ואין מורידין דכתיב את מחתות החטאים האלה כי' עכ"ל, וזה יתפרש דוקא אליבא דשיטה הסוברת דשוות שרי, דאז מוכח מעלין בקדש דוקא ממשכן ואין מורידין דוקא ממחתות, וכמו שביארנו:

ואם כי רחוק הוא לאמר זה בטעם כונת רש"י ז"ל, אך עכ"פ הדברים כשהם לעצמם נכחים ועמוקים הם, דמהא דשלחנות יש לכאורה ראי' ברורה כמהרא"י דבשוות מותר, מדלא עשו ג' מינים של שלחנות (אם לא שנאמר דשל כסף הי' א"א) ושהגירסות המהופכות בש"ס מנחות ובתוספתא דמייתי רש"י במגילה בשתי אלו השיטות תליין, אי כמהרא"י ואי כר"ן, ומרוחנא מיהות שהראתי פנים מסבירות, קצת מן התוס' וקצת מן הגמרא, לשיטת מהרא"י (דבשוות מותר), אשר הב"ח ז"ל באו"ח קנ"ג ובטויו"ד סי' ע"ר דחה אותה לגמרי, ונדחק לומר דלא פליג על הר"ן כלל ולפי ענ"ד (לולא ד' הב"ח ז"ל) פלוגתא דתנאי ודאמוראי היא בירושלמי דשקלים:

ואמנם מה דבעינן לעיל לסייע למהרא"י מהא דרב פפי שאמר מביכ"נ לבי רבנן כו' הנה באמת יש להוכיח מאותה סוגי' גם לאידך גיסא, דמדאמר הש"ס "כותי' דרב פפי מסתבר דא' ריב"ל' כו', הרי שתפס הש"ס במושלם דלריב"ל ביהמ"ד עדיף מביהכ"נ, (וכמו שהוכיח גם להלן מהא דאריב"ל ואת כל בית גדול כו' בית שמגדלין בו תורה) ואעפי"כ לא אמר ריב"ל אלא "דביהכ"נ מותר לעשותו ביהמ"ד" ולא פירש דביהמ"ד אסור לעשותו ביהכ"נ, ובשלמא אי בקדושות שוות אסור, וכר"ן, ניחא, דמחדא שאמר ריב"ל ידעינן לה לתרוייהו, דאי ס"ד דשוין נינהו, אף מביהכ"נ לביהמ"ד הוי אסור, משא"כ למהרא"י הו"ל לריב"ל לפרש ולא לסתום, כדי שלא נטעה דשוין נינהו:

ובדברינו הנ"ל י"ל דריב"ל לשיטתי' אזיל, עפי"מ דאיתא בירושלמי שם שקלים פ"ו, ה"ג] ר' יוסי בשם ר"ש כו' לית כאן של כסף מפני שהוא מרתיח ולא כן תני זה אחד מעשרה נסים כו' ריב"ל אומר אין מזכירין מעשי נסים (עיי"ש, ובתוס' הביאו). ויש להבין מאי בעי ריב"ל בזה ל אך לדידן הוא מדוקדק מאד, דמדס"ל לריב"ל דאף בקדושות שוות אסור, עכצ"ל לדידי' דלא הי' של כסף בשלחנות דאלת"ה למה החליפו בלחה"פ על קדושות שוות ביציאתו, וכמו שהוכחנו לעיל] וע"כ שלא סמכו בזה על הנס דלחם חם, וזהו מה דריב"ל לשיטתי' פליג אמאן דאמר זה א' מעשרה נסים, ואמר "אין מזכירין מעשי נסים", כלומר, וא"כ לא הוי אפשר שם בכסף כל עיקר (ומשו"ה לא עשו אלא ב' מינים). אך עכ"פ אין הדברים הללו מוכרחין לסתור מזה שיטת מהרא"י, וכבר ביארנו דעכ"פ מן הסדר שאנו בו, היינו מהא דויקם משה את המשכן אין להוכיח אלא או דאין מורידין, או דרשות להעלות, אך לא שתהא חובה להעלות בקדש:

פרשת פקודי ב'

בדיני הגבייה לצרכי ביהכ"נ, אי לפי ממון ואי לפי נפשות הן גובין

בהפטרת היום: ויבא שלמה את קדשי דוד אביו את הכסף ואת הזהב ואת הכלים נתן באוצרות בית ד'. [מלכים א', ז']:

הנה דוד לא כסף וזהב בלבך הכין בעניו, לצרכי המקדש, כי גם "לנחשת ולברזל אין משקל, כי לרוב היה, ועצים ואבנים הכינותי לרוב" [דה"י, א' כ"ג]. ומדוע, כשבא שלמה לתת כל אלה לאוצרות בית ד' (לפי שלא נצטרך להם לבנין המקדש וקדשיו), לא הזכיר רק את הכסף והזהב, ולא הודיע הכתוב מה נעשה בשאר המתכיות אשר הכין דוד?

ובדרושנו לסדר הזה [ע' דרוש פקודי] הזכרנו גם את מאמרם ז"ל בילקוט בשם המדרש] ולמה לא נצרך להם שלמה כו' על שבא הרעב בימי דוד ג' שנים וכמה תסבוריות של כסף וזהב היו לו לדוד צבורין מה שהי' מתקין לביהמ"ק, הי' צריך להוציאו כו' אמר הקב"ה, בני מתין ברעב, ואתה צובר כסף וזהב כו' עכ"ל המדרש והנה גם כאן הקפיד רק על "הכסף והזהב" ולא הזכיר מאומה ע"ד שאר החומר לבנין אשר הכין. ובדרושנו שם הארכנו בטעמו של דבר, וכאן נקצר עפ"י דרכי ההלכה שכבר ביארנו שם שכל מה שהקדיש דוד, מביזת האויב הקדיש, ובאשר לכל העם יש חלק שוה בביזה [ע' סנהדרין כ' וברמב"ם פ"ד מה"מ ושאר הביזה כו' מחצה כו' ומחצה לכל העם", עיי"ש] על כרחך שלא יתבאר זה אלא לשיטת ההג"מ [הובא במג"א או"ח סי' נ"ה] דלצרכי ביהכ"נ לפי נפשות הן גובין ועשיר ורש שוין בה, וה"ה לצרכי המקדש. וידוע שבשו"ת מוהר"פ [הובא בבה"ט או"ח קנ"ה] פליג, וסובר דלביהכ"נ לפי ממון הן גובין:

אך הערנו שם בדרושנו דאפילו למ"ד לפי נפשות, אין זה אלא בנוגע לעיקר המצוה, אך בנוגע להידור מצוה ודאי דלפי ממון הוא, ואין על העניים חיוב ההידור. וכ"פ גם במג"א ה' לולב ס' תרנ"ח, ובאשר כל עיקר כסף וזהב לצרכי כלי שרת אין זה אלא להידור מצוה, המוטלת רק על העשירים בלבד, [וכדאיתא בש"ס יומא ל"ז וכולן שעשאן של מתכות כשרין אלא שאם העשירו עושין של כסף" כו']. ע"כ בדין הי', שמשבא הרעב והענו רוב הצבור, הי' צריך דוד להוציא עכ"פ את הכסף והזהב מחלק מחצית העם בביזה, ולתתו להם לצרכי לחמם, וזהו מה שאמרו חז"ל:

ולמה לא נצרך להם שלמה כו' שמשבא הרעב כו' וכמה תסבוריות של כסף וזהב הי' לו לדוד כו' לביהמ"ק כו' הי' צריך להוציאו כו' אמר הקב"ה בני מתין ברעב ואתה צובר כסף וזהב, חייך שאין שלמה בנך נצרך להם". הקפיד רק על "הכסף" ועל "הזהב", שמשהענו הצבור, כבר פקעה מהם עכ"פ חובת הידור המצוה:

ובזה מתבאר כמין חומר מאמר הכתוב שבהפטורת היום:
"ויבא שלמה את קדשי דוד אביו את הכסף ואת הזהב, ואת הכלים כו' באוצרות בית ד' ".
ראה שלא הזכיר את העצים והאבנים והמתכיות (שהם לעיקר המצוה, ובזה שוין עשיר ורש) רק את הכסף והזהב והכלים. כלומר הכסף והזהב אשר לכלי השרת, שאינם בהם אלא מצד ההידור, (דכל"ש של כל המתכיות כשרין), ואותם הי' צריך להוציא משהענו, ומשלא עשה כן, ע"כ נענש, ולא נצרך להם שלמה, והובאו לאוצר בית ד'. אך שאר החומר והמתכיות, שהם לעיקר המצוה, לא היתה בהם שום סיבה להקפיד על דוד, ולהענישו שלא יצטרך שלמה להם, ואולי הם באמת ניטלו לבנין (ולא הונחו באוצר), ע"כ לא בא זכרם בכתוב כאן:
כיוצב"ז ביארנו באורך בדרושנו הנ"ל וכעת נוסיף, דלכאורה יש להביא ראיי' להכריע במחלקת זו דמהרמ"פ ורמ"א מנידון הדומה ממש לאותו ענין. והוא מש"ס [זבחים קי"ז] דרמי התם קראי אהדדי (במעשה דארני' היבוסי שקנה דוד ממנו את הגורן לבנין המזבח) כתיב בחמשים שקל [שמואל ב', כ"ד] וכתיב כשש מאות [דה"י, א', כ"א] אלא שגבה מכל שבט ושבט חמשים (פי', ונמצא בס"ה מכל הי"ב שבטים שש מאות). עכ"ל הש"ס ודברי תירוץ זה תמוהין מאד. דאיך יתכן שגבה דוד משבט יהודה, שהיו פקודיו בערבות מואב ע"ו אלף, ומשבט אפרים, שפקודיו רק ל"ב אלף, סכום שוה לשניהם? ואף שגם קרבן הנשיאים הי' שוה לכל השבטים, התם נדבה הוי, ושל יחידים, משא"כ הכא שהיתה כאן גבייי', ומשל צבור, ואיך השוה רבים למעטים?
הנה ודאי שאילו היינו אומרים דלפי נפשות הן גובין, אז אין מזור לפליאה זו, דהא אין לך שבט שהי' דומה במספר נפשותיו לחברו, ועוד מדגבה רק מי"ב שבטים משמע דמשבט נוי לא גבה כל עיקר (דאל"כ הויין לי' י"ג בס"ה עם שני מטי יוסף), והוא מוקשה מאד, שאם חובת גברא היא זו מי פטרו לשבט לוי, ואנן לא מצינו פטור לת"ח אלא במסים וארנוניות [ב"ב ח', א'] ובכל מידי דבעי נטירותא [שם, ובחו"מ קס"ג ס"ד], אך לא בגבייי' של מצוה, שהכל שוין בה. וכן תמוהין גם דבריהם ז"ל [בספרי, ראה ט'] כתוב אחד אומר מכל שבטיך, וכתוב א' אומר מאחד שבטיך, ר"י אומר הכסף מכל השבטים והמקום משבט אחד. ע"כ, ואיך אמר על הכסף שהוא מכל השבטים, והלא שבט לוי לא נמנה עמהם?
הוא הדבר אשר דברנו דלמ"ד לפי נפשות לא תתפרש לכאורה שמועה זו כלל. אך למ"ד לפי ממון יש לפרשה שפיר, דלדידי' לא הי' צריך לבאר אלא דכל השבטים היו שוים ברכושם, והלא ידוע דעובדי אדמה היו אבותינו לפנים, ועיקר רכושם הי' עומד

על הקרקע בעת ההיא, ואם לפי ממון, א"כ הי' הדין נותן שעפ"י נחלתם באדמתם יתנו את מנתם, ואיתא בש"ס [ב"ב ק"כ] אבעי להו ארץ ישראל לשבטים איפלג או לקרקף גברי איפלג כו' ת"ש שנאמר בין רב למעט, עכ"ל הש"ס, ועיי"ש דלפירשב"ם נטלו כל השבטים חלק כחלק בין שהי' השבט רב ובין שהי' מעט, (אלא דאח"כ חילקו בינם לבי"ע, יעויי"ש, והוא דלא כפירוש רמב"ן), נמצא שאף שהיו השבטים שונים זמ"ז במכסת נפשותיהם, אך בערך רכושם שוים היו כל שבט ושבט, והשדות היו חוזרות ביובל ולא הוסבו ממטה למטה ע"י מכירה ומתנה, ומה צדק איפוא משפטו של דוד ולמ"ד דלפי ממון הן גובין) לבור לו דרך קלה ופשוטה לגביית הכסף לצורך בנין המזבח, (מבלי שיצטרך להעריך את כל או"א כפי מה שהוא) במה שגבה מכל שבט ושבט חמשים", היינו חלקים שוים עפ"י רכושים שוים. (ולעולם שהשבטים בינם לבי"ע חלקו ג"כ את ההערכה למשפחותיהם, לפי ערך רכושה של כל משפחה ומשפחה, וכמו שחלקו ביניהם את החלק בארץ שנפל בגורלו של אותו השבט) ומדהיתה הגבי' רק לפי ערך הרכוש דהיינו לפי ערך הקרקע כבר מיושב מה שנפקד כאן מקום שבטו של לוי בין המנויים אל הגבי', דהא שבט לוי לא נטל חלק בארץ כל עיקר:

(שוב לאחר זמן רב מצאתי בלקוטי שו"ת חת"ס ס' ל"ב שכתב לענין גבי' דביהכ"נ לפי נפשות וז"ל: וכמו שנבנה ביהמ"ק, שגבה דהע"ה מהשבטים בשוה". כו' עכ"ל. ופלא גדול על השליט הזה שהרגיש גם הוא להסתייע מהא דדוד, אלא דאשתמיטתי' דמשם ראי' להיפך, דלפי ממון הן גובין ולא לפי נפשות, וכמו שבארנו בפנים. וצ"ע.)

הרי דיש לכאורה ראיי' מוכרחת כשו"ת מוהרמ"פ, דלצרכי ביהכ"נ לפי ממון הן גובין, ואמנם לכי דייקינן אין באמת שום ראיי' מכאן לסתור דעת מג"א דאטו למוהרמ"פ מי ניחא, והא עיקר טעמו לגבות לביהכ"נ לפי ממון כתב שם מוהרמ"פ ובשו"ת שלו סי' מ"ב] וז"ל נראה לי דבנין ביהכ"נ אינו דומה לשכירות חזן כו' אבל הבנין הוא על זמן מרובה על העתיד, והעני יכול לעזוב דירת עיר זו בנקל, וללכת לעיר אחרת, שלא יצטרך לבנין, אבל העשיר ממונו ועסקיו מעכבין אותו כו' עכ"ל. הרי דלא אתי עלה מוהרמ"פ אלא מטעם שאין לעני דירת קבע כ"כ בתוך העיר כמו לעשיר, וא"כ הא תינח לענין ביהכ"נ שאינו אלא חובת אנשי העיר, משא"כ צרכי ביהמ"ק שהם חובת כל ישראל, הא בע"כ שגם מוהרמ"פ יודה דלפי נפשות הן גובין. וכן מוכח ממה שהזכרנו למעלה לענין הכנת כלי המקדש שהכין דוד, אשר לפי ביאורנו מן הביזה לקח אותם דוד, שהי' מחציתה לעם, לפי מכסת נפשותיו:

ועתה נביא ראיי' יותר ברורה לזה מהצעת דברי הירושלמי, [פאה, פ"ד, ה' ב'] וז"ל הירושלמי שם, ר"ש בן לקיש משום אבא כהן ברדלא אדם זוכה לחבירו במציאה, מ"ט ואני בעניי הכינותי לבית ד' זהב ככרים מאה כו' ר' יונה א"ר הושעיא בעי, מה אנן קיימין אם בתוך ד"א עשיר הוא, ואם חוץ לד' אמות אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וקיימנוהו במקדיש ראשון ראשון עכ"ל הירושלמי ולגירסא זו אין שום מובן, דפתח בזוכה אדם לחברו, וסיים בקנין ד' אמות וגם מאי שייטי' דקרא דדוד להא דמגביה מציאה לחברו, וכבר נתלבט בזה הפ"מ ומחק הגירסא והגיה בדברי רשב"ל "אדם זוכה במציאה לתוך ד"א שלו". (כלומר ולא איירי ירושלמי בזכיי' לחברו כלל, אלא בקנין ד' אמות שתיקנו רבנן) ואמנם לפי"ז אין מובן למה דמפרש ר' יונה "אם בתוך ד' אמות עשיר הוא", דא"כ הדר לא יתפרש קרא דואני "בעניי" בהכי, כיון דסוף סוף גם ע"י ד' אמות הוי שלו ממש, ומאי בעניי דקאמר דוד, ע"כ חזר והגיה הפ"מ גם בדברי ר' יונה "אם בנתונין תוך ידו עשיר הוא". דאחרי כל מחיקת וחילופי הגרסאות עדיין לא תתישב בזה דעת המעיין:

ולפי דרכנו יש לקיים הגירסא כמו שהיא, דמשהיו צרכי המקדש חובת הצבור, שעפ"י הדין הן באין משל צבור דוקא, לא מסתבר לי' לירושלמי שנדב אותן דוד כנדבת יחיד משל עצמו, (אעפ"י דאפשר במסירה לצבור יפה יפה), וכמו דס"ל גם לש"ס דילן לענין מקום המקדש, דאע"ג דקרא כתיב ויקן דוד, מ"מ אמרו ז"ל "שגבה מכל שבט ושבט", וכדלעיל, ומשו"ה ס"ל לירושלמי דגם אותו הכסף והזהב שהכין דוד ג"כ משל צבור הי', היינו שנטלן דוד משלל אויב, שעדיין לא זכה בו העם באחד מדרכי הקנינים, ותיכף כשזכה בהן, לא לעצמו זכה, אלא לכל הצבור כולו, (וכדין הביזה, שעכ"פ מחציתה לכל העם הוא), וממנו הכין דוד לצרכי המקדש ולכלי השרת ובזה מיושב שפיר לישנא דקרא "ואני בעניי הכינותי", היינו שאעפ"י שדוד הי' המכין והזוכה, מ"מ "בעניו" הכין, כלומר בטרם שקנהו לעצמו, ומבלי שהי' לו חלק בו יותר מלכל ישראל. וממילא דמוכח מזה שזוכה אדם במציאה לחברו", היינו מדנעשה שלל זה (שהי' הפקר) לקנין כל הצבור ע"י זכייתו של דוד, עד שיכול דוד ליטלו לצרכי המקדש, הבאין משל צבור דוקא:

זוהי כונת הירושלמי אר"ש בן לקיש "זוכה אדם במציאה לחברו (כגירסא דילן, ולא כמו דאפיך וגריס בפ"מ) מ"ט ואני בעניי הכינותי". כלומר ומדקרי לי' "בעניי" ש"מ שתחילת זכייתו של דוד בשלל הזה ותחילת הקדשו לא הי' לעצמו, אלא שזכה בו בשביל צבור והקדישו בשביל צבור, לפי שאין דברים כאילו באין אלא משל צבור. ומה שסתם ר"ש בן לקיש, פירש ר' יונה, וזהמ"ש ר' יונה אר"ה בעי במה אנן קיימין אם בתוך ד' אמות עשיר הוא" (כלומר אפילו אי תוקמי' בקנין קלוש כי האי דארבע אמות, שאינו אלא

דרבנן, מ"מ לא שייך תו למיקרי "בעניי", מדעכ"פ קנין הוא וזכה בהן) ואי חוץ לד' אמות (ולא זכה בהן דוד מתחילה כלל) אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו" וא"כ עכצ"ל כר"ש בן לקיש, דלעולם זכה בהן דוד מתחילה, אלא שלא זכה בשביל עצמו רק בשביל כל הצבור, ומשו"ה שפיר קאמר הכינותי "בעניי", דלא נעשה זה מעולם קנין עצמיי של דוד, וממילא מוכח מזה "דזוכה אדם במציאה לחברו" עד כאן פשיטותו של ר"ש בן לקיש, אך הש"ס דחי לפשיטות זו ואמר "קיימנוהו במקדיש ראשון ראשון", כלומר לעולם דלא זכה לצבור, אלא לעצמו זכה, ומשל עצמו הקדיש, (ומסרו לצבור יפה יפה) ואעפי"כ קרי לי' "בעניי', לפי דקמא קמא דמטי לידו הקדיש, עד שלא הגיע בשלל זה למדת העושר מימיו:

זוהי לפיענ"ד הצעת ד' הירושלמי לקיים כל דבר הגרסאות כמו שהוא, בלי מחק ובלי חילוף אמנם מסוגית הירושלמי וש"ס דילן פ"א דב"מ משמע דס"ל לר"ל דמגביה מל"ח ל"ק חברו, ולפי הסוגי' דהתם עכצ"ל דלענין קנין ד"א מיירי, אך כל מעיין יראה דסוגיות חלוקות הן, ואין צורך למחוק הגירסא, דמצינו כיוצב"ז רבות כירושלמי, וגם כבבלי, ע' ר"ן פ"ק דנדרים]. וכל זה לא יתפרש אלא למ"ד לפי נפשות הן גובין, דאי לפי ממון, נהי דזכה דוד לכל אחד ואחד בשוה, מ"מ איך נטל מכל אחד ואחד בשוה, הא לא שוין היו ברכושם, ואפילו ברכוש הקרקע לא נשתוו רק השבטים בכללם (לפירשב"ם) אך לא היחידים לפרטיהם, מדאמר קרא בין רב למעט. יהי' מוכח מזה דלא כשו"ת מוהרמ"פ:

ואמנם כבר הזכרנו למעלה דבאמת אין שום מחלוקת בין המג"א בשם הד"מ ובין שו"ת מוהרמ"פ, דגם המג"א מודה דעכ"פ לענין חלק ההידור שבמצוה לפי ממון הן גובין ומוהרמ"פ נהי דתרי טעמי קאמר לגבות לפי ממון, חדא דאין לעני דירת קבע כ"כ בתוך העיר, ועוד דיכול העני למימר לדידי סגי לי בצריפא דאורבני עייי"ש. מ"מ הא כבר אמרנו דלענין צרכי המקדש יפול טעמו הראשון, מדהוי חובת כל ישראל, ולא ישאר אלא טעמו השני דלדידי סגי לי, וזה לא יספיק אלא לענין צרכי ההידור שהי' במקדש, אך לא למאי דהוי שם לעיכובא כמובן נמצא דעכ"פ לענין הגבייי' בנידון הדומה לבנין המקדש ליכא שום פלוגתא בינייהו ולפיי"ז לק"מ מן הירושלמי דפאה אף לפי ביאורנו, דאי נוקמי דמה שגבה דוד מחלק הביזה של העם לדברים שהם לעיכובא הוי, א"כ שפיר עביד מה דגבה לפי נפשות אליבא דכו"ע:

והנה איתא בקרא [דה"י, א', כ"א] בתשובת דוד לארני' היבוסי שלא אשא את אשר לך לד' והעלות עולה חנם". כדי להבין כפל לשון זה בדברי דוד לארני', נלענ"ד דשתי תשובות השיבו דוד. דהנה באמת בקש ארני' לתת הכל במתנה לדוד, (ולא הי' מצטרך דוד לגבייי'

כלל) אלא שמיאן דוד בזה, כמבואר במקראות שם, וי"ל שהיו לדוד שני טעמים למיאונו, חדא מפני שזו היא חובת הצבור, ובכה"ג כבר מבואר בדברינו למעלה [בשם הרמב"ם, והוא מש"ס יומא] דכשירצה היחיד להתנדב אין מקבלין הימנו, זולתי כשימסור לצבור יפה יפה, ולדעת התוס' יומא שם אין סומכין בכה"ג אלא על ת"ח שדעתו יפה. ועוד, אף אילו הי' בנין המקדש רק חובת יחיד לדוד בלבד, ג"כ לא יתכן למלך גדול שכמותו לקבל מתנת חנם מארני', ושונא מתנות יחיה כתיב אולי זהו מה שהשיב דוד לארני' (כשהציע ארני' לפניו לקחת את השדה עם הבקר והמוריגים הכל במתנה) א) אלא אשא את אשר לך לד'", (חוששני לאיש שכמותך, שמא אין מסירתך לצבור מסירה יפה, ונמצא שעדיין הוא "לך" ודברים כאילו אינם באין אלא משל צבור) ב) "ולא אעלה עולות חנם". כלומר לוא גם היו אלו רק "עולותי", רק חובת יחיד לי לעצמי, ג"כ לא אעלה אותן חנם ולא אקח מתנות באדם:

אולם ע"כ צריכין אנו לומר, שאלמלי רצה דוד, אז לא הי' איסור בדבר הצעתו של ארני' לקבל ממנו הכל בחנם, וראי' לזה מדברי הש"ס [מנחות כ"כ] ממה דרצה הש"ס להסתייע, דעצים, אעפ"י שנשתמש בהם הדיוט, כשרים למזבח מהא דאמר ארני' לדוד "המוריגים לעצים" עיי"ש. והלא לא מצינו במקרא שבאמת השתמש דוד במוריגים שבקש ארני' לתת לו, וע"כ שאין סיועו של הש"ס אלא מדברי ארני', היינו מדסיפר הכתוב את דבריו, ש"מ דלא דבר בטל דבר, ודמותר הוי מדינא לקחת המוריגים לעצים. וא"כ אף אנו נאמר שגם זו נשמע מדברי ארני', שאלמלי רצה דוד ליקח הכל בחנם הוי שרי לי':

ומכאן ראי' דאותה ששנינו [ערוכין ה', ב'] דלר"מ אין העכו"ם מעריכין, (מקרא דלא לכם ולנו לבנות בית ד') ולר"י מעריכין, ואמר שם הש"ס דמסתברא הלכתא כר"מ, אין זה אליבא דמסקנא, וכמו"ש באמת בתוס' שם ד"ה אלא, בסוה"ד עיי"ש. דרק משום רפיון ידים דעם הארץ שבימי עזרא לא קבל מהם לבנין הבית. ועיי"ש להלן בתוד"ה מיתיבי וע' בדברינו לעיל, עמק הלכה לפ' ויקהל, מה שהסברנו אליבא דמ"ל פ"ד דשקלים, דכ"ז שאין עדיין לצבור משלהם אפשר לקבל משל יחיד]:

ואי כדברינו, דמוכח מהא דארני' דמדינא הוי מותר לקבל הימנו במתנה, על כרחך דמה שמיאן דוד בזה, אין זה אלא משום דמצוה מן המובחר לא הוי שיצא הצבור חובת בני ביהמ"ק ממתנת חנם של יחיד הרי דכל עצמה של אותה הגבייי' שגבה דוד לצרכי התשלומין של ארני' כולה משום הידור מצוה הוא דהוי (דאל"ה הוי אפשר בחנם, דהא בקש ארניא לתת במתנה ולא הוצרכו לגבייי' כלל), והא אנחנו כבר הוכחנו למעלה

דלענין הידור דמקדש ליכא פלוגתא כלל בין ד"מ למוהרמ"פ, ולכו"ע מסתבר לגבותו לפי ממון דוקא, ובפרט הידור דנידון דידן, ודאי דרק אעשירים הוא דרמי ביותר, דבהם כתיב וכבדת את ד' מהונך, ולהם ודאי נאה להיות שונאי מתנות, בהתהדרם לפני קונם, משא"כ העניים למי מתנות אם לא לאביונים, ואיך נכוף את העני לתת בעניו לפי מכסת נפשותיו, היכי דאפשר לו במתנת חנם:

ומעתה בא וראה כמה צדק משפטו של דוד בגביית התשלומין לארני' היבוסי, הן במה שגבה מכל שבט ושבט חמשים, והן במה שפטר לשבט לוי לגמרי:

גבה מכל שבט היא גבייי' לפי ממון, (וכמו שהוכחנו זאת למעלה באורך, דשוין היו השבטים ברכושם, ולא שוים במכסת נפשותם) שלפי שהי' אפשר במתנה, תו אי אפשר הוי לגבות לפי נפשות וכדאמרן, ופטר את שבט לוי לגמרי לפי שכל עצמו של שבט זה לית לי' מגרמי' כלום, ואינו חי אלא ממתנות חנם, ואיך נטיל עליו חובה במה דהוי אפשר במתנה. [ע' תוס' כתובות כ"ו ד"ה לכתר, שכתבו שרובן של כהנים עניים היו, לפי שלא הי' להם קרקעות ונחלה כו' עכ"ל) (ובזה כבר יתישבו לנו ד' ר' יהודה ובספרי, ראה ט'] שאמר שהיה הכסף מכל השבטים" אף שלא נטל כלום משבט לוי דמשהי' אפשר במתנה עד שלא היתה כל הגבייי' רק לשם הידור בלבד, וכדאמרן, ממילא שלא נכנס כלל שבט לוי בכל אותו החיוב):

אולם כל זה בנוגע למקום המקדש, שבו הוי אפשר במתנה מארני', וא"כ הוי גבייי' דידי' רק מטעם הידור ומצוה מן המובחר אך בנוגע לכלי המקדש, דלא הוי איפשר במתנה, כבר צריך הי' דוד להבדיל בין הדברים שהם לעיכובא, ובין המותריות שאינם אלא מצד ההידור, לגבות את ההכרחיות לפי נפשות, ואת המותריות (למשל הכסף והזהב של כלי השרת) לפי ממון. ולפי דעת חז"ל דוד לא עשה כן, אלא נטלו כולו מחלק העם בביזה, וזה הוי לפי נפשות, וכמו שביארנו למעלה, ומפני זה באמת נענש דוד (לפי ד' חז"ל) שלא נצטרך שלמה בנו אל "התסבוריות של כסף וזהב" אשר הכין, וכבר הזכרנו קץ שדבר ק מרומז בקרא דהפטורת היום המוצג בראש מאמרנו זה, "ויבא שלמה את קדשי דוד אביו את הכסף והזהב ואת הכלים (כלומר הכסף והזהב של הכלים, שהם אינן אלא משום הידור, דמצד הדין אם עשאן של בדיל כשרין) באוצרות בית ד'" כי רק בכסף ובזהב הזה, (שגבייתו לפי דעת חז"ל לא היתה כדין), נענש שלא יצטרך אליו שלמה, עד שצריך הי' להביאו אל בית האוצר:

ואיידי דאיירינן בהאי ענינא דמנחות כ"כ ובאשר נגעתי בענין זה גם באחת מתשובותי לכ' ידידי הרב הג' חו"ב סוע"ה כמוהר"ר צבי יחזקאל מיכלזאהן נ"י האבד"ק פלונסק.

ע"כ נעים לי בזה לעשות רצונו של הרה"ג הנ"ל ולהעתיק כאן גרגרים אחדים מתשובתי ההיא אליו וזה לשוני שם:

א) במרוצת דבריו הביא כת"ר פליאת התוס' שבע"י על רש"י דמו"ק כ"ה בענין הילפותא דש"ס דחכם כבודו במטה ראשונה מקרא דוירכיבו את ארון ד' על עגלה חדשה מבית אבינדב וכ' שם רש"י וז"ל אותה עגלה ששגרוהו בה פלשתים ובאותה העגלה הביאו דוד מבית אבינדב לעיר דוד", עכ"ל רש"י. והוא נגד מקרא מפורש דשמואל א' שנא' בהא דפלשתים ויבקעו את עצי העגלה. עכ"ד התוס' שבע"י. ותמה כת"ר איך לא העירו על הפליאה הזאת יתר מפרשי הש"ס בל יפלא ידידי, כי דכורני שראיתי קושיא זו שכבר נזכרה בהג' מוהרצ"ח על הש"ס דפוס ווילנא, וכמדומה שהביאה בשם הגאון מוהר"י: **ולחומר** הפליאה נלענ"ד להגיה בד' רש"י הגהה קטנה של ב' אותיות, וכך צ"ל בד' רש"י אל עגלה חדשה כאותה עגלה ששגרוהו פלשים בה, ואותה עגלה שהביאו דוד מבית אבינדב לעיר דוד". ובזה כבר סרה הפליאה מד' רש"י, כמובן. ואי תקשי סו"ס למה הוצרך רש"י לקרא דפלשתים כלל? ע"ז אענהו, דהנה עיקר הוכחת הש"ס היא דכבודו של חכם דוקא במטה שנעשתה מתחילה לצרכו, (ע' יו"ד שנ"ג בטור שם), וזה ידעינן מיתורא דקרא משה"כ א עגלה חדשה", כלומר שנעשית מתחילה לכך, ויתור לשון זה נאמר בשני מקומות, גבי שלוח דפלשתים וגבי הבאה דדוד עיי"ש, וא"כ יפלא לכאורה על הש"ס דמייתי קרא בתרא (הבאתו מבית אבינדב) ולא מייתי מקרא קמא דפלשתים, עכצ"ל דבאמת מקרא קמא דפלשתי' אכתי אין הוכתה גמורה, דהא מבואר [במנחות כ"ב] דמה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט אף עצים שלא נשתמש בהם הדיוט, ומקשה מכלי הבקר ועצים דארונה היבוסי, ומשני ה"נ בחדתי, עיי"ש, (וה"ה בתשמיש קדושה כמבואר ברמ"א או"ת קמ"ז), וא"כ י"ל דבאמת אין קפידא כ"כ לחכם במטה חדשה, ומה שקפיד קרא למיכתב עגלה חדשה גבי שלוח דפלשתים הוא כלפי שנאמר שם ויבקעו את עצי העגלה כו' היינו שנשתמשו בהם במקום עצי קרבן, ולזה צריך חדתי, היינו שלא נשתמש בהם הדיוט. וזהו מה דאתי קרא וחמר "עגלה חדשה", ואכתי מטה ראשונה מנא לן:

ואמנם אי אתינן להכי לכאורה אילו לא הוי לן אלא קרא בתרא, היינו הא דבית אבינדב לחוד, אז ג"כ אין ראי' כ"כ, דדלמא כי היכי דקפדינן לצרכי מזבח שלא השתמש בהם הדיוט הכי נמי לצרכי ארון הברית גופי', ולכל דבר תשמיש של קדושה, וכס' האגודה, ומשו"ה קפיד קרא וכתב עגלה חדשה, ואין הכי נמי דנילף מטת ת"ח מהכא, אבל אכתי מטה ראשונה מנא לן, דלמא בחדשה סגי ואעפ"י שאינה ראשונה, כלומר שלא נעשית

לצורך זה דוקא, או אפילו בישנה, אלא שהשתמשו בהם לת"ח אחר, ג"כ שפיר דמי, אולם השתא לבתר דאית לן כבר קרא דפלשתים בודאי יש ראי' מיתורא קרא דאבינדב, דאי ס"ד דלא נשתמש בה הדיוט אתי לאשמועינן, תקשי והלא ק"ו הוא דהא כ' המג"א וכן בשו"ת חו"י סי' קס"א דע"י שינוי שרי אף בנשתמש בהם הדיוט ועי' בחו"י שם דבתיבה ועשוה נסרים משמע דהוי שינוי, וכשר אפי' בנשתמש בה הדיוט, וע' בחו"י קס"א שם], וא"כ ק"ו הוא ומה דבעגלה דפלשתים, דלענין הכשר העצים לקרבן הא כתיב "ויבקעו את עצי העגלה" וי"ל דהוי שינוי, ואעפי"כ הוצרך קרא לומר חדשה, עובדא דאבינדב דבהכשר לגוף הארון איירי, והא בזה לא הוי שינוי, לא כש"כ, אלא ע"כ דמטה ראשונה קמ"ל קרא, היינו דנעשית מתחילה לכך הרי דעכ"פ משני המקראות יחד, היינו מעגלה חדשה דכתיב אצל פלשתים ועגלה חדשה דכתיב אצל אבינדב, כבר מוכח דלבד החשש דנשתמש בהם הדיוט ג"כ חדשה בעינן. וזה"מ שדקדק רש"י ז"ל (לפי גרסתי) וכתב עגלה חדשה כו' שאותה עגלה ששגרוהו בה פלשים ואותה עגלה שהביאו מבית אבינדב" כלומר דרק קרא קמא דפלשתים אתי וגלי אקרא בתרא דמטה ראשונה בעינן ודו"ק:

ב) מה שתמה ע"ד רש"י [תענית ה'] שהוכיח דשמואל הרמתי לא חי אלא נ"ב, והא דכתב וישב שם עד עולם עד עולמו של לוי כו'. ותמה כ"ת מהא דחולין כ"ד דאין שנים פוסלין בשילה כו' יעיין כ"ת ברש"י [נזיר ה'] שכתב שם בפי', בהא ענינא גופא, עד עולם עד עולמו של יובל ע"ש. וא"כ הרי להדיא שט"ס יש ברש"י בא' משני המקומות הללו. ואי בעינא אמינא לי' שכאן בתענית ט"ס הוא, וההוכחה היא מעולמו של יובל ולק"מ. אלא שבאמת נלענ"ד שלשון רש"י בתענית הוא העיקר והמדוייק, דהנה מהא דע"ע הנרצע ידעינן שבכ"מ שאמרה תורה עד עולם אין פירושו כל ימי חייו אלא משך זמן קבוע, וא"כ בדין הי' באמת לפרש גם עד עולם דשמואל עד עולמו של יובל. אלא דלפי"ז היה עולה החשבון שכל שנותיו של שמואל לא הי' אלא ערך כ"ג שנה. דהנה השנה הראשונה שהתחילו בנ"י למנות שמיטין ב' אלפים תק"ג כמבואר [ברמב"ם ה"ש ויובלות פ"י] ושנת לידת שמואל היתה ב' אלפים תת"ל או תתל"ב כמבואר [בס"ע הובא גם בסה"ד ערך עלי עיי"ש] הרי שבין התחלת מנין היובלות לבין לידת שמואל ערך שכ"ז שנה, צא מהן ש' שנה לששה יובלות, נמצא שבעת לידת שמואל כבר נכנסו כ"ז שנה ליובל השביעי, ואילו היינו אומרים שלא תי שמואל אלא עד עולמו של יובל נמצא שכל ימיו לא הי' אלא כ"ג שנה בערך:

אבל זה אי אפשר לומר, לפי שבירושלמי [פ"ב דבכורים ה"א] איתא שתפילתה של חנה היתה זו שישב שמואל שם "עד עולם", עיי"ש. והנה לפי מאי דאיתא בש"ס דילן [מו"ק כ"ח] עד חמשים לכו"ע מיתת כרת הוי. וא"כ איך אפשר שתתפלל חנה שיחי' שמואל בנה כ"ג שנה (היינו פחות מחמשי') והיא מיתת כרת. אתמהה ונהי דהיא תפשה את המועט בתפלתה, אך על מיתת כרת בודאי שלא היתה מתפללת, כמובן. אולם הא גופה, דפחות מנ' הוי מיתת כרת, יליף לה בירושלמי [בכורים שם] מהא דאל תכריתו את שבט הקהתי היינו מעולמו של לוי, שפחות מעולמו של לוי הרי הוא בתכריתו, וא"כ עתה יחזה כ"ת כמה גדולים ד' רש"י, שכיון שמעולמו של לוי ידעינן דפחות מנ' הוי כרת, וממילא ידעינן שע"כ פירושא דקרא של וישב שם עד עולם' לא יתכן לפרש עד עולמו של יובל, (דהוי רק כ"ג שנה, וא"א שתתפלל חנה על מיתת כרת) וממילא דע"כ פירושו עד עולמו של לוי ולזה כיון רש"י במ"ש "וישב שם עד עולם עולמו של לוי", ולק"מ מה שתמה כ"ת דבשילה אין שנים פוסלין כו'. דהא כדאמרן לא נתכוין רש"י ז"ל אלא להוכיח משם, דעכ"פ עולם הפחות מעולמו של לוי לאו חיים הוא, אלא כרת, ולאפוקי מלפרש עד עולמו של יובל ודו"ק:

אולם בטח לא נעלם גם מכת"ר כי רש"י ז"ל בתענית לא מלבו הוציא מלין, שכל דבריו הם דברי הירושלמי שם [בבכורים פ"ב], ולפי שבארנו הירושלמי לשיטתו אזיל דיליף מאל תכריתו שבט הקהתי, ולפי"ז ד' רש"י בתענית מדויקים, ובנזיר ה' הוא ט"ס; (ושיטת רבה בש"ס מו"ק דמנ' ועד ס' כרת הוי, והירושלמי דגמר מאל תכריתו לא ס"ל הכי, וגם בש"ס דילן הא ר"ח פליג) ג) דקדק כת"ר בלשון הש"ס ב"ק י', ב', אי לאו קרא הו"א נבילה דמזיק, השתא אי אית לי' כמה טריפות יהיב לי' כו' נבלה דידי' לא כש"כ, דפתח הש"ס בנבילה וסיים בטריפה עכ"ד כ"ת:

גם בזה נלענ"ד לומר דבר נאה לפום רהיטא, ויתבאר לנו דלרבותא נקיט הש"ס טריפות לחיזוק הקושיא דידי'. דהנה לבד דקדוקו של כ"ת יש להקשות כאן מה ראי' היא זו דיהיב לי' טריפות מהא דאר"ה ישיב לרבות כו' אפילו סובין, סובין ניחא דאי לא מזדבין הכא מזדבן במ"א משא"כ טריפות הא קיי"ל, שביעית פ"ז, דאין לעשות סחורה בדברים האסורים וא"כ עכ"פ לא יוכל הניזק להתעסק בה דרך מקח וממכר, ול"ד לסובין; ועל ק' זו העירנו זה מכבר מר חמי הג' המופלג י"א כ"מ שמואל אייזק הלוי נ"י. וכמדומה שאח"כ מצאתי' באיזה ס'. ואולם מקרא דואכלה או מכור לנכרי למד הטור וכן ברמ"א יו"ד קט"ז, דבנזדמנו לו מותר למוכרה, וה"ה לגבותם בחובו, כד' רמ"א בשם רשב"א, וכדאיתא להדיא בריש ע"ז בתוס' שם, וה"ה להגבותם גם לאחר בחובו. אבל לכא' יש

להקשות, הן מקרא זה דואכלה או מכור, בנבלה נאמר, ובטרפה א"ת לכלב תשליכון אותו, וא"כ היתר נזדמנו בטרפה מנלן, נימא בנבלה דגלי גלי. אלא דבאמת מקשינן טרפה לנבלה בזה, ואין ה"נ דטרפה שנזדמנה מותרת במכירה, וזה שא"ת לכלב תשליכון, דרשו במכילתא [הובא גם ברש"י פסחים כ"ב] דא"ז אלא כדי שלא לקפח שכר כל ברי' עיי"ש. עכ"פ חזינן דהאי התירא דנזדמנו לו הוי היתר יותר מבורר אצל נבלה מאשר אצל טריפה. ובכן אפשר הי' למיפרך אהקישא זה, ולומר דאה"נ דגרע טרפה מנבלה, דשאני נבלה שהותר מכללה אצל מליקה לכהנים, וא"כ נימא דבאמת דמה שא"ת לכלב תשליכון גבי טרפה בדוקא הוא ולאסור איסור מכירה דטרפה אפילו בנזדמנו [ע' יבמות ל"ג דלב"ק הותר איסור מליקה במקדש אף. לגבי זר וידוע מ"ש התוס' [חולין כ' ד"ה לא] דנקט נבלה אטו טריפה, אכל ז"א אלא למ"ד א"ש לעוף מה"ת, ולמ"ד יש שחיטה, י"ל להיפך, דנקט בקרא דיחזקאל טרפה אטו נבלה, וקצרתי]. ואם הי' הדבר כן בודאי דלא הוי מצי מזיק למיהב לי' טרפות:

אבל באמת ז"א, דכל פרכא דש"ס לא פריך לא פרכינן, וע"כ שמקובל הי' אצלם להקיש טרפה לנבלה בזה, ולמדרש האי קרא דלכלב תשליכון להא דאין הקב"ה מקפח ומכיון שהוכחנו שעכ"פ היתר מכירה וה"ה גבייי' בחוב דנבילה הוי היתר יותר מבורר מהתירא דטרפה, א"כ מדוקדקים מאד ד' הש"ס ב"ק שם בדרך ק"ו, "השתא אי הוי לי' לניזק כמה טרפות כו' (אעפ"י שבטרפה לא נתפרש היתר דנזדמנו להדי', אלא דמקשינן לה לנבלה) יהיב לי', וכדרשת המכילתא, נבלה דידי' (דבה א"ת להדי' או מכור" כו') לא כש"כ. וא"כ ניחא דקדוקו דמר:

ולפי דברינו יהי' מד' הש"ס דב"ק הנ"ל סעד גדול לפיענ"ד דלא כד' הב"ח ביו"ד קי"ז שם (שהסכים לו הש"ך בס"ק ח' שם ופליג עליו הטוו"ז בס"ק ב') שכ' שם הב"ח דישראל אחר אסור לקנות מחברו נו"ט שנזדמנו לו לחברו כדי להרויח בהם עיי"ש. ואי נימא כד' הב"ח איך מצאנו ידינו ורגלינו בקושית הש"ס דב"ק שם נהי שאף הב"ח ע"כ יודה דלגבות בחובו שרי, מכ"מ הא אף לאחר שגבה יהא אסור עכ"פ למוכרו לישראל אחר דרך מו"מ ביוקרא ורוחא [עיי"ש היטב בד' טו"ז וש"ך]. וא"כ תו לא דמי כלל לסובין, ומאי מקשה הש"ס מהא דישיב אפי' סובין. אלא ע"כ דכיון שנזדמנו לישראל אחד הכל מותרין במכירתה וגם להרויח בה, וכד' הטו"ז ולא כב"ח ויש בפרט זה להאריך הרבה ועוד לי מילין בזה, ואין שעתי מספקת כעת לעיין בשום ספר, מפני טרדותי הרבות, ובחפזון כתבתי. והנני ידידו כו'. ע"כ לשוני בתשובתי אל הרה"ג שי' מפלונסק. (ובשביל שייכות דברי שבסעיף א' אל הענין שאנו עסוקים בו העתקתי גם יתר דברי שבתשובה ההיא):

מלואים

גרגרים אחדים מאת כ' אחי הרב הג' החריף כמוהר"ר אליעזר נ"י

לפרשת יתרו

"לא תענה ברעך עד שקר"

חז"ל למדו מזה במכות דף ד' ע"ב אזהרה לעדים זוממין; ועונשם של זוממין מפורש בתורה, ועשיתם לו באשר זמם לעשות כו' [שופטים י"ט]. ובהעונש, אף שמפורש הוא בתורה, בכ"ז נשתבשו בו הצדוקים, וכמ"ש במכות דף ה', שהיו סוברין, שאין עדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון, והנה בהמשך למחלוקתן זו של הצדוקים מצינו תוספתא תמורה בחגיגה דף י"ז ובמכות ה' וז"ל שם:

אמר ר"י בן טבאי ראה בנחמה אם לא הרגתי עד זומם פירוש שלא הוזם אלא הוא לבדו להוציא מלבן של צדוקים, שהיו אומרין אין עדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון, אמר לו שמעון בן שטח אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי, שהרי אמרו חכמים אין עדים זוממין נהרגין עד שיוזמו שניהם, כו' מיד קבל עליה ר' יהודה בן טבאי, שאינו מורה הלכה אלא בפני שמעון בן שטח, וכל ימיו הי' משתטח על קברו של אותו הרוג כו' עכ"ל ויש בזה להתפלא בתרתי.

א) מה זו שחידש ר"ש בן שטח לר"י בן טבאי בשאלתו "שהרי אמרו חכמים אין ע"ז נהרגין עד שיוזמו שניהם", והלא גם ר"י בן טבאי נראה שלא נעלם ממנו דין זה, שהרי אמר "להוציא מלבן של צדוקים", ומשמע דאיהו גופי' ידע בעצמו דלאו דינא קעביד, ולא מן התורה, אלא שלצורך שעה הי', ובשביל טעותן של הצדוקים, ובמה הכריעו איפוא ר"ש בן שטח בשאלתו?

ב) את"ל דס"ל לר"ש בן שטח ולר"י בן טבאי בחזרתו "דלהוציא מלבן של צדוקים" לא חשיב כל כך, לעשות בשביל זה הוראת שעה לאבד נפש מישראל שלא כתורה, א"כ הא באמת קשה על ר"י בן טבאי, דבתחילה מאי קסבר, ובאמת מה ענין הי' כאן להוראת שעה, והלא המחלוקת של הצדוקים נגד הפרושים לא דבר של שעה הי', והלא מחלוקת ישנה היא זו, ובהרבה פרטים ממצות התורה, והגע עצמך, וכי בשביל כל טעות וטעות שיטעו הצדוקים באחד מדיני הנפשות שבתורה נוציא נפשות מישראל להריגה, ואם גם מצינו שתקנו חז"ל דברים להוציא מלבן של צדוקים, (כמו "מגל זה מגל זה, ושהיו מטמאין הכהן השורף את הפרה" וכדומה), אבל בדיני נפשות לא מצינו, ולא יתכן, ויפלא איפוא לכאורה על מעשה דר"י בן טבאי:

ונלע"ד לפרש תוספתא זו עפ"י מה שנציע ג' הקדמות. א) ממ"ד במשנה סנהד' דף נ"ו לענין קבלת עדות דמגדף, "מוציאין כל אדם לחוץ ושואלין לגדול שבהן, אמור מה ששמעת בפירוש, והוא אומר" ובירושלמי פריך על זה "ואומרין לי' גדף", פירוש דהאיך אומרין אמור מה ששמעת בפירוש", וכי אומרים להעד שיגדף את השם, ומשני אלא אותו השם שאמרתי לפניכם אותו קלל", כלומר, שהעד אומר רק את השם, ואומר אח"כ, את השם הזה גידף בשם, ולא שמפרש את הגידוף, והרמב"ם ז"ל בדין מגדף השמיט לאוקימתא זו של הירושלמי, וכבר תמה על זה בעל התוי"ט, ותירץ התוי"ט דס"ל להרמב"ם, דמדלא הובא זה בבבלי, משמע דלא ס"ל לאוקימתא זו, וע"כ פסק הרמב"ם כהש"ס דילן ובטעמו של הדבר (מה דלא חש הש"ס דילן לפרכת הירושלמי דהאיך אומרין לו גדף) פירש התוי"ט דמדאינו אומר העד אלא לצורך המצוה, ועל פי ב"ד, כדי לקיים מצות ובערת הרע, אין זה גידוף, וכמו שמוחקין את המגילה להשקות את הסוטה, ועיי"ש בתוי"ט באורך והנה עפ"י דברי התוי"ט אלו יצא לנו ציור חדש בדינם של עדי מגדף, והיינו, דעד מגדף לכשיוזם יהי' עליו שתי רשעיות משני שמות חדא, מה שעדות שקר העיד, ועוד מה שגידף, דהא גם מה שמתירין לכתחילה להעד לפרש את הגידוף, אף שבזה לכאורה הא הוא עצמו נעשה מגדף וכקושית הירושלמי) אינו רק משום דלצורך מצוה דובערת הרע הוא דקעביד, והא תינח כשהי' הדבר אמת כמו שהעיד, אבל השתא, דאגלאי מלתא למפרע ששקר העיד, א"כ הא אדרבה, היתה כאן עבירת עדות שקר ושפיכת דם נקי, וק"ו שלא הי' כאן אף נדנוד מצוה של ובערת, וממילא הא חוזר הדבר, שהעד באמרו בפירוש את דברי הגידוף הוא עצמו נעשה בזה מגדף, ויש עליו חיוב עונש (לבד מכאשר זמם) גם משום מגדף אלא דבאמת זה אינו, דהא קיי"ל בכל מחויבי מיתה או מלקות, שצריכין התראה, והכא הלא לא התרו בו משום מגדף, וגם הא אי אפשר בהתראה, וכדאיתא בכתובות דף ל"ג, שאין ציור התראה בעדי שקר, "דנתרי בהו אימת כו'" ובשלמא לענין החיוב דכאשר זמם קיי"ל דעדים זוממין א"צ התראה וכדאיתא בכתובות שם אבל מגדף הא ודאי בעי התראה, וממילא כיון דלא התרו בו הרי אין לחייבו משום השם הזה:

אך באמת אכתי יש להעמיד דבר זה שאמרנו, והיינו עפ"י מה דס"ל לר' יוסי בר' יהודה במכות דף ו' ובסנהד' דף ח' ודף ע"ב "דחבר א"צ התראה", (וטעמו משום דלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד) ובודאי דלא בעינן שיהי' חבר לכל עניני התורה, דאם אך חבר הוא לאותו הדין ולאותו הענין שחטא בו, וידעינן ידיעה ברורה שהכיר עכ"פ בחומר אותו החטא, הרי זה חבר מקרי, לענין שא"צ התראה, וכיון שכן הא חוזר

הדין לענין עד מגדף שהוזם כמו שאמרנו, שיתפס עליו בעצמו שם מגדף, דמאי תאמר הא לא התרו בו וכנ"ל, על זה נשיב הלא אותו האיש, היינו העד, הא חבר הוא עכ"פ להחטא שנתפס בו (לחטא דמגדף) דהא הוא בעצמו העיד על פלוני שגידף, ושהתרה באותו פלוני ושהזהיר בו באיזה מיתה ימות, וא"כ הא ידע ליה לכל דין מגדף בכל פרטיו, והיש לך חבר לאותו דבר גדול מזה, וכיון דחבר הי', וא"צ התראה, הא שוב חל עליו דין מגדף, בשביל שפירש את הגידוף, ולצורך מצוה הא לא הי' גידוף זה, דהא שקר ענה וכנ"ל:

אחרי הקדמה זאת נקדים עוד אחרת, והיא ב) דהנה לכאורה שיטת הצדוקים הנ"ל [במ"ש דבעי בעונש זוממין דוקא שיהי' כבר נהרג הנדון על פיהם] שיטה זו בצדה תברה, והיינו עפ"י מה שאמרה תורה בכל חייבי מיתות ב"ד "יד העדים תהי' בו בראשונה", וא"כ איך יתכן לומר שיתפרש דין כאשר זמם דקרא דוקא בשכבר נהרג הנדון, הא א"כ כל עיקר דין זה דכאשר זמם למה הוא בא, ותי"ל שנעשו העדים רוצחי נפש, דהא ידם היתה בראשונה בהריגתו של זה, ועל לא חמס עשה, דהא שקר ענו בו, וממילא הלא יש עליהם חיוב מיתה מדין רוצח, וקרא ל"ל, ורק את זה הו"ל להתורה להשמיענו, שהאחרונים היינו המזימין נאמנים יותר מהראשונים המוזמין, (דלא נימא שמאי חזית דסמכת כו' סמוך כו') וחיוב מיתה ממילא הוא בא מדין רוצח. **(שאילה זו שאלתי זה מכבר עוד מימי ילדותי, עכשיו שמעתי דמטו בה משמי' דאחד מגדולי המפולפלים, ובשביל היותה ענף א' מענפי ביאורנו במשנה זו, ע"כ לא חדלתי מלהציגה כאן. והגם שיש ב' תשובות בדבר:

א) שיש נפ"מ לענין באיזו מיתה לדונם, שאם בשביל החיוב דממילא, מדין רוצח, הלא מיתתם רק בסייף הקלה, ואלו בשביל כאשר זמם אם העידו על אחד שעבר עבירה של סקילה הלא דינם בסקילה החמורה כמוהו. ב) שהתורה הלא לא אמרה רק שתהי' יד העדים בראשונה. אבל הלא יש שאינו מת ביד העדים, ורק על יד העם הבאה באחרונה, ויש איפוא נפ"מ שאז אין עליהם חיוב מדין רוצח, רק מכאשר זמם, אך באמת לאו מלתא הן התשובות הללו; התשובה הא' נידחית מגמרא, ממ"ש רש"י בסנהד' דף מ' ד"ה "שכן", דעיקר דין כאשר זמם דקרא בעדי רוצח קאי, ושאר מיתות בי"ד רק מני' ילפינן ותשובה הב' נידחית מסברא, והיינו דכיון דעיקר "כאשר זמם" ברוצח קאי, שמיתתו בסייף, ובזה הא ודאי דלא שכיח שלא ימות ביד העדים, דהא נעשה ע"י מעשה אחד, וכדאיתא בסנהד' דף נ"ב ע"ב שמתיזין את ראשו בסייף, והא גם בנסקלין תנינן בסנהד' דף מ"ה ע"ב דמעולם לא שנה בה אדם, וכש"כ במיתת סייף הנעשית בסקירה אחת,

(ואי דבסייף לא בעינן כלל קרא כדכתיב)** אך גם בכאן נשיב כאשר תירצנו במגדף, דמשם אחר (חוץ מהשם הזה דכאשר זמם) אין לחייב את העדים שהוזמו, ואף בשיש ציור לחייבם משם אחר, משום דמחוסרין התראה, ורק החיוב הבא "מכאשר זמם" א"צ התראה, ולזאת צריך קרא דכאשר זמם אף לשיטת הצדוקים

אולם אם נאמר דחבר א"צ התראה הא הדרא הקושיא לדוכתה על שיטת הצדוקים, דתי"ל מדין רוצח וכנ"ל, דהא קרא דכאשר זמם מיירי בעדי רוצח, וכמו שהבאנו לעיל מרש"י בסנהד', וא"כ הא העידו שהתרו בו בפלוני, ושהזהירו בו באיזה מיתה ימות, וא"כ לדבר זה, לדין רוצח, היו עכ"פ חברים ואינם צריכין התראה, ותיקשי לצדוקים קרא דכאשר זמם ל"ל וכנ"ל, ועכצ"ל דלשיטת הצדוקים, דס"ל אין העדים נהרגין עד שיהרג הנדון, בודאי אי אפשר לומר כר"י בר' יהודה, אלא כרבנן דגם חבר צריך התראה, וממילא שפיר אצטריך קרא דכאשר זמם, דמדין רוצח אין לחייבם משום דמחוסרין התראה:

ועוד בה שלישיה להקדים בטרם נבא לביאור התוספתא. והוא מה דאיתא בסנהד' דף ל"ז ת"ר כיצד מאומד כו' אם כך ראיתם לא ראיתם כלום, תניא אמר ר"ש בן שטח אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתי אחריו, וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף, והרוג מפרפר, ואמרתי לו רשע, מי הרגו לזה או אני או אתה, אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה עפ"י שנים עדים יומת המת כו' ובתוס' שם ד"ה שאין וז"ל מדמייתי האי עובדא אמתניתא דכיצד מאומד [כלומר דמייתי שם הש"ס שתי הבריתות סמוכות להדדי] משמע דדריש מהאי קרא דמאומד לא מקטיל (כלומר לא שהי' רשב"ש עד אחד אלא מפני גריעותא דאומדנא לא קטלי' כו') ואחרינא הוה עם ר"ש בן שטח פירוש עוד עד אחר" כו' כו' עכ"ל. והנה אף שהאמת ודאי כדברי התוס', שהברייתא דר"ש בן שטח הובאה בהש"ס כעין ביאור להברייתא שקדמה לה, וכדמוכח מסמיכותן בש"ס, בכ"ז לכשנדקדק בזו וגם בזו נמצא שינוי לשון בין שתי הברייתות הללו:

דברייתא קמייתא אמרה "אם כך כו' לא ראיתם כלום", משמע דברייתא זו באה רק מטעם חסרון עצם הבירור של האומדנא, כלומר שאין בה די גם לברר אמיתת גופא דעובדא, וזהו אומרו "אם כך ראיתם לא ראיתם **(לענין יד העדים, וכמ"ש בסנהד' שם דף מ"ה וברמב"ם פי"ד מה' סנהד', הא זה רק בדא"א, ובשנקטעה יד העדים, אבל ודאי דסתמא דקרא לאו אהכי קאי וכמובן) וכן יסולק עפי"ז מה שיש לשאול, דעכ"פ יהי' להעדים דין שנים שהרגוהו שפטורין, וכמבואר בסנהד' דף ע"ח, דכבר כתב הרשב"א ז"ל בחידושיו לב"ק דף נ"ג דדוקא הכוהו בעשר מקלות, אבל במעשה אחד, כגון שדחפוהו

לתוך האש חייבין [ועיין בחי' הגרע"א ז"ל לכתובות דף ל"ג, שמעיר שמהרמב"ם ז"ל לא משמע כן ובסייף הא הוה מעשה אחד וכאשר אמרנו, (לבד מה שי"ל דלהצדוקים מוכח משיטתייהו גופא בענין עדים זוממין, דס"ל אין חילוק בין מקצת נפש לכל נפש, דאל"כ האיך ס"ל בעדים זוממין נפש בנפש דוקא, הא בכל האופנים אינו דומה האי נפש להאי נפש, שהעדים הלוא כל אחד מהם גרם להנידון רק במקצת נפש, ועונשו הוא בכל נפש, א"ו דס"ל שאין חילוק). ואף גם בשאר מיתות ב"ד נעשה המעשה בסקירה אחת, לבד בנסקלין שמצינו בסנהד' שם, שמתחלה דוחפו מבית הסקילה רק אחד מן העדים, ואם לא מת אז תהיה בו יד השני, ואם לא מת אז יד כל העם באחרונה, ולהצדוקים ודאי דהדחיפה הראשונה היא ע"י ב' העדים, לא ע"י אחד, דלדידהו קרא כדכתיב בעינן, יד "העדים", והיינו שנים, וא"כ לדידהו גם סקילה נעשית בסקירה אחת, ואי שעכ"פ אפשר שלא מת ביד העדים, ע"ז אמינא הא בית הסקילה גבוהה ב' קומות וקומה דידיה הא ג', וכבסנהד' דף מ"ה, ובודאי שע"י הפלה זו נעשה הנדון טריפה עכ"פ, משום ריסוק איברים, אף אם לא מת תיכף, וקמה איפוא השאלה שיש לחייבם להעדים אם יוזמו אף מדין רוצח וכנ"ל:)** כלום" **(ועפ"י ברייתא זו יתישבו דברי הרמב"ם ז"ל בסה"מ, ל"ת ר"צ, שלמד שם להא דאין דנין מאומד מקרא "דנקי וצדיק" אל תהרוג, והשיג עליו הרמב"ן בזה ולמר רק "מצדיק" אל תהרוג, דמשמע צדיק בדין, אעפ"י שאינו נקי מהחטא, דבאומדנא הא אינו נקי מהחטא, שהרי האמת הוא שחטא, אלא שאין לחייבו, ולפי ברייתא זו יתישבו ד' הרמב"ם, דהא לברייתא זו אנו מפקפקים גם באמתת הדבר, במקום שאין שם אלא אומדנא, ובאמת יש לתלות דבר זה בדר' אחא לענין גמל האוחר בין הגמלים, ולענין אומדנא בד"מ, ומשם תסתעף נפ"מ גם לענין ד"נ ולפי הצעתנו הנ"ל והבן:)** אך לא כן הוא בברייתא דר"ש בן שטח, דאיהו אמר "רשע מי הרגו לזה או אני או אתה", כלומר לענין עצם הבירור יש לו די באותה האומדנא, לדעת האמת שזה הרגו, אלא דאעפי"כ אמר אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי', והטעם שהרי אמרה תורה "על פי שנים עדים" ואמנם לכאורה עדיין צריך ביאור לפי דברינו אליבא דרשב"ש, מה ראי' היא זו ממ"ש תורה "עפ"י שנים עדים", הא ודאי אמת הוא דכל דבר משפט שבתורה, ואף אי ניזול בתר אומדנא ודברים הנכרין, עכ"פ אנו צריכין לעדים שיעידו שהיו שם אותן הדברים של אומדנא הנכרין, שעל פיהן אנו דנין, אבל אכתי י"ל דכי איכא מיהו סהדי על הדברים של אומדנא הללו סגי בזה, ואין אנו צריכין שיעידו שראו את המעשה ממש, ובשלמא לתנא דברייתא קמייתא הוה ניחא למילף מקרא דעפ"י שנים עדים, דהא. לדידי' מטעם חסרון בירור האמת ע"י האומדנא הוא דקאתי עלה,

דרק עדים מבררים ולא אומדנא מבררת, וכמו שביארנו, ברם לר"ש בן שטח (דלדידי' יש בידו די בירור גם באומדנא) קשה, מאי ראי' מייתי מעפ"י שנים עדים, דילמא הכי קאמר רחמנא דעל אמתת האומדנא גופא צריכין שיעידו ב' עדים ונלע"ד לומר דר"ש בן שטח רמז בלמודו מקרא על תנאי אחר מתנאי ד"נ שהי' חסר באותו המעשה שראה, והיינו, דהא לא היתה שם התראה, וכמו שהרגישו בזה גם בתוס' שם ד"ה "כמאן", דלא הי' מצויר שם שידעו העדים שהרגו בתכ"ד של התראה, אלא שכתבו שם דהי' חבר, וכמאן דס"ל חבר א"צ התראה". והנה י"ל דמה דמסקו וכמאן דס"ל דחבר א"ל התראה זה קאי רק לר' אחא שם, מהברייתא דגמל האוחר דאליבי' דר' אחא איירי שם בתוס' אבל בר"ש בן שטח גופא, ובמה דמסיק "שהרי אמרה תורה עפ"י שנים עדים", נראה לכאורה דאדרבה דס"ל שגם חבר צריך התראה, ואה"נ דמשום הכי הוא דפטרו רשב"ש לזה, וזה הוא מה דמרמז בהבאת המקרא "דעפ"י שנים עדים" דהנה איתא במכות דף ו', ר' יוסי אומר לעולם אינו נהרג עד שיהיו שני עדים מתרין בו, שנאמר עפ"י שנים עדים", ואמר שם בש"ס על אתר, דההיא דר' יוסי מפיק מדר"י בר"י דס"ל חבר א"צ התראה [דאי הוה ס"ל כר"י בר"י, דלא ניתנה התראה אלא להבחין שוגג למזיד, לא הוה צריך דוקא שני עדיו, אלא מותרה אפילו מפי עצמו ועיי"ש] עפי"ז י"ל דזהו גם מ"ש ר"ש בן שטח "אבל מה אעשה כו' שהרי אמרה תורה עפ"י שנים עדים" כלומר ומני' הא ילפינן דבעי דוקא פי שני עדיו מתרה בו, וממילא מני' ידעינן ג"כ דאף חבר צריך התראה, ומדחבר צריך התראה, א"כ "אין דמך מסור בידי' בשביל חסרון התראה אף אם חבר אתה,. ואמנם עפי"ז עובדא דרשב"ש אין ה"נ דמילתא אחריתא קמ"ל לבר מדינא דאומדנא:

נשובה נחזור אל תמצית ג' ההקדמות האלה אחת לאחת, ומזה נבא לביאור הויכוח שהי' בין ר"י בן טבאי ובין ר"ש בן שטח בעובדא דתוספתא דמכות הנ"ל והיינו:

א) דעד של מגדף, בשיוזם, יש עליו לבד החיוב מן השם דכאשר זמם, עוד חיוב אחר, מלתא דמברך את שם ד', כלומר שהוא עצמו נעשה מגדף ע"י הגידוף שהוציא לפני בי"ד בשעה שהעיד על פלוני שלא לצורך מצוה אך זה החיוב האחרון יחול עליו רק אי נימא דחבר א"צ התראה, דאל"כ פטור הוא משום מגדף, בשביל חסרון התראה וכנ"ל, מדאי אפשר בהתראה גבי עד זומם וכמבואר בכתובות שם. ב) דלהצדוקים ולשיטתייהו גבי עדים זוממין (דבעי דוקא שיהא כבר נהרג הנדון) מוכרח לומר דס"ל דחבר צריך התראה, וכמו שהוכחנו, דאלת"ה הוי מיותר לדידהו כל עיקר קרא "דועשיתם לו כאשר זמם", דעיקרו אינו נאמר אלא גבי רציחה לשיטת רש"י, ותי"ל שהעדים בעצמם נעשו רוצחים בהיות ידם בראשונה להמיתו, ועכצ"ל שמטעם רוצחין אין לחייבם בשביל

חסרון התראה, ואע"ג שע"כ חברין היו בדין זה דרוצח, דהא העידו על רוצח, מ"מ פטורין משום דגם חבר צריך התראה. ג) דר"ש בן שטח הוא ג"כ מהסוברין כר"י במכות דף ו', דחבר צריך התראה, (וזה מוכח ממ"ש בהעובדא שבאה לידו, ברוצח שרץ אחר חברו לחורבה "אבל מה אעשה שהרי אמרה תורה עפ"י שנים עדים" וכנ"ל):

והשתא נבא לעובדא דר"י בן טבאי בתוספתא דמכות, ולדעתנו הצעת הדברים כך היא: זה העד שדנו ר"י בן טבאי להריגה עד מגדף היה, הוא העיד על אחר שגידף. והוא הי' הגדול שבעדים ששואלין אותו הב"ד "אמור בפירוש מה ששמעת" והוא אומר, ולפי"ז עד זה, כשהוזם, נמצא בו לבד עון עדות שקר גם עון גידוף וכנ"ל, דהא הוציא דברים של גידוף לפני הב"ד והא אגלאי מלתא דהיתר של צורך מצוה דובערת הרע לא הי' כאן, מדשקר העיד]. ור"י בן טבאי ג"כ כשדנו לא מלתא דכאשר זמם דן אותו, דידעי שפיר להאי דינא דאין העדים נהרגין עד שיוזמו כולן אלא מלתא דמברך את השם, ובשביל הגידוף דנו, ואי דעונש מגדף בעי התראה, וזה לא הי' מותרה, ככל עד זומם (דלא יצויר גבי' התראה וכהש"ס כתובות שם), עכצ"ל דר"י בן טבאי הוה ס"ל דחבר א"צ התראה וכר"י בר"י, וזה העד אין לך חבר לאותו דבר (לחטא מגדף) גדול ממנו, דהא הוא בעצמו על מגדף העיד, ושהתרה בו, הרי שידע בהחטא ובהעונש:

ואמנם אעפ"י שלפי"ז בדין חייבו ר"י בן באי לזה, מ"מ שפיר קאמר דיש במעשה הזה להוציא מלבן של צדוקים", ואין כונתו שהרגו כדי להוציא מלבן ש"צ, אלא כך כונתו שמעשה הריגתו יגרום ממילא להוציא מלבם ש"צ, כלומר משום דצדוקין לשיטתייהו הא מוכרחין לסבור דחבר צריך התראה וכמו שהוכחנו בהקדמה השניה ובהכרח שהם יחשבו לפי שיטתם, שר"י ב"ט דנו להעד הזה לא מטעם מגדף, דהא מחוסר התראה הוא, אלא מלתא דועשיתם כאשר זמם, משום דלזה א"צ התראה וכנ"ל וממילא הא יהיה להם לשיטתם מזה גופי' מעשה לסתור שיטה אחרת שיש להם בעד זומם, דאינו נהרג עד שיהי' כבר נהרג הנדון, דהא בעובדא דא פלוני שהעיד עליו העד עדיין לא איקטל, ואעפי"כ הרגו ר"י בן טבאי להעד כשהוזם, והי' איפוא בזה להוציא מלבן של צדוקים", (אף שבאמת הרגו ר"י להעד לא בשביל זה, אך בשביל חטא מגדף וכנ"ל, אך לשיטת הצדוקים הא א"א הי' להם לתלות הריגתו בשביל גידוף, כיון דלדידהו מוכרח דאף חבר צריך התראה וכנ"ל), ועל זה בא ר"ש בן שטח, דאיהו לשיטתו דס"ל שגם חבר צריך התראה (וכדמוכח מהש"ס דסנהד' דף ל"ז וכדהובא בהקדמה הג') והוכיחו לר"י בן טבאי ואמר לו "אראה בנחמה אם לא שפכת דם נקי" שחידש לו ר"ש בן שטח (לשיטתי' וכמו שביארנו לעיל) דגם חבר צריך התראה, וממילא הלא לא היה מקום לענוש את העד

בשביל הגידוף, דהא לא הי' מותרה, ומלתא דכאשר זמם הא ודאי שידע גם ר"י בן טבאי דלא הי' אופן להענישו, דהא אין העדים נהרגין עד שיוזמו כולן, ואי להוציא מלבן של צדוקים על כגון זה יאמר "וכי בשביל שוטים הללו נשפוך דם נקי" וכנ"ל ור"י בן טבאי, לבתר דשמיע לי' מר"ש בן שטח, חור בי' ממה דס"ל לענין התראה, ואודי לי' שגם חבר צריך התראה, וממילא דאזיל טעמא דמגדף, וממילא דשלא כדין עשה בהריגתו לזה וע"כ סיגף א"ע כל ימיו בדרך זו ממילא יפלו כל הפליאות שמנינו בתוספתא זו, כמו שיחזה כל מבין ותתבאר לנו היטב שיטתו של ר"י בן טבאי, בתחילה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, ואעפ"י שאמר מתחילה להוציא מלבם ש"צ, בכ"ז שפיר הדר בי' עפי"ד רשב"ש): **כל** זה לפלפולא. אך אליבא דאמת נלע"ד דישוב נכון על מאורע זה נמצא כשנדקדק בלשונו של הירושלמי בהך עובדא, דז"ל הירושלמי סנהד' פ"ג הלכה ו' "א"ל ר"ש בן שטח אראה בנחמה אם לא מעלים עליך כאלו שפכת דם נקי", הנראה מהירושלמי בדקדוק לשון תשובתו של ר"ש ב"ש "מעלים עליך" "כאלו" כו' שבא לישב את התימא, היינו, דרשב"ש הכי קאמר, אפילו לפי דעתך דיש לבי"ד להעניש גם שלא כדין כדי להוציא מלבן של צדוקים, מ"מ הני מילי אם לפחות באמת יועיל העונש להוציא מלבן, אך הכא מדלא הוזם אלא אחד, ובזה הא אין מחלוקת בין הצדוקים והפרושים שאין העדים נהרגין עד שיוזמו שניהן, הא בהכרח יהיה בזה מקום להצדוקים לתלות כל הוראה זו בטעות בי"ד, כיון דהוה שלא כדין אף לשיטת הפרושים, וממילא שלא ילמדו מזה כלל מה שחפצת להורותם, וזהמ"ש רשב"ש, לא הועלת כלום "אראה בנחמה אם לא מעלים עליך" (כלומר הצדוקים בעצמן) כאלו שפכת כו', ואיך תוציא עי"ז מלבם מה שחפצת להוציא, ובשביל הדברים האלה חזר ונחם על עובדי' וקבל עליו ר"י בן טבאי מה שקבל. ודו"ק היטב בכ"ז:

לפרשת תצוה

"ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיה לבניו אחריו"

בש"ס דיומא דף ע"ב דריש ליה למקרא זה "לבניו אחריו, למי שבא בגדולה אחריו" ומזה למד רב דימי שם דבגדים שכה"ג משמש בהן משוח מלחמה משמש בהן כלומר דמשוח משמש בשמונה בגדים לפי שהוא הבא בגדולה אחר הכה"ג ובהסוגיא שם הקיף הש"ס להא דרב דימי בקושיות מכמה מתנייתא, וחדא מהקושיות היא ממה דאיתמר בברייתא "משוח מלחמה אינו משמש לא בארבעה ככהן הדיוט ולא בשמונה ככ"ג", ומשני לה דהא דאינו משמש ככ"ג הוא משום איבה, ומדאורייתא היה משמש בשמונה, וככהן הדיוט אינו משמש משום דאין מורידין בקדש (ועיי"ש בתו"י שהקשו דל"ל הא דאין

מורידין, הא לר' דימי כה"ג הוא מדאורייתא, ות"ל משום מחוסר בגדים, ותירצו שם, ונבא אל זה להלן). הדר מקשה הש"ס והא האי תנא דלית ליה איבה ולא משמש דתניא כו' ומשני לה, וכן המשך הסוגיא ש עד דמסיק לבסוף כי אתא רבין אמר "נשאל אתמר" כלומר דהכי אתמר משמיה דר' יוחנן לא שמשמש המשוח בשמונה בגדים, אלא דנשאל בהן באורים ותומים ונראה מהש"ס שם אף מהמסקנא, דאע"ג דהא דר' דימי אידחי לי', והא שאינו משמש המשוח בשמונה ככ"ג מן התורה הוא (ולא רק משום איבה), מ"מ הא דמתניתא, דגם ככהן הדיוט אינו משמש, לא אידחי ליה אפילו בהמסקנא, ואי דלפי המסקנא תו לא שייך הטעם דאין מורידין, וכמובן, דהא נקטינן דלאו כה"ג הוא, בע"כ עלינו לבקש טעם אחר ובירושלמי פ"ק דיומא ה' א' מצא באמת טעם לזה, דאיתא התם,אמר ר' בא, בדין הי' שיהא עובד בארבעה, ולמה אינו עובד, שלא יהו אומרים ראינו כה"ג פעמים עובד בד' פעמים עובד בשמונה (ומ"ש פעמים בשמונה היינו מה שנשאל באו"ת עכ"פ בשמונה, וכמו שכתבו מפרשי הירושלמי שם על אתר), על כל פנים חזינן דבין למסקנא דש"ס דילן ובין לירושלמי אינו משמש גם ככהן הדיוט:

וראה זה פלא שהרמב"ם [בה' כהמ"ק פ"ד, הלכה כ"א] כתב לפסק הלכה וז"ל "וכשהכהן משוח מלחמה משמש במקדש משמש בארבע כלים כשאר כהנים", ולכאורה הוא נגד הש"ס וכדאמרן וכבר הרגיש בזה גם הכ"מ, אבל תירוצו שם שנויא דחיקא הוא, ולבד זה צ"ע, דהרמב"ם ז"ל מסיים בה לאותה הלכה בזה"ל "משמש בארבע כלים כו' מעלין משררה לשררה גדולה ממנה, ואין מורידין אותו לשררה שהיא למטה ממנה, דמעלין בקדש ולא מורידין". ומהסמיכות הזאת משמע שיש קישור קצת בין אלה שני הדינין (דמשמש בד' ודאין מורידין בקדש) ובאמת הא לפי הש"ס דיומא שם בהתחלת הסוגיא אדרבה יש סתירה מזה לזה, דהא הש"ס מייתא להא דאין מורידין בקדש כדי לתרץ על מ"ש בברייתא דאין משמש בד' וא"כ לרמב"ם דבאמת משמש בארבע ה"ז סותר להא דאין מורידין, ועכ"פ דאין סמיכות פרשיות לשני אלו הדינין:

כדי לישב את זה נקדים עוד פסק אחד להרמב"ם ז"ל באותה ההלכה דכהמ"ק, הצריך ג"כ ביאור, שכתב שם [פ"ח הלכה א] "שהאבנט גם של כהן הדיוט היה רקום בצמר", וכתב שם הכ"מ בטעמו שהוא משום דתנאי דאיפליגו בדין זה הם רבי ור"א בר"ש, וכדאיתא ביומא דף י"ב, "לא נחלקו אלא באבנטו של כהן הדיוט שר' אומר של כלאים, ור"א בר"ש אומר של בוץ", וידוע שהלכה כר' מחבירו, וגם זה צ"ע, וכבר תמה על זה גם בשעה"מ, דהתם ביומא איתא אמר רנב"י אף אנן נמי תנינן "על בשרו"', מה ת"ל "ילבש", להביא מצנפת ואבנט להרמת הדשן, דברי ר' יהודא, ר' דוסא אומר להביא בגדי

כ"ג ביוה"כ שהן כשרין לכהן הדיוט, רבי אומר ב' תשובות בדבר, חדא דאבנטו של כ"ג ביוה"כ לא זהו אבנטו של כהן הדיוט, כלומר דשל כ"ג ביוה"כ של בוץ, ושל כהן הדיוט דכלאים, ועוד כו' וא"כ ע"כ ר' דוסא דקאמר להביא בגדי כ"ג ביוה"כ שכשרין לכהן הדיוט ס"ל כר"א בר"ש, דאבנטו של כהן הדיוט של כל השנה של בוץ הוא, וא"כ הא חלוקין על רבי חביריו הלא רק חבירו היינו ראבר"ש וגם ר' דוסא, וידוע דאין הלכה כרבי מחביריו, ואיך פסק הרמב"ם שהאבנט של כהן הדיוט הוא של כלאים:

והנה איתא שם בש"ס שעוד תשובה שניה השיב רבי לר' דוסא וז"ל "ועוד, בגדים שנשתמשת בהם קדושה חמורה תשמש בהם קדושה קלה", ומהתשובה ההיא יש להקשות לכאורה על שיטת הט"ז [באו"ח סי' קנ"ד] שכתב שם בס"ק ז' בסוה"ד וז"ל, ולולא דמסתפינא הוה אמינא מילתא חדתא, דהא דאמרינין בהנך מילי דאסור לעשות מקדושה גדולה קדושה קלה, היינו כל זמן שראוי לקדושה גדולה, אבל אם אינו ראוי לזה, רק לקדושה קלה, עדיף טפי שיעשו עכ"פ בה קדושה קלה ממה שתהא פנוי' ותגנז כו' עכ"ל ומסוגיא זו דיומא נראה לכאורה ההיפך מסברא זו, דהא לדעת רבי דין הוא בבגדי כ"ג דיוה"כ שיגנוזו וכדמסיק שם הש"ס, וטעמו (לפי התשובה השניה של רבי) מפני שנשתמשו בהן קדושה חמורה ומעלין בקדש ואין מורידין" הרי דגם גניזה עדיפא מהורדה בקדושה, ודלא כהט"ז (ואין לומר משום דהתם איכא קרא דוהניחם שם, דקרא אפשר לאוקמי כר' דוסא התם, וע"כ דסמיך רבי רק על תשובותיו):

ואמרנו מכבר בישוב דבר זה, עפ"י מה שנלענ"ד, דעד כאן לא קאמר לה הט"ז דעדיפא הורדה דקדושה מלא כלום אלא היכי דמצינן עכ"פ להשתמש בו לקדושה הקלה בדמותו וצביונו כמו שהוא, מבלי שיצטרך עוד לשום תקון ושינוי וכגונא דאיירי בי' הט"ז, אבל היכי דגם בההורדה דקדושה צריכינן עוד לתקון ושנוי מעשה, באופן כזה ודאי הדעת נותנת דאף גניזה כמות שהיא עדיפא מלמיעבד טצדקי ועבורי צורה במעשה להורדה מקדושה ועפ"י הקדמת התנאי הזה בדינו של הט"ז יש לבאר את דברי הש"ס ותשובותיו של רבי דלא תהויין תיובתיה דט"ז בזה:

דהנה גם זה יש להבין למה הוצרך רבי לב' תשובות, ולא סגי ליה בחדא מנייהו, אלא שנראה לומר דבאמת הנהו ב' תשובות שתים שהן אחת הן, דעל כל חדא בלא חברתה יש למצא פרכא, והיינו, על התשובה הב', מבגדים שנשתמשת קדושה חמורה כו', הלא הפרכא כבר אמורה, דאם ננקוט כהט"ז הלא ההורדה עכ"פ עדיפא מגניזה, וגם על התשובה הא' (דאבנטו של כ"ג לא זהו אבנטו של כהן הדיוט) יש ג"כ למצא פרכא, והיא דעכ"פ אף באבנט יש אופן להכהן הדיוט להשתמש באבנטו של כ"ג, והיינו

ע"י תיקון ושנוי מעשה כל דהו, שיחבר גם צמר להבוץ ויעשהו כלאים, כדין אבנטו דכהן הדיוט, (ומה דבעינן בבג"כ מעשה רוקם, עיין במל"מ פ"ח מה' כהמ"ק דבאבנט דכהן הדיוט לשיטת הרמב"ם ז"ל אין קפידא בזה, וגם דמשמע מהר"מ שאין קפידא באבנטו אף בחוטיו כפול ששה, וכן אין ענין לכאן מ"ש דבג"כ צריכין להיות חדשים משום "לכבוד ולתפארת", ומ"ש דאם בלו והושחרו אין משתמשין בהם אף ע"י כביסה, משום דאין עניות במקום עשירות, וכמ"ש בזבחים י"ח ופ"ח, דזה דוקא התם שיש ישון וריעותא בהבגדים עצמן, אבל הכא אין ריעותא בהבגד, אלא דאסורא הוא דרביע על כה"ג ללובשם עוד וכמובן), ויתכשר איפוא לכהן הדיוט ע"י התיקון ולמה יגנז. הרי דלכל אחת מהתשובות יש פרכא בפני עצמה, אלא שבבא ב' התשובות ביחד, האחת מחזקת את חברתה, וממילא במרוצת הדברים יתישב גם דינו של הט"ז, וכך תהא הצעתו של התשובות בדברי רבי:

חדא דאבנטו של כ"ג לא זהו אבנטו של כהן הדיוט (דזה של בוץ וזה של כלאים) וכ"ת דיתקן את האבנט, ויעשהו של כלאים, על זה באה התשובה השני' בגדים שנשתמשת בהן קדושה חמורה תשמש בהן קדושה קלה", כלומר דכיון דכבר נסתבב עפ"י התשובה הראשונה מחילוק האבנטים שבין אותו של כ"ג ואותו של כהן הדיוט, דאם אף נבא להכשיר בגדי יו"כ דכ"ג לכהן הדיוט, אין להכשירם בלי שנעשה עכ"פ באחד מהם, והיינו בהאבנט, שנוי ועבור צורה, א"כ הא לפי זה תתחזק השאלה ממעלין בקדש ואין מורידין, דאלמלי לא היינו צריכין כאן לתקון קל, הוינן מצינן לדחויי דעכ"פ ההורדה עדיפא מגניזה, אבל השתא לא מצית אמרת הכי, דהא אימתי עדיפא, בשלא צריך שום תקון עכ"פ להורדה, אבל לא שנעשה עוד טצדקי בפישוט צורה וליבוש צורה וממילא לפי זה ב' התשובות של רבי אחת הן, ובדרך ממנ"פ, והיינו דאו שא"א דבגדי כ"ג דיו"כ יהיו כשרין להדיוט מטעם חילוק דין שיש ביניהם בהאבנט, או דא"א משום מעלין בקדש ולא מורידין

וכיון שכן כבר תתישב גם ק' המל"מ הנ"ל (על מה שהרמב"ם פסק באבנט כרבי, ומשום דהלכה כמותו מחבירו, מראבר"ש, ובאמת הלא הוא גם מחביריו, דהא גם ר' דוסא פליג עליה מדמכשיר בגדי כה"ג לכהן הדיוט), דלפי הביאור שביארנו בתשובותיו של רבי, הא לא סגי ליה לרבי במה דאבנטו של כ"ג לא זהו אבנטו של כהן הדיוט, מדאפשר בתיקון, אלא שבא בדרך ממנ"פ, דא"כ, שאין עצה כ"א ע"י תיקון, הא תיקשי ממה דאין מורידין בקדש (דהורדה הצריכה עוד למעשה דעבור צורה גם גניזה עדיפא ממנה וזו היא עיקר סברתו של רבי), וא"כ כבר אין הכרח דמה שאמר ר' דוסא דבגדי כה"ג כשרין

להדיוט הוא משום דפליג אדרבי בהבדל האבנטים, דבשלמא אי הוי מספיק כל אחד מטעמיו של רבי לבדו אז בודאי שפיר הוי מוכח דר' דוסא גם אהבדל האבנטים פליג, אך השתא לפי"מ שאמרנו, י"ל שגם ר' דוסא מודה דאבנטו של זה לא אבנטו של זה, אלא דאסברת רבי בענין הורדה דקדושה הוא דפליג, היינו דמדאפשר עכ"פ בתיקון ס"ל לר' דוסא דעדיפא הורדה אפילו ע"י תיקון מלא כלום ולפי"ז שפיר כתב הכ"מ דהלכה כרבי מחבירו, והיינו מראבר"ש דפליג בהדי' להדיא ומר' דוסא אין ראיה דפליג גם איהו על רבי בדין האבנט, די"ל דרק בדין הורדה דקדושה הוא דפליג וע"י תיקון הוא דמכשיר:

חזינן מיהות משמעתתא דא דלא די דלית תיובתא לדינו של הט"ז מסוגיא דיומא, אלא דסייעתא נמי איכא והיינו מדהוזקק רבי לב' תשובות דוקא, ומדלא סגי ליה בהתשובה הב' (דאין מורידין בקדש), אעפ"י שהיא תשובה כוללת על כל הבגדים, (והתשובה הא' הא היא רק בהמשך להאבנט), על כורחך דכהט"ז ממילא דלפי"ז אית פרכא גם להתשובה הב' כשהיא לעצמה (דהורדה עכ"פ עדיפא מגניזה) ורק מזו ומזו תסתיים שמעתתא דרבי וכנ"ל ומר' דוסא הא פשיטא שיש ראיה להט"ז, דהא לפי ההצעה הנ"ל, ולפי שנראה גם משיטת הרמב"ם והכ"מ הנ"ל, לר' דוסא אפילו הורדה הצריכה עוד לתקון עדיפא מגניזה, ומזה ק"ו לדינו של הט"ז דמיירי באופן שאין להורדה עכ"פ שום צורך של תקון עוד דבודאי עדיפה מגניזה:

ואמנם שיש מקום לדון עוד על שיטת הט"ז מהא דכ"ג שאירע בו פסול ומינו אחר תחתיו שאמרו שם "הראשון חוזר לעבודתו (כלומר לכשיעבור פסולו) והשני אינו ראוי לא כ"ג ולא לכהן הדיוט, לכ"ג משום איבה, לכהן הדיוט משום דמעלין בקדש ואין מורידין, דברי ר' יוסי, ואי כהט"ז הא תקשי גם התם דמוטב היה לו לעשות אף הורדה בקדושה, וישמש עכ"פ ככהן הדיוט, ממה שאין מורידין ועושין שלא ישמש כלל, לא ככ"ג ולא ככהן הדיוט, דלהט"ז הא אין לך הורדה גדולה מזו, שמונעין השימוש בקדושה כל עיקר אך באמת הא בורכא דבתוס' שם ד"ה כ"ג הקשו עמ"ש דאינו משמש ככהן הדיוט משום דאין מורידין בקדש, ותי"ל דהוה מחוסר בגדים (דהא מדאמר דאין משמש ככ"ג משום "איבה" משמע דרק רבנן גזרו שלא ישמש בח' משום איבה, אבל מדאורייתא ראוי לשמש ככ"ג, וא"כ אם ישמש ככהן הדיוט הא הו"ל מחוסר בגדים זהו תמצית קושיתם בשנוי לשון מעט) ותירצו וז"ל, וי"ל דכ"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה כו' עכ"ל, כלומר דאי משום מחוסר בגדים לחודא, ולא משום דאין מורידין בקדש, היה עצה לסלקו בפה מכ"ג ולהעבירו, ויהיה כשר לשמש ככהן הדיוט, וכיון שכן דעכ"פ א"א שישמש ככהן הדיוט, בלי שיעבירוהו מקודם ויסלקוהו, לא לבד משימוש, אלא גם משררותו, הא מובן

מאליו דתו אין להקשות אליבא דט"ז ולומר דההורדה עכ"פ עדיפא ממניעת השימוש כל עיקר, דזה היה אפשר לומר אילו לא היה מוכרח כאן יחד עם ההורדה בהשימוש שיסלקוהו גם משררות ומקדושת כ"ג שיש לו, אבל מדצריך גם סילוק בפה ביחד עם ההורדה, בודאי דעדיף ליה להשאר בשם שררותו, ושלא לשמש כלל, מלשמש ע"י מה שיסלקוהו משררותו להדיא, ולא דמי להא דט"ז, הרי שיש לנו ג' חלוקות בדין דאין מורידין בקדש. א) מה שאין להוריד מקדושה גדולה לקדושה קלה חמורה ממנה מניעת השימוש כל עיקר:

חמורה מהם סילוק בפה מאיזה שררה. (ומה שאמרו כ"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה אין זה אלא בכ"ג שסרח, וכמו שכתב הרמב"ם בה' כהמ"ק שם). ועכשיו נבא לביאור דברי הרמב"ם במשוח מלחמה, והוא עמ"ש, "דכשהכהן משוח מלחמה משמש במקדש הוא משמש בד' בגדים כשאר כהנים", ותמהנו עליו, דהא תנא תני ביומא שם דאינו משמש אף ככהן הדיוט, וכל זמן דלא אשכחן למאן דפליג עליו במשנה או בברייתא האיך מצינן למיפסק דלא כותיה, ולפום מה דקיימינן השתא יתישב זה, דאיברא אמינא דאיכא לתנאי דפליגי עלייהו, והיינו רבי ור' דוסא, דביומא שם, ממחלוקתן לענין בגדי כהונה, נשמע דבר זה, והוא:

דהא הסברנו דמסגנון מחלוקתן נשמע כדינו של הט"ז בשימושי קדושה, דגם הורדה מקדושה לקדושה עדיפא עכ"פ ממניעת השימוש כל עיקר, וכיון שכן הא גם במשוח מלחמה לא מצו למסבר כהאי תנא דס"ל שאין משמש אף ככהן הדיוט, דא"כ הא יהיה זה הורדה מקדושה לקדושה, דמעיקרא היה משמש עכ"פ ככהן הדיוט, ועכשיו לא כ"ג ולא ככהן הדיוט, ולדידהו הא מניעת השימוש הוא ההורדה היותר גדולה ועל כרחך דלדידהו משמש באמת ככהן הדיוט עכ"פ, והרי הוא מיהות בחזקתו דמעיקרא:

ואמנם למאי דהוה ס"ל להש"ס בהתחלת הסוגיא דמשוח מלחמה שם, הוי מצינן למימר דאתיא ברייתא זו (דאינו משמש לא ככ"ג ולא ככהן הדיוט) ככו"ע, כלומר אף כרבי ור' דוסא, דהא בהתחלת הסוגיא הוה ס"ל להש"ס דמדאורייתא דין כהן גדול יש לו, וא"כ זה תכסיס מנוי' של המשוח מלחמה ופשיטא שאינו יכול לשמש בד' בגדים כהדיוט, דהו"ל מחוסר בגדים (וכמו"ש גם התוי"י הנ"ל), ואי דנעביד כהאופן שכתבו התוס' שם לענין משוח שעבר, והיינו שנסלקוהו בפה, הא הקדמנו שזהו הורדה מקדושה היותר גרועה אף ממניעת השימוש כל עיקר, ומהתם גופי', מדין משוח שעבר, הוא מוכח, דהא בשביל הטעם הזה (דהסילוק הוא הוא הורדה היותר גרועה) הוא דאין מסלקין גם להמשוח שעבר וכן היה הדין נותן הכא גם במשוח מלחמה:

אך כל זה לפי שיטפא דתחלת הסוגיא, דהוה ס"ל דמדאורייתא דין המשוח מלחמה כדין כ"ג, ורק משום איבה אינו משמש בח', דאז ניתנו הדברים האלה לומר, היינו דגם רבי ור' דוסא יודו להתנא דברייתא אבל לא לפי מה דסליק לן בסוף הסוגיא, דכבר ס"ל דגם מדאורייתא הוה משוח מלחמה רק ככהן הדיוט (וכמו דאתא רבין ואמר נשאל איתמר והיינו דגם מדאורייתא רק שנשאל בח' אבל לא משמש בח') וא"כ הלא כשישמש בד' לא יצטרך המשוח מלחמה מקודם לשום סילוק בפה, ולפי"ז הא פשיטא ומוכרח דר' ור' דוסא פליגי על האי תנא דס"ל שאינו משמש אף ככהן הדיוט (בשביל גזירה קלה כמ"ש בירושלמי הנ"ל, שלא יאמרו כהן פעמים נשאל בח' פעמים עובד בד') דהא לדידהו לטעמייהו הא יש לחוש לענין החמור מגזירה זו, והוא דאורייתא, והיינו לענין אין מורידין בקדש, דמניעת השימוש הא הוה לדידהו מההורדות בקדושה היותר חמורות ולא דמי למשוח שעבר (דגם רבי ור' דוסא מודים בו שאינו משמש אף ככהן הדיוט), דהתם הא הטעם משום דמה"ת כ"ג הוא, וצריך שיסלקוהו מקודם בפה משררותו, ומסילוק בפה גם מניעת השימוש עדיפא וכנ"ל, דזו היא החלוקה היותר חמורה, כ"ז במשוח שעבר, אבל הכא במשוח מלחמה הא אדרבה מדאורייתא כהן הדיוט הוא לפי המסקנא, ואם יבא לשמש בד' לא יהיה צריך לשום סילוק בפה, וא"כ לר' ולר' דוסא ודאי דינא הוא, שישמש עכ"פ בד' משלא ישמש כל עיקר, דהוה הורדה מקדושה:

ועפי"ז כבר שפיר פסק הרמב"ם ז"ל במשוח מלחמה דמשמש בד', והיינו משום דס"ל כר' ור' דוסא, דאם לא ישמש כלל יש לחשוש בזה להורדה מקדושה, ופסק כוותייהו נגד הברייתא, משום דיחיד ורבים, וכדי לרמז לנו שזה הוא טעמו מסמיך תיכף לזה את ההלכה דמעלין בקדש ואין מורידין, והיינו מה דמסיים שם הרמב"ם ומעלין משררה לשררה גדולה כו' ואין מורידין כו' כונתו לומר דזו גופה הורדה היא, דמניעת השימוש היא מההורדות היותר חמורות:

היוצא מזה לדינא דממקום דהוי משמע תיובתא לדינו של הט"ז (דעדיפא הורדה בקדושה מלא כלום) משם סייעתא, ואמנם כ"ז היכי דאיפשר לעשות להורדה בלי תיקון, אך במקום שצריך לעשות תיקון כדי להוריד, אז תליא בפלוגתא דר' ור' דוסא:

ועוד בה שלישיה, דבענין של שררות היכי דאי איפשר להורידו לתשמיש קדושה קלה, אם לא שיסלקוהו בפה משררות קדושה חמורה, אז כו"ע מודים דמוטב שלא ישמש כלל ולא יסולק להדיא משיסולק וישמש בקדושה קלה, אלו הן הפירות הנושרין מדברינו. ודו"ק:

לפרשת פקודי

ויקם משה את המשכן

בתוספתא איתא (הובאה ברש"י במגילה, כ"ו, ע"א). מעלין בקדש דכתיב ויקם משה את המשכן, בצלאל עשה ומשה שהיה גדול ממנו הקימו, ולא מורידים דכתיב מאת מחתות החטאים כו' ועשו אותם ריקועי פחים ציפוי למזבח כי הקריבום לפני ד' ויקדשו, כיון שהוקדשו הוקדשו ובש"ס דמנחות ד' צ"ט מהופכת הגירסא, דמקרא "דויקם" נפק ליה דאין מורידין ומקרא דמחתות נפק ליה למעלין וכבר העיר על סתירה זו הגרי"פ ז"ל:

בישוב סתירה זו ע"ד החדוד נלענ"ד, דהנה לכאורה יש לשאול על מה שהוכיח התנא דתוספתא דמעלין בקדש ממה דבצלאל עשה ומשה הקים, מנא לן דהקמתו של משה בשביל העלאה בקדש היתה, דילמא אין זה אלא מפני שחפץ הקב"ה לזכות את משה שיקרא המשכן על שמו, וכבר אמרו בסוטה ד' י"ג, דמצוה נקראת רק על שם מי שגמרה. וע"כ עשה שיהא משה הגומר ויהא המשכן נקרא על שמו. אך י"ל מאן תנא דתוספתא, הא ר' נחמי', ולר' נחמיה מצינו במדרש תהילים, בענין בנין בהמ"ק, דלכן נקרא ע"ש דוד, אעפ"י ששלמה בנאו, משום דדוד הי' המתחיל במחשבת מלאכת הבנין, הרי דלר' נחמיה המתחיל במצוה הוא יותר משובח ממי שגמרו ולא התחילו, וע"כ ר' נחמי' לטעמי' לא מצי סבר בטעם הקמת המשכן ע"י משה, שהוא משום דאין מצוה נקראת כו', דהא לדידי' אדרבה המתחיל הוא יותר משובח, ועיין במגילה ד' כ"א לענין קריאת התורה דגם הש"ס תלי לזה בתנאי אי מתחיל עדיף או גומר עדיף), אלא לדידיה על כרחך הטעם היה משום העלאה בקדש ושפיר יליף מהתם דמעלין בקדש (והיינו ממה שבצלאל עשאו ומשה הקימו) אבל התנא במנחות אפשר דפליג על ר"נ, במה דס"ל שהמתחיל במצוה הוא המשובח, אלא דאדרבה ס"ל אין מצוה נקראת אלא ע"ש מי שגמרה, וממילא לדידיה אין ראיה מהקמת המשכן ע"י משה שמעלין בקדש, די"ל דהתם הוא כדי שיהא נקרא המשכן על שמו, וע"כ נאיד ליה מדרשה זו ממקרא זה, ויליף שמעלין בקדש מהא דמחתות, אלא שעכ"פ יליף ליה מיהות ממקרא זה "דויקם משה" הא שאין מורידין בקדש, דזה שפיר מצינן למיגמר מני' (אעפ"י דננקוט דעיקרו הוא משום דאין מצוה נקראת כו') בין למ"ש רש"י במנחות בלישנא קמא שם דזה נלמד מצחות הלשון דקרא ועיי"ש ביאורו ובין ללישנא בתרא דרש"י עיי"ש. אלא דלפירוש האמצעי שברש"י, דיליף לה ממה שלא סייעוהו אחיו הכהנים, ע"ז יש להקשות מנ"ל מהכא דאין מורידין דילמא משום הכי לא נצטוו לסייעו כדי שיגמור משה לבדו ותקרא על שמו אבל פירוש אמצעי זה בכלל צ"ע, דלפי מ"ש המהרש"ל (הובא במג"א ס' קנ"ד

אות י"ד) דבשבאין ב' השימושין דקדושה כאחד, דקדושה חמורה ודקדושה הקלה, אין זו הורדה להקדושה החמורה, ורק כשבאין בזה אחר זה נקרא הורדה, וא"כ אפילו אילו היו אחיו מסייעין עם משה ביחד, ג"כ לא הוי בזה הורדה בקדושה, וצ"ע בפירוש זה, ועכ"פ דלל"ק וללישנא בתרא דרש"י ניחא שפיר הילפותא ממקרא זה דאין מורידין בקדושה, אפילו לפי ההנחה דטעמא דקרא הוא משום דאין מצוה נקראת אלא ע"ש מי שגומרה. וכנ"ל:

(ומישובנו זה על הסתירות יהיה נפ"מ גם לדין אחר המסתעף מזה והיינו לדין מתחיל וגומר בסרסרות ושדכנות שלמד בת' שב יעקב ס' י"ג חידוש דין בענין זה מן הסתירה דש"ס סוטה ודמדרש תהלים הנ"ל עיי"ש. ולפי מה שבארנו אנחנו בעז"ה בישוב סתירה זו אין שוב הוכחה לחידושו של הש"י, וישתנה הדין לענין מתחיל וגומר גבי שדכנות. וקצרתי:)

והא דלא יליף גם התנא דתוספתא דמגילה ממקרא זה דאין מורידין, י"ל דמדאשכח קרא דמחתות, האי עדיפא ליה, מלמילף מצחות הלשון (כפי פירוש רש"י שם) כל זה בנוגע להסתירה שבהדרשות לענין קרא דויקם את המשכן, ומה שאנו מוצאים סתירה גם בהלמודים מקרא דמחתות הנה בחידושי ישבתי גם את זה, אך באריכות, ואכמ"ל ורק זאת אעיר כאן דעל התוספתא שברש"י דמגילה (דנפ"ל ממעשה דמחתות דאין מורידין בקדש) יש שאול דמנ"ל הוא, בשלמא מעלין שפיר יש למילף מזה (וכהש"ס דמנחות הנ"ל), ומשום דהא הרבותא דמעלין התירא קמ"ל, היינו דמותר להעלות ולשנות מקדושה לקדושה, והא חזינן דהעלום, אלא איסור דאין מורידין מנ"ל, דילמא מעשה שהיה כך היה, והא עכ"פ אף אי שרי להוריד מ"מ אין חיוב להוריד אך י"ל דעיקר הלימוד הוא ממה שנאמר בתורה כעין נתינת טעם לזה כי הקריבום כו' "ויקדשו" דמשמע מזה דכיון שהוקדשו ע"י הקרבתן, כבר נאסר להורידו, ועל כרחך משום אין מורידין בקדש, ואולם אכתי קשה מניין דקרא דכי הקריבו הוה טעם לאיסור הורדה, הא יש לומר להיפך, דהיתרא קמ"ל האי קרא, והיינו עפ"י מ"ש במנחות ד' כ"א, על העצים אשר על המזבח, מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט, אף עצים ואש שלא נשתמש בהם הדיוט, וכן הביא גם הרמב"ם להלכה דדבר שנשתמש בו הדיוט אסור לגבוה, ולפי זה הא היה הדין נותן גם גבי מחתות שיאסרו לגבוה משום שימוש הדיוט דעדת קרח, דהא מה שהיו זרים והקריבו קטרת זרה בחוץ לא עדיף משימוש הדיוט עכ"פ, וקמ"ל קרא דאעפי"כ התירום לצפוי למזבח, ונתן טעם לזה "כי הקריבום ויקדשו", וכלומר שכבר הקדישום קודם לכן, קודם שהקטירו בהם הקטורת זרה לכלי שרת, וע"כ לא נאסרו אח"כ ע"י שימוש הדיוט,

משום דאין אדם אוסר דשא"ש, (ויש לעיין בדין אוסר דשא"ש ע"י מעשה, ואי מעשה רבה או זוטא, ולא נאריך כאן בזה), וא"כ הא קשה דלמא קרא רק להכי אתי, ומנ"ל להתנא דתוספתא דמגילה ללמוד מניה דאין מורידין בקדש אך י"ל דס"ל להתנא דאף אי שימוש הדיוט אוסר, מ"מ אם נעשה אח"כ בו שנוי מעשה משתרי, ולגבי מחתות הא נעשה ג"כ ע"י שנוי, דהא עשאום צפוי ונשתנה צורתם, ואע"ג שהמג"א בס' קמ"ז חוכך להחמיר לגבי מזבח אף ע"י שינוי, ע"כ עלינו לדחוקי ולומר דצפוי דמזבח קיל מעצם המזבח, וגבי צפוי מועיל שינוי וממילא לא מצי אתי חידושא דקרא "דויקדשו" להשמיענו היתרא, בשביל שנתקדשו קודם השימוש, דדל מני' מה שנתקדשו, הא משתרי משום השנוי, וע"כ דקמ"ל איסורא, ודאין מורידין בקדש וכנ"ל ואולם דבר זה, דשנוי מועיל לגבוה אעפ"י שנשתמש בו הדיוט, אין זה מילתא דפסיקא כ"כ, וכבר שקלו וטרו בזה האחרונים שבשו"ע או"ח ס' קמ"ז, (ועמ"ש בהגה שם לענין מפות לס"ת ממעילים שנשתמש בהם הדיוט), וכן מפלפל בזה בת' חות יאיר, אלא שהמג"א (בס' קמ"ז שם אות ה') העלה להיתרא עפ"י ראיות, וראיתו האחרונה היא מקרבנות שקרבים מבהמות שנשתמש בהם הדיוט, ואף שמקרבנות לכאורה הא הוה ראיה להתיר אף בלא שנוי, דמה שנוי היה שם, מ"מ המעיין שם בהמג"א יראה כמעט להדיא שראייתו מזה היא רק להתיר ע"י שנוי, וי"ל לענ"ד שהוא משום דס"ל דהשחיטה גופה עכ"פ שנוי הוי; אך זה יהיה תלי בדין שחיטה לאו עבודה, דאי הוי נקטינן דשחיטה הוה עבודה, א"כ הא השימוש דהדיוט היה פוסל לעבודת השחיטה גופא, דעבודה זו הלא לא קדם לה שום שינוי המכשירה, אך באמת הא קיי"ל דשחיטה לאו עבודה, וע"כ מיחשבא השחיטה, המבדלת בין שימוש דהדיוט לשימוש דגבוה, לשנוי מעשה להכשיר:

ועפי"ז המתקתי לשון הש"ס בברכות ל"א ע"ב "ויביאו את הנער" לעלי כו' חזינהו שמואל דמהדרי בתר כהן למישחט, א"ל למה לכו לאהדורי בתר כהן, שחיטה בזר כשרה, אתיוהו לקמי' דעלי כו' א"ל מי כתיב ושחט הכהן כו' א"ל מימר שפיר קאמרת מיהו מורה הלכה בפני רבך את וכו' ומדקדקים העולם על יתור הלשון מ"ד אמימר שפיר קאמרת דשפת יתר היא זו והול"ל בקיצור מורה הלכה בפני רבך את כו', וישבתי עפ"י מה שיש לדקדק עוד, דלמה המתין שמואל לאמר את טעמו דשחיטה כשרה בזר עד שאייתוהו לקמי דעלי, ואמאי לא אמר להם תומ"י, מקמי דאתי לפני עלי, כד חזה שמואל שמהדרים בתר כהן וכשאמר להם את הדין דשחיטה כשרה בזר, היה לו לומר גם את הטעם, מהא דמי כתיב ושחט הכהן, ויש לתרץ עפ"י הצעת דברינו דלעיל, דהא ודאי הפר שהביאו לו לא היה משומר משימוש הדיוט וכמו שהמג"א מביא ראיתו מכל

הקרבנות ושמואל ראה שהביאו פר, ולא דקדקו אם נשמר משימוש הדיוט, ואח"כ ראה גם את זאת שהדרו בתר כהן, וע"ז בא ושאל בדרך ממנ"פ "למה לכו לאהדורי בתר כהן", כלומר למה לכו דוקא, כיון שאין אתם מדקדקין אם הקרבן נשמר מקודם ממלאכת הדיוט, אעפ"י שאם נשתמש יש בו חשש לאסרו לגבוה, וע"כ סבירא לכו דמהני מה שיש כאן שנוי קודם השמוש לגבוה, והיינו השנוי דשחיטה גופה, וא"כ ע"כ אתם בעצמכם יודעים ששחיטה לאו עבודה היא, דאל"כ הא לשחיטה גופה אסור משום שמוש הדיוט בתחילה, וכיון שכן אי נקטיתו דשחיטה לאו עבודה היא, א"כ הא כשרה בזר, וכהן למה לכו, ואי נקטיתו שפסולה בזר, א"כ חשביתו גם את השחיטה לעבודה, וא"כ הלא יש לאסור את הקרבן מחמת חשש דתשמיש הדיוט, והילכך ניחא מה שלא אמר להם את הטעם, מ"ט שחיטה כשרה בזר, אחרי שהוכיח את זה משיטת עצמם ובא עליהם מכח ממנ"פ:

ויביאוהו לעלי ושאלהו שיאמר לו אח הטעם באמת, וא"ל דמי כתב ושחט הכהן, וא"ל עלי שמורה הלכה בפני רבו הוא, הנה ודאי על זה שהשיב לעלי ילפותא דידי' לא יכול עלי לחשבו למורה הלכה בפ"ר, דהא הוא בעצמו שאלו, ולו השיב, ורק על מה דאמר להו בתחילה, "ל"ל לאהדורי" כו' על זה הוא שחשבו למורה הלכה בפ"ר, ובשאלתו זו הלא שאל עליהם מכח כנ"ל, שהם עושים חומרא וקולא בבת אחת, וידוע דכל ממנ"פ יש לו ב' צדדים וצריך שיצדק כל אחד מב' הצדדים, וכן בדברי שמואל, שהיה מפקפק כנגדם מכח ממנ"פ, היה צריך שיצדק באחד משני הצדדים, דהיינו א' משתי אלה או בפקפוקו על קולתם שלא דקדקו לשאול אם לא נשתמש הדיוט בהקרבן, ובאופן זה היה הדין עמו גם להורות ההלכה בפני רבו, דהא א"כ הוי אפרושא מאיסורא, ואין חולקין כבוד לרב, או שיצדק פקפוקו על שמחמירין יותר מדי למיהדר בתר כהן, ובאופן זה יתכן להקפיד על מה שהוא מורה הלכה בפני רבו, דהא לית כאן אפרושי מאיסורא, דמה איכפת אם מהדרים בחר כהן, ולכן כששאלו עלי את הטעם והוא השיב "מי כתיב ושחט" א"ל עלי "מימר שפיר קאמרת" כלומר בעיקר הדין צדקת, ששחיטה באמת כשרה בזר, וכיון שכשרה בזר, תו ליכא בזה משום אפרושי מאיסורא, דכיון שכשרה בזר מותר נמי להקריב דבר שנשתמש בו הדיוט, דהא השחיטה, דלאו עבודה היא, כדקיימינן השתא, עושה שנוי קודם עבודות הקדש האחרות, וכיון דלית כאן משום אפרושי מאיסורא, ורק שהם היו מחמירין למיהדר בתר כהן, וכסברתם דשחיטה נמי בעי כהן, ושמואל חידש שאין להחמיר כ"כ הלא בזה כבר היתה טענת עלי עלי' צודקת, שבזה עכ"פ הלא היה לו לחלוק כבוד לרב, דהא אין הפסד אם מחמירין, דודאי דבמה שעי"ז ישתהו קצת

בהקרבת הקרבן לית ביה משום לאפרושי מאיסורא, ואי מה שהכהן ילבש בגדי כהונה שלא לצורך עבודה כבר נתחבטו בזה גדולי עולם ומתרצים את זה (ע' בת' חתם"ס ח' או"ח) על זה אמר לו עלי היא הנותנת, כיון "דמימר שפיר קאמרת", בשביל הא גופה דשפיר קאמרת דשחיטה באמת כשרה בזר, אם כן אין בזה משום "אפרושי מאיסורא" וכנ"ל אם כן "מורה הלכה בפני רבך את" זהו מה שנראה בהמתקת דברי הש"ס דברכות ומזה סעד לדברינו הראשונים וכנ"ל:

השמטות והערות

א) (לעמוד 10 בהערותיו של כ' אאמו"ר שליט"א אות ג').

ואין לומר דרק באכילת איסור לא מברכינן משום שנפשו ש"א חותה באיסורין, משא"כ במידי דלבישה, שהרי הרשב"א הובא בט"ז קצ"ו מדמה אכילה דיוהכ"פ לאכילת איסור בשאר יומי אליבא דרמב"ם, אע"ג דיוה"כ שאינו תלוי אלא בזמן ל"ש בי' נפשו ש"א קצה, וראי' מד' הרא"ש (ע' מג"א שכ"ח) דאפילו מלמיהב דבר האסור מדבריהם טוב לשחוט בשבת, מטעם דאיסור דדבריהם נפשו ש"א קצה. וקשה הא גם מעשה שבת, שהזמן גרם לאיסורו, אסור מדבריהם, ומאי אולמי' דזה מזה, אע"כ דמדאיסור שבת תלוי בזמן ל"ש בי' נפשו ש"א קצה, (ומ"ש חולין ט"ו דהשוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא, היינו לבתר שהתרנו שחיטה לחולה ומטעם דא"א לכזי"ב בלא שחיטה, אך השתא הא ע"ז גופי' אנן דנין, מאי אולמא להתיר מעשה שבת לחולה עצמו משאר איסור דדבריהם, אע"כ דבמעשה שבת ובכל איסור שהזמן גרם ל"ש נפשו ש"א חותה באיסור):

ב) (לדף י"ט ע"א וע"ב).

לענין מה שהבאתי בפנים ספרי דרב אפשר דס"ל כתובה דאורייתא, וכן מצאתי אח"כ בס' מלה"ר להוכיח דס"ל לרב כתובה דאורייתא מהא דאמר רב סנהדרין כ"א פלגשים בקדושין בלא כתובה יעוי"ש. ואולם בני החריף ונעלה כמ' אליעזר נ"י העיר דיש להביא ראי' דס"ל כתובה דרבנן, מהא דאיתא [כתובות ע"ה ב'] גבי קדשה על תנאי וכנסה סתם א' רב צריכה הימנו גט, ואמר אביי התם לא תימא טעמי' דרב משום דאחולי אחלי' לתנאו, אלא דא"א עושה בב"ז, ופירש"י שם דאין זה רק אלא לענין איסורא, אך לענין כתובה בתנאו קאי שאם ימצא עלי' נדרים תצא שלא בכתובה, והנה אביי הוא דאמר [ב"מ, נ"א, וש"ד] מחורתא רב כר' מאיר, דמתנה ע"מ שכתוב בתורה אף בדבר שבממון תנאו בטל, וא"כ אי ס"ד דרב ס"ל כתובה דאורייתא, א"כ תיקשי דאביי אדאביי אליבא דרב, דאיך אמר אביי אליבא דרב דלענין כתובה בתנאי' קאי, הא ד"ת אי אפשר לנשואין

בלא כתובה, ומה יועיל תנאי, הא הוי מתנה ע"מ שכתוב בתורה, דלאביי אליבא דרב אפי' בדבר שבממון לא מהני, אלא ע"כ דס"ל לרב כתובה דרבנן, עכ"ד בני שיחי'. ויש לדחות ואכ"מ:

ג) (לבראשית דף כ"ד ע"ב לד"ה אך כ"ז).

כבר העירוני אחדים, ובראשם ידי"נ הגאון אדר"ת שליט"א מדברי הלבוש מ"ש (בלבוש החור שי"ח ס"ה) בטעמא דקולייס האספונין במ"ד בש"ס דהדחתן זו גמר מלאכתן דטעמא משום מב"פ הרי דס"ל בפשוט דאיכא מב"פ אף באוכלין, ולכאו' משמע כן גם מד' הירוש' [פ"ז דשנת ה"ב] הדא איתתא כד מערבא בחיטיא משום מרקדה כד מפרכא כו' משום דש כו' כד מספייא משום טוחנת כו' גמרה מלאכתה משום מב"פ עכ"ל, אך משם אין הכרח כ"כ דהותר מב"פ משום מתוך, דכל הני מלאכות דחשיב התם היינו מלאכות דקודם לישה, וא"כ י"ל דאף לגמר מלאכתן אין היתר משום מתוך לירושלמי ביצה לשיטתי' ודו"ק, וידוע דלרמב"ם וכן לרש"י טעמא דקולייס האיספונין משום מבשל הוא, ולא משום מכה בפטיש:

ד) (לבראשית דף ל"ב ע"א וע"ב עיי"ש).

לעניין קושיתי, בין לר"ן בין לראב"ד, למה נשחוט לחולה ביוהכ"פ, הא מוטב לנחור, ולא אתי איסור נבלה וחל אאיסור יוהכ"פ, וכמו שכתב הריטב"א בקדושין ע"ח, ע"ז כתב בני הנעלה וחריף כמ' אליעזר שיחי' הערות אחדות הראויות לשית לב אליהן, וז"ל:

לראב"ד ניחא דאיהו לשיטתי' דס"ל [פ"ד מה' שבועות] בנשבע על הככר שלא יאכלנו היום וחזר ונשבע שלא יאכלנו לעולם דחלה שבועה על שבועה, אפילו ללקות שתים על אכילה אחת, משום מגו דאתוסף איסור בזמן כשיאכלנו למחר הרי דס"ל לראב"ד דמוסיף בזמן הוי מוסיף, וא"כ בדין לראב"ד שיחול ג"כ איסור נבלה על איסור יוהכ"פ, משום איסור מוסיף בזמן, דהא משום נבלה יאסר אף למחר:

ועל הריטב"א שכתב דלא חל נבלה איוהכ"פ קשה באמת, דהא הוי מוסיף בזמן, ומצאתי בס' שעה"מ [פי"ז מא"ב] שכתב דריטב"א כרמב"ם ס"ל בפ"ד מה"ש דזמן לא הוי מוסיף. ולענ"ד יש להביא ראיה מוכרחת דלא כשעה"מ, היינו דריטב"א לא ס"ל כהרמב"ם בזה דהא מבואר למעיין היטב בסוגיא דנדרים י"ז (גבי יש נדר בתוך נדר) דפלוגתת רמב"ם וראב"ד תלי בזה, אי הא דאמרינן לרב הונא דנזירות חלה על נזירות היינו למנות שתים בזה אחר זה, ואז לא מוכח מידי דאמרינן מוסיף בזמן. אך אי הא דנזירות חלה על נזירות היינו אף ללקות שתים על אכילה אחת, אז מוכח דאמרינן מוסיף בזמן, דהא ר' הונא לית ליה ילפותא דנזיר להזיר (דבזה הוא דפליג אדשמואל) וא"כ ע"כ הא דשני יה בין

אומר הריני נזיר היום הריני נזיר למחר לאומר הריני נזיר היום הריני נזיר היום הוא משום דאית ליה מוסיף בזמן, והנה הריטב"א בנמוקיו לרמב"ן נדרים שם פירש להדיא דהא דיש נזירות בתוך נזירות היינו אף ללקות שתים על אכילה אחת, וא"כ מוכח דס"ל לריטב"א דיש איסור מוסיף בזמן, ודלא כשעה"מ:

ואמנם נראה לענ"ד דאף לרב הונא יש לחלק בזה בין נזירות (ונדרים דילפינן מינייהו) לבין שאר איסורים דהנה באמת טעמא בעי למה לא יחשב תוספת איסור בזמן כאיסור מוסיף, ועכצ"ל בהסבר הדבר, לפי שהאיסור של היום ומחר איננו ענין אחד נמשך, אלא כל רגע ורגע הוי איסור בפני עצמו, וא"כ האיסור שנוסף על למחר אין לו שייכות להיום, וכ"ז בשאר איסורים, משא"כ בנזירות, דהתם קיימ"ל דהאומר הריני נזיר היום הוי נזיר ל' יום, וכך הוא התכסיס דאיסור נזירות דהוי איסור אחד נמשך זמן ארוך, וא"כ הך נזירות דלמחר עם נזירות הנוספת דלאחר ל' מישך שייכי בהדדי, ובכה"ג (וכן בנדרים דילפינן מנזירות) יש לומר דס"ל לריטב"א דמחשב איסור מוסיף [אף שהרמב"ם לא ס"ל חילוק זה]:

ואמנם מדברי הריטב"א עצמו (פ' עש"י גבי כ"ג שבא על אחותו אלמנה) משמע דלא ס"ל לחלק בזה בין נזירות לשאר איסורים. אך י"ל דריטב"א התם אליבא דראב"ד כתב (דס"ל איסור מוסיף בזמן אף בשאר איסורים) אבל איהו לדידיה סמך אתירוצא קמא. ובלאו הכי לא מצא השעה"מ אף עפ"י דרכו תרופה לדברי ריטב"א הללו והניחם בצע"ג:

ובהך ענינא אי אמרינן איסור מוסיף בזמן, נראה לי להסביר פלוגתת ר"ע ורבנן [נדרים ס"ו א'] פותחין ביו"ט ובשבתות, בראשונה היו אומרים אותן הימים מותרים ושאר כל הימים אסורים, עד שבא ר"ע ולימד נדר שהותר מקצתו הותר כלו ע"כ. והוא קשה דהא נדר שהותר מקצתו פלוגתת ב"ש וב"ה היא [לעיל כ"ה ב'] ראה אותן אוכלים תאנים ונמצאו אביו ואחיו עמהן וכו' בש"א הן מותרים כו' ובה"א אלו ואלו מותרים, וא"כ אטו רבנן דר"ע כב"ש ס"ל. והרא"ש שם כתב דס"ל לרבנן דלא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה. ולולא דברי הרא"ש, אפשר לומר דבאמת ענין איסור מוסיף וענין נדר שהותר מקצתו כמעט ענין אחד הוא, דכמו באיסור מוסיף אמרינן דכמו דחל האיסור הנוסף על זה שנוסף עליו כך הוא חל אאחריני, דאין איסור לחצאין, כך בנדר שהותר מקצתו אמרינן להיפך, דכמו שהותר לזה כך הותר אף לגבי אחריני, דאין. איסור לחצאין וא"כ הני מילי לגבי הא דהי' אביו ואחיו עמהן, דעכ"פ כלהו בזמן אחד הוו, משא"כ בהא דכבוד שבתות ויו"ט, דהוו זמן אחר לגמרי, א"כ י"ל כי היכי דלא אמרינן איסור מוסיף בזמן, משום דאסורא דהיום ודמחר לא שייכי בהדדי כלל, כך אין אומרים נדר שהותר מקצתו

לגבי זמנים שונים. ולפי"ז י"ל דאף רבנן דר"ע כב"ה ס"ל, דבהי' אביו ואחיו עמהן אל ואלו מותרין, דאיסור שבזמן אחד אה"נ דאינו חל לחצאין, ולא פליגי רבנן אלא בהא דשבתות ויו"ט, דהוי זמן אחר. ור"ע לא ס"ל לחלק בזה, אלא דבין בזמן אחד ובין בזמנים שונים נדר שהותר מקצתו הותר כלו ודו"ק בכ"ז. עכ"ד בני שיחי', ולפי שהם מתקבלים על הלב נתתי להם מקום בזה:

ה) (לבראשית דף ל"ח ע"כ על דברי ההערה ד"ה ואולי).

עמ"ש בהערה, במאי דמקשה הש"ס סנהדרין ע"א (גבי בן סורר ומורה עד שיגנוב משל אביו ושל אמו) מה שקנתה אשה קנה בעלה, ולא מוקי לה בגרושה, הבאתי לתרץ בשם אאמו"ר שליט"א משום דרוצה הש"ס לאוקמי' אף לב"ש, דס"ל א"א מגרש אא"כ מצא בה ע"ד, והיא אינה עושה מעשה עמך כו', ע"ז כתב לי הרב הג' חו"ב כמהור"ר אליקים געציל לעוויטאן, חדא דבש"ס שם מוכח דאפילו בהיתה אמו ח"כ או ח"מ לאביו נעשה בן סו"מ, כדאמר התם, סוף סוף אבוהי' אבוהי' ואמי' אמי', והא התם ודאי אינו עושה מעשה עמך. ועוד דהא אחז"ל, בסו"מ ע"ש סופו נהרג כו', וא"כ אינו כלל משום לתא דכבוד או"א עכ"ד:

והשבתי לו שדברי הש"ס הנ"ל בודאי לא נעלמו מכאאמו"ר שליט"א, אך אין מזה סתירה לדבריו, דהגע עצמך, הא מדברי הש"ס מוכח להדיא דאפילו באמו שאינה כלל אשתו של אביו נעשה בסו"מ, דהא בח"כ וח"מ לא תפסי בה קדושין, וא"כ לכאורה הא אין שום מקום לקו' הש"ס מה שקנתה אשה קנה בעלה, דמאן לימא לן דביש לה אישות עמו עסקינן, אלא עכצ"ל דנהי שהדין דין אמת דאף באמו באיסור או באמו שאינה אשת אביו כדין הוא נעשה בסו"מ, מ"מ לא מסתבר להו לחז"ל שיתפרש כל הכתוב דוקא באיסור, או בלא תפיסת קדושין (וכעין מ"ש ביבמות ע"ט דכל דאי לא נקיט קרא) ובפרט לפימ"ש, למה נסמכה פרשת יפ"ת לפ' בן סו"מ כו', וביפ"ת גופה לקוחין יש לו בה, וגם אין לידתו באיסור, דהא התורה התירתו (אע"ג שלא דברה אלא כנגד יצה"ר) וא"כ לדעת חז"ל עיקר קרא ע"כ צריך שיתפרש גם בדרך ההיתר, ואי נוקמי' בגרושה דוקא הא עכ"פ לב"ש תו א"א, אם לא ע"י דאי לאיסורא, [דאפי' אי נימא בעבר וגירש שלא ע"י ע"ד מ"מ סו"ס הוי דאי לאיסורא, משום הגרושין גופייהו וק"ל] והיינו מ"ש אדמו"ר שליט"א:

ומ"ש בפנים דא"ח בכבודה לפי שאינו עושה מעשה עמך, זו באמת מילתא יתירא היא, ולא הוצרכנו לזה, (דהא גם בח"כ וח"מ אינו עושה מעשה עמך,) דמאותו הטעם גופי' דלא מוקי בח"כ (משום דאי לאיסורא) לא מוקי גם בגרושה. ומ"ש הרב המשיב דבש"ס מוכח דלא משום לתא דכבוד ענשו של הבסו"מ אלא דע"ש סופו נהרג, גם בזה אין דבריו

מוכרחים, דמדאמרינן התם איננו שומע בקולנו ולא בקולו של מקום, וכן מדקיי"ל דאביו ואמו אם רצו מוחלין לו (עכ"פ קודם גמ"ד, ואף לאחר התראה) משמע דעיקר הענין משום כבודם, וכ"מ ברמב"ם פיה"מ סנהדרין פ"ח עיי"ש לשונו "עד שלא יהא באותו מעשה אלא המרת אביו ואמו בלבד", ובספרי דברים כ"א ל"ב יכול אפי' אמר לו אביו להדליק את הנר ולא הדליק יהא חייב ת"ל כו', הרי דאלמלא קרא הוי ס"ד לחייבו על איזו המרה שתהי', מוכח דעיקר הטעם מלתא דכבוד, אלא דלא מצינו על כבוד גרידא עונש מיתה, משו"ה אחז"ל בבסו"מ ע"ש סופו נהרג:

אגב אודיע לכ' מה שנלענ"ד בענין זה בביאור ד' הירושלמי פ"ח מסנהדרין ה' ב' (על המשנה ר' יהודה אומר אם לא היתה אמו ראוי' לאביו אינו נעשה בסו"מ) א"ר יוחנן ואפילו אין אמו ראוי' לאביו, וכל מה שיש לאמו לא משל אביו הם, אר"י בר בון תיפתור בהו דהוית נסבא דיודין ועבדת שירו וגנב מנהון, עכ"ל הירושלמי, וע' במפרשים שנדחקו מאד בהמשך ד' הירושלמי הזה, דלא רישי' סיפי' יעיי"ש:

ולענ"ד ההמשך פשוט וישר, דגם זו שאמר "וכל מה שיש לאמו לא משל אביו הם" גם אלה מדברי ר' יוחנן, היינו דבמשנתנו נחלקו ר' יהודה ורבנן, דלר"י אי אין אמו ראוי' לאביו אינו נעשה בסו"מ, ובש"ס דילן פירש דלאו בח"כ או בח"מ איירי ר' יהודה (דבכה"ג סו"ס אבוהי' אבוהי' וכו') אלא באינו שוה במראה וכו', אולם ר' יוחנן דירושלמי י"ל דלא ס"ל הכי, אלא מפרש לד' ר' יהודה כפשוטן, דאינה ראוי' לאביו היינו באינה בת קדושין לאביו, אינו נעשה בסו"מ לר' יהודה, ומזה גופי' הוכיח ר' יוחנן דאין הלכה כר' יהודה דאיך אפשר שיגנוב משל אביו ומשל אמו, הא מה שקנתה אשה קנה בעלה (וכקושיית הש"ס דילן) ובשלומא אי נעשה בסו"מ אף בשאין אמו אשת אביו או אינה ראוי' לאביו שפיר י"ל בכה"ג דתו ל"ש מה שקנתה אשה, אך לר' יהודה תקשי, זהו מ"ש ר' יוחנן "ואפילו אין אמו ראוי' לאביו, וכל מה שיש לאמו לא משל אביו הם" כלומר אין הלכה כר"י, ואפי' בשאין אמו ראוי' לאביו נעשה בסו"מ דאלת"ה, אלא דוקא באשתו גמורה איירינן אוכל מה שיש לאמו לאו משל אביו הם", כל זה מדברי ר' יוחנן, כלומר הא מה שקנתה אשה קנה בעלה, ואיך יגנוב משל אמו, אלא ע"כ דבאינה בת קדושין איירי קרא, וממילא דיש לה נכסים בפ"ע אר"י בר' בון תיפתר דהוית נסבא דיודין ועבדת שירו וגנב מנהון", כלומר ר"י ב"ב פליג אדר' יוחנן, דלעולם באשתו גמורה עסקינן, ומתרץ כתירוצא דש"ס דילן, שגנב מסעודה המוכנת לשניהן (וזה יתפרש דוקא באשתו גמורה דחייב במזונותי'):

כך נלענ"ד המשך ד' הירושלמי (ע' במפרשים שכלם לא פרשו כן ונדחקו בפירושו) עכ"פ יוצא לנו מד' הירושלמי דהך סברא דש"ס דילן אליבא דר' יהודה "סוף סוף אבוהי' אבוהי' ואמי' אמי'" לא מילתא דפשיטא היא, ור' יוחנן דירושלמי לא ס"ל הכי בדעת ר' יהודה, אלא דכל שאינה ראוי' לאביו מחמת איסור אינו נעשה בסו"מ:

שוב ראיתי דקושיא זו, מה דלא מוקי הש"ס הא דגנב משל אביו ומשל אמו באשתו גרושה, יש לישב בפשיטות, דהא איתא התם דאינו חייב עד שיגנוב משל אביו ואמו דוקא משום "דשכיחא לי'" (בהיותו ברשותו) ועד שיאכל ברשות אחרים דוקא, דליכא לי' אימתא, יעיי"ש בש"ס, וא"כ באמו גרושה דע"כ אינה שרוי' עם אביו אפילו בשכונתה (כמבואר בכתובות כ"ז ע"ב) אי אפשר לאוקמי', דממנ"פ, אם הבן שרוי אצל אביו א"כ הגנבה דשל אמו לא שכיחא לי', (ודמי לגנב משל אחרים דאינו נעשה בסו"מ) ואי בשרוי אצל אמו, א"כ הגנבה דשל אביו לא שכיחא לי', דהא א"א לו לשרות אצל שניהם בב"א, כשהם רחוקים זמ"ז. אע"כ דלאו בגרושה איירי קרא, ומשו"ה דחיק הש"ס למוקים דבגנב מסעודת שניהם, עד כאן לשוני בתשובתי להרה"ג הנ"ל:

עוד שאל הרב המעיר הנ"ל הא גם לב"ש אפשר בלא ע"ד, כשגרשה מדעתה, ואין זו השגה כלל, דלא מצינו בש"ס, וכמדומה גם לא בראשונים דלב"ש שרי לגרש מדעתה, ובשו"ע קי"ט לא הביאו הרמ"א אלא אליבא דידן, ולדידי עדיפא הו"ל לטעון כגון שגרשה בדיעבד, דזה מבואר בש"ס סוף גיטין דמהני אף לב"ש, או כשגרשה מן האירוסין או בזווג שני וכמו שחלקו הראשונים בזה, אך מפשט ד' ירושלמי דמיית תוס' גיטין משמע דלא ס"ל להירושלמי לכלי להני כללי אליבא דב"ש:

עוד טען המעיר כנגד דברינו שבדרוש הזה, הא לפי"מ שדרשו חז"ל, כל עצמו של בסו"מ אינו בא אלא מבן השנואה, וא"כ יש ריב ומדון בביתו. וטעה המשיב גם בזה דהא אמרו חז"ל דההוא שנואה היינו שנואה במעשיה לפני המקום, אעפ"י שאהובה לו, ומקורן של דברים ממה שאמר חושי הארכי לדוד מ"ט לא דרשת סמוכים כו' סנהדרין ק"ז, והתם לא הי' ריב ומדון בבית וק"ל:

ו) (לדף מ' ע"ב ד"ה אולם).

הוא ובניו כו' למאן דבעי מוריש כו' אבל אין הירושה אלא משעת מיתת המנחיל כו'. אף כאן העיר הרה"ג כמוהרא"ג הנ"ל, דמדוע לא יוכל המלך ישראל אף בחייו, כשהוא חולה, להנחיל לכל מי שירצה, כמו שנותן האב נכסיו לכ"מ שירצה. עכ"ד, וזו טעות היא בידו שלא היתה המלוכה בישראל קנין עצמו של המלך לתתה למי שירצה אף בחייו, הגע עצמך א"כ גם כהן גדול שעובר מחמת מום או קרי או שנצטרע, ימנה את בנו

תחתיו, ולא משמע כן ביומא ובהוריות, והדבר פשוט דלא דמי כלל לירושה של נכסים, דהתם טעמא מפורש בש"ס אי בעי למיהב במתנה מי לא מצי יהיב, משא"כ בנ"ד, ואמנם ברמ"א או"ח סי' נ"ג בשם הרשב"א לענין ש"צ שחלה משמע לכאורה שיוכל למנות את בנו אף בחייו יעיי"ש. אך למעיין בגוף ד' הרשב"א סי' ש' מבואר לכאו' כדברינו, דהיכי שלא הי' מנהג או תקנה מפורשת אז אינה אלא מכח ירושה ולאחר מיתה:

ואולם על אחת יש להעיר באמת, במ"ש בדרוש זה שהי' אדוני' מורד במלכות, ובירושלמי אמר שנהרג משום שתבע את אבישג כו', עילא מצאו כו', והדבר פשוט דלפי מ"ש הרמב"ם פ"ג מה"מ ה"ח המורד כו' רשות ביד המלך כו' לכשירצה להורגו משמע דברצונו תלוי למחול לו, וא"כ משמת דוד ולא תבע ביקרי' ממילא שלא יכול שוב שלמה להרגו בשביל זה:

ולענין ירושת המלוכה בישראל ע' ברמב"ם ה' כלהמ"ק פ"ד לכשימות המלך כו' מעמידין בנו הראוי ליורשו כו', משמע דאין זכותו של הבן מתחלת רק משעת מיתתו של האב: זז (לדף מ"נ).

יחי אדוני המלך דוד כו' ואין זה סותר למ"ש ז"ל (שבת ל') אמות באחד בשבת, א"ל כבר הגיעה מלכות שלמה בנך כו', דזה קדים בזמן וברכתה של ב"ש היתה מאוחרת בזמנה וק"ל:

ח (לדף מ"ד).

על הסמוכים שעשיתי בפנים ספרי בשליחות הקדושין דאליעזר, למ"ש הנוב"י במ"ק אה"ע סי' ס"ב אי שייך בקדושין סברא דתופס לבע"ח, העירני הרב הג' המפואר חריף ובקי כו' כמהו' מרדכי הלוי עפשטיין נ"י עפ"י ד' הפנ"י כתובות פ"ד בטעמא דלא מהני שליח בתופס לבע"ח משום דהוי כעין שליח לד"ע, והאריך הה"ג הנ"ל בענין זה, בד' הפנ"י ובד' קצוה"ח סי' ק"ה והמקו"ח תמ"ח בהערות וכונות ומחודדות, ובאשר ברוב דבריו הנחמדים אינו כמשיב על דברי, רק כמסייע שיש בו ממש, ע"כ לא העתקתים: ט) (לדף ג' ע"ב).

כבר כתבתי בפנים דמפירוש רש"י ז"ל במתניתין דהיו מלמדין אותן משמע דאיו"ט ראשון קאי ולא כדברינו, וכן יש להוכיח גם מסוגיין, אולם בעצם חדושינו לחלק בגזל בין מזיד לשוגג יש ליישב לפענ"ד ל' הירושלמי פ"ד דסוכה ה"ב דרמי התם ממשנה זו אמשנה דצנועין (גבי כל מה שילקטו כו') דאמרו התם חכמים אין אנו אחראין לרמאין, ומשני תמן מדעתי' הוא דמבקיר, הכא בע"כ א"ר לעזר יאות תדע שהוא כן שכבר חלופיו בידו, יעיי"ש בפ"מ ובק"ע שנדחקו ליישב גירסא זו, ולפי דברינו י"ל כונתו, "תמן

מדעתי'" כלומר ההפקר בא בשביל גזל דמדעתי', ואין אנו אחראין, הכא בע"כ, כלומר הגזל הוא שלא מדעתי', "תדע שכבר חלופיו בידו", וע"כ שפיר יש לחוש לתקנתי':

ומ"ש בפנים דטבל איסורא אחפצא רמי, אין כונתי דהוי איסור חפצא ממש, דהא כבר כתבו הר"ן (נדרים י"ח) והריטב"א וקדושין נ"ד] דכל איסורין שבתורה איסורי גברא נינהו (וכמו שהעירני ע"ז בעש"ב הרב הג' כמהור"ר שמואל הכהן נ"י קאפלאן), אלא כך כונתי דטבל וכל דדמי לי' הוי עכ"פ דבר האסור מצד עצמותו לכל העולם, ושפיר י"ל בכה"ג דאין לנו נ"מ בכונת האוכלו, משא"כ בגזל דאינו אסור אלא לזה שגזל, ומי שנכשל שלא במתכוין בדבר שאינו שלו דמים הוא שחייב, אך לא דבר איסור אכל וז"פ, (ואמנם כ' התוס' פסחים ל"ח שגם טבל מקרי אינו שלו, וגם מזה לק"מ על דברינו, דטבל תרווייהו איתנייהו בי', עיי"ש בתוס' ודו"ק):

ובזה נסתר גם מה שהעירני הרה"ג הנ"ל מהא דגם שוגג באיסור דרבנן צריך כפרה, דגם זה לא נאמר אלא באיסור בעצמותי'. עוד העירני ממ"ש התוס' ריש פ' לולה"ג דבמקדש אף ביו"ט ב' בעינן לכם, וממ"ש הש"ס גבי אונכרי לחושאף לס' גזל (ודמה אותה המעיר לגזל בשוגג):

והנה לענין לכם בשאר הימים בזה"ב דעת הרמב"ם פ"ח מה"ל ועוד ראשונים דלא כתוס', ומ"ש הש"ס גבי אונכרי, התם סתם כותים גזלני ארעתא נינהו, ועוד התם איכא תקנתא דליגזינהו אינהו, ובדיעבד כ' באמת המג"א תרמ"ט ס"ק ה' דכשר יעיי"ש:

ובמש"כ בפנים להלן שבדבר שיש בו גם אכילה לכהנים יותר מסתבר לפסול קרבן הגזול, ינעם מאד לשון הרמב"ם ז"ל פ"ה מה' אהמ"ב ה"ז, וז"ל הגונב או הגוזל קרבן כו' ואם נתיאשו הבעלים ה"ז כשר "ואפי' בחטאות שהכהנים אוכלין את בשרה" כו', וע' בהשגות הראב"ד שם "אין כאן אפילו" עכ"ל, וע' בכ"מ ולח"מ שם, ולדברינו ניחא מאד, דרבותא גדולה היא שיועיל היאוש להכשיר הגזול "אפי' בחטאת", שבשרה נאכל לכהנים ודו"ק כי נכון הוא. ועיין בפנים מאמרנו:

י) (לדף פ"ד ע"א).

לענין מ"ש בפנים ביחדו האנשים למסור להם אחד, דלאו דוקא יחדוהו, אלא כל היכי דיש איזו סברא למסור את האחד יותר מחבריו, דל"ש בי' תו מאי חזית כו' עי"ש, הנה מצאתי כעת בשו"ת הב"ח סי' מ"ג, אהא דאיתא בירושלמי גבי עולא בר קושב דתבעתי' מלכותא ודפייסי' ריב"ל למסור א"ע להם, וא"ל אליהו לאו משנת חסידים היא זו, כתב הב"ח דעולא בר קושב חייב מיתה הוי, ואעפי"כ לאו משנת חסידים היא זו עיי"ש, ונלענ"ד, דהב"ח לא אמרה אלא אליבא דרמב"ם, דפסק כר"ל, דביחדוהו לחוד (בלא

ח"מ) אף מדינא אסור, ולזה י"ל דביחדוהו וגם ח"מ, נהי דשרי מדינא, עכ"פ לאו משנת חסידים היא זו, משא"כ לר' יוחנן דמדינא ביחדוהו לחוד סגי, י"ל דבדאיכא תרוייהו, כגון עובדא דשבע ב"ב, אף ממשנת חסידים שרי:

וכעין דמות ראי' לזה העירני בני הנעלה וחריף כמ' אליעזר שיחי', מהא דאיתא [בש"ס נדרים כ"ב.] גבי עולא דחזא לחד דקם ושחטי' לחברי' אמר לי' לעולא יאות עבדי, א"ל אין, ופרע לי' בית השחיטה, כי אתא לקמי' דר' יוחנן א"ל דילמא ח"ו אחזיקי ידי עוברי עברה, א"ל את נפשך הצלת ע"כ, ופי' שם הרא"ש וז"ל, מחמת מורא החזיק ידיו וגם כדי שימות מהר. והנה משמע לכאו' מן הרא"ש דתרי טעמי קאמר, וכ"א מהם מספיק, ובאמת קשה אתרוייהו, דאי מחמת מורא לחוד, אטו מי שרי למימר פרע לי' ביה"ש, ולהציל עצמו בנפש חברו, והא קיי"ל [גטין ע' ויבמות ק"כ.] דשחט בו שנים או רוב שנים חי הוא עיי"ש, (ונהי שלא מסרו עולא בידים, מ"מ הא אף ריב"ל לא עביד בידים, גבי עולא בר קושב בירושלמי שם, וע"כ דהיינו הך), ואי "כדי שימות מהר" נמי קשה, כהא"ג מי שרי, והא קיי"ל [שבת קנ"א ב'.] העוצם עיניו של מת ה"ז כשופך דמים, וכל קירוב מיתה אסור, עיי"ש. ואי משום צערא, הא חזינן דחיי שעה עדיפי מצערא, דמשום חיי שעה ניתנה שבת לדחות אף במלאכה דאורייתא, ומשום צערא לא שרינן אלא שבות [כמבואר באו"ח שכ"ח ושכ"ט]:

אך באמת נראה דהנך שני טעמים דאמר הרא"ש אינם אלא אחד, "דמשום מורא שלא יהרגנו" כבר הוי שרי מדינא, (דהוי דומי' דיחדוהו), אך עכ"פ לא הוי זו משנת חסידים (אילו קרה כזה אצל שלם ולא אצל טרפה, דומי' דעובדא דריב"ל) לזה הוסיף הרא"ש "וגם כדי שימות מהר", דגברא קטילא הוי, ולא הי' כאן אלא קירוב מיתה, וממילא דתו ל"ש מאי חזית, דאין לך עלול לזה יותר מההוא גברא, ומדאיכא תרי טעמי הוי דומיא דיחדוהו וגם ח"מ, וממילא דאף ממשנת חסידים שרי ובזה יש להבין מה שחשש עולא "דילמא ח"ו אחזיקי ידי עו"ע", כלומר דילמא עכ"פ לאו משנת חסידים הוא, והשיבו ר' יוחנן (לשיטתי' דס"ל דמדינא ביחדוהו לחוד סגי, וממילא דבדאיכא תרי טעמי אף ממשנת חסידים שרי) "את נפשך הצלת". עכ"ד בני שיחי', ואף שהיא פרפרת נאה, מ"מ יש להשיב ע"ז, דבאמת חיי שעה מותר לדחות כדי להנצל מיסורין, כדמוכח מעובדא דשאול [ע' שו"ע יו"ד של"ה ובאחרונים שם], והא דחשש עולא בנדרים כ"ב, משמע דלאו משום פריעת ביה"ש חשש, אלא משום החזקת ידי עוברי עבירה, כדמוכח לישנא דש"ס שם:

יא) (לחלק שמות לדף י"ג ע"א וע"ב).

לענין הירושלמי המובא בפנים, בקונם הנייתי על בני עירי איני נשאל לזקן שבעירו (והרמב"ם כתב להיפך דבקונם הניית בני עירי עלי איני נשאל לזקן שבעירו), ע"ז העירני בני הנעלה וחריף כמ' אליעזר שיחי' דיש להביא ראי' לירושלמי מלשון המשנה אחרונה [דנדרים צ' ב'] "האומרת נטולה אני מן היהודים יפר חלקו ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן היהודים", ולכאורה הך "ותהא נטולה מן היהודים" לישנא יתירה הוא, דפשיטא שאם הבעל אינו מפיר אלא חלקו, הרי האיסור על האחרונים נשאר בתקפו, עד שתשאל על נדרה. אלא ע"כ דהמשנה קמ"ל, דאף בשאלה ע"י חכם אי אפשר, דמדאסרה הניית כל היהודים על עצמה, א"כ ה"ז ממילא כאילו אסרה גם הנייתה על כל היהודים, (דהא הכא בתה"מ איירי, ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו) וא"כ הוו כל ישראל כנוגעים לגבה ופסולים להתיר נדרה, והיינו דקאמר "ותהא נטולה מן היהודים", כלומר בלי היתר עולמית, א"כ מוכח מזה כירושלמי, דנוגע פסול להיתר נדרים:

ואין לומר דזה גם לרמב"ם ניחא, דהא עכ"פ יש כאן בנדרה גם משום קונם הניית בני עירי עלי (ובאסר ע"ע הנאת בני העיר, הא גם הרמב"ם מודה דאינו נשאל מהם) זה ליתא דמידי הוא טעמא לרמב"ם, אלא משום דהך שאלה גופה הנאה מיחשבה ואסור, וא"כ בד"א באסרה על עצמה כל ההנאות, (וא"כ גם התרת נדרים בכלל), משא"כ בנ"ד, דרק מתה"מ נדרה, א"כ מצד איסור הנאתם עלי' הוי מותר לשאול, אי לאו משום נוגע, וכירושלמי. (ואין לומר דאפשר לשאול מקרובים דכשרים להתרת נדרים והיא בלא"ה אסורה עליהם, גם זה ליתא דהא בלא"ה אסורה על הכל משים א"א אלא דנהי דכולה פרקין ר' יוסי, דל"ל איסור כולל, מ"מ איסור מוסיף אית לי', ובנ"ד הא אתוסף איסור לגבי בעלה, וממילא דחל אכו"ע), עד כאן דברי בני שיחי':

ואמרתי לו דלדידי אף לדבריו ל"ק על ן הרמב"ם, לפי"מ שכתבתי בפנים דבאמת הרמב"ם אינו אלא כמוסיף על הירושלמי, ולא פליג עלי' למיפסל גם משום נוגע אך על עיקר ראי' זו יש להשיב לפי"מ דקיי"ל [בחו"מ ל"ז ס"י והיא מש"ס פ"ג דב"ב] דהיכי דהשתא אינו נוגע בעדות אעפ"י שאם יתעשר יהנה בעדותו כשר, א"כ ה"נ כיון דהשתא היא א"א, ואסורה אכ"ע בלא"ה, לא מיחשב נוגע לענין מה שתיאסר עליהם לאחר שתתגרש. ודו"ק:

עוד העיר בני שיחי' בענינים אלה במחלוקת הרשב"א וב"י (הובא בשו"ע יו"ד רל"ב ס"כ) אי שייך הרני כאלו התקבלתי בדבר שיש בו בטול מעשה, כגון קונם אם אלך למקום פלוני והלך, דלרשב"א אינו יכול המדיר לומר הרני כאלו לא הלכת [ע' ר"ן נדרים כ"ד.] והרא"ש והר"ן גופי' פליג על הרשב"א, והעיר בני שיחי' מהא דנדרים ס"ה דיליף תנא

דברייתא שהנודר לטובת חברו אין מתירין לו אלא בפניו מהא דאמר הקב"ה במדין לך, במדין נדרת כו', ולכ"ק הא התם שבועה הוי, דכתיב ויואל משה, ואין נשאלין על השבועות אלא מדוחק, (כמבואר בשו"ע יו"ד סי' ר"ל) וכעובדא דריב"ל [כתובות ע"ח י"ב.] אי איתשל אשבועתא ניהדר כו', ונהי דבמקום מצוה נשאלין, היינו היכי דלא אפשר באופן אחר, וא"כ מנא לן למילף מהא דמשה דאין נשאלין אלא בפניו (בנודר לטובת חברו) דילמא אין ה"נ דלענין שאלה אף שלא בפניו ש"ד, ומה דאמר לו הקב"ה במדין לך הוא לא כדי שיתיר לו שבועתו (דאין נשאלין אלא מדוחק) אלא כדי שיאמר לו יתרו הרני כאלו לא הלכת, דזה עדיף משאלה דהוי כאילו קיים שבועתו, ומדאפשר בזה תו אין למיעבד ע"י התרה ולזה בודאי שהוצרך משה לילך למדין דמי יאמר לו הרני כו' שלא בפני יתרו, אלא ע"כ דלא שייך למימר הרני כאילו התקבלתי רק בקיום מעשה ולא בביטול מעשה, וכרשב"א, וא"כ ע"כ דמה שאמר הקב"ה במדין לך היינו כדי לישאל על שבועתו, וממילא דשפיר הוכיח הש"ס מזה דאין מתירין אלא בפניו. עכ"ד בני שיחי', ויפה העיר, ואף שמד' הש"ס והר"ן נדרים שם הוי משמע לכאו' דרק בנדר שיש עמו תנאי יכול לומר הרני כאילו התקבלתי על התנאי, אך מלשון המחבר ביו"ד רכ"ח סעי' ל"ט משמע להדיא דאף על עיקר הנדר יכול לומר הרני כאילו התקבלתי עיי"ש:

יב) (לדף כ"א ע"א עיי"ש).

עמ"ש בפנים דהא דחייב על ש"ח במזיד אשם תלוי, היינו בעשה תשובה אח"כ, ע"ז העירני כ"י הרב הגאון כמה"ו זעליג ראובן נ"י אבד"ק באדקי מד' הש"ס שבת ע"ב אלא מעתה בעל והפריש קרבן ואמר המתינו לי עד שאבעל עוד ה"נ דאינו חייב אלא אחת (כלומר ואין ידיעה והפרשה מחלקת) ע"כ. הרי דאע"ג דלא שב, דהא אומר המתינו עד שאבעל עוד, מ"מ חייב אשם תלוי עכת"ד, והשבתי להגי' הנ"ל דאין מזה שום סתירה לדברי, לפימ"ש הרמב"ם פ"ג דשגגות ה"ח באכל חלב והפריש והמיר וחזר בתשובה דלא נדחית חטאתו היינו כרב ולא כר' יוחנן דש"ס זבחים י"ב), א"כ נהי דבשעה שאמר המתינו ודאי דמיחשב כמומר לאותה דבר העבירה, ואין ה"נ דאינו ראוי לקרבן כלל, מ"מ מי לא יצוייר דחזר בתשובה אחר אמירה זו (וכן בשעת ההפרשה לא היה מומר) ולרב הא מהני לי' ההפרשה דקודם המרה, והש"ס לא הוכיח מזה, אלא דאין לומר דאין ידיעה והפרשה מחלקת, דא"כ אף בכה"ג בדין הוא שלא יביא אלא אחת:

יג) (לדף מ"ח ע"ב סוף בשלח).

בדקדוקי ע"ד התוס' ב"מ קי"ד שכתבו שהי' ברור לו שיחייהו, ל"ל למימר שהי' ברור לו, הא גם בספק סגי, העירני הרה"ג כמה"ו אברהם דוב אב"ד דהאנושישאק עפי"ד הש"ס

ערוכין ז', מה"ד התם היתה לו חזקה דחיותא ולכך מפקחין מספק כו', ולפי"ז להיפוך היכי דהיתה לו חזקת מיתה לא שמענו דמחללין מספק עכ"ד הרה"ג הנ"ל. ולענ"ד אין הדבר כן, דע"כ לא ס"ד דש"ס ערוכין להצריך חזקה אלא בגוונא דאיירי בי', היינו באשה שמתה לענין הצלת עובר שלה, דהא באמת אמרינן שם דהולד מיית ברישא, אלא דאעפי"כ חייש שמואל לזימנין דמקרי דאיהו מייתא ברישא (ע' ל' רש"י שם), וזה ע"כ אינו אלא מיעוטא דמיעוטא (מדמקשה הש"ס מעובדא דהוי דפרכס ג' פרכוסי, ולא משני דאיכא מיעוטא דאיהי מייתא ברישא) וכלפי זה מקשה הש"ס תנינא ס' חי ס' מח, ס' שם ס' אינו שם ס' עכו"ם ס' ישראל, כונתו היכי דהויין כל הספקות ביחד, ס' אינו שם וגם ס' מת וס' עכו"ם, ותלת ספיקי אלה משוי לי' ג"כ למיעוטא דמיעוטא ואעפי"כ חיישינן לה. וע"ז משני שפיר סד"א דבעי חזקת חיותא, משא"כ בספק השקול ודאי דלא לבד דלא בעינן חזקה לאלומי' אלא גם היכי דחזקה מנגדתו מפקחינן, דהא רובא עדיפא מחזקה, ואעפי"כ גם לרובא לא חיישינן ומפקחינן (ע' מחצ"ה או"ח שכ"ט ס"ק ג'). ע"כ תשובתי להרה"ג הנ"ל:

יד) (לדף נ"א ע"א ד"ה ואמנם כ' כ')

לענין מחלוקת ב"י ומהרי"ק אי לא ראינו ראי' במילתא דשכיחא, נלענ"ד כעת להביא ראי' מוכחת מד' הראב"ד והרמב"ם בפיה"מ (עדיות פ"ו מ"א) העיד ריב"ב על תמיד של שחר שקרב בד' שעות, פי' הראב"ד וז"ל, ונ"ל דהאי עדות דתמיד מפי השמועה העיד, ולא מפי מעשה, שאם ראה שקרב בד' שעות מאי סהדותא, דילמא כי אשתהי נמי לחמש שעות או לשש נמי הוי מקרבי' לי' עכ"ל. הרי שדעת הראב"ד מפורשת דאפי' במילתא דשכיחא בכל יום כתמיד לא ראינו אינה ראי', אולם באמת נלענ"ד דגם ד' הרמב"ם שם מוכחת כן דז"ל הרמב"ם, אמרו בירושלמי בימי מלכות עכו"ם היו משלשלים להם שתי קופות זהב והעלו להם ב' כבשים, פעם אחת כו' והעלו להם שני גדיים, באותה שעה האיר הקב"ה עיניהם ומצאו ב' טלאים מבוקרים בלשכה, ועל אותה העיד ריב"ב, עכ"ל הרמב"ם, ואם כי כל הספור הזה מבואר בירושלמי ריש פ"ד דברכות, בכ"ז כמה תמוהה אריכות יתירה זו בלשונו של הרמב"ם, אך נ' ברור דגם הרמב"ם הא דראב"ד קשיתי', דמאי ראי' היא זו שהקריבו בד"ש על השלילה, דילמא אי אשתהי עד החמישית נמי הוי מקרבי' לי' ולא ראינו אינו ראי' (ולא ניחא לי' לרמב"ם לפרש כראב"ד דזו עפ"י השמועה העיד ולא עפ"י מעשה) לזה הביא הירושלמי, וכונתו דזה שהאיר הקב"ה עיניהם וכו' מעשה נס הוי, ומדנתאחר להראות להם הנס עד ד' שעות ש"מ דזהו הזמן האחרון, ואלמלי המתינו יותר הוי בטל התמיד לגמרי, והיינו דקאמר הירושלמי "ועל אותה שעה

העיד ריב"ב,, כלומר מדנראה להם באותה שעה, ולא קודם לה ולא לאחרי', ש"מ דאין מקריבין אלא עד ד"ש, הרי דמוכח גם מד' הרמב"ם ומפרושיו בד' הירושלמי דעכ"פ לא ראינו אינה ראי' אף במילתא דשכיחא, ודו"ק כי נכון הוא:

טו) (לדף ע"ה ע"כ).

שבתי וראיתי דמה שכתבתי בפנים לתרץ אליבא דרמב"ם דכונת המשנה במ"ש דמשלם בשת ופגם עפ"י עצמו היינו דאין הודאתו פוטרתו (ואי אתו עדים אח"כ מיהו מחייב) זה נסתר מד' הש"ס שם, מתניתין דלא כהאי תנא רשב"א משום ר"ש אומר אף בשת ופגם אינו משלם עפ"י עצמו, לא כל הימנו שיפגום בתו של פלוני ע"כ. והא בודאי דאילו אתו סהדי אף לאחר הודאתו של זה אף רשב"א מודה דמשלם בשת ופגם, דתו ליכא למימר לא כל הימנו שיפגום דהא פגומה ועומדת היא ע"י העדים, וע"כ דלא פטר רשב"א אלא בדלא אתו סהדי כלל, וש"מ דתנא דידן אפילו בכה"ג מחייב. והדרא קושית המ"מ על שיטת הרמב"ם:

וידידי הרב הגאון ר' יונתן אבעלמאן ז"ל מו"צ דביאלעסטאק העירני דעפ"י היסוד שיסדתי בפנים ספרי בטעמו של הרמב"ם, לפטור נזק עפ"י עצמו דאינו משום דנזק הוי קנס אלא משום דנזק במקום ראשי אברים הוא, וכתשלומין במקום עין ממש קאתי. ובהודאת עצמו, כיון דעין ממש ליכא, תחת עין נמי ליכא. א"כ יש ליישב קו' המ"מ מבשת ופגם בפשיטות, דע"כ לא אמרינן סברא זו אלא בראשי אברים, דאפשר במציאות לקיים בהו כאשר עשה כן יעשה לו, היינו עין ממש, משא"כ בפגם דאונס ומפתה דלא יתכן בו כלל במציאות כאשר עשה כן יעשה לו, ודאי דעיקר חיובא אינו אלא בממון ולא בגוף כלל, ומקרא דתחת אשר ענה ילפינן לי' או מהשוכב עמה (כתובות מ') ונהי דג"כ נזק מקרי, אך עכ"פ ע"כ אינו ענין להך נזק דילפינן מעין תחת עין, או מכן יעשה לו, ואינו בא במקום עונש שבגוף, ומשו"ה משלם עפ"י עצמו אף אליבא דרמב"ם, ומכאן סיוע גדול להההנחה שהנחתי בכונת הרמב"ם ז"ל:

עוד העירני הג' הנ"ל, ע"ד מהר"י בן לב שהבאתי בפנים דהודאת בע"ד אינו מטעם נאמנות אלא מטעם חיוב חדש. א"כ תקשי מודה בקנס למה פטור עכת"ד, וזה אשר השבתי לו אהובי ודאי אילו הוי אפשר למימר הכי דתשלומי פגם מקרא דתחת אשר ענה כו' אז היתה זו המעולה שבדרכים לתרץ ד' הרמב"ם, ברם לא לחנם נטיתי מדרך זו, דאטו בשת ופגם כתיבי בקרא, והש"ס כתובות מ' הכי קאמר, ואימא נ' סלעים אמר רחמנא מכל מילי, אמר קרא תחת אשר ענה, הני תחת אשר ענה, מכלל דאיכא בשת ופגם, וערש"י שם וז"ל מכלל בשת ופגם שאינו בכלל ענוי, שהרי ישנן בשאר חובלים

כו' פגם היינו נזק עכ"ל (והכי יתפרש גם קרא דונתן האיש השוכב עמה), הרי דאין קרא מיוחד לפגם, ולא אתי קרא אלא לאפוקי שלא יפטר בחמשים סלעים ולמיהדר לחיובא קמא דשאר חובלין, וא"כ דמי ממש לסומא שסימא, וקטע שקיטע (ב"ק פ"ד), ואטו לא יסבור הרמב"ם (אף לפי פירושי בדבריו) דגם הני אין משלמין עפ"י עצמן אע"ג דא"א לקיים בהו כן יעשה לו, וע"כ כיון דעיקר נזק דכתיב בקרא משום כופר הוי לרמב"ם, תו לא חלקה תורה, א"כ ה"ה גבי נזק דמפתה וז"ב למבין:

ומה שטען כת"ה כנגד טעמא של מהר"י בן לב המובא בספרי (דהודאת בע"ד מהני מטעם חיוב חדש) דא"כ מודה בקנס למה פטור, עכת"ד. הנה אף שאין אחריותו של מהריב"ל עלי, בכ"ז את טענתו של כת"ר איני מכיר, דלכאו' בלא"ה יש להבין, איך אפשר לומר דהודאת בע"ד מהני מטעם חיוב חדש, הא חיוב חדש גופי' טעמא בעי, ומ"ש הרמב"ם דנלמד מדין ערב דמתחייב, כבר הקשה עליו הר"ן, ועכצ"ל כמו שהשריש בס' קצוה"ח סי' מ' דמהני מטעם אודיתא, וא"כ תלי מהריב"ל תניא בדלא תניא, הודאת בע"ד מטעם חיוב חדש, וח"ח מטעם אודיתא, אתמהה, עכצ"ל דהכי קאמר מהריב"ל, דהודאת בע"ד וח"ח, ואודיתא כלם דבר אחד הם, היינו דנאמן לומר שלוה או שהזיק או שנתחייב לחברו, מטעם דבידו בכל שעה ללות או להזיק או להתחייב, והיינו טעמא דאודיתא, וה"ט דחיוב חדש (וזה לבד מטעמא דאי בעי במתנה יהיב המובא בקצוה"ח), וא"כ כ"ז בהודאות והלואות וכדומה, דלא איברי סהדי אלא לשקרי, ובידו ללות משא"כ בקנסות שהתורה אמרה אשר ירשיעון א', וממנ"פ אי נימא דהודאה בקנס פרעון הוי, א"כ החיוב והפרעון באין כאחד, ואי נימא דאינה פרעון, אלא שהחיוב אינו חל עד דאתי סהדי, א"כ אין בידו להתחייב כל אימת דלא אתי סהדי וז"ב:

אמנם בלא"ה הרבה בעל קצוה"ח להקשות ע"ד מהריב"ל, ולענ"ד יש להעיר מד' רש"י (גיטין ל"ב) גבי מקבל מתנה שאמר בטלה היא דבריו קיימין, דלרש"י אין בע"ח של המקבל גובה הימנה משום דמשמע שהיתה בטלה מעיקרא, מ"מ הא אף לגבי עצמו אינו נאמן אלא מטעם חיוב חדש, א"כ עכ"פ הא בע"ח קדים ולמה לא יגבה. ודו"ק, ולכאורה יש להעיר גם מד' התוס' גיטין מ' גבי האומר נתתי שדי לפלוני, והוא אומר לא נתת, הודאת בע"ד כמאה עדים, והנותן אוכל פירות, ופ' התוס' שם (הובא בחו"מ רמ"ה) דלא אזלינן גם בתר הודאת הנותן משום דהמקבל זכור יותר מן הנותן, ואי כל הודאת בע"ד מטעם חיוב חדש, מאי נ"מ בזכירתו, הא בלא"ה אין מחזיקים דבריו לאמת, ורק מטעם ח"ח אתינן עליו. ויש לדחות דמדאמר בדדמי הוי כחיוב בטעות. וגוף ס' מהריב"ל אין ת"י כעת לעיין בו, ואין להאריך עוד, ע"כ לשון תשובתי להגאון מוהר"י אבעלמאן ז"ל:

טז) **לענין** שיטת ר' אלחנן דאין היסח הדעת אלא בניעור, יפה העירני הרב הג' חו"ב כמה"ו אברהם דוד פאפעל אבד"ק האנושישאק דמצינו ס' כעין זו לר' אלחנן גם בש"ס חגיגה כ"א, גבי סכין שנמצאת ביום י"ד שוחט בה, דחזקתה שנטבלה מאתמול, והקשה רבנו אליהו תי"ל שנפסלה בהיסח הדעת, ותי' ר' אלחנן דאין היסח הדעת אלא כשהיא בידו ומסיח דעתו הימנה ולא באבד עיי"ש, וזה דומה קצת למ"ש ר' אלחנן כאן דאין היה"ד אלא בניעור:

ומדברי ר' אלחנן אלה רצה הה"ג הנ"ל להוכיח דלר"א היה"ד פסול הגוף הוי ולא פסול טומאה, דאי מחשש טומאה מאי נ"מ בין כשהיא בידו ומסיח דעתי' או כשנאבדה מידו. והשבתי לו דמשו"ה לא איריא, דהא ר' אלחנן אקושית ר' אליהו קאי, ור' אליהו ודאי דרק למ"ד פסול הגוף הוי הוא דמקשה, דאי למ"ד פסול טומאה אין כאן קושיא (דהא השתא קיימינן דאף לודאי טומאה לא חיישינן ביום י"ד מדחזקתה שנטבל' ספק טומאה לא כש"כ) וע"ז משני ר' אלחנן שפיר דלמ"ד פסול הגוף יש לחלק בין יש בידו לבין אבודה ממנו, ולעולם לר' אלחנן לדידי' שפיר א"ל דכר' יוחנן ס"ל דהיה"ד פסול טומאה הוי:

ולענ"ד יש להוסיף דשיטת ר' אלחנן זו חזרה ונשנית בש"ס ופסחים ל"ד] במאי דאיתבי' ר' יוחנן לר"ל (דס"ל היה"ד פסול הגוף הוי) מהא דכל הפסולין דחטאת העוף דזורקן ללול ותעובר צורתן ויצאו לביה"ש, ואי ס"ד פסול הגוף הוי ל"ל עיבור צורה כו' והקשה שם ר"י בתוס', ודלמא הוי פסול דדם ודבעלים, ותי' ר' אלחנן דמשזרקן ללול הוי היסח הדעת עכ"ל, וד' התוס' קשים להולמם, דמאי מקשה ר"י, הא ודאי דגם ר' יוחנן אסיק אדעתי' דבפסול דדם ודבעלים איירינן, אלא דאעפי"כ מותיב מינה לר"ל. כיון דמ"מ הא היסח הדעת נמי הוי ע"י שהייתו בלול, וא"כ נהי דמטעם פסול דדם דמעיקרא הוי בעי עיבור צורה מ"מ השתא דאתוסף עליו גם פסול הגוף דהיסח הדעת, א"כ דל מיני' פסול דדם הא לא עדיף מאילו הוי כשר לגמרי, דטעון שרפה מטעם היה"ד לחוד ועכצ"ל לחומר הקושיא דר"י שבתוס' ג"כ כר' אלחנן דחגיגה ס"ל, דאולי אין היה"ד אלא ביש בידו ולא באבוד, והיינו דמקשה ר"י "ודלמא האי פסול היינו בדם ובבעלים", כלומר מאן לימא לך דיש כאן חוץ מפסול דדם או דבעלים גם פסול הגוף בהיה"ד, דלמא בכה"ג הוי דומיא דאבוד וליכא היה"ד כלל, וע"ז מתרץ ר' אלחנן דמשזרקן ללול הוי היה"ד כלומר משעת זריקתו, דנהי דבשעת שהייתו בלול הוי דמי לאבוד, מ"מ אההיא שעתא שנוטלה בידו וזורקו ללול מפסלא משום היה"ד, דהא השתא עדיין בידו הוי, ונהי דלר' יוחנן דהיה"ד פסול טומאה הוי אין כאן באמת היה"ד כלל, דהא השתא חזי לה דלא נטמאה בההיא שעתא, מ"מ על ר"ל (דפסול הגוף הוי) שפיר מקשה ר"י, ל"ל עיבור צורה ודו"ק:

שמעינן מיהת דבין הר"י ובין הר' אלחנן בשיטת ר' אלחנן דחגיגה אזלי כאן, דלמ"ד פסול הגוף אין היה"ד באבוד, וע' תוס' [מנחות ל"ו ע"ג ד"ה אי קסבר] ובמג"א סי' ש"ח ס"ק י"א, במה שביאר כונתם דלמ"ד שבת לאו זמן תפלין אפילו אם יניחם עכ"פ שאינו חייב למשמש בהם, והא עיקר חיובא דמשמוש משום היסח הדעת הוא, כמבואר בסי' כ"ח ומכאן סיוע לדברינו, דהיה"ד גופי' אינו אלא פסול בתפלין [לשיטת ר"א] וממילא דבשבת דלאו זמן תפלין הוא ל"ש למגזר משום היה"ד ודו"ק: