הלכה · מפרשים

עין יוסף על ספר המצוות

רבי יוסף פרבר

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

עין יוסף על ספר המצוות

רבי יוסף פרבר

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

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/עין-יוסף-על-ספר-המצוות/
הקובץ נוצר ב־19 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
מצוה א 8
מצוה ב 10
מצוה ג 11
מצוה ד 12
מצוה ה 13
מצוה ו 16
מצוה ז 17
מצוה ח 20
מצוה ט 23
מצוה י 26
מצוה יב 29
מצוה יד 34
מצוה טו 40
מצוה טז 44
מצוה יז 48
מצוה יט 50
מצוה כ 56
מצוה כא 60
מצוה כב 65
מצוה כד 67
מצוה כה 71
מצוה כו 74
מצוה כט 79
מצוה ל 85
מצוה לא 89
מצוה לב 93
מצוה לג 100
מצוה לד 103
מצוה לה 108
מצוה לז 111
מצוה לח 118
מצוה לט 122
מצוה מ 125
מצוה מא 130
מצוה מב 132
מצוה מג 135
מצוה מה 137
מצוה מח 141
מצוה נ 146
מצוה נב 149
מצוה נג 154
מצוה נד 157
מצוה נה 161
מצוה נו 163
מצוה נז 166
מצוה נט 168
מצוה ס 170
מצוה סא 174
מצוה סב 176
מצוה סג 182
מצוה סד 184
מצוה סח 185
מצוה סט 190
מצוה ע 193
מצוה עב 195
מצוה עד 203
מצוה עו 207
מצוה עז 210
מצוה עח 215
מצוה פ 219
מצוה פא 226

מצוה פג 232
מצוה פד 241
מצוה פו 247
מצוה צ 251

הקדמה

מה נכבד היום בהגלות אור יקרות חדושים נפלאים שהשאיר אחריו ברכה, הגאון הצדיק חסיד ועניו מוהר"ר יוסף פרבר זצ"ל, חבר מועצת גדולי התורה, ראש ישיבת "אור ישראל" בסלבודקה "והיכל התלמוד" בתל אביב.

המחבר זצ"ל היה משרידי גדולי ישראל ביהדות ליטא המעטירה וממרביצי התורה בנזר תפארתה של יהדות זו, הלא הוא בית המדרש הגדול ישיבת "כנסת ישראל" בסלבודקה, אשר הקים הגאון החסיד מרן רבינו נתן צבי פינקל זצ"ל, הסבא מסלבודקה.

בית מפואר זה היווה מגדל אור בתפוצות הגולה, מעין נובע אשר אליו נאספו עדרי הצאן לשתות ממימיו הזכים הברוכים, לריח שמניו של בית מדרש זה נמשכו במשך כמה דורות ממיטב בעלי הכשרון שבדור, צעירים אשר שאפו לגדלות, לאצילות ולקדושה. ואמנם מצאו שם רועה נאמן, הוא הסבא זצ"ל, שהאמין בכל להט נפשו בגדלות האדם אשר ביכלתו להרקיע שחקים, והאציל עליהם מאצילות נפשו הזכה.

ואכן הקים בית מדרש זה דור שלם של מאורי ישראל, גדולי ראשי ישיבות שבדור האחרון, תופשי תורה ומרביצי יקרת אורה בכל קצוות תבל. ממנו יתד, ממנו פינה, ממנו קשת מלחמה.

הגאון המחבר זצ"ל זכה להסתופף בבית מדרש זה משחר טל ילדותו ובו גדל ועלה ממדרגה למדרגה בין בתורה ובין ביראת שמים טהורה עד שהיה לאחד המצוינים בבית הגדול הזה. והסבא זצ"ל שהכיר כוחותיו הגדולים, מדותיו הנעלות ונפשו האצילה בחר בו לחתן לנכדתו, הרבנית הדגולה מרת רבקה לאה תלט"א, בת חתנו הגאון האדיר מוהר"ר שלמה יהודה לייב זצ"ל אב"ד וישקי.

באותה תקופה יסד הסבא זצ"ל כולל אברכים מהמצוינים שבדור אשר נתפרסם בעולם כולו, ושם התאספו גדולי ת"ח שבדור. וזה לשון בעל "מקדש דוד", הגאון האדיר מהר"ר דוד הכהן רפופורט זצ"ל, בהקדמתו לסדר קדשים:

"והנה כאשר עזרני ד' יתברך לחבר את ספרי "צמח דוד" כו' נתתי אל לבי לעסוק בעניני קדשים, אך לא ראיתי ברכה בלמודי עד שבאתי להמוסד הגדול אחד המיוחד בתבל - כולל "בית ישראל" בסלבודקה. ובמשך שלש שנים שזכיתי להנות מאורו, עסקתי בסדר קדשים בהצלחה גדולה. ולפי תקנת המוסד היתה חובת מוטלת על כל חבר וחבר להעלות את חדושיו על הכתב.

והנה כמעט אצל כל אחד ישנם חדו"ת יקרי ערך היכולים להביא תועלת רבה. ואצל אחדים מהם יעלו החדושים לספר שלם. אך מפני הדוחק הגדול השורר בהכולל עדיין לא ראו אור הדפוס. יעזרם ד' ויפוצו מעיונתם חוצה" עכ"ל.

על חבר גדולים זה נמנו בשעתם מרן הגאון ר' יחזקאל סרנא זצ"ל, הגאון ר' יחזקאל ברנשטיין זצ"ל מח"ס "דברי יחזקאל", הגאון ר' דוד ליבוביץ מיסד ישיבת "חפץ חיים" בארה"ב. ויבלט"א הגאון ר' יעקב קמינצקי שליט"א, הגאון ר' יצחק יעקב רודרמן שליט"א, ראש ישיבת בולטימור. וכן גדולי הרבנים שבדורינו.

הגאון המחבר זצ"ל נמנה אף הוא על אותה חבורה גדולה ולאחר כמה שנים כשהסבא ז"ל מצא לנכון לייסד ישיבה לצעירים, הלא היא ישיבת "אור ישראל" העמיד בראשה את הגאון המחבר זצ"ל יחד עם הגאון מהרי"י ברנשטיין זצ"ל. שנים רבות הרביץ שם, המחבר זצ"ל, תורה ויראת שמים, האציל על הבחורים מאצילות נפשו והעמיד תלמידים הרבה. הם נמשכו אליו באשר הדגישו גודל אהבתו ומסירות נפשו לכל אחד ואחד, כאב לבניו. כן העמיס על שכמו נטל עול פרנסת הישיבה בו בזמן שמצב הפרנסה בביתו היה דחוק מאד, ונכנס לעול חובות למעלה ראש לבל יחסר לתלמידיו דבר. וכדאי לרשם כאן עובדא אחת: במילי דהספידא על הגאון המחבר זצ"ל, כשנתעורר החוב המוטל עלינו להו"ל כת"י שהשאיר אחריו, נגש אברך אחד מתלמידיו ומסר תרומה חשובה שנראה היה כי היא למעלה מכפי יכלתו. וכאשר נשאל שמא אין זה לפי כוחו השיב שאין זו אלא פריעת חוב. וספר כי כשהגיע למצוות, לא היה סיפק ביד אביו לקנות לו בגדים חדשים ליום שמחתו. המחבר זצ"ל בעינו הפקוחה הרגיש בזה ולקח אותו לחייט והזמין לו חליפה וכו' על חשבונו. זאת, בשעה שלא היה בידו לקנות נעליים לילדיו.

אהבתו ודאגתו במסירות נפש להזולת ובפרט לתלמידיו, עמדה להם לעמד איתן בימי הזעם במלחמת העולם. תלמידו המובהק הרב הגאון מוה"ר אפרים אשרי שליט"א, משרידי גדולי הרבנים שניצל מהגהנום הנאצי בדרך נס, ועכשיו מכהן פאר בניו-יורק באיסט סייד בביהמ"ד הגדול, וסיפר כי בהיותו בגיטו קאוונא בעת שהחיים היו תלויים מנגד, באו לפניו צעירים ושאלוהו בענין קידוש השם עד שנתפעל מעז רוחם ומהגבורה הנפשית שפעמה בלבם ושאל להם מהיכן שואבים הם את הכח הזה לעמוד במסירות נפש בדרגה זו. והשיבו כי "דמות רבינו הגדול מוהר"י פרבר לנגד עינינו".

תקופה מיוחדת רבת פעלים התחילה אצלו בעת שזכה לצאת מגיא ההריגה בפרוץ מלחמת העולם. הוא הוזמן לעמד בראש ישיבת "היכל התלמוד" בת"א אשר נוסדה גם היא ביוזמתו של הסבא מסלבודקה זצ"ל. עם הכנסו למשרה המכובדת נסע תיכף

לארה"ב לבסס את קיומו של המוסד שהיה מרכז התורה היחידי בת"א. בינתיים פרצה המלחמה וידידיו יעצו לו להשאר בארה"ב מחמת הסכנה שהיתה צפויה לארה"ק כנודע. הצליחו להשיג למשפחתו רשיון כניסה לארה"ב ורשיונות אלו - באותה תקופה - לא יסולאו בפז. ואמנם, התכוננה משפחתו לנסיעה, וכבר רכשו כרטיסים לנסיעה דרך שבדיה, שהיתה מקום בטוח יותר מכל מקום אחר באירופה. בדרכה סרה הרבנית לבית אביה, שהיה אז רב בדווינסק שבלטביה, כדי להפרד מהוריה. בהיותה שם, הגיע מברק מבעלה, לעכב את הנסיעה לארה"ב באשר הוא החליט לצאת לארץ הקדש. היינו נדהמים מהמברק הנמרץ; לעזב עוגן ההצלה, לבטל את הנסיעה לארה"ב שהיה המקום היותר בטוח, ולהשאר במקום מסוכן ולחכות עד אשר תשיג רשיון כניסה לא"י שגם שם צפויה היתה סכנה גדולה. כאשה כשרה העושה רצון בעלה, עיכבה הרבנית את נסיעתה ונתגלגלה עם ילדיה חדשים רבים עד שהגיעו לארץ הקדש.

המחבר יצא אף הוא, באותם ימי הזעם ועל אף הסכנות בדרכים, מארה"ב לארץ הקדש, הרבה שבועות נטלטל בדרך לא דרך מאניה לאניה עד שתגיע לארה"ק.

עם הגיעו ארצה התמסר מיד לישיבת היכל התלמוד ואז נתרבו בה הספסלים ונוסדה גם ישיבה לצעירים. וכאשר החלו להגיע פליטים, בעיקר ממערב אירופה ומהונגריה, העמים עליו הגאון המחבר זצ"ל את המשימה לייסד בשבילם ישיבה גדולה בשם "פליטת סופרים" ואף הצליח להקים להם בית מיוחד ששימש כאכסניה לאותם בני תורה פליטי חרב בצעדם הראשון על ארץ אבות, בארן משען ומשענה, בודדים בלי משפחה שהיו עלולים ח"ו ליפל בידי חפשים שהיו מעבירם על דתם.

עם הסתלקות הגאון המחבר זצ"ל באו עשרות אברכים לנחם, וספרו כי אך ורק הודות לישיבה שהקים נשארו יראים ושלמים.

יש לרשום כאן עוד עובדה נפלאה ממסעו לארה"ק. ספר לי הרב יעקב גולדמן שליט"א מנהל "הדז'יונט" בארץ, כי הוא נסע אתו יחד בתחנה האחרונה. בהיותם על האניה באתונה, נודע להגאון המחבר כי האניה תגיע לארה"ק בשבת אחה"צ. והיה מצטער מאד ע"ז כי היה ברור שהרבה מן הנוסעים יחללו את השבת והתחיל לטכס עיצה כיצד לעכב את האניה. הרב הנ"ל אמר לו שאין אפשרות כזו באשר הימים - ימי מלחמה ואין נוהגים להתעכב אפילו רגע אחד. השיבו הגאון המחבר כי יש לו אלף דולאר, זה היה כל רכושו, והוא מוכן לתתו לרב החובל כדי שיעכב את האניה לכמה שעות, הדבר לא יצא לפועל, ולא הועילו כל ההפצרות, אבל בדבר שנצטער בו אותו צדיק, לא יצא

מכשול, ובאותו יום פרצה שביתה בנמל ונתעכבה האניה עד למחרת היום והגיעה ארצה אחר השבת.

עם כל פעילותו הכבירה למען ביסוס מוסדי התורה ונשיאת עול החזקתם וכן פעולתו הצבורית כחבר מועצת גדולי התורה, לא מש כל ימיו מעיקר חמדת חייו שהי' יגיעת התורה לברר ולבאר סוד טעמיה ומסתר צפונותיה והי' מוסר שעוריו בישיבה תמידים כסדרם מדי שבוע ושבוע, לדאבוננו נאבדו רוב כתביו מתקופת הרבצת תורה המזהירה שלו בסלובודקה, רק זה מצאנו מהשיעורים שמסר בהיכל התלמוד מדי שבת בשבתו על המצוות לפי סדר הפרשיות ויתכן שגם אלו לא הי' מוכן אצלו לדפוס ממש והמחבר זצ"ל בעצמו הי' אולי מוצא מקום להוסיף ולגרוע אבל אנחנו לא רצינו לשנות מהכת"י שלפנינו.

והננו מברכים על המוגמר שזכינו להוציא לאור חלק ראשון זה וזכותו של המחבר יגן על כל אלו שלקחו חלק לדובב שפתיו ויתברכו בכל טוב.

דברי גיסו של המחבר

אליעזר בהגאון מוה"ר **שלמה יהודא ליב** זצ"ל **פלצינסקי**

מצוה א

היא הציווי שנצטווינו להאמין באלהות, והוא: שנאמין שיש (שם) עילה וסיבה, שהיא הפועל לכל הנמצאים. וזהו אמרו יתעלה: "אנכי ה' אלקיך" (שמות כ, ב ודברים ה, ו). ובסוף גמרא מכות אמרו: "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני. מאי קרא? תורה ציווה לנו משה" (דברים לג, ד) כלומר: מנין ת'ו'ר'ה'. והקשו על זה ואמרו: "תורה בגימטריא הכי הוי? שש מאות וחד סרי הוי!". ובאה התשובה: "אנכי ה' אלקיך' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמעום". הנה נתבאר לך, שאנכי ה' מכלל תרי"ג מצוות, והוא ציווי להאמין, כמו שביארנו.

הנה הבה"ג לא מנה אותה מצוה מכלל תרי"ג עיין ברמב"ן שם. ובעל התשב"ץ בספרו זהר הרקיע הביא סיעתא להבה"ג, ממה שאמרו במס' הוריות (ח.) דבי ר"י תנא מן היום אשר צוה ד' וכו' איזה מצוה שנאמרה בתחלה הוי אומר זו ע"ז, דש"מ דדבור אנכי שהוא קודם לא יהי' לך אינו מצוה.

ולכאורה יש ליישב, דהא כל הפרשה וכי תשגו ולא תעשו לענין קרבן בשגגה היא דכתיב בשגגת ע"ז, כמבואר בסוגיא דהוריות שם, ולפ"ז י"ל איזה מצוה שנאמרה בתחלה הוי

אומר זו ע"ז, במצות ע"ז המחייבת קרבן בשגגה, וזה דוקא על ל"ת דע"ז, דהיינו העובר על דבור לא יהי' לך, דעל מצות אנכי אין חיוב קרבן בשגגה.

אלא דיש להקשות דגם העובר בשגגה על ל"ת דלא יהי' לך אינו מחוייב קרבן, לפי מה דמבואר ברמב"ם הל' יסודי התורה דאזהרת לא יהי' לך היא אזהרה על המעלה על דעתו, לא על העובד ע"ז בפועל, ויותר מבואר בספר המצות בשורש התשיעי, וז"ל שם: דע שכל צוויי התורה ואזהרותי' הנה הם בארבעה דברים, בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור, וזה שהוא צונו להאמין יחוד ד' וכו' או שהזהירנו מהאמין דעת אחת מהדעות כמו מה שהזהירנו מהאדנות לזולתו, וכן צונו בפעולה מן הפעולות וכו' והזהירנו מפעולה מן הפעולות כמו מה שהזהירנו מהקריב לזולתו יתברך ומהשתחוות לנעבד זולתו עכ"ל. וכן נראה ממה שהעלה הרמב"ם לאו זה דלא יהי' לך, בהל' יסודי התורה, לא בהלכות ע"ז, משום האי טעמא, דמצות אנכי ומצות ל"ת דלא יהי' לך תרווייהו בדעה, לא בפעולה, ובהל' ע"ז כתב אסור ע"ז בפועל, (ועיין בס' מעין החכמה שנתקשה בזה). ולפ"ז קשה דגם העובר בשגגה על ל"ת דלא יהי' לך אינו מחוייב קרבן, ודינו רק מסור לשמים.

איברא דלפי זה יש להקשות מסוגיא דהוריות שם גם ממאמר הראשון דגרסינן שם דכ"ע כי כתיבי הני קראי בע"ז הוא דכתיבי מאי משמע וכו' דבי רבי תניא אמר קרא אשר דבר וכו' איזה מצוה שהיא בדבורו של הקב"ה וצוה ע"י משה הוי אומר זו ע"ז, דתניא ר"י אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום, ותקשה כנ"ל, דהא על ל"ת דלא יהי' לך אינו מחוייב קרבן בשגגה, (ועיין באחרונים בספר המצות דרק דבור דלא יהי' לך שמעו מפי הגבורה) ולפי שיטת הרמב"ן בל"ת דלא יהי' לך ניחא עי"ש במצות ל"ת.

אמנם ראיתי בס' החינוך מצוה (כ"ו) דכל מי שעובד ע"ז עובר גם בלאו דלא יהי' לך, ועיין במנחת חינוך שם דכתב דגם הרמב"ם מודה בזה, דהכי מסתברא כיון דעובד ע"ז הרי מודה ומאמין בה ולפי דברי המנ"ח שם. אם עובד ע"ז ומאמין בה מחוייב קרבן בשגגה מלאו דלא יהי' לך. ולפ"ז י"ל היכי דעובד ע"ז בפועל מחוייב קרבן בשגגה גם מטעם ל"ת דלא יהי' לך.

איברא דיש לדון גם לפי זה. דהא לפי המבואר בדעת הרמב"ם דל"ת דלא יהי' לך נאמרה על האמונה בע"ז בדעה, ובעובד ע"ז בפועל עובר על ל"ת דלא תעבדם, שזה בדעה וזה על הפעולה, ואם עובד ע"ז בפועל אינו עובר על ל"ת דלא יהי' לך משום דעובד ע"ז, אלא אם מאמין בה ג"כ, הרי הוא כאילו עובר על ב' עבירות נפרדות, על ל"ת דלא יהי' לך על אמונה בלב, שזה עובר גם בלי עבודה, ועל ל"ת דלא תעבדם עובר משום עבודה בפועל, דזה עובר גם אם לא מאמין בה, וחיוב קרבן חטאת בשגגה, הוא דוקא על זה שעובר על

ל"ת בפועל, והכי מסתברא דאלת"ה יתחייב בשתי חטאות אם עובד ע"ז. ולפי זה תשאר הקושיה דהא על ל"ת דלא יהי' לך אינו מחוייב קרבן בשגגה.
והנראה בזה דאין ה"נ דעל ל"ת דלא יהי' לך אין חיוב קרבן בשגגה גם אם נימא דהעובד ע"ז עובר ג"כ על ל"ת דלא יהי' לך. אלא דכונת הגמ' בהוריות היא רק להוכיח דהקרא דלא תשגו נאמר על ע"ז, דאיזה מצוה שהיא בדבורו של הקב"ה וצוה ע"י משה הוי אומר זו ע"ז דאנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענום.
ולפ"ז קושית התשב"ץ במקומה עומדת, דמסוגיא הנ"ל בהוריות מבואר דמצוה הראשונה היא מצות ל"ת דלא יהי' לך.

מצוה ב

היא הציווי שנצטווינו להאמין בייחוד, והוא שנאמין שפועל הנמצא בסיבתו הראשונה הוא אחד. והוא אמרו יתעלה: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (דברים ו, ד). וברוב המדרשות תמצא שהם אומרים: "על מנת לייחד את שמי, על מנת לייחדני". והרבה כגון זה. כוונתם בדבר זה: שלא הוציאנו מבית עבדים ולא עשה עמנו מה שעשה בעשיית חסד והטבה, אלא בתנאי שנאמין בייחוד, לפי שאנו מחויבים בכך. ובהרבה מקומות אומרים 'מצוות ייחוד', וקוראים למצווה זו גם 'מלכות שמים' כי אומרים: כדי לקבל עליו על מלכות שמים, כלומר ההודאה בייחוד והאמונה בו.
הנה הבה"ג והרס"ג לא מנו זאת למצוה בפ"ט, שזה נכלל במצות ק"ש, שנקראת בכל מקום קבלת מלכות שמים ויחוד, ובמס' ברכות (י"ג) לא חזינא לי' לרבי דמקבל עלי' מלכות שמים.
ולפי זה אין ראי' מהמדרשים שאמרו ע"מ ליחדני, דזה קאי על מצות ק"ש שצריך לכוין להמליך וליחדו.
וראיתי בלח"מ פ"א מהלכות תפלה, דהקשה למה לא התחיל הרמב"ם בהל' ק"ש, מצות עשה לקרות ק"ש כמו שהתחיל כאן בהלכות תפלה. מ"ע להתפלל בכל יום, ותירץ, דמצות יחוד חייב אדם בכל רגע, ולכך לא חשבה לא' ממ"ע שבתורה לבד ע"כ, וכוונתו דאף שזה בודאי מ"ע אעפ"כ לא הביא בתחילתו הלשון מ"ע, כיון דבמצוה זו נכלל יחוד ויחוד חייב בכל עת ובכל רגע לכן לא כתב הרמב"ם בלשון מ"ע דמשמע שיש לה זמן קבוע.
ודברי הלח"מ תמוהין דהא הרמב"ם מנה מצות יחוד לחוד בהל' יסודי התורה, ומ"ע דק"ש לחוד, ובמ"ע דק"ש נשים פטורות וביחוד חייבות. ובמס' ברכות (י"ג) דמאן דס"ל

מצות לא צריכות כוונה אף אם לא כיון בפסוק ראשון יצא, והמצוה היא רק לקרות בפה המקרא הזה.

ואולי נאמר דכוונת הלח"מ, כיון דמ"ע דק"ש קאי על קרא דשמע ישראל, ובקרא זה יש גם חיוב מצות יחוד, ומצות יחוד היא בכל רגע, לכן לא כתב הרמב"ם בלשון מ"ע לקרות ק"ש פעמיים בכל יום, דמשמע ותו לא, דבאמת יש בפסוק הזה מצות יחוד שהיא בכל רגע.

מצוה ג

היא הציווי שנצטווינו על אהבתו יתעלה, והוא: שנתבונן ונסתכל במצוותיו וציווייו ופעולתיו, כדי שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג - וזוהי האהבה המצווה [עלינו]. ולשון ספרי: ו"לפי שנאמר 'ואהבת את ה' אלוקיך' (דברים ו, ה) יודע אני כיצד אהב את המקום? תלמוד לומר: 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' - שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם". הנה ביארנו לך, שבהשתכלות תבוא לידי השגה, וימצא לך תענוג ותבוא האהבה בהכרח. וכבר אמרו, שמצווה זו כוללת גם כן, שנקרא את כל בני האדם לעבודתו יתעלה ולאמונה בו, שכן אם אתה אוהב את מי שהוא, תהללנו ותשבחנו ותקרא בני אדם לאהבתו - וזה על דרך המשל - כך אם תאהב את ה' באמת במה שהגיע לך מהשגת אמתותו, ברי שאתה בלי ספק תקרא את הפתאים והסכלים לידיעת האמת שאתה כבר יודע. ולשון ספרי: "ואהבת את ה'" - אהבהו על הבריות כאברהם אביך, שנאמר "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה). כלומר: כמו שהיה אברהם, לפי שהיה אוהב - כמו שהעיד הכתוב: "זרע אברהם אהבי" (ישעיה מא, ח) - קורא בעצם השגתו את בני האדם לאמונה מרב אהבתו, כך תאהבהו עד שתקרא בני האדם אליו.

הנה מביא כאן היאך היא הדרך לאהבתו, לשון הספרי ת"ל והיו הדברים שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם.

אמנם בספרו הגדול פ"ב מהל' יסודי התורה, מבאר שם היאך היא הדרך לאהבתו, ע"י התבוננות במעשי ד' בבריואיו הנפלאים, ולא הביא שם הלמוד דספרי מוהיו הדברים האלה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם.

ולכאורה סותר רבינו בספרו היד את משנתו כאן בספר המצות וצ"ע. אחרי כתבי זאת ראיתי בהגהות מיימוניות שם שהביא ברייתא דר"פ כעין שמפרש בספרו הגדול. תו קשי' מה שהשמיע בספרו יד החזקה, מה שכתב כאן שזאת המצוה כוללת שנהי' קוראים

לב"א לעבודתו יתעלה, ומביא לשון הספרי ואהבת את ה' אהבהו על הבריות, וצ"ע למה השמיע זה בספרו יד החזקה.

מצוה ד

היא הציווי שנצטווינו להאמין ביראתו יתעלה ובמוראו, ובל נהיה שאננים ובוטחים - אלא (נחכה) [ונחוש] לביאת עונשו ית' בכל עת. וזהו אמרו יתעלה: "את ה' אלוקיך תירא" (דברים ו, יג). ובגמרא סנהדרין אמרו בדרך שקלא וטריא על דבריו יתעלה: "ונקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כד, טז): ואימא פרושי , דכתיב: "אשר נקבו בשמות " (במדבר א, יז), **ואזהרתה מן "את ה' אלקיך תירא"? - כלומר: זה שנאמר "ונקב שם ה'" הוא שיזכיר את השם בלבד בלי שיברך. ואם תאמר: איזה עוון יש בזה? נאמר, שהוא מאבד את היראה. כי מיראת ה' הוא, שלא יזכר שמו לבטלה. והייתה התשובה על שאלה זו ודחית דבר זה בכך שאמרו: "חדא - דבעינא שם בשם, ולכא", כלומר: שיברך את השם בשם, כמו שאמרו "יכה יוסי את יוסי": ועוד: "אזהרת עשה היא, וכל אזהרת עשה לא שמה אזהרה". כלומר: זה שאמרת "אזהרתה מן 'את ה' אלקיך תירא'" לא יתכן, לפי שזה ציווי - והוא מצוות עשה - ואין מזהירין בעשה. הנה נתבאר שזה שנאמר "את ה' אלקיך תירא" - מצוות עשה.**

בחינוך מצוה (תנ"ב) וזאת אחת מן המצות התמידים וכו' ומי שבא דבר עבירה לידו חייב להעיר רוחו וכו' ועובר ע"ז ולא שת לבו בכך באותן שעות בטל עשה זה שזו היא העת קיום עשה זה בכיון ע"כ. ולפי דברי החינוך צ"ל דגם אם בא לידו קיום מצות עשה ולא שת לבו לקיימה ג"כ עובר על עשה זו, דמאי נפ"מ.

ולכאורה צ"ע, דהא השריש לנו הרמב"ם בשרש רביעי, דאין למנות הצוויים הכוללים התורה כולה כגון והתקדשתם וכיוצא בהם, ולפי דברי החינוך דבכל עשה ול"ת שבתורה עובר גם על עשה זה א"כ אין למנות לעשה בפ"ע. ויש לישב.

אמנם י"ל שאע"פ שזה הצווי הוא מהצוויים הכוללים, הנה יש בו דבר מיוחד, והוא הזכרת ש"ש לבעלה כמו שהביאו ראי' מגמ' דסנהדרין (נ"ו) וכבר כתב הרמב"ם במצוה ה' שצונו לעבדו, דאע"פ שזה מהצוויים הכוללים אלא שיש בו יחוד אחר, ראוי' למנות, וזה נמי דכוותה ואין ה"נ דבכל עשה ול"ת עובר גם על עשה זה של י"ש. ואין זה אזהרה לשמור על ל"ת ועשין, אלא ממילא ידעינן דכל מי דלא שת לבו בשעה שבא דבר עבירה בידו עובר על עשה הנ"ל.

מצוה ה

היא הציווי שנצטווינו לעבדו יתעלה. ונכפל הציווי הזה כמה פעמים ואמר "ועבדתם את ה' אלקיכם" (שמות כג, כה); ואמר "ואתו תעבדו" (דברים יג, ה); ואמר "ואתו תעבד" (שם ו, יג); ואמר "ולעבדו" (שם יא, יג). ואף על פי שגם הציווי הזה הוא מן הציוויים הכללים - כמו שביארנו בכלל הרביעי - הרי יש בו ייחוד, כי הוא ציווי על התפילה. ולשון ספרי: "ולעבדו - זו תפלה" וכו'.

בהשגות הרמב"ן שם: ואין נכונה בזה, שכבר בארו חכמים בגמרא תפלה דרבנן כמו שאמרו בפ"ג דברכות (כ"א) לענין בעל קרי שקורא ק"ש ומברך על המזון לאחריו ואינו מתפלל, והעלו הטעם בזה, אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן, ובגמ' סוכה (ל"ח) ואם התחילו אין מפסיקין והקשו מלולב, והשיבו בדרך תימה מאי קושי' הא דאורייתא הא דרבנן וכבר ראינו לו בהלכות תפלה אמר שחייב אדם מה"ת בתפלה בכל יום, אלא שאין מנין התפלות ולא משנה התפלה מן התורה, וגם זה איננו נכון בעיני שבעל קרי מברך על המזון לאחריו מפני שהוא מה"ת, ואינו מתפלל עד שיטבול אפי' עמד כמה ימים בקריו, ועוד שמי שנאנס ולא התפלל בשחרית ובמנחה נסתפק בעצמו ספק התפלל אם כן לפי דבריו הי' צריך לחזור ולהתפלל והם פסקו לעולם בכל ספק בתפלה שאינו חוזר ומתפלל מפני שהוא מדרבנן, ואם אינה מצוה בכל יום מתי תהי' החובה הזאת מה"ת, שיתפלל יום אחד בשנה או בכל ימיו פעם אחת, וכבר אמרו ברב יהודה דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי לפי שהי' עוסק בתירה, וסמך על מה שאמרו חברים שהוו עוסקין בתורה מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה שהיא מדרבנן לעולם, ומה שדרשו בספרו ולעבדו זו תפלה אסמכתא היא ע"כ. ובכ"מ בהלכות תפלה הביא דברי השגת הרמב"ן הנ"ל וכתב וז"ל ודעת רבינו שמצות עשה מה"ת להתפלל בכל יום, ממ"ש ועבדתם את ה' אלקיכם ועבודה זו צריכה שתהי' בכל יום, שאם אינה בכל יום, אולי נבא לומר שהוא פעם אחת בכל ימיו, וזה ממה שלא יסבלו הדעת. וא"כ ע"כ החיוב הוא להתפלל בכל יום, ואין משנה התפלה הזאת מה"ת, ומעתה מה שאמרו בבעל קרי שאינו מתפלל, היינו שאינו מתפלל תפלה זו בנוסח זה שלש פעמים ביום אבל אומר הוא לעצמו תפלה קצרה פעם אחת ביום. עכ"ל.

והש"א בהלכות תפלה דחה תרוצו של הכ"מ, כי הנוסח של ברכת המזון גם כן מדרבנן, ממה שאמרו בגמ' ברכות (מח:) משה תקן לישראל ברכת הזן יהושע ברכת הארץ וכו' וכן היא ברמב"ם פ"ב מהל' ברכות הל' א'. ואין נפ"מ בין תפלה לברכת המזון:

והנה יש לעיין בכוונת מרן הכ"מ דודאי לא נעלם ממנו דהנוסח של בהמ"ז תקנו כנ"ל, והכ"מ הביא שם ברמב"ם הל' ברכות הנ"ל וז"ל: ברכה ראשונה משה תיקן וז"ל וכתב הרמב"ן ז"ל בהשגות שאין מטבע לברכת המזון מן התורה, אבל נצטוינו מה"ת לברך אחר אכילתנו כל אחד כפי דעתו, כענין ברכת מנימין רעיא בריך רחמנא וכו' ובאו הנביאים ותיקנו לנו נוסח מתוקן הלשון וצח המליצה, ושנינו בו אנחנו עוד בגלות ומלכות בית דוד, ותבנה ירושלים, כי הענין תיקון שלמה ובית דינו והלשון כפי הזמנים עכ"ל הכ"מ דברור הדבר שלא נשמע מהכ"מ דברי הרמב"ם ודברי הרמב"ן שהביא, ויש לעיין בכוונתו שמחלק בין נוסח בהמ"ז לנוסח התפלה.

והנראה בכוונת מרן הכ"מ, דהנה הרא"ה להלכות הרי"ף בגמרא הנ"ל בברכות דמשה תיקן הקשה הא קיל בהמ"ז מה"ת, והיכי אמרינן דמשה וכו' תקנום וכי תימה הנוסח אבל העיקר מה"ת, והרי תפלה דעיקר מה"ת, ומשום דמטבע שלה דרבנן אמרינן בכל דוכתא דתפלה דרבנן, ה"נ נימא דבהמ"ז דרבנן כיון דנוסח מדרבנן, ותירץ איכא למימר דתפלה אין לה עיקר במובע שלה כלל מה"ת, אלא כל דהוא מודה כלל סגי ולית לה משום נוסח, הלכך האי תפלה בהאי נוסח מדרבנן אבל בהמ"ז יש לה קצת נוסח מה"ת ולהזכיר הארץ וכתיב וברכת אשתכח דכולהו בקרא כתיב ע"כ. והרב פרלא ז"ל ברס"ג מ"ע ב' אחרי דהביא דברי הרא"ה הנ"ל הקשה דכפי המשמע שבא לסלק כל קושיות הרמב"ן על הרמב"ם הנ"ל אבל אינו מובן כיון דעיקרא מה"ת איך אפשר משום דנוסח דרבנן תקנוה יהא דינה כדרבנן ע"כ.

והנראה לע"ד דהכ"מ והרא"ה ז"ל שניהם לדבר אחד נתכונו, ומדברי הרא"ה נעמוד על כוונת הכ"מ ומהכ"מ יתיישבו דברי הרא"ה ז"ל. דהנה הרא"ה ז"ל חילק באופן יסודי בין נוסח של בהמ"ז לנוסח התפלה, דבנוסח בהמ"ז עיקר יסוד הנוסח בדבריהם, נעוץ בנוסח התורה, דמה"ת מחוייב לברך בהזכרת השם ולברך על המזון ועל הארץ, כמו שהביא הרמב"ן הנ"ל ממנימין רעיא, דבאמת ברכתו מעין הברכה שתקנו, אלא ששיפרו הלשון בלשון צח ותוספות מילים, כדברי הרמב"ן, אמנם בתפלה לא רמזה התורה נוסח כלל וכלל, אלא כל אחד כפי יכלתו שיזדמן לו, ונראה דהרא"ה ז"ל מפרש דברי הגמרא בברכות הנ"ל אלא ק"ש ובהמ"ז דאורייתא ותפלה דרבנן לא על עיקר המצוה, אלא על הנוסח דק"ש ובהמ"ז הנוסח מה"ת ותפלה כל הנוסח מדבריהם ואסרו לבעל קרי הנוסח שלהם, ואמטו להכי בק"ש ובהמ"ז דבנוסח שתקנו איכא נוסח של תורה אין למנוע גם מה שהוסיפו דאפילו אם יברך כנוסח מנימין רעיא ה"ז כעין נוסח שתקנו דא ידא אחת היא, אבל בתפלה שכל הנוסח מדבריהם, אסרו על בעל קרי מלהשתמש בנוסח

הקדוש שלהם, ואם ירצה לקיים המצוה מה"ת, יתפלל בנוסח שלו שיזדמן לו, כאשר הי' מלפנים טרם תקנתם ז"ל תפלת י"ח. ואשר לזה כיון הכ"מ מה שאמרו בבעל קרי שאינו מתפלל בנוסח זה, אבל מתפלל הוא לעצמו תפלה קצרה.

ואם לזה נתכוין מרן הכ"מ, תתיישב גם כן מה שתמה עליו הש"א הנ"ל על תירוצו השני שתירץ וכתב דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כדאיתא בפ' האשה רבה (יבמות פ"ט) ובש"א שם, הנה מש"כ דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת אמת אמר אבל בבעל קרי חזינן שלא רצו חכמים לעקור דבר מה"ת לגבי' דידי' שהרי חייבו אותו בק"ש ובבהמ"ז לאחריו משום דמדאורייתא הן ואי תפלה דאורייתא הו"ל לחייבו גם בתפלה, ע"כ. ויותר תמוה דברי הכ"מ דאיך יפרש דברי הגמ' דאמרו אלא ק"ש ובהמ"ז דאורייתא ותפלה דרבנן, דלהדיא מבורר שלא כדברי הכ"מ מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, וצע"ג דברי הכ"מ. ולפי הנ"ל יש ליישב כי גם בתירוצו השני דיש כח כיון לפירוש הנ"ל בגמרא דכל הנוסח דתפלה מדרבנן, ולא מפורש בתורה באיזה נוסח להתפלל, ואמטו להכי עמדו דבריהם במקום תורה, אבל בק"ש ובהמ"ז דמפורש בתורה מה שמחוייב להגיד, לא רצו להעמיד דבריהם לעקור דבר המפורש בתורה. כן נראה לע"ד לפרש דברי הכ"מ התמוהין.

והנה הרב פרלא ז"ל שם ברס"ג הנ"ל אחרי דהקשה על הרא"ה קושי' הנ"ל דאיך אפשר לומר דמשום דנוסח התפלה רבנן תקנוה יהא דינה כדרבנן, ותירץ שם דכונתו ז"ל דמדאורייתא בכל דהוא מודה סגי, דודאי אי אפשר לכל אחד מישראל שלא יהא שם שמים שגור על שפתיו, לומר יעזרני ה', עכ"פ פעם אחת ביום, וא"כ כבר יצא ידי חובת תפלה מה"ת, הלכך חובת התפלה אינה אלא מדרבנן, וסיים שם, ובזה ודאי סרו מהר כל הראיות שהביאו הראשונים והאחרונים להוכיח דתפלה דרבנן.

אמנם המעיין בדברי הרמב"ם ריש הל' תפלה יראה שאין בדבריו אפילו ליישב דברי הרמב"ם, דהנה זה לשון הרמב"ם שם בהל' ב'. ולפיכך נשים ועבדים חייבים בתפלה לפי שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא, אלא חיוב המצוה זו (מה"ת) כך היא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה, ואחר כך נותן שבח והודי' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו עכ"ל. ובכ"מ שם אלא חיוב המצוה זו כך היא, כלומר כיון שאין מטבע תפלה זו מה"ת א"כ מה נתחייבנו להתפלל או עד כמה לינלי וליזל לכך אמר שיהא אדם מתחנן וכו' ולמד רבינו כן מדאמרינן בפ' אין עומדים (ל"ב) דרש ר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ ישאל צרכיו שכן מצינו במשה דכתוב ה' א' אתה החילות וכתיב

בתרי' אעברה נא וכיון דממרע"ה למדנו כן אלמא דמדאורייתא הכי הוא, עכ"ל. ולפי זה אף שהנוסח אינו רמוז בתורה, וכל אחד יכול להתפלל כפי דעתו בבקשת צרכיו ולשפוך שיחו, מ"מ לא יצא ידי תפלה מה"ת אלא דוקא בגונא דא שיגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ תחנתו ולבסוף הודי'.

ברם לא על הרב פרלא ז"ל תלונתי, כי כן יש להקשות על בעל מ"א באו"ח סי' ק"ו, דאיתא שם באו"ח נשים חייבות בתפלה מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא, וכתב שם במ"א כ"כ הרמב"ם דתפלה מ"ע דאורייתא וכו' ורוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר ע"כ, וקשה על המ"א כנ"ל דצורת התפלה מה"ת מחוייב להיות בה שבח, תחנונים, והודי'. ואולי י"ל דכונת בעל מ"א דאומרים איזה בקשה, שיש בה שבח תחנונים והודי', אבל באמירת יעזרני ה' כדברי הרב פרלא, נראה דלא יצא ידי חובת תפלה מה"ת לפי דברי הרמב"ם הנ"ל. דנראה פשוט דכל הדברים שכתב הרמב"ם בפ' ד' חמשה דברים מעכבין את התפלה, דהלכות אלה הן בתפלה, בין דנימא תפלה דאורייתא בין אם תפלה דרבנן דודאי מעכבין גם אם יתפלל תפלה דאורייתא כאשר התפללו לפני תקנתם ז"ל, ואחת מהחמשה דברים היא כוונת הלב, שכתב הרמב"ם שם בהל' ט"ו כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל, עיי"ש. וכן לכתחילה מחוייב בהשמונה דברים שבפרק חמישי שם ברמב"ם, דלא מבעיא דבאמירת יעזרני ה' אשר שגור על שפתיו דלא מקיים את הדברים המעכבין, אלא אפילו דברי המ"א צ"ע אם יצא ידי חובת תפלה באיזה תחלה.

מצוה ו

הציווי שנצטווינו להתערב בין החכמים ולהתחבר אתם ולהתמיד ולשבת עמהם ולהשתתף עמהם בכל דרך מדרכי ההשתתפות: במאכל ומשתה ומקח וממכר, כדי שנגיע בכך להדמות למעשיהם ולהאמין בדעות האמתיות מדבריהם. והוא אמרו יתעלה: "ולדבקה בו" (דברים יא, כב) וכבר נכפל גם הציווי הזה, ואמר: "ובו תדבק" (דברים י, כ). ובא הפירוש: "ולדבקה בו" - הדבק בחכמים ותלמידיהם וכו'.

הרמב"ן לא העיר בכלל על מצוה זו, ולא סלק מחשבון המצות שלו מצוה זו עיין ברמב"ן בסוף במצות שסלקם. אמנם ראיתי בחינוך במצוה תל"ד ובו תדבק, אחרי דהביא כנוסח הרמב"ם, הביא, וז"ל, והרמב"ן ז"ל כתב כי עיקר מצוה זו היא להשבע בשמו ב"ה לקיים המצוה שנאמר נשבעתי וגו', והשיבו שם לקיים המצוה שנאמר נשבעתי וגומר, והשיבו

שם ההוא מובו תדבק נפקא ע"כ. ובעניותי לא מצאתי בדברי הרמב"ן שם דס"ל דלקיים מצוה, מצוה להשבע אלא אדרבה מפורש בדבריו שאינה אלא רשות עיי"ש ודברי החנוך צ"ע, והמצוה זו להשבע בשמו סלק הרמב"ן ממנינו עיי"ש. וכן מוכח מדברי הרמב"ן בפ' ואתחנן דברים ו' פסוק י"ג, וז"ל, ובשמו תשבע אינו מצוה שישבע אלא אזהרה כי בשמו לבד תשבע וכו' אבל בגמרא תמורה דרשו אותו בשבועת אמת דשריא עי"ש. ועיין במצוה ז' שהארכנו בזה.

מצוה ז

הציווי שנצטווינו להשבע בשמו יתעלה בזמן שנצטרך לכך לקיים איזה דבר או לשללו, לפי שיש בזה רוממות לו יתעלה וכבוד וגדולה. והוא אמרו יתעלה: "ובשמו תשבע" (דברים י, כ). ובפירוש אמרו: "אמרה תורה 'השבע בשמו', ואמרה תורה 'אל תשבע'", כלומר: כמו שהשבועה שאינה צריכה מוזהרים עליה והיא מצוות לא תעשה, כך השבועה בעת הצורך מצווים עליה והיא מצוות עשה וכו'. ולעניין זה נתכוון הכתוב באמרו: "ובשמו תשבע", כלומר: לו בלבד תאמין ותייחס את האמתות, שראוי להשבע בה. וכבר אמרו בריש תמורה: מנין שנשבעין לקיים מצווה? שנאמר: ובשמו תשבע.

הרמב"ן שם, ואני תמה בדברי הרב שלא אמרו כן בגמרא אלא על דרך הויכוח שהיו חוקרים אם נאסר שבועת אמת, מפסוק ליראה את השם, והשיבו שבועת אמת שריא, דכתיב שבועת ד' תהי' בין שניהם, עוד חקרו אימא להפיס דעתו של בעל הבית. אבל מילקי לקי, כלומר שתהי' שבועת השומרים מותרת להפיס דעתו של בעל הבית, אבל ילקה על שבועת אמת כשנשבע מעצמו שבועת בטוי, והשיבו קרא אחרינא ובשמו תשבע, הקשו עוד ההוא שנשבעין לקיים את המצות שנאמר נשבעתי ואקיימה והשיבו ההוא מובו תדבק נפקא, ובשמו תשבע למה לי אם אינו ענין לשבועת הדיינים דנפקא לי' משבועת ה' תנהו ענין לשבועתא דעלמא דשריין ואם אינו ענין לשבועת המצות דנפקא לי' מובו תדבק תנהו ענין לשבועה דחול, והמתבאר מזה שאין השבועה בשמו בעת הצורך חובה ומצות עשה, אבל רשות הוא בידינו עם תנאים רבים והכתוב הזה אינו מצוה אלא רשות שלא כדברי הרב וכו', וראיתי במדרש תנחומא אמר להם הקב"ה לישראל לא תהיו סוברים שהותר לכם להשבע בשמי אפילו באמת, אלא אם יהיו בך כל המדות, את ד' א' תירא שתהי' כאותן שנקראו יראי א' אברהם איוב ויוסף ואותו תעבוד ובו תדבק וכו' אם יש לך מדות אלו אתה רשאי להשבע, ויש לנו סיוע בו לדברינו

שאינה אלא רשות בשבועה בשמו עם התנאים האלו, ושמא לכך כפול הרשות להזהיר בתנאיו עכ"ל.

והמתבאר מדברי הרמב"ן שאין מדברי הגמרא בתמורה סיעתא לדברי הרמב"ם שמצוה להשבע בשמו, אלא אדרבא פירכא, דמוכח שאינו אלא רשות, והוסיף עוד מדברי התנחומא שגם הרשות אינו אלא עם התנאים האלו, ולכך כפול הרשות להזהר בתנאיו. והנה לפי דברי הרמב"ן איש שאין לו התנאים האלו אסור לו להשבע בשמו, ונראה דהאסור הוא מאת ד' א' תירא כי מיראת השם לא להשבע בשמו יתברך מי שאין בו המדות האלו, ולכאורה קשה איך משביעין ב"ד כל אדם שחייב שבועה, הא קעבר על עשה דאת ד' א' תירא, וראיתי בכסף משנה במנין הקצר של הרמב"ם בתחלת ספרו הגדול, שגם הראב"ד השיג על מצוה ז' שם וכתב אינה מן המנין, ומרן הכ"מ הביא השגות הרמב"ן שהרמב"ן הביא ראי' ממדרש תנחומא אם יהיו בך כל המדות, וכתב על זה וז"ל ולענ"ד נראה שרבינו אפשר לו לדחות ראי' זו ולומר שיראי אלקים מצוה להם לישבע ושאר כל אדם אסור, עכ"ל. וקשה כנ"ל איך משביעין כל אדם, וברמב"ם הל' שבועות פי"א כתב מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בב"ד בשם שנאמר ובשמו תשבע זו מ"ע.

וראיתי שהרש"ש שם בסוגיא העיר על זה, ד"ה אימר הנ"מ לפייס, וז"ל, והנה בריש המקרא דובשמו תשבע בתרווייהו כתוב את ד' א' תירא ואמרינן במ"ר ר"פ מטות וכן בתנחומא והביאם רש"י בפיה"ת אם יש בך כל המדות האלו אתה רשאי להשבע וא"כ קשה הא דלא פסלינן שבועות פ"ז אלא החשוד, ומצאתי להרמב"ן בפיה"ת שהעתיק הגמרא שלפנינו בגירסא אחרת, ובשמו תשבע ל"ל אא"ע לשבועת הדיינים דנ"ל משבועת ד' תהי' בין שניהם תנ"ע לשבועה דעלמא דשריין ואא"ע לשבועה דמצוה דנ"ל מן ובו תדבק תנ"ע לשבועה דחול, והשתא לפי גירסא זו א"ש דלא בעינן כל התנאים הללו אלא לשבועה דמצוה או דחול אבל לשבועת הדיינים דקי"ל מן שבועת ד' לא בעינן התנאים האלו עכ"ל. ברם לא יתורץ בזה דברי הרמב"ם הנ"ל דכתב מצות עשה מי שנתחייב שבועה בב"ד שנאמר ובשמו תשבע, ולפי דברי הרש"ש מנ"ל להרמב"ם דבשבועות הדיינים מצות עשה, דכשם דאמרינן דלא בעינן כל התנאים אלא לשבועה דמצוה דלמדים מן ובשמו תשבע אבל לא לשבועת הדיינים, כך נימא דהמצוה רק בשבועה דמצוה או דחול דלמדים מן ובשמו תשבע, אבל לא לשבועת הדיינים דלמדים משבועת ד' תהי', וברמב"ם שם מבואר להיפך דהמצוה דוקא בשבועות הדיינים ולא בשבועה דמצוה דז"ל שם בהלכה ג' ומותר לאדם להשבע על המצוה לעשותה כדי לזרז

את עצמו, ובכ"מ הנ"ל כתב להדיא דהמצות עשה דוקא לאיש שיש לו מדות אלו, וקשה כנ"ל.

והנה כוונת הרש"ש לאפוקי מגירסת הגמרא דלפום רהיטא משמע דקרא ובשמו תשבע בעינן דלא ילקה על שבועות הדיינים. וכן נראה מפירש"י, דגרסינן אימר הנ"מ לפייס את בעל הבית אבל מילקי לקי בשבועות הדיינים, וברש"י שם לפייס חבירו שלא יהא תובעו ממון אבל מילקי לקי הואיל ומביא עצמו לידי שבועה ע"כ, וכן באמת מפרש בעל מגלת אסתר, דהרמב"ם גריס כן עי"ש. דלפ"ז דובשמו תשבע קאי על שבועות הדיינים תשאר קושיתו כנ"ל. אמנם קשי' טובא איך ס"ד אמינא דבלא קרא ובשמו תשבע, ילקה אחרי השבועה אפילו אם נשבע באמת, דע"כ אם נימא דילקה קעבר על הלאו דאורייתא אם לא תשמר לעשות כמבואר שם, וגם אחר דמתרין בי' דעובר על לאו. ותימה רבה איך משביעין אותו ב"ד והא קעברו על לפני עור, וע"כ צריך לדחוק בדברי רש"י, אבל מלקי לקי הואיל ומביא עצמו לידי שבועה, לא על שבועת ב"ד אלא על שבועות חול, ודברי המגלת אסתר מופלאים ממני. וע"כ צריכים לפרש הגמרא כדברי הרמב"ן ז"ל אבל מילקי לקי כלומר שתהי' שבועת השומרים מותרת, אבל מלקא לקי על שבועת אמת, וכן ציין המסורת הש"ס בהבנת הגמרא ומביא דברי הרמב"ן, מטעם הנ"ל דאי אפשר לפרש על שבועת השומרים. והרב במגלת אסתר סובב הולך בדוקא לאוקמי דעל שבועת ב"ד הו"א דמלקי לקי, ומיישב בזה דברי הרמב"ם ומפרש דזה דקאמרינן לא מצית אמרת דילקה דהכתיב ובשמו תשבע פירוש שמצוה להשבע עי"ש. ולפי הנ"ל אי אפשר לומר דהרמב"ם מפרש כן.

והנה לכאורה סותר הרמב"ם במשנתו בספרו הגדול, מה ששנה לנו בספר המצות. דהנה בסה"מ מביא סיעתא לדבריו דמצות עשה להשבע בשמו מדאמרינן בתמורה מנין שנשבעין לקיים המצות דכתיב ובשמו תשבע, ובספרו היד כתב דהמצות עשה דוקא בשבועת ב"ד ובשבועת המצות כתב ומותר לאדם להשבע על המצוה.

וראיתי בספר קנאת סופרים שם. דמעולם לא אמר הרמב"ם דעצמה של שבועה מצות עשה לישבע, אלא המצוה היא אם רצונו לישבע ישבע בשם, ובכן מיישב דברי הרמב"ם דבהלכה א' שם כתב מצות עשה שישבע מי שנתחייב שבועה בב"ד שם שנאמר ובשמו תשבע זו מצות עשה, ובהל' ב' שם ואסור להשבע בדבר אחר עם שמו, ובהלכה ג' כתב ומותר לאדם להשבע על המצוה לעשותה כדי לזרז את עצמו, דבהלכה ג' דבא לומר על עצמה של שבועה כתב ומותר, דהשבועה בעצמה רשות היא, ומיישב בזה דברי הגמרא

שהביא הרמב"ן דרשות היא, דהתם בעיקר השבועה אמרו שרשות היא ולא נאמרה למצוה עי"ש.

ואמנם עדיין לא נתיישבו דברי הרמב"ם בסה"מ, דנראה דמביא מהגמרא הנ"ל, דמצות עשה אם ישבע ישבע בשמו, ומנ"ל זה כיון דהגמרא לא מיירי אלא בעיקר עצם השבועה. **ותו** כיון דלפי הגמרא לולא המקרא ובשמו תשבע הו"א שמלקי לקי אפילו בשבועת אמת דקעבר על לאו דאורייתא אם לא תשמר לעשות, ולפי זה, די לנו אם נימא דהמקרא בא לפוטרו מאיסורא ומנ"ל למימר דלא די שאין אסור בזה אלא אדרבה מצוה קעביד.

והנראה בזה דאין ה"נ דלפי הו"א דגמרא דרצה לומר דאפילו שבועת אמת אסור מקרא אם לא תשמר לעשות, אין ללמד מקרא ובשמו תשבע אלא היתרא בעלמא, אבל לפי מסקנת הגמרא דלא מצית אמרת דהמקרא אם לא תשמר קאי על שבועה אלא על המקלל חבירו בשם, ולא מצינו קרא לאסור שבועת אמת ע"כ צ"ל דקרא ובשמו תשבע בא למצוה כנ"ל אם ישבע ישבע בשם, ויש להטעים זה מדברי הרמב"ן שם דכתב דאין הכפל ראוי ברשות דתרי קראי כתיבי ובשמו תשבע אלא ע"כ דבא לחייב לישבע בשם אם ישבע, דמצוה היא, וכן גם בשבועת המצות אולי גם כן מצוה לישבע בשם אלא דעצמה של השבועה רשות אפילו לפי המסקנא. כנ"ל.

אמנם עוד יש להקשות, דאפילו לפי מסקנת הגמרא, אסור לישבע בשם איש שאין בו מדות אלו כפי דברי התנחומא כנ"ל, ומטעם זה מכריע הרמב"ן שהשבועה היא רשות ואין בה מצוה.

ואמנם לא מצאתי ברמב"ם בהל' שבועות דברי התנחומא, ובסוף הל' שבועות כתב דאסור להזכיר שם מן השמות לבטלה ואע"פ שלא נשבע, דמשמעות דבריו משמע דכ"ש שבועה בשם לבטלה דאסור, אבל שבועה לצורך אין בה אסור, וכוונת הרמב"ם לשבועת שוא כגון שנשבע על אבן שהוא אבן דהוי לבטלה ושבועת שוא, ואולי ס"ל להרמב"ם דדברי התנחומא אינם אלא בדרך המוסר להזהר משבועה, אבל אין בזה אסור דאורייתא.

מצוה ח

הציווי שנצטווינו להדמות לו ית' כפי יכלתנו, והוא אמרו: "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט). וכבר כפל ציווי זה ואמר: "ללכת בכל דרכיו" (שם יא, כב), ובא בפירוש עניין זה: "מה הקב"ה נקרא רחום - אף אתה היה רחום; הקב"ה נקרא חנון - אף אתה היה חנון; הקב"ה נקרא צדיק - אף אתה היה צדיק; הקב"ה נקרא חסיד - אף אתה היה חסיד" - זהו לשון ספרי. וכבר כפל צווי זה בלשון אחר ואמר: "אחרי ה' אלקיכם תלכו" (שם יג,

ה), וגם בפירושו בא, שענייננו להתדמות למעשים הטובים ולמידות הנכבדות שבהם מתואר יתעלה על דרך המשל - יתעלה על הכל עילוי רב.

הנני נבוך מאד במהות המצוה הזאת, אם תכלית המצוה להשיג השלמות, להיות האדם שלם בדעות ובמדות, ולא מטעם תועלת חבירו, או עיקר המצוה היא להשתדל כפי הוכולת לגמול חסד עם חבירו.

והנה לכאורה משמע ממה שכתב כאן בסה"מ וכבר נכפל ואמר אחרי ה' תלכו ובא בפירוש שרצה לומר ההדמות בפעונותיו הטובות, שמקור הדברים הביאו ממס' סוטה (יד.) וז"ל הגמרא שם אחרי ד' א' תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה וכו', אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים אף אתה, הקב"ה ביקר חולים אף אתה, הקב"ה ניחם אבלים אף אתה, הקב"ה קבר מתיה אף אתה, ע"כ. דנראה מזה דקיום המצוה הוא ע"י פעולות טובות שעשה לחבירו, וכן נראה מדברי הרמב"ן בשורש ראשון, ד"ה והתשובה ג' היא שמנה בעל ההלכות נחום אבלים וביקור חולים וקבורת מתים, והלבשת ערומים וכו'. אבל בעל ההלכות הוציאן למצות אלו מוהלכת בדרכיו, שהיא מ"ע באמת כתב וללכת בדרכיו ולהלביש ערומים לקבור מתים לנחם אבנים לבקר חולים, ומצוה אחת הן, וזה ממ"ש גמרא סוטה (י"ד) כנ"ל מכאן הוציא אותם ומנאן מצוה, והרב מנה מצוה ח' להדמות בו יתברך כפי יכלתי והוא שנאמר והלכת בדרכיו, והביא מ"ש מה היא נקרא רחום אף אתה, אמר וכפל זאת המצוה בלשון אחר שנאמר אחרי ד' תלכו ובא בפירוש ענינו להדמות אליו בפעליו הטובים, וא"כ למה יתמה על בה"ג, הוא תפש לשון השנוי בספרי במצוה זאת ובעל הלכות תפש לו הלשון השנוי בגמרא עכ"ל, דנראה מדברי הרמב"ן שהבין דברי הרמב"ם דמצות והלכת בדרכיו הוא כדברי הבה"ג בפעולות לזולתו.

אמנם כבר הקשה שם הרב במגלת אסתר, דבפ' י"ד מהלכות אבל כתב וז"ל מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס כלה וללות אורחים ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, וכן לשמח הכלה והחתן, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הם בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים עשה אותם לאחיך בתורה ומצות עכ"ל. ולפ"ז אם נימא דעל פעולות אלו כיון הרמב"ם במצות והלכת בדרכיו, קשי' טובא חדא דכתב בספרו שהם מדבריהם, ותו דהם נכללין במצות ואהבת לרעך, וכבר כתב בשורש ט' שלא נביט לרבוי הצוויין שלא נכפל אלא לחוזק, ואין ראוי למנות אלא אחד.

ויותר קשה דברי הרמב"ן שם, דאחרי הלשון הנ"ל שהבאתי דברי הרמב"ן, מסיים שם וז"ל והנראה מכל זה שכל אלו גמילות חסדים ובכלל ואהבת לרעך כמוך הם נכנסים וכל שנתרבה בגמ"ח בזקן ואינה לפי כבודו ובן גילו מאיזה מקום שיתרבה הכל מצוה אחת לגמול חסד עם האח עכ"ל, והנה דברי הרמב"ן אלו הם כדברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות אבל. ותקשה על הרמב"ן כנ"ל על הרמב"ם, אחרי שהסכים להרמב"ם שמצות והלכת בדרכיו יש להביא במנין ולא סקל מחשבונו, ובשורש ט' הסכים בזה להרמב"ם שאם באו באחד ממצות עשה צוואות רבות לא נמנה אלא אחת עי"ש.

והנה ראיתי ברמב"ם הל' דעות פ"א אחרי שהביא המ"ע והלכת בדרכיו, כתב וז"ל כך למדו בפירוש מצוה זו מה הוא נקרא חנון אף אתה הי' חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה הי' רחום מה הוא נקרא קדוש אף אתה הי' קדוש עכ"ל. והנה ענין קדושה בודאי לא נכלל במצות ואהבת לרעך, אלא נראה כמו שמפרש הרמב"ן בפירושו על התורה בפ' קדושים, והביא שם הת"כ דקדושים תהיו פרושים תהיו, ומפרש שנהי' פרושים מן המותרו' שלא לילך אחר תאות הגופניות אפילו בדברים המותרים הן באישות והן באכילה, ויקדש עצמו עד שיגיע לפרישות עי"ש. וכן מוכח ברמב"ם שם דכולל במצות והלכת בדרכיו ענין פרישות וקדושה, דבתחילת הפרק כתב דעות הרבה יש לכל אחד, יש שהוא בעל תאוה לא תשבע נפשו מהלוך בתאוה, ויש שהוא בעל גב טהור ולא יתאוה אפילו לדברים מועטים שהגוף צריך להן, ויש בעל נפש רחבה שלא תשבע נפשו מכל ממון העולם, ויש מקצר נפשו, ויש שהוא מסגף עצמו ויש שהוא מאבד ממונו. וכתב שם ויש בין כל דעה ודעה דעות בינוניות. ובהלכה ה' כתב ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו, כך למדו בפירוש מצוה זו כנ"ל, ומבואר בדבריו שאין עיקר המצוה והלכת בדרכיו החיוב בין איש לאיש, אלא הישרות כחות הנפש בכלל במדה נכונה ובדעה ישרה.

והנראה לע"ד לפ"ז יסוד מצות והלכת בדרכיו עיקר מצותה אחרת לגמרי ממצות ואהבת לרעך, והביא כאן יסוד המצוה ומקורה מהספרי כלשון הרמב"ן הנ"ל שהוא תפש לשון השנוי בספרי, ובהספרי מפרש המצוה מה הוא אף אתה הי', וזה לא כהבה"ג שמפרש מצות והלכת בדרכיו בגמילות חסד לחבירו בגופו, ואמטי להכי השיג על הבה"ג, שזה נכלל במצות ואהבת לרעך ידי מחסרו אשר יחסר לו.

וכן נראה לע"ד דצ"ל כן גם להרמב"ן ז"ל אחר דכתב שם דכל זה גמילות חסדים נכלל במצות ואהבת לרעך, וע"כ דמצות והלכת מצוה אחרת כיון דלא סקל מצות והלכת ממנינו. וכן נראה דכיון דהרמב"ן ז"ל מפרש קדושים תהיו לפי הת"כ פרושים תהיו שלא

יהא נבל עפ"י התורה כפי שהאריך שם, למה לא מנה זאת במנין המצות שלו למצות עשה, אמנם לפי הנ"ל ניחא דזה נכלל במצות והלכת בדרכיו מה הוא קדוש. ולפ"ז אפשר לומר אין הכי נמי דמצות והלכת בדרכיו, היא בפעולות, אמנם חיוב הפעולות אינם מהחיוב חסד לחבירו אלא עצם הפעולה היא המצוה, בין שהוא מחוייב לעשות החסד לחבירו בין שאינו מחוייב כעין שכתב בפ"ב הל' ג' יראה עצמו שהוא כועס כדי שיחזרו למוטב ותהא דעתו מיושבת ולכן נכלל כל המדות והפעולות על צד זה מטעם שהפעולה עצמה ככה מצוה. כעין בקדושה שצריך לפרוש מן המותר.

מצוה ט

המצווה התשיעית הציווי שנצטווינו על קדוש השם, והוא אמרו: "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (**ויקרא כב, לב**). **ועניין מצווה זו: שאנו מצווים לפרסם דת אמת זו ברבים, ושלא נירא בכך מהזק שום מזיק, עד שאפילו יבוא אלינו אנס עריץ ויקרא אותנו לכפור בו יתעלה - לא נשמע לו, אלא נמסור את עצמנו למות בהחלט; ו[אפילו] לא ניתן לו לחשוב שכפרנו, אף שלבנו מאמין בו יתעלה. וזו היא מצוות קדוש השם שנצטוו בה כל בני ישראל, כלומר: שנמסור את עצמנו למות בידי העריץ על אהבתו יתעלה והאמונה בייחודו וכו'.**

ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בנ"י ומוזהרים שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי. וראיתי שנתקשו על לשון הרמב"ם שכתב במ"ע זו בלשון כל בית ישראל מצווין לשון שלא כתב במצוה אחרת, והלשון הזה מרומז גם כן בלשון סה"מ הנ"ל שכתב וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בנ"י בכללם.

אמנם המעיין בסה"מ בלא תעשה ס"ג יעמוד על כוונת לשונו הזהב, דז"ל שם מצוה ל"ת ס"ג, שהזהירנו מחלול השם וכו' והעון הזה יחלק לשלשה חלקים שנים כוללים והאחד מיוחד, החלק האחד הכולל כל מי שבקשו ממנו לעבור על דבר ממצות בשעת השמד וכו' או מי שיבקש ממנו לעבור על ע"ז וגלוי עריות ושפיכת דמים ואפילו שלא בשעת השמד וכו' והחלק המיוחד הוא שיעשה אדם ידוע במעלה ובטוב מעשה פעולה אחת נראה בעיני ההמון שהוא עבירה, ואין ראוי לנכבד לעשות דמיון הפועל ההוא אע"פ שהפועל מותר הנה הוא חלל השם ע"כ. ולפ"ז פשוט לשונו כל בית ישראל וכוונתו על שכתב תיכף אחרי זה כיצד ובהל' ב' במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מע"ז וגלוי עריות ושפיכת דמים, וכו'. ע"כ שבאופן זה מחוייב כל בית ישראל, ובהל' י"א כתב

שם ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינם עבירות ה"ז חילל את השם. ע"כ והן הן הדברים הנאמרים בסה"מ שנים כוללים והאחד מיוחד. כלומר כל בית ישראל מצווין ומוזהרין באופן כללי כגון ע"ז וכו' ואופן אחד מיוחד לא על הכלל.

הנה שיטת רבינו הרמב"ם כי כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג הרי זה מתחייב בנפשו. ובכ"מ שם אבל שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו, ונראה שהם מפרשים יעבור ואל יהרג הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג. וכתב בנמוקי יוסף דאפילו לפי סברת רבינו אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים וראה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה עכ"ל. ולכאורה קשה להבין דברי הנמ"י, דמה בכך שהוא אדם גדול וחסיד, וכי בשביל כך מותר לו לעבור ולהיות מתחייב בנפשו.

והנראה בנמוק הנמוקי יוסף דאין הכי נמי כיון דהוא אדם גדול וחסיד שאם לא ימסור נפשו יהי' בזה חלול השם דאף בכל אדם אין בזה חלול השם אבל לאדם גדול מפורסם בחסידות נכנס זה בכלל חלול השם כדברי הרמב"ם הנ"ל, ובמקום קדוש השם וחלול השם רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו, דבזה הוא מופלג משאר העם דלדידי' ה"ז חלול השם, ולכל אדם אין בזה חלול השם.

[**ואולי** אפשר להסביר בזה מתניתא דמס' ע"ז (י"ח) דגרסינן שם ת"ר כשחלה ר' יוסי בן קיסמא הלך ר' חנינא בן תרדיון לבקרו, אמר לו חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו וכו' ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה וספר תורה מונח לך בחיקך, א"ל מן השמים ירחמו, א"ל אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש, א"ל רבי מה אני לחיי העולם הבא, א"ל כלום מעשה בא לידך, א"ל מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, א"ל אם כן מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי עכ"ל. ויש להבין בטעמו של ר"י בן קיסמא, דנראה בודאי שר"י בן קיסמא אמר לו הלכה שמדין התורה אסור לו למסור את נפשו, וזה נראה מדברי ר"י בן קיסמא שאמר לו אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, כלומר כיון דעל פי דין התורה אסור איך ירחמו עליך מן השמים ויש לתמה דאחרי ששאל אותו מה אני לעה"ב, ואמר לו כלום מעשה בא לידך וספר לו המעשה דמעות של פורים, אמר לו אם כן מחלקך יהי חלקי דמשמע מזה דלבסוף

כיון שספר לו המעשה הסכים על ידו שמותר לו למסור את נפשו. ויש להבין וכי משום המעשה הזו כבר מותר לו ור"י בן קיסמא חפץ לזכות בגורלו.

ומתחלה יש לי להביא דברי הרמב"ם בפיהמ"ש סוף מכות, במאמר ר' חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל, וכתב שם הרמב"ם וז"ל מעקרי האמונה בתורה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצות כראוי וכהוגן, ולא ישתף עמה כוונה מכוונת העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי, הנה זכה לחיי העולם הבא, וע"ז אמר ר' חנניא כי המצות בהיותם הרבה אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהם על מתכונתה ושלמותה, ובעשותו אותה המצוה תחי' נפשו באותה מעשה, ומה שיורה על העיקר הזה מה ששאל ר' חנינא בן תרדיון מה אני לחיי עוה"ב והשיבו כלום מעשה בא לידך, כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן השיבו כי נזדמן לו מצות צדקה על דרך שלמות ככל מה שאפשר וזכה לחיי העוה"ב עכ"ל ולפי הנ"ל אפשר להבין המשא ומתן לפי דברי הרמב"ם הנ"ל, ודברי הנמוקי יוסף דר"י בן קיסמא אמר לר' חנינא בן תרדיון אני אומר לך דברים של טעם, כלומר שאסור לך נמסור נפשך, שהלכה היא דיעבור ואל יהרג, (ועיין בכ"מ שם ברמב"ם דהקשה לשיטת הרמב"ם מר' חנינא בן תרדיון) ולפיכך שאל אותו ר' חנינא מה אני לעוה"ב, ושאל אותו ר"י כלום מעשה בא לידך כדמפרש הרמב"ם בפיה"מ, וכיון שאמר לו המעשה שעשה מצוה על דרך שלמות, לכן אמר לו מחלקך יהי חלקי, כלומר אתה האיש החסיד שמותר לך למסור נפשך כדברי הנמוקי יוסף].

הנה מבואר בתוס' סנהדרין (עד:) ד"ה והא אסתר, שאף במקום שאמרו יהרג ואל יעבור דוקא כשאומרים לו לעשות מעשה, וז"ל התוס', ורוצח גופי' כי מיחייב למסור עצמו ה"מ קודם שיהרג בידים, אבל היכא דלא עבד מעשה כגון שמשליכין אותו על תינוק ומתמעך מסתברא שאין חייב למסור עצמו, דמצי אמר אדרבא מאי חזית דדמי דחבראי סומקי טפי דילמא דמי דידי סומק טפי, כיון דלא עביד מעשה, והמ"ח במצות (רצ"ו) מביא בשם תוס' יהכ"פ, דהרמב"ם לא ס"ל לחלק בין עושה מעשה ובין אין עושה מעשה, והמ"ח כתב שם דא"א לחלק על סברת תוס' גבי שפיכת דמים, דהוא גמרא מפורשת דאינו חייב להציל חבירו בדמו, דגרסינן בב"מ (ס"ב.) שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהן מתים ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב, דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו עד שבא ר"ע ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חבירך. והנה לבן פטורא אף דאינו עושה מעשה כלל בחבירו אסור להחיות עצמו, ור"ע סובר דחייו קודמין, לא מצד הסברא אלא

מקרא, ותמה המ"ח על התוס' למה כתבו מטעם סברא הא ר"ע ס"ל הכי דחייו קודמים מדין הקרא, והרמב"ם ע"כ מוכרח להודות ד"ז כי הוא ש"ס מפורש דלא כהתוס' יהכ"פ וכיון דגלוי עריות ילפינן מהקישא דרוצח גם בגלוי עריות כן, בלא מעשה אינה מחויבת למסור עצמה שהיא קרקע עולם.

והגר"ח זצ"ל בספרו חרחה"ל הוכיח מגמרא זו להיפך דאין חילוק בין שב ואל תעשה למעשה בידים, דלעולם אין דין דחי' דבכל ענין יהרג ואל יעבור אף בלא עבד מעשה אם אך יש בו דין רציחה. דבשנים שהלכו בדרך וביד אחד קיתון של מים, הא התם האי בשב ואל תעשה, דלא עבד מעשה, ועוד יותר דלא הוה התם דין רציחה כלל ורק משום דין הצלה, ומ"מ צריכין לקרא דוחי אחיך עמך דחייך קודמין, אבל ברציחה דליכא קרא בכל ענין יהרג ואל יעבור אף בשוא"ת אם יש בו דין רציחה, וה"ה לעריות דילפינן מינה אין בה דין דחי' כלל לעולם, ע"כ.

מצוה י

הציווי שנצטווינו לקרא קריאת שמע בכל יום - ערבית ושחרית - והוא אמרו יתעלה: "**ודברת בם בשבתך בביתך**" (**דברים** ו, **ב**). **וכבר נתבארנו דיני מצווה זו במסכת ברכות, ושם נתבאר שקריאת שמע דאורייתא. ולשון התוספתא**: "**כשם שנתנה תורה קבע לקריאת שמע, כך נתנו חכמים זמן לתפילה**", **כלומר**: **זמני התפילה אינם מן התורה; אבל מצוות התפילה עצמה היא מן התורה, כמו שביארנו, וחכמים תקנו לה זמנים - וזהו עניין אמרם**: "**תפלות כנגד תמידין תקנום**", **כלומר**: **תקנו זמניהן בזמני ההקרבה. ומצווה זו אין הנשים חייבות בה.**

הרמב"ן ז"ל במנין המצות שלו מנה מצות ק"ש לשתי מצות שהן מצות אינן מעכבות זו את זו וזמנה של זו לא זמנה של זו. וכן מנה למצות בפני עצמן שני תמידים, וקטורת בבקר וערב. עיין ברמב"ן בסוף דבריו, מה שהשמיט, ומה שהכניס במנין. ובס' קנאת סופרים בסוף שורש י"ג, כתב על דברי הרמב"ן והנה לא הבנתי בדעתו זאת, טעמא מאי המצוה שהיא מחוייבת בכל יום אינה נמנית אלא למצוה אחת, ומה שהיא מחוייבת פעמים בכל יום תמנה לשתים דכיון שנכפל עשייתה פעמים הרבה מאי שנא כשיש הפסק זמן בין זו לזו בזמן מועט או מרובה כיון שעצמות המצוה אין חלוף ביניהם ע"כ. **והנראה** לע"ד דהמעיין בלשון הרמב"ן הנ"ל יתיישב, דהנה הרמב"ן כתב דזמנה של זו לא זמנה של זו, דאין כוונת הרמב"ן לפי שהן חלוקין בשעה זמנית יש למנותם לשתים, אלא הכוונה על חלופה של הזמנים שזו לילה וזו יום, דסבה המחייבת של ק"ש דלילה אינה

מחייבת ק"ש דיום, שק"ש דלילה מחייבת הלילה. וק"ש דיום מחייבת היום, ובסבתם הם חלוקים לגמרי דזו מחייבת הלילה וזו מחייבת היום, אבל מצוה שנוהגת בכל יום ויום תמידים כסדרם או שבת בשבתו. אינה מסבה שיום השני משונה מיום ראשון אלא שכך מצוה לעשות בכל יום ויום או מוסף שבת בכל שבת, או מוסף רגל, ביו"ט שלו, בודאי אין למנותן למצות בפני עצמן.

והנה המ"א ס' נ"ח מביא דברי הכ"מ פי"א מהל' ק"ש. דמה"ת מצות ק"ש של יום כל היום כמו מצות ק"ש של לילה. והקשה המ"א דלפי דברי הכ"מ דזמנה כל היום וכל הלילה הו"ל מ"ע שלא הזמן גרמא דומיא דתפלה. ואנן תנן במתניתין (כ.) נשים ועבדים פטורין מק"ש, ובש"א ס' (י"ב) כתב על המ"א קושי' זו לאו כלום היא דאפילו את"ל דק"ש של יום זמנה כל היום ושל לילה זמנה כל הלילה, מ"מ כיון דשל יום אין זמנה בלילה, ושל לילה אין זמנה ביום, הו"ל מ"ע שהזמן גרמא, ולפי הנ"ל מובן היטב דברי הש"א דק"ש של ערבית גורם הלילה, ודוקא הלילה, ושל יום גורם היום ויומא קגרים בודאי נחשב למ"ע שהזמן גרמא. אבל בתפלה שמן התורה מתי שירצה יקיימה או ביום או בלילה, בודאי אין לומר שתפלה מ"ע שהזמן גרמא, וגם להר"מ דמנה מצות ק"ש במנין המצות למצוה אחת, אינה אלא לענין מנין המצות אבל בענין עשייתן בודאי הן שתי מצות דאינם מעכבות זו את זו. ואינה אלא מטעם שבקרא בא צווי אחד על שתיהן ביחד. ואולי י"ל סברת המ"א, די"ל דלו והא דהן שתי מצות ואינן מעכבות זו את זו, אבל כיון שאין זמן שאין לקיים המצוה לא ביום ולא בלילה. לא נחשבת למ"ע שזמן גרמא, דלא דמי לסוכה ושופר ותפילין דהני יש להן זמן שאין לקיימם בכלל, אבל בק"ש אם נימא דזמנה כל היום מצטרפין ביחד כאילו הן מצוה אחת ונחשבת למצוה שאין הזמן גרמא, ומהאי טעמא ס"ל לבעל מ"א דאשה מחוייבת בברכת אמת ויציב דניתקנה על מצות זכירת מצרים, ומצות זכירת מצרים נוהגת ביום ובלילה, בשו"ע ס' ע', ובעל ש"א פליג על מ"א מסברא הנ"ל שלו, כיון דשל יממא עבר זמנה בלילה, ושל לילה עבר זמנה ביום עי"ש בש"א הנ"ל.

והנה הרמב"ם בסה"מ מצוה קנ"ז וכן בהלכות חמץ ומצה פ"ז כתב מצות עשה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן, וזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה לא מנה למצות עשה בפני עצמה, אף שס"ל שהחיוב מן התורה להזכיר וז"ל בהל' ק"ש פ"א הל' ג' אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ע"כ. והרשב"ץ תמה על הרמב"ם במה שכולל זכירת יציאת

מצרים מכל הימים במצות הגדת יציאת מצרים מליל פסח, שהרי אף למ"ד ק"ש דרבנן אמת ויציב דאורייתא, משום יציאת מצרים. והמ"ח במצוה כ"א הביא דהצל"ח ברכות הקשה ג"כ זה על הרמב"ם ותירץ דהמקרא לא נאמר בלשון ציווי כמו זכור אלא קאי אדלעיל לאכול פסח ומצוה שעי"ז תזכר, אף דממילא שמעינן דמצוה לזכור מ"מ אין נמנה למצוה בפ"ע. והביא שם בעל מ"ח דרש"י בחומש כתב על פסוק זכור את היום הזה למד שמזכירין יצי"מ בכל יום. ותמה ע"ז כיון דבש"ס לא יליף על הזכרה בכל יום רק מקרא דלמען תזכר, וכן במכילתא מבואר דקרא דזכור קאי רק על ליל ט"ו, אבל לא שמזכירין יצי"מ ביום ובכל יום ע"כ.

אמנם דברי רש"י ז"ל הן הן במכילתא, וז"ל המכילתא ויאמר משה אל העם זכור וגו' אין לי אלא שמזכירין יציאת מצרים בימים בלילות מנין ת"ל למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות כדברי בן זומא, (והמ"ח כתב שם דאין ת"י המכילתא) וע"כ צ"ל דאם למדים מקרא למען תזכר ימי חייך הימים, י"ל גם מקרא זכור את יום לכל ימי השנה.

והנראה בזה דודאי אי לאו קרא דלמען תזכר הו"א דקרא דזכור לא קאי רק על ליל ט"ו, מטעם דאחר קרא דזכור את היום, כתוב והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, דילפינן מבעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, שזה בליל ט"ו דפרט לך הכתוב דזכור את היום הנאמר בפרשה, קאי על ליל ט"ו, אבל כיון דהקרא למען תזכר את יום צאתך כל ימי חייך, בא זה ולמד על זה דזכור את היום שהוא בלשון ציווי בעשה גמורה נאמר גם כן על כל ימי השנה ואילו הקרא דלמען תזכר לא נאמר בלשון ציווי כדבר הצל"ח הנ"ל. ולפ"ז שפיר נכלל מצות זכירת יציאת מצרים בכל ימות השנה במצות זכירת יציאת מצרים בליל ט"ו, כדברי המכילתא.

והנה בחינוך מצוה כ"א ספור יציאת מצרים, כתב בסוף דבריו ונוהגת בזכרים ונקבות. ובמ"ח שם תמה על החינוך למה יהי' נוהג בנשים כיון דהוה מ"ע שהזמן גרמא. ואמנם כן איתא בסה"מ להרמב"ם בסוף העשין שמנה שם ששים מצות הכרחיות, וכתב שם ומאלה הששים מצות יש בהן שש וארבעים שהנשים חייבות בהן ג"כ וי"ד שאין הנשים חייבות בהן ומנה שום הי"ד, ומצוה קנ"ז שהיא ספור יציאת מצרים, לא הוכנס בתוך הי"ד אלא בתוך המ"ו שהנשים חייבות בהן.

והנראה בזה כאשר כתבנו דזכירת כל ימי השנה נכלל בזכור את היום, ומקרא למען תזכר מרבינן גם הלילות, וכדברי המ"א שזה לא נקרא מצות עשה שהזמן גרמא והיא היא המצוה של זכור המחוייב בליל ט"ו מחוייב בכל השנה ואין בין לילה של פסח אלא

למי שיש לו בן שמחוייב גם להגיד ולספר, בינו לבין עצמו מחוייב מזכור, וכן איתא בסה"מ במצוה קנ"ז שמביא המכילתא אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו ת"ל זכור רוצה לומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת.

מצוה יב

הציווי שנצטווינו במעשה תפילין של ראש. והוא אמרו יתעלה: "והיו לטטפת בין עיניך" (דברים ו, ח). וכבר נכפל הציווי זו ארבע פעמים.

הציווי שנצטווינו במעשה תפילין של יד. והוא אמרו יתעלה: "וקשרתם לאות על ידך" (שם); וגם הציווי במצווה זו נכפל ארבע פעמים. והראיה שתפילין של ראש ושל יד שתי מצוות - הוא אמרם בגמרא מנחות על דרך התמה על מי שסובר, שתפילין של ראש ושל יד לא תונח אחת מהן בלי האחרת, אלא [יונחו רק] כשיהיו שתיהן בנמצא, וזה לשונם: "מאן דלית לה שתי מצוות, חדא מצווה לא לעבד?!" כלומר: מי שאי אפשר לו לעשות שתי מצוות לא יעשה [לפחות] אחת?! לא, אלא יעשה את המצווה שבידו, ולפיכך יניח איזו מהן שבנמצא. הנה נתבאר לך, שקראו לתפילין של יד ושל ראש שתי מצוות וכו'.

הנה יש לעיין חיוב מצות תפילין, אם חיובה כל היום, או ברגע אחד, וראיתי שהפמ"ג בס' ל"ז מסתפק בזה, דאפשר מדאורייתא ברגע א' סגי ומדרבנן כל היום. ומסיק שם דעיקרן של דברים, דאם לא הניח יום א' כלל תפילין ביטל מצוה עשה, ובהניח רגע עליו קיים המצוה, אבל מצוה מן המובחר להיות עליו כל היום.

ובס' ישועת יעקב ס' (ל"ז) כתב בשם הלבוש כל היום מצוה מה"ת, והביא ראי' לדבריו מתוס' סנהדרין (פ"ח.) ד"ה אי סבירא, דהקשו על הא דאמרינן דאינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע, ואין לנו אלא תפילין אליבא דר"י, והקשו ומיהו תימה אמאי לא משכחת לולב לר"י בכי האי גונא שאגד ג' מינים בפני עצמן דנעשו בכשרות ואחר כך אגד עמהן מין אחר דהוי לי' מוסיף גורע, ותירצו כיון דקודם נטילתו נפסל הוי לי' גרוע ועומד, אבל תפילין אם הניחן בראשו בכשרות והניח גבייהו בית חמישי הרי זה מוסיף גורע שפוסלן ומבטל מצות שעל ראשו, ולא דמי ללולב דאם נעלו ובעודו בידו הוסיף מין אין זה מבטל מצותו דמדאגבי' נפיק בי', דש"מ מדבריהם דמצותן מן התורה כל היום ולא אמרינן שכבר נפק ברגע אחד.

ועדיין יש לעיין אם חלק התפילין, אם מחוייב מה"ת להניחן, דאפשר כל זמן שהתפילין בראשו נמשכת מצותה, אבל כשחולצן נגמרה מצותה מה"ת, ואע"פ שקי"ל תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן, אפשר דזה מדרבנן, דעל דרבנן נמי מברכינן.

והנה תר"י במס' ברכות פ"א, על זה דאיתא שם דברכת התורה פוטר כל היום, והקשו דאכתי איכא למידק, דהא חזינן בציצית ותפילין שמצותן כל היום, ואפ"ה אם חלק אותן וחזר ומניחן פעם אחרת צריך לברך, והכא נמי אע"פ שמצות הקריאה כל היום הי' לו לומר שיברך ברכת התורה בכל פעם ופעם, ונראה לתרץ שאנו דומה זה לזה, מפני שהתפילין כשחלצן נגמרה מצותן, ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא וצריך לחזור ולברך, אבל בקריאה שקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום, ולפיכך כשקורא וחוזר, למצותו הוא חוזר, ואין צריך לחזור ולברך ע"כ. ולכאורה משמע מדבריהם דכשחולק התפילין נגמרה מצותן, ותו ליכא מצות תפילין, אמנם יש להבין ולעמוד על דבריהם, דאי אפשר לומר דחזרו בתירוצם מעיקר דבריהם שהשוו מצות תפילין למצות ת"ת דשתיהן מצותן כל היום, ואם חזרו בתירוצם הו"ל למימר בקצרה דמצות תפילין אין מצותה כל היום. ותו יש לעמוד על כוונתם שאמרו בתפילין כשחוזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא, דודאי כוונתם מצוה אחרת של מצוה זו גופה מצוה דתפילין, וכשחוזר ומניחן פעם אחרת מקיים בהנחתן מצות תפילין, כשם שקיים בפעם הראשונה, ואם כן יש להבין מה הבדילו ביניהן למה אמרו בת"ת למצותו הוא חוזר, ובתפילין מצוה אחרת.

והכי מוכח ממס' סוכה (מ"ה.) דגרסינן שם רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן סוכה שבעה ולולב יום אחד, (וברש"י שם סוכה ז' לברכה, ולולב יום אחד, אין מברכין בו אלא יום ראשון) מאי טעמא סוכה דאורייתא שבעה לולב דרבנן סגי לי' בחד יומא (אלא יום ראשון שהוא מן התורה ברש"י שם) מיתיבי העושה לולב וכו' נטלו לצאת בו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו ואע"פ שבירך עליו יום ראשון חוזר ומברך כל שבעה, העושה סוכה נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצותיו, וכיון שבירך יום ראשון שוב אינו מברך, קשיא לולב אלולב, קשיא סוכה אסוכה, בשלמא לולב אלולב לא קשיא כאן בזמן שבית המקדש קיים כאן בזמן שאין בית המקדש קיים, אלא סוכה אסוכה קשיא, תנאי היא, דתניא תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן דברי רבי, וחכמים אומרים אינו מברך אלא שחרית בלבד, ע"כ, דשמעינן מסוגיא דשם דבתפילין כשחוזר ומניחן פעם אחרת מקיים מצות תפילין כשם שקיים בפעם הראשונה מה"ת כבסוכה, וכשם שבמצות ישיבת סוכה

אם אין הבדל בחיוב מצותה אם כבר קיים פעם אחת מצותה ביום או לא קיים, ככה צריכים לומר גם כן בתפילין, ולמה אמרו דבתפילין נגמרה מצותן כשחולצן.

איברא מדברי הב"י הובא בלח"מ (פ"ה) מיסודי התורה הל' (ד') דהקשה למה אלישע בעל כנפים לא מסר עצמו להריגה, ותירץ דכבר קיים מצות תפילין באותו היום, דנראה מדבריו היכי דכבר קיים מצות תפילין, כבר נפטר מחיוב מצותה, וצ"ע מהגמרא הנ"ל.

והנראה בזה דודאי בקיום המצוה אין הבדל בין תפילין לת"ת, דגם בתפילין אם מניחן פעם שנית ביום מקיים מ"ע מה"ת מצות תפילין אמנם באזהרת חיוב מצותה המוטל על האדם, יש הבדל ביניהן, דבת"ת המצוה מחייב אותו ללמוד כל היום והלילה כדברי הר"ן במס' נדרים (ח.), ד"ה הא קמ"ל, וז"ל מסתברא לי דלאו דוקא דבהכי מפטר שהרי חייב כל אדם ללמוד תורה יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקידושין ת"ר ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך ע"כ עי"ש, אבל בחיוב אזהרת מ"ע דתפילין אין האזהרה מחייבת להניחן כל היום, אבל אם הניחן אפילו חלצן והניחן עוד הפעם מקיים מ"ע מה"ת,

ומצינו דוגמא לזה בת"ת גופא, דהנה הקשו על הר"ן הנ"ל מגמרא מנחות צ"ט, דגרסינן שם תניא ר' יוסי אומר אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית, אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים לפני תמיד שלא ילין שלחן בלא לחם, אמר ר' אמי מדבריו של ר"י נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, ע"כ דמשמע דלא מחוייב ללמוד כל היום. והגר"א זצ"ל ביו"ד ס' (רמ"ו) תירץ דאין הכי נמי דמהגמרא מנחות מוכרח דלא חייב כל היום ללמוד, דהגמרא אליבא דר' יוסי אזלא כדאמרינן מדבריו של ר' יוסי נלמוד, ע"כ וכוונתו דאליבא דהלכתא דקי"ל כרבנן דאלו מושכין ואלו מניחין וטפחו של זה כנגד טפחו של זה, שנאמר לפני תמיד, ולחכמים לא ימוש והגית בו יומם ולילה נמי דברים ככתבם, כדברי הר"ן ז"ל. והנה נראה דזה פשוט דגם אליבא דר' אמי דאמר אפילו לא שנה אלא פרק אחד קיים מצות לא ימוש. אם לומד כל היום והלילה, בודאי מקיים מצות עשה דלמוד התורה. אלא אי בעי פטר נפשי', כלשון הגמרא בנדרים הנ"ל (ח.), דאמרינן שם האומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול נדר, דכיון דאי בעי פטר נפשי' בקרית שמע שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עלי', ע"כ דאינו אלא אי בעי פטר נפשי', והכי נמי נימא במצות תפילין אי בעי פטר נפשי', אבל אם הניחן כל היום מקיים מ"ע מה"ת.

ולפ"ז אפשר לפרש דברי תר"י הנ"ל, שאינו דומה זה לזה, מפני שהתפילין נגמרה מצותן, ולפיכך כשחוזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא, כלומר מקיים המצוה שנית אבל

אין חיובה כבפעם הראשונה, דכבר קיים חובת מצותה. אבל בת"ת בקריאה שקרא פעם אחת עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום, כדברי הר"ן ז"ל הנ"ל דחיוב חוב המצוה ללמוד כל היום ואין נפ"מ אם כבר למד פרק אחד בשחרית או לא קרא. ולפיכך כשקורא וחוזר למצותו הוא חוזר, כלומר מה שהמצוה מחייב אותו דלא נגמרה חיובה. ולפ"ז גם הוכחת הישועת יעקב מהתוס' סנהדרין, גם כן אין להוכיח יותר, אלא שמקיים מצות תפילין כל היום אם מניחן, אבל חיוב המצוה י"ל דנפק ברגע אחד.

אמנם בקיום מצות תפילין כל היום מה"ת, נלע"ד שמוכח זה ממשניות מפורשות, דהנה במס' שבת (ס'.) תנן לא יצא האיש וכו' ולא בתפילין וכו' ואם יצא אינו חייב חטאת. ובגמרא שם (ס"א) אמר רב ספרא לא תימא אליבא דמ"ד שבת לאו זמן תפילין הוא אלא אפילו למ"ד שבת זמן תפילין הוא לא יצא דילמא אתא לאתויי ברה"ר, ואיכא דמתני לה אסיפא, ואם יצא אינו חייב חטאת, אמר רב ספרא לא תימא אליבא דמ"ד שבת זמן תפילין הוא אלא אפי' למ"ד שבת לאו זמן תפילין אינו חייב חטאת מ"ט דרך מלבוש עבידא, ע"כ דנראה מכאן דלמ"ד זמן תפילין פטור לאו מטעם דרך מלבוש, אלא מטעם דהוה מלבוש משום המצוה, ואי נימא דמה"ת נפטר לגמרי ברגע אחד, וכיון שהניחם בבית כבר בטלה מצותה מה"ת, אם כן גם למ"ד שבת זמן תפילין נמי בעינן לטעמא דדרך מלבוש הוא, ויותר מבואר במס' עירובין פ' המוציא תפילין (צ"ה) דתנן התם המוצא תפילין מכניסם זוג זוג, ר"ג אומר שנים שנים, וגרסינן שם בגמרא, ואיבעית אימא דכ"ע שבת זמן תפילין, והכא במצות צריכות כוונה קמיפלגי, ת"ק סבר לצאת בעי כוונה ורבן גמליאל סבר לא בעי כוונה, וברש"י שם ת"ק סבר מצות צריכות כוונה, שהעושה מצוה צריך שיכיין בה הלכך זוג אחד, טפי לא דאי מכוין איכא בל תוסיף ואי לא מכוין למצוה תרווייהו משאוי נינהו ואין כאן מצוה. ור"ג סבר מצות אין צריכות כוונה הלכך מצוות איכא, בל תוסיף ליכא, דאין עובר על בל תוסיף אא"כ נתכוין למצוה, ובכל חד אמרי האי למצוה, ע"כ דשמעינן מזה, דאי לא מכוין למצוה משאוי נינהו, וע"כ כל ההיתר הוא משום דמכוין למצוה, דשמע מינה דמקיים מצותה כל היום אפילו אם חלצן וחזר והניחן דהא תנן מכניסם זוג זוג.

והנה הרמב"ם בהל' שבת פי"ט הל' כ', פסק ז"ל אבל טלית המצוייצת כהלכתה מותר לצאת בה בין ביום ובין בלילה, שאין הציצית הגמורה משאוי אלא הרי היא מניי הבגד ומתכסיסיו, כמו האימרא וכיוצא בה. ואינו היו חוטי הציצית שהיא מצוייצת כהלכתה משאוי הי' חייב היוצא בה אפילו ביום השבת, שאין מצות עשה שאין בה כרת דוחה שבת, ובמ"מ שם הי' מי שסובר שהטלית המצוייצת אסור לצאת בה בליל שבת מפני

שאין הלילה זמן ציצית ונמצא יוצא בציצית שלא במקום מצוה ורבינו הוכיח שאין היתר הוצאה בזה מפני המצוה, אלא מפני שהמצוה עושה הציצית נוי לטלית ע"כ, ובחדושי רע"א א"ח ס' י"ג, ד"ה איתא כתב הרי"ף בתשובה דאסור לצאת בטלית מצוייצת לרה"ר בליל שבת כיון דלילה לאו זמן ציצית. וכן הביא בחדושי הר"ן למס' שבת קל"ט בשם הרז"ה והרא"ה דאסור לצאת בציצית בליל שבת. ולכאורה צ"ע בדברי הרמב"ם דהוכיח מדמותר ציצית ביום ע"כ הוא רק מטעם דהוא מנוי הבגד, איזה הוכחה היא, דהא חזינן בתפילין למ"ד שבת זמן תפילין ולית לי' דרך מלבוש הוא, דאי לא מכוין לשם מצוה, הוה לי' משאוי כדברי רש"י הנ"ל דאי לא מכוין למצוה תרווייהו משאוי נינהו, ואם יצא בליל שבת בתפילין יהי' מחוייב חטאת, אע"ג דהרמב"ם פסק גם בתפילין כמ"ד דרך מלבוש, דהא ס"ל שבת לאו זמן תפילין, ופסק דמכניסם זוג זוג (עיין בתוי"ט על מתניתן בעירובין) וע"פ כמ"ד דרך מלבוש, אמנם אין להוכיח מדמותר ש"מ דנוי לטלית, דא"כ תקשה לן למ"ד דכל ההיתר הוא מטעם דשבת זמן תפילין הוא, וה"נ י"נ בציצית כמו בתפילין, גם אי לית לן דנוי טלית הוא, דכל זמן שמחוייבים להיות בהטלית בטלים הן לגבי טלית, אבל לא בזמן שהטלית אין צריך להן.

ובחדושי הר"ן שבת קל"ט מדמה היתרא דציצית בשבת לתפילין, וז"ל, מצוייצת כהלכתה מותר, והיוצא בלילה אע"ג דלילה לאו זמן ציצית הוא מותר דכיון שהיא מצוייצת כהלכתה הו"ל כמלבוש דומיא דתפילין דמותר לצאת בהן בשבת דרך הנחתן, אי לאו משום דילמא מיצטריך לבית הכסא ואתא לאתויינהו דרך רה"ר ע"כ, ולפי הר"ן דמדמה לתפילין צ"ל דלמאן דס"ל דהיתרא בתפילין משום דשבת זמן תפילין ה"נ בציצית אסור בלילה ולא מותר רק ביום, ולא אמרינן מדמותר ביום מותר גם בלילה, וליכא להוכיח מדמותר ביום מותר גם בלילה.

והנראה לע"ד דזה פשוט דודאי אפילו למ"ד דהיתרא בתפילין בשבת, הוא מטעם דשבת זמן תפילין, אינו מטעם דמצות עשה של תפילין דוחה שבת, אלא דס"ל נמי הטעם דדרך מלבוש הוא, אלא דס"ל דלא הוה דרך מלבוש אלא בזמן המצוה, דבזמנו הוה מלבוש ושלא בזמנו לא הוה מלבוש, ובזמנו דהוה מלבוש אפילו לא יכוין לשם מצוה נמי מותר, דהמצוה אינה אלא הזמן גרמא, שנקרא מלבוש, ומאן דס"ל דדרך מלבוש הוא אפילו שלא בזמנו, הוא ג"כ מאותו הטעם כיון דע"כ בזמנו ההיתרא הוא מטעם דדרך מלבוש, וכיון דהוה מלבוש בזמנו אין לחלק בין זמנו לשלא בזמנו, דגם כן מוכיח מטעם זה דאלו לא היו דרך מלבוש הי' אסור אפילו אם נימא דשבת זמן תפילין דאין מ"ע דתפילין דוחה שבת, והרמב"ם דפסק כמ"ד בתפילין דרך מלבוש הוא, כתב נמי אותה הוכחה

מדמותר ציצית ביום ע"כ דהרי היא מנוי הבגד, וכיון דהוה נוי הבגד אין לחלק בין בזמנו לשלא בזמנו.

ולפ"ז אין להביא ראי' מכאן דמצות עשה דתפילין יש לקיימה כל היום ואפילו אם חלצן וחזר והניחם מקיים מ"ע מן התורה, דלפי הנ"ל לטעם דהרמב"ם הוא מטעם בזמן שאפשר לקיים המצוה הרי הם מלבוש ואפילו לא מקיים המצוה.

מצוה יד

הציווי שנצטווינו במעשה ציצית. והוא אמרו יתעלה: "ועשו להם ציצית וגו' ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" (**במדבר טו, לח**). **אך אינה נמנית כשתי מצוות, אף על פי שביסוד הוא אצלנו: "התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת", שכן אמרו בספרי: "יכול שהן שתי מצוות: מצוות תכלת ומצוות לבן? תלמוד לומר: והיה לכם לציצית - מצווה אחת היא ואינה שתי מצוות" וכו'.**

וביתר ביאור כתב בשורש (י"א), וז"ל שם, ואמנם מקום הקושי' הוא בדברים שאמרו בהם אין מעכבים זה את זה, כי העולה במחשבה, אחר שאלו החלקים, כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו, שיהי' כל חלק מצוה בפני עצמו, כמו אמרם במנחות (לח.) התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת, והנה הי' אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת ימנו שתי מצות, לולא מה שמצינו להם לשון מבואר במכילתא דר' ישמעאל, נאמר שם יכול שהם שתי מצות, מצות התכלת ומצות הלבן ת"ל יהי' לכם לציצית מצוה אחת היא, ואינה שתי מצות, הנה התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבים זה את זה פעמים הם מצוה אחת כשיהי' הענין אחד, כי הכוונה בציצית למען תזכרו, אם כן כלל הדבר המחוייב בזכרון ימנה מצוה אחת עכ"ל.

והרמב"ן ז"ל בהשגותיו בשורש ט', ז"ל וללמדנו שלא נביא ענין ציצית בחשבונו אלא למצוה אחת, שראינו לבעל הלכות גדולות שמנה ציצית מצוה אחת לפי שהוא ענין אחד שבתשלום התכלת והלבן תשלם לנו הכוונה במצוה הזאת, לזכור את כל מצות ה' ולעשותם וכו', וזו הסברא תסבול לבה"ג שמנה גם כן מצות תפילין אחת, אבל הרב מנה תפילין שתי מצות, ושתים אלו נשנו משנה אחת התכלת אינה מעכבת וכו', תפלה של יד וכו'. ואם נביט לענינים הרי התפילין יחשבו יותר ענין אחד שכל מה שכתב בזה כתב בזה, והענין בהם למען תהי' תורת ד' בפינו וכו', ואולי יטעון הרב שזה מעשה אחד לבישת התכלת והלבן כאחד, והתפילין ב' מעשים וכו', שהרי הוא מונה ק"ש שחרית וערבית מצוה אחת והקטרת בוקר וערב אחת, ושני תמידים אחת עכ"ל.

וראיתי בספר המצות בשורש ט' במ"א ובלב שמח ובק"ס תפסו על הרמב"ן, שהרי דברי הרמב"ם ז"ל ברור מללו, כי באמת הי' לנו למנות בציצית לשתי מצות מצות תכלת ומצות לבן, כיון דאינם מעכבים זה את זה, אלא דהמכילתא מביא מקרא מפורש שהיא מצוה אחת, אמנם בתפילין כיון שאינם מעכבין, ראוי לנו למנותם לשתי מצות.

והנראה דהרמב"ן הקשה, לפי הסברת הרמב"ם בשורש י"א בטעמא דמלתא, למה אמרה התורה שהן מצוה אחת כיון שאינם מעכבים, והסביר אף שאינם מעכבין ושני צוויים נאמרו מ"מ כיון שהענין וכוונתם אחת, אין להביט על הצוויים אלא על כוונתם, ובכוונתם הן שלובים יחד לזכור את כל מצות ד' ולעשותם, ואמטו להכי אפילו אם יש שני צוויים וגם אינם מעכבין אעפ"כ הן הם מצוה אחת, ולפ"ז יש ללמוד מכאן לכל מקום אם בכוונתם הן אחת יש למנותם למצוה אחת, א"כ גם בתפילין אף שאינם מעכבים ושני צוויים נאמרו אל נסתכל בהצוויים אלא על הכוונה, ובכוונתם הם אחד, א"כ הם מצוה אחת. ואין להוכיח ממה שאמרו במנחות (מ"ד) גבי תפילין מאן דלית לי' תרי מצות חדא לא ליעבד, דזה אמרו משום דיש שני צוויים ואינם מעכבין, וגם בתכלת ולבן גם כן אמרו במנחות (ל"ח) מאן דלית לי' תכלת עבד לבן בלי תכלת. דהכי תניא ר"י אומר משום ר' נתן משום ר"י הגלילי שאמר משום ר"י בן נורי אין לו תכלת מעיל לבן, וע"ז ג"כ י"ל מאן דלית לי' שתי מצות חדא לא ליעבד. ועיין ברמב"ם הל' ציצית פ"א הל' ג' וז"ל נמצאו במצוה זו שתי צוויים שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה ושיכרוך על הענף חוע תכלת. ואמטו להכי מקשה הרמב"ן דגם בתפילין שבענינם הם אחת הו"ל למנות למצוה אחת.

והנראה לע"ד בטעמא דהרמב"ם, דהנה יש לעיין למה הביא המכילתא הילפותא מקרא דתכלת ולבן מצוה אחת, איזה נפ"מ יש בזה אם הן שתי מצות או שהן מצוה אחת, דלא שייך למימר דלענין מנין המצות נאמר שלא נמנה לשתי מצות, דודאי הקרא לא לענין מנין המצות בא, וכן ליכא למימר למען נדע דלא מקיים שתי מצות, אלא אחת דמאי נפקותא יש בזה, עיין ברשב"א מנחות (ל"ז) במחלוקת ר' ישמעאל ורבנן אם ארבעתן (ציצית) מצוה אחת או ארבע מצות. וכתב מאי נפ"מ דאי משום נפקותא דלמר קיים ד' מצות, ולמר מצוה אחת, מה לנו בהכי עי"ש, וע"כ צ"ל דיש איזה נפ"מ לדינא ויש להבין במאי.

הנה הרמב"ם פ"א מהלכות ציצית הל' ה' ז"ל אע"פ שאין אחד מהן מעכב את חבירו אינם שתי מצות אלא מצות עשה אחת. אמרו חכמים הראשונים והי' לכם לציצית מלמד ששניהם מצוה אחת והלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד הרי

קיים מצות עשה אחת עכ"ל. ויש להבין מה כוונת הרמב"ם, במה שהוסיף בסוף דבריו והלובש טלית שיש בה לבן וכו' קיים מצוה עשה אחת, הא בריש דבריו כבר אמר דאינם שתי מצות אלא מצות עשה אחת ומה בא להוסיף בסוף דבריו.

וראיתי בערוך השולחן הל' ציצית שהקשה על הרמב"ם הזה מגמרא יבמות (צ') דסדין בציצית מקרי שב ואל תעשה, ומש"ה אמרו לא להטיל תכלת בסדין של פשתן, והקשה לפי שיטת הרמב"ם דיש להטיל בסדין ציצית של פשתן, ולפי דברי הרמב"ם קיים בזה מצות ציצית, כשם שהי' ביחד עם תכלת, א"כ אין זה עוקר דבר מן התורה דהרי קיים מצות ציצית גם בלאו תכלת ע"כ. ויותר הו"ל להקשות איך מותר מה"ת בסדין של פשתן להטיל תכלת ותכלת עמרא, הא אפשר לקיים מצות ציצית בלבן של פשתן לחוד וכל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואם לאו יבא עשה וידחה ל"ת כדריש לקיש כדגרסינן במנחות (מ.) דבסדין של פשתן אסור ציצית של צמר בלי תכלת משום דאפשר לקיים שניהם כדריש לקיש, ותקשה דעם תכלת איך מתירין הא מקיים מצות ציצית בלבן של פשתן בלחוד לדברי הרמב"ם הנ"ל.

אמנם נראה דלא קשה מידי, דלא נתקטן החיוב של תכלת מפני זה, כיון דיש ציווי מיוחד בתורה להטיל תכלת בבגד של פשתן, מחוייב מן התורה בעשה לעשות כן, ואם לא יטיל עובר על עשה צווי דתכלת, מש"ה דוחה את ל"ת דשעטנז, ואמטי להכי אמרו דסדין בציצית מקרי שב ואל תעשה בזה שלא להטיל בסדין תכלת. וכן הוא בכ"מ הל' ציצית פ"ג הל' ו', בסוף דבריו, וז"ל ואין להקשות שלא יטיל בה תכלת כיון שאפשר לקיים בה מצות ציצית בלבן של פשתן, שמאחר שהתורה אמרה להטיל תכלת בציצית, ולא מקיים מצות תכלת בטלית זו אלא ע"י כלאים, הוה כא"א לקיים את שניהם דאתי עשה ודוחה ל"ת.

ואמנם קשי' להיפך על הא דתניא במנחות (ל"ח) ר"י משום ר"נ אין לו תכלת מטיל לבן, ופשוט לענין ללבוש לכתחילה את הבגד בלבן לבדו, ותקשה איך מתירין לו ללבוש בגד של צמר בלבן לבדו, הא קעביד אסורא בלבישתו דעובר בידים על צווי דתכלת, דאם לא ילבש לא יעבור על מצות ציצית, דציצית חובת גברא הוא. והנה ראיתי בש"א (ס' ל"ב) וז"ל תניא במנחות (ל"ח) אין לו תכלת מטיל לבן והרי אנן נמי השתא שאין לנו תכלת מטילין אנו לבן לחודי', ואס"ד כל היכא שלובש בגד בלתי מצותו דרמי רחמנא עביד איסורא במה שעומד ומתלבש בו א"כ היכא שאין לו תכלת האיך מטיל לבן ולובש לטלית זה הא קעביד איסורא בלבישתו ועובר על מ"ע דתכלת וכו' אלא ודאי ש"מ דאין שום אסור בלבישת הבגד בלי ציצית אלא שחיסר מצוה, והיכא דאין לו לית לן בה

ולפיכך אין לו תכלת מטיל לבן ולית לן בה, וכ"כ המרדכי בהל' ציצית בשם ר"י שכתב אטו אסור לכנס לבית שאין בו מזוזה ע"כ.

אמנם נראה דהפריז על המדה להתיר לכתחלה ללבוש טלית בלי ציצית בקום שאין ציצית, דעד כאן לא אמרו אלא משום כבוד הבריות דגדול כבוד הבריות, עיין בשו"ע אוה"ח ס' י"ג ובמ"א שם, אבל להכניס את עצמו בבטול עשה במקום שלא שייך כבוד הבריות מי אמרו. ותו דיש לעיין דבכה"ג היכי דלובש לבן בלי תכלת נראה דעובר על בל תגרע, דז"ל הגאון בעל ש"א בספרו טורי אבן רה"ש באבני מלואים (כ"ח), וז"ל ולכאורה נראה דא"ע על בל תגרע אלא דאם גרע כשר בדיעבד, ולא ביטל מצותו אבל היכי דמגרע ביטל מצותה לגמרי ופסול אפי' בדיעבד א"ע על בל תגרע דאין גרעון נופל אלא היכא שעשה מצוה אלא שלא עשה בשלמותה במלואה וחסר קצת מטכסיסי המצוה, ע"כ ולפ"ז הכי נמי היכי דלובש לבן בלי תכלת דעושה מצוה ולא עשה בשלמותה נראה דעובר על בל תגרע, וצ"ע למה לא העיר ע"ז בתשובותיו בש"א. ועוד דכל תירוצו הוא לפי שיטת הר"י במרדכי שם אבל הר"ש מדרויש שם במרדכי פליג וס"ל דאסור ללבוש גם בשבת עי"ש, דמבטל בידים עשה, ולהר"ש מדרויש קושית הש"א במקומה עומדת השתא שאין לנו תכלת ומטילין לבן לבדו איך מותרין ללבוש הא מבטלין עשה דתכלת.

והנראה לע"ד דלזה כיון המכלתא דמצוה אחת היא תכלת ולבן ואינה שתי מצות, דנפ"מ גדולה בזה דלא תימא דהוי כמבטל עשה דתכלת בידים, או דעובר נמי משום בל תגרע, אלא דמקיים מצות ציצית בשלמות כשם שהי' מקיים עם התכלת במקום דאין לו תכלת כלשון הרמב"ם הנ"ל דהלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד הרי קיים מ"ע אחת, כלומר דקיים כל המצוה דבציצית בשלמות, ואמנם זה פשוט היכי דאית לי' תכלת בודאי מחוייב להטיל התכלת ואם לא הטיל עובר בכל רגע על עשה דתכלת, והתורה הטילה תנאי במצות ציצית דאם אין לו תכלת מקיים מצות ציצית בשלמות בלי תכלת, ואם יש לו תכנת מחוייב להוסיף תכלת, ולמדים זה מקרא והי' לכם לציצית דהמצוה נתקיימה אפילו באחת מהם.

והנה לפ"ז יש הבדל גדול בין מצות ציצית לבין מצות תפילין, דבתפילין אם אין לו של יד ומניח של ראש לא קיים בהשל ראש מצות השל יד, אלא דמקיים מצות השל ראש, כמאמרם ז"ל במנחות (מ"ד) מאן דלית לי' שתי מצות חדא לא לעביד, אמנם בתכלת ולבן אם אין לו אלא אחת מן מקיים מצות ציצית בשלמות אם אין לו תכלת. ונראה דלזה כיון הרמב"ם בדבריו בשורש (י"א) הנ"ל, דז"ל הנה התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבים זה את זה פעמים יהיו מצוה אחת כשיהי' הענין אחד, דהדגיש פעמים

יהי' מצוה אחת, ולא בכל מקום, אלא כשהענין אחד ומקיים בחלק את כל הענין שיש במצוה זו.

וראיתי בספר מעשה נסים לרבינו דניאל הבבלי ז"ל ששאל מרבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל קושית הרמב"ן למה אמר בתפילין שהם ב' מצות ובתכלת ולבן שהם מצוה אחת וזה שהשיב הר"א מיימון ז"ל. וז"ל אמנם הוכחתיך ממאמרם בתכלת ולבן כי תכליתם אחד, ועל כן שתיהן מצוה אחת, והי' ראוי מזה לפי מה שנראה לך, כי ימנו שתי מצות של תפילין מצוה אחת כאשר זכרת, זה טעות, וזה, כי יהי' ראוי לפ"ז כי כל המצות אשר יהי' תכליתם אחת מצוה אחת, ויהי' א"כ התרי"ג מצות נמנות מצוה אחת כי תכלית כולם האהבה והיראה, ככתוב בתורה אם לא תשמור לעשות ליראה את השם, וזה לא דבר כי אלו שתי מצות של תפילין מחולקים ואף שהמה לתכלית אחד, ולבן ותכלת בעבור היותם שתיהם לתכלית אחד מדובקים, הלא תראה כי המה חז"ל אמרו בפירוש בתפילין שהמה שתי מצות ובלבן ותכלת כי שתיהן מצוה אחת, ע"כ. והרב פרלא ז"ל בספרו על רס"ג במצות ציצית, תמה על רבינו כי אין בזה תשובה על שאלת ר' דניאל הבבלי. ולפי דברינו יש להעמיס כי לזה כיון רבינו אברהם מיימון, כי לא די בזה לבד למנותם במצוה אחת בזה שהם לתכלית אחת כי אף שתכליתם אחת כיון שהן מחולקין ובתפלה של יד אינו מקיים מצות תפלה של ראש, ויש לכל אחת מהן דבר מסוים מה שאין בשני, אבל בתכלת ולבן היותם שתיהן לתכלית אחד מדובקין, כלומר קיים כל המצוה כמדובקין, ואין לזה או לזה דבר מסוים, והלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד קיים מ"ע של ציצית, ואין ביניהם דבר מסוים, ואין הבדל ביניהם.

אחרי כתבי הנ"ל ראיתי בס' עמק יהושע האריך בסימן ב' אם אין ציצית בעיר אם מותר ללבוש טלית בלי ציצית ומסיק שם, וז"ל ומכל זה נתבאר שאסור ללבוש הבגד אפי' אם אין ציצית בעיר, משום בטול עשה דציצית דלא מקרי אנוס כיון שאפשר שלא ללבוש הבגד, ומה שהביא הש"א דאין אסור בלבישה, אם איי לו ציצית מהא דתנן אין תכלת מעכב את הלבן, ואנן נמי השתא שאין לנו תכלת מטילין אנו לבן בלחוד, ואס"ד דאסור ללבוש הבגד אם אין לו ציצית משום בטול העשה א"כ עביד איסורא במה שלובש בלא תכלת, אין ראי' מזה דהא רחמנא רבי', דאמרינן בר"פ התכלת (לח.) וראיתם אותו מלמד שמעכבין זא"ז דברי רבי, וחכ"א אין מעכבין מ"ט דרבי דכתיב הכנף מין כנף וכתיב פתיל תכלת ואמר רחמנא וראיתם אותו עד דאיכא תרווייהו, ורבנן וראיתם אותו כל חד לחודי' משמע, ורבי רחמנא דאם אין לו תכלת מטיל לבן ומותר ללבוש הבגד אע"ג דמבטל העשה דתכלת, דאם תאמר דאסור ללבוש הבגד משום בטול העשה דתכלת א"כ

למאי רבי רחמנא בהא דוראיתם אותו דכל חד לחודי' משמע, אבל בגד שאין לו ציצית ודאי אסור ללבוש הבגד כמו שהוכחתי לעיל עכ"ל.

והנה בעצם הדבר דשאני ציצית בלבן לחוד בלי תכלת מבגד שאין בו ציצית כלל כוונתי ת"ל לדעתו הגדולה, ברם מה שבנה יסודו דשאני לבן בלי תכלת מבגד שאין בו ציצית כלל, מקרא דוראיתם אותו ואמרינן כל חד לחודי' דרבי רחמנא דאם אין לו תכלת מטיל לבן ומותר ללבוש, דאלת"ה למאי רבי רחמנא בהא דוראיתם אותו דכל חד לחודי' משמע, לע"ד אין הכרח די"ל דודאי אם נימא דטלית בלי ציצית במקום שאין ציצית אסור ללבוש דנקרא מבטל עשה ה"נ בתכלת ולבן הי' אסור ללבוש משום דמבטל עשה דתכלת, כדברי הש"א, אלא דקרא וראיתם אותו אתא לאשמעינן דאם יצא בשבת בטלית שיש בו לבן לבד אינו חייב חטאת, דלרבי דאמר דתכנת ולבן מעכבי הדדי בודאי חייב חטאת, דהיוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה בשבת חייב חטאת, ולחכמים דהאי לחודי' קאי ומקיים מצות לבן אלא דחסר מצות תכלת פטור מחטאת, דהכי אמרינן בפלוגתא דר' ישמעאל ורבנן, דרבנן ס"ל דארבעתן מעכבות זו את זו, ור' ישמעאל ס"ל ארבעתן ארבע מצות ואמרינן בגמרא (לז:) מאי בינייהו, רבינא אמר דרב הונא איכא בינייהו דאמר ר"ה היוצא בטלית שאינה מצוייצת כהלכתה בשבת חייב חטאת, וברש"י שם דכ"ע אית להו דר"ה מיהו הטיל לשלש ולא לארבע לת"ק הויא מצוייצת שלא כהלכתה וחייב חטאת ולר' ישמעאל הויא מצוייצת כהלכתה, ואינו פסול, וה"נ בתכלת ולבן כיוצא בו, וכן הוא ברמב"ן במלחמות מס' שבת פ' במה מדליקין דלרבי דמעכבין היוצא בשבת בלבן לבד חייב חטאת.

אמנם מהמכלתא הנ"ל דמצוה אחת היא ולא שתי מצות, מוכח כהנ"ל לענין ללבוש לכתחלה במקום שאין תכלת ומותר ללבוש אע"ג דמבטך הצווי דתכלת, דליכא למימר דה"נ לענין היוצא בשבת בלבן לחוד, דבכל אופן הי' פטור בין אם הי' ב' מצות בין דאמרינן חדא מצוה היא דכיון דאינן מעכבין הדדי ומקיים מצות לבן, אלא ע"כ צ"ל כנ"ל לענין ללבוש לכתחלה במקום שאין תכלת ולא אמרינן דמבטל עשה דתכלת, דאלו נימא דשתי מצות הם הי' אסור ללבוש דמבטל בזה עשה השניה. כנ"ל, כמסקנת ספר עמק יהושע, ורבינו ר' אברהם בן הרמב"ם בנה תשובתו על המכלתא כנ"ל דזה לשונו בסוף דבריו הלא תראה כי המה חז"ל, אמרו בתפילין שהמה שתי מצות ובלבן ותכלת כי שתיהן מצוה אחת.

ועוד נראה לי דיש לחלק בין טלית בלי ציצית לבין לבן ותכלת אפילו אם נימא כשיטת הש"א דאם אין ציצית לית לי בה ומותר ללבשו, מ"מ אחרי הלבישה פשוט דמחוייב

להשתדל ולרדוף עד שישיג ציצית דאחרי הלבישה לא שנא מצות ציצית ממצות תפילין, שמחוייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותם כדברי הרמב"ם בהל' ברכות פי"א הל' ב'. וז"ל יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותם כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראים חובה. ועד כאן לא פליגי הר"ש מדרויש עם הר"י ז"ל במרדכי הנ"ל אלא אם אסור ללבוש, אבנ אחרי הלבישה בחול אם אפשר לרדוף ולהשיג ולא עשה עובר בכל שעה בעשה כדברי הר"י שם במרדכי דז"ל ומ"מ אין הטלית אסור ללבוש וגם אין עובר כיין שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת, ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה דהטל בו ציצית עי"ש ובבאור מהרמ"ב ז"ל. אמנם בלבן ותכלת י"ל דע"ז בא הלמוד במכלתא דמצוה אחת היא, ומקיים מצות ציצית גם בלי תכלת ואינו חייב לרדוף ולהשיג תכלת, אבל אם יש לו תכלת ואינו מטיל עובר על מצות תכלת ומש"ה דוחה הל"ת דשעטנז, וכן אמרינן על זה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה כנ"ל.

מצוה טו

הציווי שנצטווינו במעשה מזוזה. והוא אמרו יתעלה: "וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך" (דברים ו, ט). וכבר נכפל הציווי בעניין זה.

קי"ל מזוזה חובת הדר היא, מדברי רב משרשיא בב"מ (ק"א: ובמס' ע"ז כא.) וברש"י שם דכתיב ביתך דרך ביאתך אלמא למי שנכנס ויוצא לתוכה אזהר רחמנא. והנה התוס' במנחות (מ"ד) ד"ה טלית שאולה. ובע"ז (כא.) ד"ה הא אמר דעיקר דינו של רב משרשיא בא לומר דהמשכיר פטור, דהכי קאמר פשיטא שהמשכיר אינו חייב כיון שאינו דר שם, ומש"ה אמר הגמ' בע"ז דבבתים לא מפקע לה ממנות מזוזה היכי דמשכיר לעכו"ם את הבית, דבלאו הכי נמי פטור כיון שאינו דר שם, והשוכר פטור לעולם משום דכתיב ביתך ולא של אחרים ולא מחוייב רק מדרבנן כמו בטלית שאינו שלו דפטור לעולם, אלא דרבנן חייבוהו לאחר ל' מפני שהיא נראית כשלו, וכן הוא בהגהות מיימוניות פ"ה מהל' מזוזה, ד"ה אבל הני בתים וכו', והא דאמרינן מזוזה חובת הדר היא היינו לפטור ישראל כשכותי שוכר ממנו. והנה המ"א באו"ח סי' י"ט, הל' י"א, הקשה כיון דכל זמן שאין דר בתוכה פטור ממזוזה, למה מברכין כשקובעין המזוזה אקב"ו לקבוע מזוזה, ובציצית דהוא חובת גברא אינו מברך על עשיית ציצית, משום שאינה מצוה אלא בלבישתו, והכי נמי כל שלא דר בתוכה פטור ותירץ דסתמא דמילתא במזוזה קובעה כשדר בתוכה לכן מברך על עשייתה אבל טלית מסתמא קובע בו ציצית עד שלא לובשו, לכן אינו מברך

על עשייתו שאינה גמר המצוה, ומסיק שם דמש"ה במזוזה, אם קבע בו מזוזה קודם שדר בתוכה כשנכנס לדור בתוכה מברך אקב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה.

ובתשובה רע"א (ט.) ההולך ונסע לאיזה ימים דכשחוזר לביתו על המזוזה כמו סוכה כשהולך וחוזר לסוכתו, או טלית שפשט טליתו ע"ד שלא להתעטף מיד, שחוזר ומברך כשלובשו, דהא בנתיים שלא הי' בדירת ביתו לא הי' עליו חובת מזוזה ומתחיל עתה חיוב חדש. ולכאורה צ"ע דברי הגרע"א ז"ל מי גרע בית דירה שמניח חפציו שמה, מבית האוצר יין ושמן שמבקר שמה רק לפרקים, ולעתים רחוקות, דקי"ל בשו"ע יו"ד סי' רפ"ו דחייבים במזוזה, ומצאתי בנחלת צבי ביו"ד סי' רצ"א דהקשה זה על הגרע"א, וז"ל אחרי דהביא תשובת הרע"א, וקשה דעכ"פ חייב הוא מחמת דהוי כבית התבן ואוצר כיון שמחזיק שם כליו.

וראיתי בערוך השולחן יו"ד סי' רפ"ו שתמה על המחבר, וכתב בס"ק י"א שם, והחניות שבשוקים פטורים ממזוזה, דדין זה מהרמב"ם (פ"ו הל' ט') וז"ל החניות שבשוקים פטורין מפני שאינם קבועין לדירה עכ"ל הרמב"ם, דזה לפי שיטתו דמצריך שיהא עשוי לדירת אדם, דמשום זה ממעטינן בית האוצרות, אבל אנן דקי"ל דבית האוצר חייב במזוזה למה יגרע חנות מבית האוצר, שהרי זה גם כן בית האוצר לסחורה. ע"כ ועיין בפרישה בטור סי' רפ"ו, על הלכה דחניות שבשוקים, וכתב דפטורין משום דכתוב ביתך שהוא דירת קבע לאפוקי אלו שהם דירת עראי, ומסיק דנראה דבזה"ז אלו חדרים הנקראים קלייטן חייבים וצ"ע, ונראה דנשאר בצ"ע הוא מטעם הערוך השולחן.

ואמנם לכאורה קשה גם לשיטת הרמב"ם דבית האוצר פטור ממזוזה, דהיכא שהנשים מתקשטות חייבות, דז"ל הרמב"ם פ"ו מהל' מזוזה הל' ז' בית התבן בית הבקר בית העצים בית האוצרות פטורין מן המזוזה שנאמר ביתך המיוחד לך פרט לאלו וכיוצא בהן לפיכך רפת בקר שהנשים יושבות בה ומתקשטות בה חייבת במזוזה שהרי יש בה יחוד לדירת אדם, עכ"ל, וה"נ חניות שבשוקים שיושבים שם כל היום מי גרע מרפת בקר שהנשים מתקשטות. וראיתי בפתחי תשובה ס' הנ"ל והחניות שבשוקים, הביא דבס' יד הקטנה על הרמב"ם פ"ב מהלכות מזוזה, תמה ע"ז דאם יש בחנות איזה סחורה המונח שם תמיד הוה לי' ממש בית האוצר. ונראה, דקשה לי' ליד הקטנה גם לשיטת הרמב"ם מטעם הנ"ל, (ואין ס' יד הקטנה בידי לעיין בו).

והנראה לע"ד דהנה במס' יומא (י"א) אם בית התבן בית הבקר ובית האוצרות בסתמא חייבים במזוזה פליגי בזה רב כהנא ורב יהודה, ובסוגיא שם דפליגי בזה תנאי, דתני חדא ביתך ביתך המיוחד לך פרט לבית התבן וכו', ותניא אידך והתניא בשעריך אחד שערי

בתים ואחד שערי חצירות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עיירות, ורפת ולולין ומתבן ואוצרות יין ואוצרות שמן חייבים במזוזה, ע"כ, דתנא דמחייב מרבה כל אלו מובשעריך, מקרא דמחייבין שערי בתים מרבה נמי כל אלו, דנראה דמרבה כל אלו בדומה לשערים, ומה בשערים בודאי לא מחייבין אלא שער המשמש לבית, ושערי גינות בודאי פטורין ממזוזה, כן כל אלו דמרבינן נמי מובשעריך לא מחוייבין מצד עצמן אלא מדין הבית, דלצורך הבית הם עשויין, ועיין בתוס' סוכה (ח.) ד"ה ותיהוי חיצונה, וכן בתוס' מנחות (לג:) ד"ה אכסדרה, דהקשו בסתירת הגמרא יומא הנ"ל דאמרינן דבית שער ואכסדרה ומרפסת פטורין ממזוזה, ובמנחות אמרינן אכסדרה ומרפסת חייבין במזוזה, והביאו בשם הרי"ף דבפתוחין לבית חייבין, וביומא דאמרינן דפטורין ממזוזה בפתוחין לגינה, וברמב"ם הל' מזוזה פ"ו הל' ח'. לפיכך אחד שערי חצרות ואחד שערי מבואות וכו' הכל חייבים במזוזה שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכה, וכן צ"ל, דתנא דמחייב כל אלו הנ"ל מטעם שהם משמשים ונכללים בבית, דכל בית זקוק לאלו, ובכלל משק בית הם, ואין חיובן מצד עצמן, אמנם חניות שבשוקים שאין להן קשר עם הבית והאוצר שבחנות אוצר לסחורה לא מקרי אוצר הבית, אלא מה שבעל החנות יושב שמה כל היום, אבל אינם רק דירת עראי ואינם קבועין לדירה י"ל דפטורין ואתא שפיר דברי הגרע"א דאף שמניח בבית חפציו, לא דמו לבית האוצר, דבית האוצר כל חיובו משום הבית, והיכא שנסע מן הבית בזה אנו דנים על הבית בעצמו אם מחוייב במזוזה ואם מדין הבית פטור ממזוזה בודאי אין לחייבו ממה שהניח שם חפציו כנ"ל.

והנה הב"י ביו"ד בסי' רפ"ו והביא דברי המרדכי דחדר משכב נשים פטור מן המזוזה, לפי שעושין שמה דברי גנאי, והביא ראי' מסוגיא דיומא דאמרו שם בברייתא באמת אמרו בית הכסא בית המרחץ ובית הבורסקי ושהנשים מתרחצות שם פטורין כ"ש חדר שאיש ואשתו ישנים בה. והב"י השיג, דאין משם ראי' דע"כ לא פטרי מפני שהנשים רוחצות אלא בית התבן ובית הבקר, אבל בית דירה ממש אע"פ שהנשים רוחצות שם חייב במזוזה, ע"כ, ולא מובן השגתו, דלפי מה שהכריע דהלכה כרב כהנא דבית הבקר ולולין ואוצרות יין ושמן בסתמא חייבין, וכן פסק בשו"ע סי' רפ"ו. ואיי הבדל בין בית דירה לרפת בקר ולאוצרות, ואעפ"כ אם נשים רוחצות שמה פטורין ממזוזה, וא"כ יש ללמוד מזה דגם דירה ממש אם נשים רוחצות פטורה.

והנראה בזה, דהב"י ס"ל, דבית המרחץ דפטור ממזוזה ילפינן זה מבית, דהכי גרסינן שם יכול שאני מרבה אף בית הכסא ובית הבורסקי ובית המרחץ ת"ל בית מה בית העשוי לכבוד יצאו אלו שאינם עשויין לכבוד, ובית דירה ממש אין למעט מבית אפילו אם

נשים רוחצות, דלא נפקע שם בית מזה דמחוייב במזוזה. אבל רפת בקר וכל אלו דמרבינן מובשערין, דאין עליהם שם בית אין לרבות אלא כעין בית אבל לא היכי שעושין שם דברים שאין עשויים לכבוד.

הנה הבאנו לעיל דברי המ"א ודברי הגרע"א, שמדמין מצות מזוזה למצות ציצית, וכשם שבציצית אין מברך על עשייתו, מטעם שאין זה גמר מצוה, אלא בלבישתו כן במזוזה כל זמן שאין דר בתוכה לא יברך, אלא כשנכנס לדור ואז יקבע ויברך לקבוע מזוזה, ומהאי טעמא רצה לומר הגרע"א, כשם שבציצית אם פושט, כשחוזר ולובש מברך ה"נ ההולך מביתו כשחוזר לביתו הו"ל לברך דהא מתחיל חיוב חדש, ויש לעיין מנ"ל לדמות מילתא למילתא מזוזה לציצית, דהנה הבאנו לעיל דברי התוס' דעיקר דינו של רב משרשיא בא לומר דהמשכיר פטור. וכן איתא בהגהות מיימוניות כנ"ל, והמשכיר פטור, אף דזה נקרא ביתך מ"מ פטור. דדרשינן ביתך דרך ביאתך, והטילה התורה תנאי בהמצוה דבעינן דרך ביאתך, ואם אין ברצונו לדור בבית פטור, והיכי דהשכיר הבית, ואינה עומדת עכשיו לבעל הבית לדור בבית, פטור בעל הבית. אמנם יש לעיין היכי דנתקיים התנאי הכתוב ביתך דרך ביאתך למי שנכנס ויוצא שמה כפרש"י הנ"ל, דבין בכניסתו ובין ביציאתו היא דירתו, כדרך הדר בבית. ו"ל כיון דהשלים התנאי אז נתהוה החיוב על הבית, ולא על גברא כבטלית דקי"ל דחובת גברא הוא, ותיכף שפושט הטלית בטל מצותו, אבל בבית אינו כן דנימא שתיכף שיצא לרגע אחת מן הבית בטל מצותו, ולא דמי לטלית בזה.

אמנם לדבר זה הוקשו הדדי בית לטלית, דלפני כניסתו לדור בבית לא מוטל עליו חוב מצות מזוזה, כמו בטלית טרם לבישתו, כדברי המ"א הנ"ל, וכן מוכח מדברי המרדכי בהל' ציצית, סי' תתקמ"ד, וז"ל שם לכן נראה לר"י דמ"ע דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשנו ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד בלי ציצית, וגם אין עובר (בשבת) כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת וכו' וכן במזוזה ובמעקה, ותדע דאטו בלא מזוזה יאסר ליכנס בבית, אלא בעמוד ועשה קאי עכ"ל, דמביא ראי' ממזוזה לציצית, דדבר פשוט הוא להמרדכי דכל זמן שלא נכנס לדור בבית אע"פ שקבע בדעתו לדור לא נתחייב במזוזה. ועיין בבאור מהרמ"ב שם במרדכי, דהא דפשיטא לי' להמרדכי דבמזוזה מותר לו ליכנס בבית רק דיקבע תיכף מזוזה משום דמברכין לקבוע מזוזה, וע"כ כשדר שם כמו המ"א הנ"ל.

והנה בגמרא שבת (קל"א.) גרסינן אמר ר' יוחנן לא לכל אמר ר' אליעזר מכשירי מצוה דוחין את השבת וכו' תניא נמי הכי ושוין שאם צייץ טליתו ועשה מזוזה לפתחו שהוא חייב, ומסיק מ"ט הואיל ובידו להפקירן. ובתוס' מנחות (מד.) ד"ה טלית, הביאו הגמ'

הנ"ל, וכתבו דהוה מצי למימר הכא הואיל ובידו להניחן, אלא הטעם השוה בכל לכ"ע דלמ"ד חובת טלית בלא לבישה חייב, עכ"ל, דפשיטא להו דבבית כשיצא מהבית נפטר מחוב מצות מזוזה, ולכאורה מוכח מדבריהם כהגרע"א ז"ל, אמנם אין זה מוכרח דודאי היכי דעקר לגמרי מהבית על מנת שלא לדור עוד, בודאי נפטר כנ"ל.

מצוה טז

הציווי שנצטווינו שיקהל העם כולו בשני של סכות של כל מוצאי שמיטה ושיקראו כמה פסוקים ממשנה תורה לפניהם. והוא אמרו יתעלה: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו'" (דברים לא, יב) - וזו היא מצוות הקהל וכו'.

הנה מלשון הזה, שכתב, היא שצונו להקהיל ביום השני של סכות, נראה דעצם המצוה לא חלה אלא ביום השני של חג הסכות, ולא תיכף בתחלת חג הסכות ביום הראשון. והנה תוס' ורש"י פליגי בזה במס' סוטה (מא.) התוס' ס"ל דהמצוה לא חלה אלא ביום השני, ורש"י ס"ל דהמצוה חלה תיכף בתחלת חג הסכות, דהכי תנן התם, פרשת המלך כיצד במוצאי יו"ט הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליו'. ובגמרא שם, וכל הני למה לי דאי כתב רחמנא מקץ וכו' ואי כתב במועד ה"א מריש שתא כתב רחמנא בחג הסוכות, ואי כתב רחמנא בחג הסוכות ה"א אפי' יו"ט אחרון כתב רחמנא בבא כל ישראל מאתחלתא דמועד ע"כ. ובתוס' שם ד"ה כתב רחמנא, הקשו מיהו במועד לא הוה צריך, דהשתא דכתוב בחג הסוכות במועד למה לי, ותירצו וז"ל ונראה דלהכי איצטריך משום דבבא כל ישראל ליראות משמע מאתחלתא דמועד ביום ראשון קמ"ל במועד דמשמע בתוך המועד, ואהני בבא כל ישראל, דמשמע מאתחלתא דמועד לא ביום ב' או ביום ג' אלא במוצאי יו"ט הראשון, אבל פי' רש"י תמוה דפי' דמהאי טעמא ביום טוב ראשון לא דתיקון בימה אינו דוחה יו"ט, כיון דגזירת הכתוב לקרות מאתחלתא דמועד יקראו בלא בימה מנ"ל דבימה מעכבא להכי מסתבר כדפי' עכ"ל, דרש"י ס"ל דהמצוה חלה מה"ת ביום הראשון, ומפירוש המשניות להרמב"ם גם כן נראה כדברי התוס', וז"ל שם והקריאה היתה ביום שני מסוכות מזאת השנה, והוא מה שאמרו אי כתב רחמנא בחג הסוכות הוה אמינא אפילו ביו"ט אחרון כתב רחמנא בבא כל ישראל מאתחלתא דמועדא רוצה לומר תחלת חולו של מועד עכ"ל.

והנה ברמב"ם הל' חגיגה פ"ג הל' ז' ז"ל יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת, מפני תקיעת החצוצרות והתחינות שאינן דוחין את השבת עכ"ל ובהשגת הראב"ד, א"א ואפילו יו"ט אינו דוחה, ופירשו בירושלמי מפני הבימה שבעזרה, ויעשו

אותה מערב יו"ט שלא לדחוק את העזרה, שמענו מכאן שאינו מעכב את התקיעות כאשר כתב עכ"ל. ובכ"מ שם, כתב הראב"ד וכו', וי"ל דההיא דירושלמי אינה ענין לדרבינו שבירושלמי שם באו ליתן טעם למה אין עושים יום הקהל ביו"ט עצמו, ונתנו טעם מפני הבימה, שא"א לעשותה ביו"ט, וגם מערב יו"ט א"א לעשותה שלא לדחוק העזרה, ורבינו בא ליתן טעם למה כשחל מוציו"ט הראשון בשבת למה מאחרין אותו עד לאחר השבת, שמפני דוחק העזרה לא ה"ל לדחותו שני ימים, ונתן טעם המיוחד לזה מפני התקיעות והתקיעות אינם דוחין את השבת, אבל אילו היו עושים אותו ביו"ט לא היו נאסרים התקיעות, מפני שהם דברים מיוחדים לעשות בו ביום דבחג הסוכות אמר רחמנא ואפילו ביו"ט, ועי"ל דהכי איתא בירושלמי ובהקהל, ר' בא אמר מפני התקיעה ר' יצחק אמר מפני הבימה, ומעתה יש לתמה על הראב"ד היאך משיג על רבינו מהירושלמי מאחר שדברי רבינו גם כן הם בירושלמי לדעת אחד מהאמוראים, ולא עוד אלא שאפשר שר' יצחק לא לחלוק על ר' בא אתא אלא להוסיף ולומר שיש עוד טעם אחר בדבר עכ"ל.

והנה כפי תירוצו הראשון של מרן הכ"מ, מוכרחין לומר, דהרמב"ם ס"ל כשיטת רש"י דהמצוה חלה עוד ביום הראשון של חג, דאי אמרינן דס"ל להרמב"ם כשיטת תוס', הא אכתי לא מטא זמן המצוה ביום הראשון, ומאי מקשה בירושלמי למה אין עושים יום הקהל ביו"ט עצמו, הא אי אפשר ביו"ט ראשון דעדיין לא מטא זימני', ויהי' מוכרח מהירושלמי כשיטת רש"י, וכבר הבאנו דלכאורה משמע מלשון הסה"מ ומפירוש המשניות דס"ל להרמב"ם כשיטת התוס' וכבר הקשה הלח"מ על תירוץ זה של הכ"מ דהירושלמי על מתניתין דפ"ק דמגילה קאמרה דדוחין הקהל לאחר השבת קאי, וכן כתב רש"י בס"פ ואלו נאמרין ע"כ אמנם הסכים הלח"מ על תירוץ השני של הכ"מ, וכתב והוא נכון ובודאי שלא הי' לו להראב"ד ז"ל בנוסחת הירושלמי ר' בא אומר מפני התקיעה אלא תירץ ר' יצחק לחוד ולכך השיג על רבינו ז"ל.

ובשירי קרבן בירושלמי שם אחרי שהביא דברי הכ"מ והלח"מ כתב ודבריהם תמוהין שעיקר קושית הראב"ד, כיון דע"כ צריכין לדברי ר' יצחק דאל"כ קשיא ליעבד הקהל ביו"ט ראשון של חג, אלא ע"כ מפני הבימה, וכדמפרש רש"י במס' סוטה פ"ז, א"כ אף כשחל בשבת נמי נימא האי טעמא וסיים וזה ברור, והש"ק מתרץ שם דברי הרמב"ם דהוא סובר דטעמא דאין עושין ביו"ט ראשון של חג הוא גזירת הכתוב משום דכתוב במועד חג הסוכות כמ"ש התוס' שם, הלכך אמר הטעם מפני התקיעה, ולא מפני הבימה,

דאדרבה בימה אינה מעכבת ואפשר בלי בימה, אבל בלי תקיעות אי אפשר דמצות עשה לתקוע ביום הקהל, דכתיב וביום שמחתכם ע"כ.

ודברי השירי קרבן תמוהים לי מאד, היכי מצא דמצות עשה לתקוע ביום הקהל, דקרא וביום שמחתכם וגו' קאי על הקרבת הקרבן מקרבני המועדות, ויעוין בסה"מ מצוה (נ"ט) וז"ל הוא שצונו לתקוע בחצוצרות במקדש עם הקרבת הקרבן מקרבני המועדות, והוא אמרו וביום שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם וגו', ובהגהות מיימוניות ריש הל' תענית ברמב"ם, וז"ל הסמ"ג לא מנה מצוה זו לזעוק ולהריע על כל צרה אלא לתקוע בחצוצרות על הקרבנות לבד ע"כ ומצות עשה זו היא דוקא בעזרה, עיין במ"מ ריש הל' תענית, אבל התקיעות של הקהל הי' בחוצות ירושלים, וז"ל הרמב"ם הל' חגיגה פ"ג הל' ד', כיצד הוא קורא תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, וכן אם נימא דמ"ע היא מה"ת, למה דוחין מפני השבת, בשבת נמי יתקעו, לפי דעת הרמב"ם בהל' שופר פ"ב הל' ח' ברה"ש שחל בשבת, תוקעין בירושלים בשבת.

וראיתי במראה הפנים בירושלמי שם, דהקשה כן למה אין תוקעין בשבת לשיטת הרמב"ם הנ"ל, ומתרץ, וז"ל ושמא יש לחלק בין תקיעה דרה"ש דמפורשת בתורה, דבהא אמרו דבמקדש וכן בירושלים אין שבות דוחה משא"כ בתקיעה דהקהל דאינה אלא סמך בעלמא עכ"ל, והסמך הוא מה שכתב המראה פנים למעלה מקרא דכתיב ובהקהל את העם תתקעו. אמנם מפורש במס' מנחות (כ"ח) שאין זו מצוה לדורות דהכי תניא שם ת"ר כל הכלים שעשה משה כשרים לו וכשרים לדורות, חצוצרות כשרות לו ופסולות לדורות, חצוצרות מ"ט דאמר קרא עשה לך ולא לדורות, דלא נאמרה אלא לשעה למשה רבינו.

והנראה לע"ד בזה, הנה עצם יסוד המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, נראה כמש"כ השירי קרבן ז"ל דפליגי בפלוגתא התוס' ורש"י בזמן חלות המצוה, דהרמב"ם ס"ל כשיטת התוס' דהמצוה חלה במוציו"ט הראשון ולא למפרע, כפי הנראה מסה"מ, וכן מפירוש המשניות, וכשנדקדק נראה רמז לזה גם ברמב"ם הל' חגיגה שם, דז"ל בהל' ג' אימתי היו קורין במוצאי יום טוב הראשון של חג הסוכות, שהוא תחלת ימי חולו של מועד של שנה שמינית, ע"כ ולמה לו להרמב"ם להוסיף דברים שהוא תחלת ימי חולו של מועד, אטו אנן לא ידעינן שמוצאי יו"ט ראשון הוא תחלת ימי חולו של מועד, אלא נראה דכיון בזה להדגיש מה שאמרו בגמרא הנ"ל בבא כל ישראל מאתחלתא דמועד דהמצוה היא בתחלת ימי חולו של מועד, והראב"ד ז"ל ס"ל כשיטת רש"י דהמצוה חלה תיכף בתחלת החג ביום ראשון מה"ת, דכן משמע מדבריו שכתב ואפילו יו"ט אינו

דוחה. ולפי שיטתו צ"ל דר' בא ור' יצחק בירושלמי כיונו בתירוצם לתרץ בין על יו"ט בכלל למה אין קוראין בראשון, וכן למה דוחין כשחל שבת במוצו"ט למחרת השבת, ר' בא תירץ מפני התקיעה, ור' יצחק מפני הבימה, ושניהם כוונו בדבריהם לתרץ בין על יו"ט ובין על שבת, ולשיטתו שפיר הקשה הראב"ד על הרמב"ם דפסק דלא כחד מיניהו, והראב"ד תפס על לשון הרמב"ם שכתב מפני התקיעות שאינן דוחין השבת, והשיג ואפילו יו"ט אינו דוחה, דזה מוכח מדברי ר' בא, ומביא אח"כ ופירשו בירושלמי מפני הבימה שבעזרה, ומסיים הראב"ד שמענו מכאן שאינו מעכב את התקיעות, דבין לר' בא ובין לר' יצחק לא שפיר קאמר, דנר' בא אינו דוחה גם יו"ט, ולר' יצחק אינם מעכבין, והפשרה שעשה הרמב"ם דשבת אינם דוחין ויו"ט דוחין כמשמע מדבריו ומעכבין ע"כ דלא כחד מיניהו.

ואמנם להרמב"ם דס"ל דהמצוה בכלל לא חלה ביום ראשון של חג, אם כן ר' בא ור' יצחק לא כיונו בתירוצם רק למה דוחין כשחל בשבת למחרת השבת, ולא כיון כלל ר' בא בדבריו איך הדין ביו"ט, דלא שייך כלל יו"ט בהמצוה, אלא על השבת כיון. וזה שכתב הרמב"ם מפני תקיעת חצוצרות שאינם דוחין השבת, ולא שייך להוכיח מדבריו איך הדין ביו"ט, דאין זה במציאות כלל וכל.

והנה מובא לעיל דברי התוס' שתמהו על רש"י, דפירש דביו"ט לא דתיקון בימה אינו דוחה יו"ט, והקשו כיון דגזירת הכתוב לקרא מאתחלתא דמועד יקראו בלא בימה מנ"ל דבימה מעכבא, ויש לעיין בקושיתם, מאי מקשו דלכאורה מפורש בירושלמי שרש"י מביא דמעכב, דאלת"ה תקשי לנפשייהו, למה דוחין אם חל שבת במוצאי יו"ט ראשון ליום המחרת לו יהא דהמצוה לא חלה ביו"ט ראשון אבל במוציו"ט תיכף חלה, יקראו בלי בימה ביום השבת, אלא ע"כ דמעכב. וצ"ל לדידהו דהמצוה דהקהל אפשר לקיימה למחרת השבת, וכיון דאפשר לקיימה למחרת מש"ה דוחין מפני הבימה אע"פ דלא מעכבא, א"כ מאי קשי' להו לרש"י, לרש"י נמי נימא האי טעמא דאפשר לקיים מצות הקהל במוצאי יו"ט ומש"ה מדחינן אע"פ דלא מעכבא. ומצאתי בטורי אבן במס' מגילה ה', ד"ה חגיגה והקהל, דהקשה זה על התוס' וז"ל אחרי דהביא לשון התוס' וקושיתם על רש"י, ודבריהם תמוהים לי מהיכן הבינו דלפי' רש"י מוצאי יו"ט מן התורה לא זמן הקהל הוא אי משום דפי' דמה"ט יו"ט ראשון לא דאין תיקון הבימה דוחה יו"ט, לאו למימרא שאין זמן הקהל אלא ביו"ט ראשון לחוד דודאי במוציו"ט ראשון נמי אכתי זמנו הוא, דאתחלתא דמועד מיקרי, אלא רצה לפרש מ"ט תיקנו זמן קבוע להקהל מוציו"ט ראשון דוקא, דה"ל לקבוע ביו"ט ראשון ומש"ה מפרש מפני תיקון הבימה ע"כ.

והנראה לע"ד דהתוס' שפיר הקשו על רש"י, דלדברי רש"י דהמצוה חלה תיכף בבא החג מקרא דכתוב בבא כל ישראל ליראות, דהיינו ביום ראשון של חג, דמצות ראי' בודאי ביום ראשון, וכיון דהכתוב תלה מצות הקהל במצות ראי' הרי זה כאילו כתוב מפורש בקרא הקהל את העם ביום ראשון של חג הסוכות, ומהיכי תיתי שיש תשלומים למצות הקהל, (עיין בתוס' פ"ק דחגיגה, דאיתא בתוספתא דראי' אין לה תשלומים, ובטורי אבן ריש חגיגה בשיטת הרמב"ם) ולכן שפיר הקשו איך דוחין מיו"ט ומבטלין המצות עשה מפני הבימה, יקראו בלי בימה.

אמנם לשיטתם דבא מקרא במועד דמשמע בתוך המועד ומאתחלתא דמועד, ולא ביום הראשון, גם יום ג' דחג שהוא יום ב' דחולו של מועד נקרא אתחלתא דמועד, כדברי הטורי אבן שם בביאור דברי התוס'.

מצוה יז

הציווי שנצטווינו, שכל מלך היושב אצלנו על כסא המלכות יכתוב ספר תורה לעצמו ולא יפרד ממנו. והוא אמרו יתעלה: "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת" (דברים יז, יח) וכו'.

הציווי שנצטווינו שיהא לכל זכר ממנו ספר תורה לעצמו. ואם יכתבו בידו - הרי זה משבח מאד והוא עדיף, כמו שאמרו: "כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני". ואם אי אפשר לו לכתבו בידו - חייב הוא לקנותו או יבקש שיכתבו בשבילו. והוא אמרו יתעלה: "כתבו לכם את השירה הזאת" (שם לא, יט) לפי שאינו מותר לכתוב את התורה פרשיות פרשיות. ואכן רצונו באמרו "את השירה הזאת" - כל התורה הכוללת את השירה הזאת. ולשון גמרא סנהדרין: "אמר רבא: אף על פי שהניחו לו לאדם אבותיו ספר תורה - מצווה לכתוב משלו, שנאמר: 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת' . איתביה אביי: כותב לו ספר תורה לשמו, כדי שלא יתגאה בשל אבותיו - מלך אין הדיוט לא?!" ובאה התשובה: "התם לא נצרכה אלא לשתי תורות, כדתניא: וכתב לו את משנה התורה - שתי תורות"; כלומר, שהחילוק בין מלך להדיוט הוא, שכל אדם חייב לכתוב ספר תורה אחד, והמלך שני ספרי תורות וכו'.

הנה במצוה י"ח מביא הגמרא דסנהדרין, ומבאר דהמלך מחוייב לכתוב שני ספרי תורה, ובמצוה י"ז במצות המלך, לא הזכיר כלל אפילו ברמז שהמלך מחוייב לכתוב שני ספרי תורה, אלא מצות המלך היא אך ורק ספר תורה אחד, ולכאורה סותר מני' מצוה י"ז ממצוה י"ח. וכן בפירוש המשניות במתניתין בסנהדרין כתב וז"ל ויכתוב שני ספרי תורה

שלמים האחד יהי' עמו תמיד לא ימוש ממנו כמו כאן והשני יהי' מונח בבית גנזיו עכ"ל. הנה כתב מפורש דהמלך יכתוב שני ספרי תורה.

ולכאורה י"ל, דמה שכתב שהמלך חייב לכתוב שני ספרי תורה הוא מטעם דעל המלך יש חיוב שני ספרי תורה משני מצות נפרדים אחת ממצות הדיוט, ואחת ממצות המלך, דלא נפקע ממנו מצות כתיבת ספר תורה מדין הדיוט ויש עליו החיוב בשלמות כמו על כל הדיוט, ולפיכך במצות המלך לא הזכיר מספר תורה השנית, דאין לו קשר עם מצות המלך, וכן נראה מלשון הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ג) וז"ל בעת שישב המלך על כסא מלכותו, כותב לו ספר תורה לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו וכו' אם לא הניחו לו אבותיו או שנאבד כותב שני ספרי תורה, אחד מניחו בבית גנזיו שהוא מצווה בו ככל אחד מישראל, והשני לא יזוז מלפניו ע"כ, דכתב מפורש שהוא מצווה בו ככל ישראל.

אמנם כבר תמה על הרמב"ם הכ"מ, וז"ל ויש לתמוה על רבינו שנראה מדבריו שאם הניחו לו אבותיו ס"ת אינו חייב לכתוב לו שני ספרי תורה, אלא ספר תורה אחד, והא אף ההדיוט אינו סומך על ס"ת שהניח לו אביו, וא"כ המלך אע"פ שהניח לו אביו כמה ספרי תורה חייב לכתוב לו שני ספרי תורה. וכן נראה מפשט הגמרא, ע"כ, והיינו מהגמרא הנ"ל המובא במצוה י"ח, כי כל איש חייב לכתוב ס"ת אחד והמלך שנים, וכן מסתברא כיון דחיובו הוא ממצות הדיוט, א"כ יש עליו כל חיוב המצוה ככל ישראל. והכ"מ שם מתרץ, וז"ל ויש לדחוק ולומר שרבינו מפרש דכי שני לא צריכא לשתי תורות הכי קאמר הא דקתני גבי מלך שלא יתגאה בשל אחרים דמשמע דבר זה מיוחד במלך היינו דוקא בס"ת שחייב המלך לכתוב נוסף על ההדיוט אבל ס"ת שהוא חייב בו מדין הדיוט סומך הוא על של אביו ואע"פ שההדיוט אינו סומך על של אביו הדיוט שאני, שאם הי' סומך על של אביו נמצא שלא הי' כותב הוא ס"ת כלל, אבל המלך אע"פ שיסמוך על של אביו בס"ת שחייב בו מדין הדיוט, כיון שבס"ת שהוא חייב בו מדין מלך אינו סומך על של אביו, דהרי כותב ס"ת וסגי בהכי עכ"ל.

ודברי מרן הכ"מ קשין מאד להבינם, כיון דכל חיובו של מלך בס"ת השנית, הוא ממצות חיוב של הדיוט, וההדיוט לא מקיים המצוה בשל ספר תורה של אביו, דהמצוה מחייב אותו לכתוב ס"ת, איך מקיים המלך המצוה שהוא מחוייב מדין הדיוט, בס"ת שהניח לו אביו.

והנראה בזה, דהנה איתא בגמרא שם בסנהדרין מתניתא דפליגי תנאי, אם כתב זה של ס"ת נשתנה. דר' יוסי אומר דנשתנה, דכתיב וכתב את משנה התורה הזאת כתב הראוי להשתנות, ורשב"א אומר כתב זה לא נשתנה כל עיקר, אלא מה אני מקיים את משנה

התורה הזאת לשתי תורות, אחת שיוצאה ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו. ועיין במהרש"ל שם ובמה שהשיגו המהרש"א ז"ל, והמהרש"א כתב, דמאן דדרש את המקרא וכתב את משנה התורה לכתב דנשתנה, לא ס"ל שיש למלך שני ספרי תורות, אלא תורה אחת, וההבדל שיש בין מלך להדיוט הוא בזה, דבהדיוט אם הניח לו אביו ס"ת אין מחוייב לכתוב, והמלך אע"פ שהניח לו אביו חייב לכתוב, דבזה חדשה התורה במלך דלא די שיש לו ס"ת אלא דמחוייב לכתוב, והן הן הדברים מה שהקשה אביי לרבה דאמר אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו, וע"ז איתיבי' אביי מדתנא וכותב לו ס"ת לשמו שלא יתגאה בשל אחרים מלך אין הדיוט לא, ורבה מתרץ לי' לא צריכא לשתי תורות וכדתניא וכתב את משנה התורה כותב לשמו שתי תורות אחת שהיא יוצאה וכו'. וזו הברייתא היא היא דברי רשב"א הנ"ל דדרש משנה תורה לשתי תורות, עיי"ש במהרש"א. וכן מפורש בחידושי הר"ן סנהדרין שם דמאן דדריש לכתב הנשתנה לית ליה הך דרשה דמשנה תורה לשתי תורות.

והנה לפ"ז כל חיובו של מלך אינו אלא מקרא וכתב את משנה התורה, אבל אין על המלך שתי מצוות, מצוה בתור הדיוט ומצוה בתור מלך, אלא דמצוה אחת יש לו, כתיבת ס"ת מדין המלך. אלא שהתורה הטילה תנאי בס"ת של המלך, שתהא הס"ת שכותב בדין המלך ספר תורה שני, וזה מדוקדק בלשונו בהקדמה להלכות תפילין שציין את המצות, ז"ל לכתוב המלך ספר שני לעצמו כדי שיהיו לו שני ספרי תורה, דהמצוה היא שיכתוב ספר שני, אבל אין על המלך שתי אזהרות, אזהרה מדין הדיוט ואזהרה מדין המלך. ואמנם מלשונו בהל' מלכים פ"ג וז"ל אם לא הניחו לו אבותיו או שנאבד כותב שני ספרי תורה, אחד מניחו בבית גנזיו שהוא מצווה בו ככל אחד מישראל, דלשון זה מורה שיש עליו המצוה של כל ישראל גם בהיותו מלך. וי"ל דכוונתו שהוא מצווה, שיהי' לו בבית גנזיו ככל אחד מישראל שמלבד שמחוייב לכתוב מחוייב שיהי' לו בביתו גם כן. ועיין במ"ח תרי"ג.

מצוה יט

הציווי שנצטווינו להודות לו יתעלה אחר כל אכילה. והוא אמרו יתעלה: "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך" (דברים ח, י). ולשון התוספתא: "ברכת המזון מן התורה, שנאמר: ואכלת ושבעת וברכת" וכו'.

הנה הכ"מ פ"ב מהלכות ברכות הל' ב' דקדק מלשונו כאן בסה"מ, מדלא הזכיר מנין הברכות ש"מ דאין מנין הברכות מן התורה, ומאי דנפקא להו בגמרא ברכות (מח:)

מקראי על כל ברכה וברכה אסמכתא בעלמא, דמה"ת די בברכת הזן לחודי'. לא כדברי התוס' ברכות ט"ז ד"ה וחותם דכולהו מה"ת. דתניא שם הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית אוכלין פתן ומברכין לאחרי' שתים ברכה ראשונה כתקונה שני' פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ, וכתבו התוס' אע"ג דמדאורייתא הם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת.

והנה הגרע"א בגליון הש"ס הקשה על התוס' מהגמרא לקמן (מו.) דאמרו הטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה, דמשמע דאי הוה דאורייתא לא היו עוקרין אותה. ומדברי הלח"מ כאן למדתי תירוץ על קושית הגרע"א, בד"ה הפועלים, דמביא דברי התוס', דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, ומפרש הלח"מ כלומר ומש"ה אמרו דכולל בונה ירושלים דרצו לעקור עם טעם, כלומר שאומרים כל הברכות אע"פ שבונה ירושלים נאמרה בכוללות לית לן בה, אבל שלא יאמר אותה כלל לא רצו לומר כן, שזו היתה עקירה בלי טעם, ומה שכללו יותר בונה ירושלים מהאחרות, משום דדמיא לברכת הארץ כדכתב רש"י ז"ל ע"כ. ולפי דברי הלח"מ לא קשה קושית הגרע"א דמה שעקרו הטוב והמטיב זו עקירה בלי טעם וע"כ דלאו דאורייתא. והלח"מ כתב דנראה לו כדברי התוס' דכל הברכות הם מן התורה, וגם הרמב"ם ס"ל כן, ומה שדקדק הכ"מ מה שלא הזכיר רבינו בספר המצות מנין הברכות הוא מפני שאין דעתו למנות אלא מצות, ובין שתהי' ברכה אחת, או ארבע ברכות מצוה אחת היא, ע"כ. וכן נראה כדברי הלח"מ שאין לדקדק מסה"מ, דבהרבה מצות לא דקדק בסה"מ להביא חלקי המצוה, אע"פ שמעכבין זה את זה, עיין במצוה י"ב י"ג בתפילין לא הזכיר ארבע פרשיות, ובמצוה י"ד לעשות ציצית לא הזכיר ד' ציצית, ורבים כאלה.

אמנם קשי' טובא על הכ"מ, דהנה בגמרא ברכות כ': איבעי' להו אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, ולא איפשטא, וכן ברמב"ם פ"ה דברכות נשים ועבדים חייבין בברכת המזון וספק יש בדבר אם הן חייבין מן התורה או אינם חייבין מה"ת. ואי נימא דרק ברכה ראשונה מה"ת ברכת הזן לחודי' ויתר הברכות מדרבנן, מאי קמבעי להו, דהנה טעם הספק רש"י מפרש משום דנשים לא נטלו חלק בארץ, והתוס' פירשו משום דכתיב על בריתך שחתמת, ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה, ואם מה"ת לא מחוייב אלא בברכה ראשונה דהיינו ברכת הזן, ובברכת הזן לא הוזכר לא הארץ ולא ברית ותורה, וכבר הקשה על הכ"מ זה הפרי חדש ז"ל. ואולי יש ליישב, דהנה לכאורה קשה, איך סכינא חריפא מפסקא קראי, דהא בקרא מפורש כתיב ואכלת ושבעת וברכת את וגו' על הארץ הטובה אשר נתן לך, ואיך אפשר לומר ולהפסיק בקרא

ולומר דברכת הזן לחודי' היא דאורייתא. וצריך לדחוק לדברי מרן הכ"מ, דמה דכתיב בקרא על הארץ הוא טעם המצוה, כלומר לפיכך מחוייב אתה לברך את ד' אחרי שתאכל ושבעת משום דנתן לך הארץ הטובה אשר ממנה אתה אוכל. ולפ"ז אפשר ליישב מה דמספקו להו אם נשים בבהמ"ז מה"ת, כיון דהתורה גלתה טעם המצוה דלפיכך מחוייב מפני הארץ שנתן הי"ת, ונשים שלא נטלו חלק בארץ אינן מחוייבין מה"ת.

והנה המ"א בס' קצ"ד, הביא הוכחה לשיטת תוס' דשלשה ברכות מדאורייתא, מהגמ' ברכות מ"ו לפי פירוש הרי"ף ז"ל ומובא שם בתוס' ד"ה ולמאן דאמר, דמפרש ברכת זמון בשלשה, היכא שכל אחד אינו יודע כי אם ברכה אחת, אחד הראשונה אחד השני' ואחד השלישית חייבים בזמון, וכל אחד יברך הברכה שיודע, ומדקדק מזה המ"א וז"ל משמע בגמ' וברי"ף דאם אין שם מי שיודע אלא ברכה אחת לא יברך כלום דמעכבות זו את זו ועס"י תקצ"ג, ומוכח מכאן דמנין ג' ברכות מדאורייתא, דאי ס"ד דמדאוריי' רק הזן, א"כ לימא הזן בלחוד, וכי בשביל שאינו יודע דרבנן לא יאמר דאורייתא, ובמלחמות כתב גבי להיכן חוזר וז"ל והבא לפרש זה במי ששמע מקצת ב"ה ויצא לשוק וחזר דחוזר למקום שפסק טועה הוא, שאין טעם למחלוקת זה בכאן, שאפילו אם נאמר שהברכות מעכבות זא"ז ובשהה כדי לגמור כולה פליגי אין מקום זה לכאן, והנכון כמ"ש הרי"ף להיכן חוזר וכו' למקום שפסק, עכ"ל, משמע דהוא ס"ל דאין מעכבות זא"ז מ"מ נ"ל להחמיר דהא הרי"ף כתב דאי ליכא גברא דמצי למימר הטוב והמטיב לית לן בה כיון דהוא דרבנן משמע דאם אין יודעין אחד משאר ברכות אין יכולים לברך דמעכבות זא"ז ובספק ברכות ראוי להחמיר ובפרט שדברי הרמב"ן אין להם הכרע כ"כ עכ"ל. והנה על דברי המ"א הראשונים דהוכיח דשלשה ברכות מה"ת הקשו עליו הגרע"א והדגול מרבבה, דלא מוכח מזה אלא שמדאורייתא צריך להזכיר הארץ וירושלים, אבל אין להוכיח שיחתום על כל אחד ואחד בברכה אלא די שיכלול כולם בברכה אחת אלא דרבנן תקנו לחתום על כל אחד. ובעל אבן העוזר השיג על דברי מ"א האחרונים דכתב דשלש ברכות מברכת המזון מעכבות זא"ז, דאם אחד יודע רק ברכת הזן לא יאמר כלל דמעכבות זא"ז, וכתב דמדברי הרי"ף לא מוכח, ומדברי התוס' ברכות ט"ז ד"ה וחותם בברכת הארץ, דכתבו מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, דס"ל דג' ברכות מה"ת, ואי נימא דמעכבות זו את זו לא מהני כלום בברכת שתי ברכות, אלא ודאי דאין מעכבות, ובפרט שכן מבואר ברמב"ן במלחמות הנ"ל שאין מעכבות זו את זו, ע"כ.

והנה הבאתי מה שהביא במ"א הנ"ל לשון המלחמות שכתב והבא לפרש זה במי ששמע מקצת בה"מ ויצא לשוק וחזר דחוזר למקום שפסק טועה הוא, שאין טעם למחלוקת זה

בכאן, שאפילו אם נאמר שהברכות מעכבות זא"ז ובשהה כדי לגמור כולה פליגי אין מקום זה לכאן, ע"כ, ומזה הלשון של המלחמות הוכיחו דס"ל דאין מעכבות, אלא דהמ"א כתב שאין הכרע כ"כ. ואבן העוזר כתב שמלשון הזה י"ל שס"ל דאין מעכבות. ולענ"ד לא הבנתי דבריהם דנראה דהרמב"ן לא כיון כלל בדבריו להלכה זו, אם ברך רק ברכה אחת ותו לא, אם יצא ידי ברכה זו, דודאי בגונא זה ודאי מעכבות אם לא השלים כל הברכות, אלא כיון בדבריו אם הסדר של הברכות של ברכת המזון מעכב, דצריך לאומרם על הסדר כדתניא בברייתא (מח:) ת"ר סדר ברכת המזון, ברכה ראשונה ברכת הזן, שני' ברכת הארץ, שלישית בונה ירושלים, דגם הסדר גמרינן מקרא, והיכי דשהה כדי לגמור את כולה נתבטל הסדר, וע"ז מביא מי שפירש במי ששמע מקצת בה"מ ויצא לשוק וחזר, ופליגי בזה בגמרא שם (מו:) דחד אמר חוזר לראש ורבנן אמרי למקום שפסק, ועל זה קאמר הרמב"ן דאפילו אם נימא דמ"ד שחוזר לראש ס"ל שהברכות מעכבות היכי דשהה כדי לגמור את כולה, כלומר דהסדר מעכב, והעיר ע"ז הרמב"ן דאין מקום זה לכאן דהש"ס לא מיירו כלל ביצא לשוק, ובאופן כזה היכי דהשלים כל הברכות, אלא שהפסיק בינתיים ושהה כדי לגמור את כונה ונתבטל הסדר, על זה ס"ל להרמב"ן דאין מעכב.

והנה גרסינן במס' רה"ש (ל"ד:) אמר ר' יוחנן שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, ומקשינן ומי אמר ר' יוחנן הכי, והאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ומשנינן לא קשיא הא דידי' הא דרבי' ואיתא שם דכן לקריאת שמע איכא פלוגתא אם חוזר לראש או במקום שפסק. ועי"ש בתוס' וברא"ש הלכה כמאן. והנה זה פשוט גבי תקיעות והלל ומגילה, אם לא השלים בודאי לא יצא כלל, אלא קמיפלגי אם שהה כדי לגמור את כולה אם מעכב, כטעם הנ"ל דנתבטל הסדר, שלזה כיון הרמב"ן דאפילו אם נאמר שהברכות מעכבות בשהה כדי לגמור את כולה, וס"ל דחוזר לראש, דמצינו פלוגתא בזה, ועיין בשו"ע ס' קפ"ג במ"א אות י"א, אם שהה בברכת המזון, דיצאו, וז"ל המ"א דדמי לשמע ט' תקיעות בט' שעות ביום דיצא. וכתב המ"א שם בסוף דבריו ועמ"ש סי' קצ"ד בשם הרמב"ן, והיינו לסוף דברי הרמב"ן הנ"ל דמוקי פלוגתייהו להיכן חוזר כשאומר נברך שאכלנו משלו וענו אחריו ברוך שאכלנו משלו לאיזה מקום חוזר המברך וא"ר זביד דחוזר לראש כיון דהפסיק באמצע זימון אי משום דס"ל שהה כדי לגמור כולה חוזר לראש, וס"ל דברכת זימון מילתא באנפי נפשה ולא בעי כדי לגמור כולהו ברכות, והמ"א מילף מזה דהוא הדין בבהמ"ז, דרבנן פליגי אר' זביד וס"ל למקום שפסק, והלכתא כוותייהו, וה"ה בברכת המזון, וכגונא בסוף דברי

המלחמות, מיירי נמי בתחלת דבריו היכא דיצא לשוק בבהמ"ז ושהה, אם הסדר מעכב. ומנ"ל להוכיח מדבריו דבעצם מצות ברכת המזון הנה השלשה ברכות המזון הן שלשה מצות ואינן מעכבות זא"ז.

והנה כל מוני המצות לא מנו בברכת המזון רק מצוה אחת, ולכאורה יש לפתור מזה דמעכבות, דאם נימא דאינם מעכבות, ומי שאינו יודע רק ברכה ברכה ראשונה ברכת הזן מחוייב מה"ת לברך, וע"כ י"ל דקיים בזה מצות עשה, ולפי זה יש למנות השלשה ברכות דברכת המזון בשלשה מצות. ועיין בסה"מ להרמב"ם בשורש י"א, וז"ל, ואמנם מקום הקושי' הוא בדברים שאמרו בהם אין מעכבין זה את זה, כי העולה במחשבה הי' אחר שאלו החלקים, כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו שיהי' כל חלק מצוה בפני עצמה, כמו אמרם (במנחות ל"ח) התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, והנה הי' אפשר לנו שנאמר שהם שתי מצות, מצות התכלת, ומצות הלבן, לולא מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דר"י נאמר שם יכול שהם שתי מצות מצות התכלת ומצות הלבן ת"ל והי' לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות. הנה כבר נתבאר לך שאפילו החלקים שאינן מעכבין זא"ז פעמים יהיו מצוה אחת כשיהי' הענין אחד, כי הכוונה בציצית למען תזכרו ע"כ. והרמב"ן בשורש ט' הקשה על הרמב"ם למה לא מנה תכלת ולבן לשתי מצות כיון דאינן מעכבות, וז"ל שם אבל הרב מנה תפילין שתי מצות ושתים אלו נשנו במשנה אחת, התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינה מעכבת את התכלת, תפלה של יד אינה מעכבת של ראש, ושל ראש אינה מעכבת של יד, ואם נביט לענינים הרי תפילין יחשבו יותר ענין אחד ע"כ. ואם נימא בברכות המזון דהברכות אינם מעכבות זא"ז יש לעיין למה לא מנו בברכת המזון רק מצות עשה אחת. ואולי הוא מטעם הנ"ל דענינם אחת לברך את ד' על כל הטוב.

והנה לפ"ז אף דנימא דמטעם שענינם אחת יש למנותם במצוה אחת, זה אינו אלא לענין מנין המצות, אבל בקיום המצות בודאי יש לומר דמקיים שלשה מצות בברכת המזון, דאם מי שאינו יודע לברך רק ברכה אחת מקיים מ"ע אחת, למה יגרע מי שמברך השלשה ברכות, וראיתי בפ"מ ס' קצ"ד באשל אברהם, וז"ל ולענין ברכות אי מעכבות זא"ז או לאו, עיין חולין (פ"ז) שכר מצוה או שכר ברכות למאי נ"מ לבהמ"ז משמע לכאורה מעכבין דאל"ה ד' מצות הן דומיא דתכלת במנחות למ"ד אין מעכבות ד' מצות הן עכ"ל. דהנה הגמרא שם מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה, וחייבו ר"ג ליתן י' זהובים, ואיבעיא להו שכר מצוה או שכר ברכה למאי נפ"מ לברכת המזון אי אמרת שכר מצוה אחת היא, ואי אמרת שכר ברכה הויין ארבעים, ופשיט לה מהא דרבי עם

הצדוקי דנתן לו ארבעים זהובים בשכר ארבע ברכות, דאינה שכר מצוה, דמצוה אחת היא. וראיתי בספר זהר הרקיע לבעל התשב"ץ וז"ל ברכת המזון ובמס' חולין מפורש שארבע ברכות אינם אלא מצוה אחת לא ארבע מצות שהרי כשנתן רבינו הק' מ' זהובים למדו שאין עשרה זהובים שכר כל מצוה, אלא עשרה כל ברכה וברכה, שאלו היו עשרה זהובים שכר כל מצוה ומצוה לא הי' נותן לו אלא עשרה זהובים שאין ד' ברכות אלא מצוה אחת, עכ"ל. והנה לפי הנ"ל דאפילו אם במנין המצות הוא מצוה אחת לפי שהענין אחד, אבל בקיום המצות. כיון דאינן מעכבות מקיים שלשה וארבע מצות, א"כ איך הביאו ראי' דשכר ברכות הוא, ובזהר הרקיע מפורש דלא הי' נותן אלא עשרה זהובים, אלא ש"מ דמעכבות ולא מקיים אלא מצוה אחת. וברמב"ן הנ"ל בסוף שורש ט', וז"ל ואע"פ שאמר ר' ישמעאל (מנחות כ"ח) בארבע ציציות ארבעתן ארבע מצות לענין שאינן מעכבין זא"ז אמרו כך, אבל בחשבון המצות הענין בתשלומו נמנה אחת, עכ"ל. והכי נמי אי לא מעכבות אע"פ שבמנין הן אחת כשמקיים מקיים ארבע מצות.

וכן נראה מדברי הרשב"א ברכות (מ"ח), ע"ז דאמרינן התם משה תקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן, יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ, והקשה הרשב"א ז"ל, קשי' לי, והא קיי"ל בסמוך דברכות אלו דאורייתא נינהו. ותירץ דמטבעין הוא שטבעו להן, דאי מדאורייתא אם רצה לאמרה באיזו מטבע שירצה אומר. ואתא משה ויהושע ודוד ותקנו להם מטבע לכל אחד ואחד בזמנו ובודאי דקודם כבוש הארץ ובנין ירושלים לא היו אומרים כמטבע שאמרו לאחר כבוש ובנין ע"כ וכ"כ הרא"ש שם, ואם נימא דאין מעכבות, אמאי לא תירצו כפשוטו דבימי משה עדיין לא נתחייבו אלא במצות ברכה ראשונה דהיינו ברכת הזן, ואח"כ בימי יהושע נתחייבו בברכת הארץ, וכמו בתכלת ולבן, דקי"ל במנחות (ל"ח:) אין לו תכלת מטיל לבן ולובש לכתחלה. אלא ע"כ דמעכבות ולא מקיים כלום בברכה אחת דשלשתן יחד הם מצות ברכת המזון ולכן הקשו, וע"ז תירצו דודאי אמרו כל אחד בנוסח שלו, ובא יהושע ותקן להם המטבע, וכן דוד ושלמה.

וראיתי במדרש רבה פ' מסעי כ"ג על המקרא כי אתם באתם אל הארץ כנען, וז"ל, שנו רבותינו עד שלא נכנסו לא"י היו מברכים ברכה אחת הזן את הכל, משנכנסו לא"י היו מברכין על הארץ ועל המזון משחרבה הוסיפו בונה ירושלים, ע"כ, וראיתי בחדושי הרד"ל שם ד"ה היו מברכין, וז"ל, עיין בהרא"ש ברכות (מ"ח) שפי' על הנוסח, והלשון דהכא צ"ע לפרש כן ע"כ ואם נימא דלא מעכבין זא"ז כנ"ל אתיא דברי המדרש כפשוטו, דלא ברכו רק ברכת הזן, והרשב"א והרא"ש פירשו דעל הנוסח כנ"ל דהגמרא חולין

מוכח דמצות עשה אחת היא וע"כ דמעכבין הדדי. ואולי י"ל פירש המדרש רבה, דעד שלא נכנסו לארץ היו מברכים ברכת הזן, וכללו בתוך ברכה זו ברכת הארץ וירושלים, ומשנכנסו היו מברכין ברכה מיוחדת על הארץ ועל המזון וס"ל גם כן דמצוה אחת היא ומעכבת הדדי, אלא שהברכות אינן מעכבות, כיון דנכללים יחד.

ולפ"ז יש לומר דגם שיטת התוס' הנ"ל דשלשה ברכות מה"ת, ומצוה מה"ת לברך ברכה מיוחדת בפני עצמה, אבל מעכב לא מעכב רק אם לא נכלל כלל בברכה, אבל אם לא הזכיר כלל בודאי מעכב שמצוה אחת היא. ובזה יש ליישב קושית הגרע"א ז"ל, דהקשה מגמ' מ"ו דאמרינן הטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי הפועלים עוקרין אותה, כלומר כיון דעוקרין אותה בכלל ולא נכלל בברכה שלפני' ש"מ דלאו דאורייתא כלל, דאל"כ הוי מעכבות, אבל כל דנכלל לא מעכב, ואעפ"כ נקרא זה עוקר דבר מה"ת, דמדאורייתא מצוה לברך ברכה מיוחדת, ויש כאן עקירת דבר מה"ת.

מצוה כ

הציווי שנצטווינו לעשות בית לעבודה, שבו תהיה ההקרבה והבערת האש תמיד, ואליו תהיה הפניה ובו תהיה החגיגה וההתקבצות בכל שנה, כמו שיתבאר. והוא אמרו יתעלה: "ועשו לי מקדש" (שמות כד, ח). ולשון ספרי: "שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתם לארץ: למנות להם מלך, ולבנות להם בית הבחירה, ולהכרית זרעו של עמלק". הנה נתבאר לך, שבניין בית הבחירה מצווה בפני עצמה. וכבר ביארנו שהכללות הזאת כוללת פרטים, ושהמנורה והשולחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל נקרא "מקדש", גם אם נתייחד ציווי לכל חלק וחלק וכו'.

הנה כאן וכן ברמב"ם הל' בית הבחירה, כולל במצוה זו דבנין בה"מ מינים רבים, דז"ל כאן וכבר בארנו שזה הכלל כולל מינים רבים שהם המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש, ע"כ, ובשורש י"ב ז"ל שאין ראוי למנות חלקי המלאכה וכו' כל חלק בפני עצמו, ידוע וכו' שנצטוינו על המעשה, ואחרי כן יבא הכתוב לבאר איכות המעשה וכו' כמו ועשו לי מקדש שזה מ"ע אחת מכל המצות, והוא שיהי' לנו בית מוכן ובאו אליו ויחוגו בו, ובו תהי' הקרבה, ובו יהי' הקבוץ במועדים, ואחר כך בא לתאר חלקיו, ואיך יעשה, ואין ראוי שימנה כל מה שאמר בו ועשית מצוה בפני עצמה ע"כ.

והרמב"ן בהשגותיו במצוה ל"ג וז"ל וכבר נתבאר שאין מונים חלקי המצוה, וכן לא נמנה אנחנו עשיית השלחן ומזבח ומנורה מצוה, מפני שנצטוינו לשום לחם לפני ה' תמיד, וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת, שהיא לשום אותו בשלחן מתואר כן, ושיסודר לנו

שתהי' הדלקה הזו במנורה של זהב משקלה וענינה כן וכן, והנה הם תשמישי קדושה, ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב, שאמר שהם חלקים מחוקי המקדש, לפי שאין הכלים חלק מן הבתים, אבל הם שתים מצות, ואינן מעכבות זא"ז, ומקריבין בבית אע"פ שאין בו כלים אלו, ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה, ואל תחשוב לומר שלא תמנה, שלא נצטוינו לדורות, ונא נעשה אלא ללוחות הברית, ובבית שני שלא הי' ארון שנגנז מהם, או כדברי האומר שגלה לבבל, לא עשו ארון אחר, שהרי כבר מנה הרב, משאו על הכתף מצוה, לפי שהמצוה ההיא קיימת לנו לדורות, והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם, וכו', ועוד הוא עתיד להגלות, והנה הוא מצוה קיימת לדורות, וכו', ועוד שאם נעלה על דעתינו שאבד, או שישבר, מצוה לעשותו כמדה הראשונה, לשום שם לוחות העדות וכו'. והנה מ"מ היא מצוה מיוחדת בפני עצמה, אינה הכשר מצוה אחרת כמנורה והמזבחות והשלחן עכ"ל, וכן בסוף המנין מנה הרמב"ן עשיית ארון למצות עשה. והמ"א המליץ בעד הרמב"ם, דאף אם נימא שאינן מעכבין העבודה בבה"מ, לא ימנע מהיותם חלקים, שהרי כמה דברים יש שאינם מעכבים דבר אחר, והם חלקים כמו התכלת והלבן שאינם מעכבים זא"ז, וכל אחד חלק ממצות ציצית ע"כ. אמנם אין הנדון דומה לראי', דכבר ביאר בשורש י"א, דרק היכי שענינם אחד יש למנותם במצוה אחת, וכבר הארכנו בזה במצוה י"ד. ובבית המקדש יש לו ענין מיוחד, שאליו תהי' ההליכה והעלי' לרגל, והקהל, לא רק לענין העבודה דקרבנות, וגם קרבנות כתב הרמב"ן שמקריבין אע"פ שאין בו כלים אלו. **והרב** לב שמח בשורש (י"ב) כתב דהכלים מעכבין מלהקריב קרבנות, וז"ל, והרמב"ן שכתב הבית והכלים שתי מצות שאינם מעכבים וכו', דעת הרב אינו כן, ולשונו מוכיח שכתב מ"ע שיהי' לנו בית, ואח"כ בא לתאר חלקיו, דמדקאמר שיש בבית הזה חלקים, וסיים שהכל יקרא מקדש הורה שאם יחסר אחד מאותן החלקים לא יקרא מקדש, וא"כ מעכבין מלהיות מקריבין בו עכ"ל. ונראה דאין כוונת הלב שמח ליישב בזה גם קושית הרמב"ן השני' למה לא מנה עשיית הארון למצוה בפני עצמה, דהארון ודאי לא מעכב, דבבית שני לא הי' הארון, והיו מקריבין, ולמ"ד דקדושה הראשונה לא קדשה לעתיד לבא, והמקדש שני נתקדש בשעתו, ותקשה אם נימא דגם הארון מעכב ובנא הארון לא נקרא מקדש איך נבנה הבית שני אלא ע"כ צ"ל דלא מעכב, וקושית הרמב"ן מארון לא נתיישבה בדברי בעל לב שמח.

והנה החת"ס יו"ד ס' (רל"ו), וז"ל צ"ע למ"ד ארון גלה לבבל, א"כ למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא, וגם מקום המקדש לדעת הראב"ד, א"כ מנ"ל בבית שני לבנות בית

הבחירה בלא ארון וכרובים, ותירץ נ"ל מש"ה כתיב ונועדתי אליך שמה מעל הכפורת בין הכרובים, לומר טעם הארון והכרובים הוא רק עיקר לצורך מקום מועד לדבר עם מרע"ה מבין הכרובים, וכשאין נביא כמרע"ה דראוי להוועד עמו מבין הכרובים אין הארון מעכב עכ"ל. ולפי הנראה ס"ל כדעת בעל לב שמח דהכלים מעכבין וגם הארון הי' מעכב, אלא דהארון לאו מכלי המקדש, אלא לצורך מקום מועד לדבר עם מרע"ה מבין הכרובים. כלומר דהעמדת הארון באהל מועד ובבה"מ, אינה אלא לתכלית זה. וצריכים לומר לפי דבריו דהצווי לעשות הארון לא נאמר בשביל להעמידו בבהמ"ק, דאינו מכלי המקדש א"כ היא מצוה נפרדת לגמרי ממצות לבנות בהמ"ק, אלא ללוחות הברית, כעין שאמר הרמב"ן הנ"ל דלא נעשה אלא להשים שם לוחות הברית. והמצוה היא מצוה לדורות כהוכחת הרמב"ן, וקשי' טובא להרמב"ם, דלפי תירוצו אי אפשר לומר שעשיית הארון נכלל במצות בנין בהמ"ק, אלא שאינו מעכב, דהא הקשה איך נבנה בלא ארון וכרובים.

ודברי הח"ס צ"ע דלכאורה משמע מדבריו דלא נצטוו להעמיד הארון בק"ק אלא למשה בלבד לדבר עמו, וצ"ע דהא העמדתו בק"ק בעינן לענין הזאות דיהכ"פ בין בדי הארון. אמנם לא על הח"ס קשי' אלא על הרמב"ן הנ"ל, שכתב ואל תחשוב לומר שלא נצטוינו לדורות, ולא נעשה אלא ללוחות הברית, ובבית שנו שלא הי' הארון, לא עשו ארון אחר. וקשה איך אפשר לומר כן, הא הזאות דיהכ"פ מעכב, העשויים בין בדי הארון. וי"ל דכבר הקשו בגמרא מנחות (כז:) דמקדש שני דלא הוו ארון וכפורת ה"נ דלא עביד הזאות, וקמשני אמר קרא וכפר את מקדש הקודש מקום המקודש לקודש, וברש"י שם על מקום ארון מזה אפילו ליכא ארון.

אמנם קשי' טובא, דודאי מחוייב להיות הארון בק"ק, דכמה מקראות איתא בתורה על מקום עמידת הארון בק"ק. וגם הזאות של יהכ"פ צריכין להיות על הכפרת של ארון, או בסמוך, אלא דילפינן שלא מעכב בדיעבד, כדילפינן בגמרא הנ"ל, והמקשה שהקשה הי' ס"ל דמעכב, ודברי הח"ס הנ"ל תמוה מאד, דודאי בעינן העמדת הארון בק"ק, ואין עיקר העמדתו בק"ק לצורך לדבר עם מרע"ה. ועל הרמב"ן הנ"ל לא קשה מידי, דהרמב"ן לא קאמר אלא דהמצות עשה של עשיית הארון הוא בשביל הלוחות, מקום להניחן, ועיקר עמידת הארון בק"ק הוא בשביל הלוחות, והארון רק נרתיק להלוחות. ופשוט כשהלוחות אינם אין שום מצוה לעשות ארון, אשר לזה כיון הרמב"ן באמרו דלא נעשה אלא ללוחות הברית. אבל בודאי מחוייב להיות הארון בק"ק בשביל הלוחות אשר בארון

אלא דגם הלוחות אינן מעכבין בדיעבד, אבל הח"ס דקאמר על הארון עם הלוחות בודאי קשי' טובא.

והנה בעצם מצות עשיית הארון הנה ברור דעת הח"ס שאין הארון מכלי המקדש, וקשי' כנ"ל למה לא מנה הרמב"ם במנין המצות עשיית הארון. ובמגלת אסתר שם במצוה ל"ג תירץ וז"ל נ"ל כי המצוה אינה נוהגת נדורות, לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחר, כי אותו שעשה בצלאל קיים הוא לדורות ולא אבד מן העולם כי גנוז הוא, גם בשובו אלינו לא יאבד לעולם, וא"כ אין במציאות בעולם שנעשה ארון אחר ע"כ. ואמנם מובן כן מהרמב"ם הנ' בה"ב, שכל המינים שהם נכללים בבנין הבית כתב הרמב"ם שם צורתם ואיך נעשים כל הפרטים, ובעשיית הארון לא כתב כלום איך נעשה. ואילו היתה המצוה לדורות כדברי הרמב"ן שאם נעלה על דעתינו שיאבד או שישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשום שם הלוחות, בודאי הי' הרמב"ם כותב מדת הארון ואיך עושים, וזה ראי' ברורה לפי דעתי שדעת הרמב"ם שאין זה מצוה לדורות.

והנה לפי טעם המגלת אסתר. דאין למנות מצות עשיית הארון שהוא קיים לדורות, יש להקשות למה מנה הרמב"ם במנין המצות לעשות שמן המשחה, ומבואר בקרא דשמן שעשה מרע"ה יהי' זה לי לדורותיכם ובתוס' נזיר (מז.) ד"ה וכן משיח, דלא הי' יכולים לעשות שמן המשחה אחר למשוח בו דכתיב שמן משחת קדש יהי' זה לי לדורותיכם זה ולא אחר, וברמב"ם הל' כלי המקדש פ"א הל' ה' ומעולם לא נעשה שמן אחר חוץ ממה שעשה משה, ובגמ' כריתות (ה:) ת"ר שמן שעשה משה וכו' וכולו קיים לעתיד לבא. אמנם לא קשה דשמן המשחה מצוה לדורות מטעם שיש למשוח ממנו לעולם כהנים גדולים, כלשון הרשב"ץ המובא בקנאת סופרים במ"ע (ל"ה) וז"ל אבל תחשוב זו מצוה לדורות לפי שכל זמן היותו קיים מוטלת עלינו מצוה למשוח כה"ג, ובטוחים אנו שיתגלה לימות המשיח עכ"ל:

והנה הרמב"ן שהקשה והוכיח שיש למנות עשיית הארון מתרי טעמא, חדא לפי שהארון עם הלוחות קיים לנו לעולם, מלבד קושיתו השני' שמצוה לעשותו כמדה הראשונה, ס"ל להיפך מבעל מ"א, שמזה הטעם יש למנותה למ"ע לדורות. ולכאורה י"ל שהרמב"ן הולך לפי שיטתו בשורש ג' בד"ה אבל תרומת המכס, וז"ל אבל המצות שענינם קיים לנו לדורות ימנה אותן אע"פ שאינן נעשות אלא פעם אחת, ולכן מנה (בה"ג) פרשת אבנים גדולות לפי שנצטוינו לכתוב בהן התורה להיותם לנו זכר לדורות עכ"ל. אמנם הרמב"ן לא הכניס מצוה זו אבנים גדולות במנין המצות שלו, ועשיית הארון הכניס במנין המצות שלו, ואולי מפני טעם השני שמצוה היא לדורות שאם חלילה ישבר יש לעשותו כמדה

הראשונה, דמוכח דלא אמר כל שענינם קיים נמנים אלא לתרץ דברי הבה"ג ולי' לא ס"ל, אלא שיש ליישב גם לפי טעמו הראשון, שאין ענין יציבת אבנים גדולות דומה לענין של הארון, דבפרשת אבנים אין לעשות בהם אלא פעם אחת, ואחרי כתיבת התורה עליהם, אין שום צווי למעשה מה שיש לעשות בהם. אבל בהארון, מלבד מה שהביא הרמב"ן שמצות נשיאת הארון על הכתף מצוה לדורות, יש עוד דברים, כגון עמידתו בכל פעם שבונים בהמ"ק בק"ק וכן לעשות ההזאות דיהכ"פ בין בדי הארון, ולפיכך נקרא מצוה זו מצוה לדורות.

והנה יש להבין טעמא דהרמב"ם למה מנה נשיאת הארון על הכתף מצוה לדורות, כן יש למנות הנחת הלוחות בארון למצוה, כקושית הרמב"ן ז"ל. ובמגלת אסתר שם תירץ, וז"ל ומה שאמר עוד הרמב"ן כי כמו שמנה הרב משאו כן יש לנו למנות עשייתו זה אינו, שמה שמנה הרב משאו, יהי' פרושו במשא הארון שנעשה בימי משה, אשר לא נעשה יותר ולא תעשה ע"כ. וכוונתו פשוטה דמצות משא הארון היא ודאי לעולם, שאינה נגבלת בזמן אבל כל זמן היות הארון מצוה לישא אותו על הכתף, אבל עשיית הארון לא נצטוה לדורות כנ"ל (ועיין מה שכתבתי במצוה ל"ה).

וראיתי במ"ח מ' צ"ה שתמה למה לא כתב הרמב"ם צורת הארון, אחרי שכתב צורת המנורה צורת השולחן וצורת המזבח, עי"ש כי התורה לא תסמוך המצות על ניסים, והולך שם כפי שרצה לומר, דהמצוה היא לדורות, אבל כפי מה שכתבנו לא קשה מידי, מטעם שאין זו מצוה לדורות, ולא כתב הרמב"ם אלא הכלים שהם נכללים כחלק מן המקדש, ונכללים במצות בנין בית הבחירה כנ"ל שהיא מצוה לדורות, ולפיכך כתב צורתן אבל לא צורת הארון, ואמנם לפי הבנת המגלת אסתר דמש"ה אינה מצוה לדורות, לפי שלעולם לא נצטרך לעשות אחר כי קיים הוא לדורות ולא אבד מעולם קושית המ"ח שפיר. אלא נראה הטעם שהרמב"ם ס"ל, שלא נצטוינו לדורות דלא נעשה אלא ללוחות הברית, כמו שרצה הרמב"ן בתחלת דבריו אלא שהקשה ממשא הארון, והרמב"ם ס"ל דלא השוו הדדי כנ"ל.

מצוה כא

הציווי שנצטווינו ליראה אותו הבית הנזכר מאד מאד, עד שנקבע לו בלבנו מקום היראה והרעדה - וזו היא מוראת מקדש. והוא אמרו יתעלה: "ומקדשי תיראו" (**שמות יט, ל**) **והגדרת יראה זו כמו שהזכירו בספרא: "איזה הוא מורא? לא יכנס להר הבית במקלו ובמנעלו ובאפנדתו ובאבק שעל רגליו, ולא יעשנו קפנדריא, ורקיקה מקל**

וחומר. וכבר נתבאר בכמה מקומות בתלמוד, שאסור בהחלט לשבת בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד; וכל זה לפי שאמר יתעלה: "ומקדשי תיראו" וזו חובה לעולם, אפילו בזמן הזה שהוא חרב בעוונותינו שרבו. ולשון ספרא: "אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש מנין? תלמוד לומר: את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו - מה שמירת שבת לעולם, אף מורא מקדש לעולם". ושם אמרו עוד: "לא מן המקדש אתה ירא, אלא ממי שפקד על המקדש".

הנה מה שמביא הספרא, לא יכנס להר הבית, ולא הביא מתניתין ברכות נ"ד, דתנן התם כלשון הספרא, מפני שבמתניתין לא מפורש רק שאסור, ויש לומר שזה מדברי סופרים, ולפיכך מביא הספרא, דמפרש הקרא ואת מקדשי תיראו, שזה מצות עשה מה"ת. ולכאורה נראה מדבריו שגם בהר הבית אסורים כל אלה מה"ת, וזה לא כדברי המאירי ביבמות (ו:) שכתב דמפתח העזרה מה"ת, ובהר הבית מדברי סופרים. והנה במתניתין דברכות, תנן עוד דבר אחד שאסור, לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים, ויש לעיין למה בספרא לא הביא זה. ובהלכות בה"ב פ"ז בריש הפרק התחיל הרמב"ם מ"ע ליראה מן המקדש, ומביא גם כן לשון הספרא, וההלכה דלא יקל אדם מביא שם בהלכה ה', ואולי כל ההלכה דלא יקל אדם הוא מדברי סופרים, ולפיכך לא מובא בספרא דהספרא לפרש מה שמחייב הקרא ומקדשי תיראו.

ובקרית ספר להמבי"ט ז"ל כתב וז"ל ובזמן הזה ג"כ חייב אדם במוראו דהא קדשה לעתיד לבא, וכתיב את שבתותי תשמורו וכו', ומה שאסור חוץ למקדש נראה דהוי מדרבנן, דאי מדאורייתא אפילו בזמן הזה עכ"ל. והנראה דמש"ה אמר דחוץ למקדש הוי מדרבנן משום דקשי' לי' דאמרו במס' ברכות ס"א על מתניתין דלא יקל אדם, דלא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה ובזמן שהשכינה שורה, וברש"י שם בהמ"ק קיים, ע"כ דש"מ באין מקדש אין אסור ואי הוי מה"ת הי' אסור גם בשאין בהמ"ק קיים, ואם לכך נתכוין ש"מ דס"ל דבהר הבית ובזמן המקדש אסור מה"ת להקל את ראשו. וכן דעת המ"ח בס' (רנ"ד) דהלכה דלא יקל אדם אסור מדאורייתא בזמן המקדש.

והנה ראיתי במ"ח שם, דהביא דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכה ה' לא יחל את ראשו כנגד שער מזרחי מפני שהוא מכוון כנגד בית קדשי קדשים. ושם בהל' ז' כתב דאף בחורבנו לא יקל ראשו נגד שער מזרחי, ולא הגביל מקום מהיכן אסור, ובהלכה ח' כתב הרמב"ם בזמן שבהמ"ק בנוי אסור לו לאדם להקל את ראשו מן הצופים, שהוא חוץ לירושלים ולפנים. והוא שיהי' רואה את המקדש, ולא יהי' גדר מפסיק. ולא כתב הרמב"ם כאן נגד שער מזרח, ולעיל דכתב שער מזרח לא כתב שום תנאי, דנראה דנגד שער מזרח אסור

בכל ענין, ואף היום שהמקדש חרב אסור להקל נגד שער המזרח כמו שכתב בהל' ז', ובאמת תמוה לי מאד, הא במשנה דלא יקל נגד שער המזרח, אמרו בגמרא שם (ס"א) לא אמרו אלא מן הצופים ולפנים וברואה ואין גדר ובזמן שהשכינה שורה מבואר בהדיא דנגד שער המזרח צריכים לכל התנאים, וצריך שיהי' בהמ"ק קיים, ואיך כתב דאסור אף האידנא ולא הגביל מקום, ושלא כנגד שער המזרחי נראה דאין אסור אף מן הצופים ולפנים, כי האמוראים לפרושי המשנה קאתי וצע"ג עכ"ל. והנה הו"ל לבעל מ"ח ז"ל להקשות דהרמב"ם סותר מני' ובי', דבהלכה ח' לא אסר אף מן הצופים ולפנים בזמן הזה, דכתב מפורש בזמן שבהמ"ק בנוי אסור לו להקל ראשו מן הצופים ולפנים, דמשמע דבזמן הזה, אין אסור, אפילו לשער המזרחי, ובהלכה ז' כתב ולא יקל ראשו כנגד שער המזרחי ולא הגביל מקום דמשמע אפילו ברחוק מקום עוד יותר מן הצופים. ובכלל קשה דבהלכה ז' כתב דכל מה שאסור בזמן המקדש אסור גם בזמן הזה, ולמה בהלכה ח' כתב להיפך, דבהלכה ז' אסר בזמן הזה גם לחוץ הר הבית.

וראיתי ברש"ש במס' ברכות (ס"א) ד"ה ובזמן שהשכינה שורה, דרש"י מפרש שם בהמ"ק קיים. וביומא ספ"ק אמרינן דשכינה לא שרתה בבית שני, וכ"מ לקמן דר' יוסי בברייתא ראשונה אמר לישנא דשריית שכינה ור"י בברייתא הב' אמר לישנא דבהמ"ק קיים, והיינו דא"ב מקדש שני דלר' יוסי מותר ולר' יהודה אסור, ואל תתמה דלפי מש"כ לא יהי' דין דמשנתינו לר' אבא ברי' דר"ח ב"א אלא בבית ראשון, יעיין בתוי"ט פ"ג דפרה מ"ג ד"ה וזרקו עכ"ל. ולפי דברי הרש"ש ז"ל דברי ר' אבא ברי' דרחב"א ומתניתין חדא מילתא ולא נאמרה הלכה דלא יקל אדם ראשו אלא בבות ראשון, ולא מצינו בגמרא מי שפליג על דברי דר' אבא, וגם במתניתין ליכא פלוגתא, אם כן בזמן הזה ליתא בכלל הלכה דלא יקל, ותימה לפי דבריו על הרמב"ם דכתב בהל' ז' הנ"ל הלכה דלא יקל ראשי אע"פ שהמקדש חרב בעונותינו, והיכן המקור להרמב"ם, ואין לומר דהרמב"ם לשיטתו דפסק בפ"ו שם הלכה כמ"ד דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא בקדושת המקדש וירושלים, שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בעלה, והוא פלוגתא דתנאים ואמוראים עיין שבועות (ט"ז) וזבחים (ק"ז), דהא ר' אבא בשם ר' יוחנן אמר הלכה זו, ור' יוחנן ס"ל בזבחים (קז:) דקדישה ראשונה קדשה לעתיד לבא, ולכן ס"ל המעלה בזמן הזה חייב. ואפ"ה אמר דלא אמרו אלא בזמן שהשכינה שורה, ואף לא אפילו בזמן בית שני לפי דברי הרש"ש הנ"ל. והרמב"ם לא רמז כלל כאן הבדל בין בית ראשון לבין בית שני.

והנראה דהנה בפיה"מ להרמב"ם ז"ל, משמע דהרמב"ם מפרש לא יקל אדם כנגד שער מזרח שער ניקנור דז"ל ושער המזרח ר"ל הפתח המזרחי מפתחי העזרה, והוא הנקרא שער ניקנור. וכן כתב בהל' ה' הנ"ל לא יקל שהיא שער נקנור, לא כרש"י ז"ל דמפרש ז"ל כנגד שער מזרחי חוץ נהר הבית אשר בחומה הנמוכה אשר לרגלי הבית במזרח עכ"ל, והרמב"ם מפרש כנגד שער ניקנור, פירושו לאדם העומד בהר הבית לא יקל כנגד שער ניקנור שהוא שער העזרה, והמעיין ברמב"ם הנ"ל יראה דעד הלכה ח', קמיירי הכל בעזרה ובהר הבית כשיטתו דפירש בפירושו בפירוש המשניות דמתניתין, והגבול הוא הר הבית אשר בתוך החומה להר הבית, אשר לזה כתב בהל' ז' אע"פ שהמקדש היום חרב חייב אדם במוראו כמו שהי' נוהג בו בבנינו לא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח שנאמר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעוולם. והלכה זו אין בה תנאי והוא שיהי' רואה, דלא תלה בראי' כלל אלא הגבול הוא בהר הבית כנגד שער מזרחי דאפילו בנחרב הבית אסור ממקום זה. שאין רואה כלל המקדש. ואולי מפרש דמתניתין נמי אמרה ההלכה לזמן הזה. ובהלכה ח' כתב הרמב"ם הלכה דלא יקל ראשו במורא וכבוד שמחייב את האדם ברואה המקדש (והוא כעין מורא רבו מובהק דמחוויב כמלא עיניו בקדושין ל"ג) אשר לזה כתב וז"ל בזמן שהמקדש בנוי אסור לו לאדם להקל את ראשו מן הצופים שהוא חוץ לירושלים ולפנים והוא שיהי' רואה את המקדש ולא יהי' גדר מפסיק בינו ובין המקדש, עכ"ל דהחיוב הוא בזמן שרואה את המקדש, ולא שייך איסורא זה בזמן הזה כלל דתלוי האסור ברואה המקדש, ואפילו אם נימא דאסור זה גם כן נכלל במורא המקדש והוא מה"ת לא שייך בזמן הזה, דתלוי ברואה המקדש.

ובגמרא סוטה (ל"ה) ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון משום דראו ויך, ר' אבהו ור' אלעזר חד אמר קוצרין ומשתחוין היו ופרש"י לא בטלו ממלאכתן, ובמהרש"א שם הביא מדרש ילקוט כיון שראו היו להם ליטול בגדיהם ולהניח על פניהם וליפול לפניו שעה, דהחיוב הוא ברואה הארון, וה"נ החיוב הוא ברואה המקדש. ואין חילוק בזה בין מזרח למעריב אלא בכל מקום שרואה המקדש, ואין סתירה בדברי הרמב"ם. ולפי פירוש הרמב"ם דמתניתין מיירי בהר הבית ע"כ צ"ל דר' אבא לא לפרש מתניתין קאתי, אלא מילתא באנפי נפשי' קאמר, ונראה דגירסת הרמב"ם כגירסת הרי"ף דגריס לא אסרו, ולא לא אמרו, דלא אסרו בראיה אלא בזמן המקדש בנוי, אבל שלא בזמן המקדש לא אסרו אלא בהר הבית כדתנן במתניתין, דמתניתין על זמנינו תנן ומש"ה הגביל מתניתין דוקא כנגד שער המזרח ודוקא בהר הבית.

ומה שהעיר הרש"ש ז"ל מהלשון שהשכינה שירה, דביומא ספ"ק אמרינן דשכינה לא שרתה בבית שני, ראיתי בציוני מהר"ן על הרמב"ם הלכות בית הבחירה דמביא בקיאות הרבה, שבבית שני לא שרתה שכינה, ובמקומות הרבה אמרו דהשראת שכינה היתה גם בבית שני, וכותב שם פשר הדבר מרבינו בחיי דאמר דזה שאמרו כי בבית שני לא שרתה שכינה אין הכוונה שלא שרתה שכינה כלל, אלא שלא שרתה בו תדיר כמו בבית ראשון, ומטעם זה כתב הרמב"ם פ"ו הל' ט"ז שקדושת המקדש מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, ואין לדקדק כלל מזה שאמרו בזמן שהשכינה שורה, ופירושו כפרש"י בזמן שהמקדש קיים.

הנה מלשון הרמב"ם בסה"מ וכן בספרו היד החזקה, נראה דחפצא של המצוה ליראה מן המקדש, לירא מהשכינה דז"ל כאן, ושם נאמר לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי ששכן שכינתו במקום הזה, וכן לשונו ברמב"ם פ"ז מצות עשה ליראה מן המקדש שנא' ומקדשי תיראו ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו, ע"כ דמביא זה תיכף במצות עשה להורה דזה גוף חפצא של המצוה, דבלי כוונה זו לא מקיים המצות עשה, ואינו דומה למצות עשה של איש אמו ואביו תיראו, דהתם המצות עשה היא לירא מהם ממש, דז"ל הסה"מ במצוה רי"א היא שצונו לירא מאב ואם, והוא שיתנהג עמהם כמנהג מי שהוא ירא ממנו שיענישהו כמו המלך ע"כ, דגוף המצוה היא שידמה בנפשו כן. אמנם במורא המקדש אינו כן אלא שידמה בנפשו ששם שמים הוא על הבית ולכן נתוסף כאן יראה בהמקום הזה, ומש"ה היראה היא תמיד אפילו בחורבן הבית, כיון שהיראה אינה מהבית אלא ממי שצוה על יראתו. והנה בתוס' מס' יבמות (ו:) ד"ה יכול יתיירא אדם מבית המקדש, כתבו וז"ל גבי אביו לא הוצרך לומר כן דפשיטא שלא ישתחוה לו לשם אלהות, אבל גבי מקדש איצטריך משום דהוה דבר שבקדושה, א"נ גבי אביו שייך מורא שלא יכעיסנו אבל במקדש אין יכול למצוא אלא בדוחק, עכ"ל. דנראה מכוונת התוס' שבא במקדש אזהרת עשה זו, או מטעם שלא ישתחוה לשם אלהות, או מטעם לבאר המורא בפועל אבל בגוף המצוה אין הבדל. אמנם מדברי הרמב"ם הנ"ל נראה חילוק גדול בין מצות מורא המקדש לבין מצות מורא אב ואם כנ"ל. וכן נראה מפרש"י ז"ל דמפרש לא משבת אתה מתייירא, דלא כתוב בו מורא ע"כ כן צ"ל במורא מקדש דאין שום מצוה במורא מהמקדש כשם שאין מורא בשבת.

מצוה כב

הציווי שנצטווינו לשמור את המקדש ולסב בו תמיד בכל לילה במשך כל הלילה כדי לכבדו ולרוממו ולגדלו, והוא אמרו יתעלה: לאהרן: "ואתה ובניך אתך לפני אהל העדת" (במדבר יח, ב) כלומר: אתם תהיו לפניו תמיד. וכבר נכפל ציווי זה בלשון אחר, והוא אמרו: "ושמרו את משמרת אהל מועד" (שם שם, ד). ולשון ספרי: "אתה ובניך אתך לפני אהל העדת הכהנים מבפנים והלויים מבחוץ", כלומר: לשמירה ולהליכה סביבו. ובמכילתא אמרו כלשון הזה: "ושמרו את משמרת אהל מועד - אין לי אלא בעשה, מנין בלא תעשה? תלמוד לומר: ושמרתם את משמרת הקדש" (שם שם, ה) הנה נתברר לך ששמירתו מצוות עשה. ושם אמרו: "גדולה למקדש שיש עליה שומרים, לא דומה פלטורין שיש עליה שומרין לפלטורין שאין עליה שומרין". וידוע שפלטורין - שם לארמון. רצונו לומר: שמגדולת הארמון ורוממותו, שיהיו שומרים קבועים עליו.

הנה לא ביאר כאן כוונת תמיד שכתב, אם המ"ע יום ולילה, או תמיד בכל לילה ולילה. אמנם במצות ל"ת (ס"ז) כתב מפורש כי השמירה רק בלילה, וכן מפורש בחבורו הגדול הל' בה"ב פ"ח הל' ב', וז"ל ושמירה זו מצותה כל הלילה, וכן דעת הרמב"ן בפירושו על התורה. פ' במדבר (א', נג) וכן דעת הר"ש והרע"ב ריש מדות. ודעת המפרש למס' תמיד אינו כן אלא דמצותה כל היום וכל הלילה, והמל"מ כתב דדברי המפרש תמוהין, והרב באר שבע כתב ע"ז לא הי' ולא נברא. וכן דעת החינוך כהני רבוותא שמצותה רק בלילה. (חינוך שפ"ח) ובמ"ח שם, כי לפי מה שמפרש בהמכילתא טעם השמירה המובא ברמב"ם ובחינוך, לא מפחד אויבים ולסטים אלא כבוד וגדולה אינו דומה פלטרין וכו'. א"כ אדרבה הי' לנו למימר שמצותה כל היום וכל הלילה, צא ובדוק דרך שמירת פלטרי המלך עי"ש שתמה על תמיהת המל"מ והניח בצ"ע.

והנה נראה לכאורה דהמפרש לאו יחידאה הוא. אלא גם הראב"ד בפי' למס' תמיד, וז"ל בדף כ"ט ד"ה לצפונה ליום ארבעה, לנגבה ליום ארבעה, נראה דהא ליום היינו יום שלם, כדכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אלו ב' רוחות צפונה ונגבה היו לעשות שמירה בין ביום ובין בלילה, אבל בשאר מקומות לא הי' צריך כ"כ לשמור במזרח ובהנך מקומות אחריני לא היו צריכין לשמור אלא בלילה, וטעם וסמך כתב בפתרונו הר' שמואל החסיד ע"ה דמהאי קרא על חומותיך ירושלים הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה, א"נ מצינו למימר איפכא דצפונה ונגבה היו שומרים ביום דוקא דכתיב יום למעוטי לילה אבל בשאר מקומות בין ביום ובין בלילה, ע"כ. אמנם י"ל דכוונתו דאין זה מדין חיוב המצות עשה של שמירת המקדש, דאם הי' מחוייב מדין המצות עשה, הי' מחוייב כל

המקומות בין ביום ובין בלילה, אלא נראה שהביא הטעם לזה מר' שמואל החסיד מקרא על חומותיך ירושלים, ש"מ דמצד חיוב המצות עשה אין לשמור ביום ובלילה, והכי מוכח מדברי הראב"ד ריש מס' תמיד, וז"ל בשלשה מקומות הכהנים שומרים, שאינם ישנים כל הלילה ושומרים את המקדש בשביל כבודו עכ"ל, דמפורש בדבריו שהשמירה היא בלילה.

וראיתי בתפארת ישראל ריש מס' תמיד, וז"ל מפני כבוד וגדולה שומרים שם, כך כתב הרמב"ם, ולפ"ז צ"ל לפע"ד דאעפ"כ שומרים שם רק בלילה, משום דביום א"צ שישמרו לסימן כבוד, דבל"ז ע"י הליכת כהנים בעבודתם אנה ואנה כבוד אומר כלו, אבל בלילה שאין בו עבודה, צריך להראות כבוד וגדולה להבית הקדוש הזה ע"י משמורות שומרים לבוקר שומרים לבוקר. אמנם להמפרש מס' תמיד כאן שומרים כל היום וכל הלילה, ולענ"ד כן משמע קרא דהחונים לפני המשכן דיליף מינה הש"ס שמירה במקדש ושם לא נזכר לילה. עכ"ל. וכוונתו נראה שהרגיש קושית המ"ח, הנ"ל, ומתרץ בזה דביום כבוד אומר כלו. אמנם אין בזה כדי ליישב הקושי', כמובן, כיון דהתורה אמרה וצותה דהכבוד יהי' ע"י זה ששומרים סביבו. איך אפשר להחליף כבוד זה בכבוד אחר, ולפטור מהכבוד שציינה התורה שזה כבוד בהמ"ק, אין אני אלא דברי תימה. ולא נתיישב בזה כלל.

והנה מה שמביא הסה"מ המכילתא טעם השמירה גדולה למקדש, אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרים, וכן מביא בחבורי יד החזקה תיכף בריש דבריו מצות שמירת המקדש, נראה כדי שלא נטעה שהשמירה היא מפחד אויבים. ובזמן שאין שם פחד אין חיוב השמירה, לכן כתב המכילתא להטעים שזו מצות עשה מפני הכבוד, ואין נפ"מ אם יש פחד מאויבים אי אין שם פחד. ולכן הביא הרמב"ם הטעם שזה נוגע בגוף המצוה, וכלשונו בחבורי הגדול וז"ל ריש פ' ח'. שמירת המקדש מצות עשה ואע"פ שאין שם פחד מאויבים. ועיקר הדבר שכך גזרה התורה, וז"ל המפרש ריש מס' תמיד בשלשה מקומות וכי' ובגמרא נפקא לן מקרא, דאי לא נפקא לה מקרא הוה אמינא דלא צריכו שומרים דאין עניות במקום עשירות, ואי גנבי כלי המקדש יקנו אחרים ועוד דהו"א דבחד שומר סגי עכ"ל דש"מ דעיקר כך גזרה התורה שבאופן זה מקיימים השמירה, וכן דוקא ע"י כהנים ולוים.

והנה מלשון סה"מ שכתב כאן לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד. העירו בס' מעשה רוקח. ובס' יריעות שלמה, דמשמע מלשונו דמצות שמירה כל היום וכל הלילה. וזה סותר מה שכתב בחבורו, דרק בלילה, ובס' ירעות שלמה הנ"ל העיר דגם שיטת הרא"ש כדעת המפרש דשמירה הוא בין ביום ובין בלילה. מדכתב בפי' הרא"ש ריש מס' תמיד,

וז"ל בשלשה מקומות הכהנים שומרים, פי' בשלשה מקומות הכהנים שומרים, שימור זה אינו משום חישוב גניבה אלא גזירת הכתוב הוא ושמרו, וגם כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה, כדכתיב ביהוידע (מ"ב י"א) ושמרתם את משמרת הבית מסח, דמשמע דס"ל דמצותה תמיד ממש.

והמעיין בסה"מ יראה דמביא הקרא ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות. וע"ז כתב ר"ל אתם תהיו לי לפני תמיד. והמקרא הזה נאמר לאהרן ובניו הכהנים, והכהנים הנה הם מחוייבים להיות במקדש תמיד, ביום בעבודת הקרבנות ובלילה לשמור בשלשה מקומות שהכהנים שומרים, אשר לזה נראה כיון הסה"מ, וכתב רוצה לומר אתם תהיו לפני תמיד, וז"ל הגר"א ז"ל בבאורו למס' תמיד במשניות ז"ל שומרים, האי שמירה מפורש בסדר קרח משום לא יכנס זר בתוכו, והא דפריך גמ' מה"מ נ"ל דפריך בבית המקדש כיון שהשערים מסוגרים למה לי שמירה ומשני והחונים כו' משה וכו' וע"כ מצוה עליהם לשמור דאל"כ למה לי כולי האי באדם אחד סגי אלא ע"כ מצוה היא על הכהנים והלוים, או נ"ל דפריך מנ"ל דבעינן כהנים ולוים ומשני והחונים משה כו' עכ"ל ולפ"ז נראה פשוט דהכהנים מחוייבים בשמירה כל היום וכל הלילה, ביום שלא יכנס זר, ובלילה דאין לחוש שיכנס זר, כיון שהשערים מסוגרים, ושמירה זו היא מפני הכבוד, וע"ז מסיים בסה"מ ומביא הספרי ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות הכהנים מבפנים והלוים מבחוץ, רוצה לומר לשמרו וללכת סביבו, ולפ"ז י"ל דזה גם כוונת פי' הרא"ש שכתב דגזירת הכתוב הוא ושמרו וגם כבוד שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה, כדכתיב ושמרתם את משמרת הבית מסח, דכוונתו גם על הכהנים דהנה מפרש מתניתין דתנן בשלשה מקומות הכהנים שומרים, והכהנים מחוייבים בין ביום ובין בלילה ואסור להם להסיח דעתם מבהמ"ק.

מצוה כד

הציווי שנצטוו הכהנים (בלבד) לרחוץ ידיהם ורגליהם כל פעם שיצטרכו להיכנס להיכל או לקרב לעבודה - וזו היא מצוות קידוש ידיים ורגלים. והוא אמרו יתעלה: "ורחצו אהרן ובניו ממנו את ידיהם ואת רגליהם בבאם אל אהל מועד" (שמות ל, יט-כ) וכו'.

הנה לא הזכיר כאן דמצות רחיצת ידים הוא מן הכיור, ולכאורה יש לומר דס"ל דהכיור אינו מעכב לא לכשרות הידים וגם לא למצוה, אפילו לכתחלה יש לקדש הידים מכל כלי הקודש, וכן מפורש ברמב"ן פ' כי תשא וז"ל, והרחיצה היא המצוה, אבל הכיור

צוה בו להזמנה, ואיננו מעכב ולא מצוה, כי ביום הכפורים כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב שהיו עושין לכבודו, אבל למדנו מן הכיור כי צריכה כלי עכ"ל.

אמנם הרמב"ם בהל' ביהמ"ק (פ"ה הל' י') ס"ל דלכתחלה מצוה לקדש הידים מהכיור, וז"ל, מצוה לקדש ממי הכיור, ואם קידש מאחד מכלי שרת ה"ז כשר, אבל כלי החול אינם מקדשין עכ"ל דמשמע מלשונו דמשאר כלי שרת אינו אלא בדיעבד, אבל לכתחלה המצוה מן הכיור, וכן מפורש בחינוך מצוה ק"ו, וז"ל, מדיני המצוה לקדש במי הכיור, ואם קידש מאחד מכלי שרת כשר בדיעבד עכ"ל.

והנראה לע"ד דהאי לכתחלה ובדיעבד הוא מן התורה, דמדאורייתא יש לכתחלה לרחוץ הידים מן הכיור, והטעם נראה דבגמרא זבחים (כב.) למדים דשאר כלי שרת מקדשין הידים, מרבוי דכתיב ירחצו עי"ש וברש"י וכידוע שיטת הרמב"ם בסה"מ בשורש השני, דכל דבר הנלמד מרבוי דקרא, נקרא להרמב"ם דברי סופרים, אע"פ שדינם כדין התורה עי"ש וברמב"ן בהשגתו הגדולה על זה, ואמטו להכי ס"ל להרמב"ם דלכתחלה מצוה לקדש מן הכיור, דמפורש בקרא, והרמב"ן לשיטתו דלכל דבר שוין הן ס"ל דאין להקדים למצוה מן הכיור.

ואמנם מתניתין דיומא (מ"ג) שהביא הרמב"ן הנ"ל, משמע דגם לכתחלה מקיימים המצוה בשאר כלי שרת דהכי תנן התם בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור, והיום מן הקיתון של זהב, ר"י אומר לעולם כה"ג מקדש ידיו ורגליו מן הקיתון של זהב עכ"ל המשנה. ואי נימא דלכתחלה המצוה מה"ת מן הכיור איך מבטלין המצוה בכה"ג, אלא ע"כ דאינו מעכב גם לכתחלה למצוה כדברי הרמב"ן.

וראיתי בירושלמי יומא (פ"ד הל' ה') דקמיפלגי אם הקידוש הראשון של כה"ג ביהכ"פ אם מן הכיור הוא או מהקיתון של זהב, וז"ל הירושלמי אמר ר' יונה חוץ מקידוש הראשון, אמר ר' יוסה ואפילו מקידוש ראשון עכ"ל, ויש לומר דהרמב"ם מפרש מתניתין כר' יונה חוץ מקידוש הראשון, וכן איתא שם בשירי קרבן, וז"ל אמר ר' יונה חוץ מקידוש ראשון, והרב בתויו"ט כתב בפ"ג דמכילתין משנה ד' בד"ה וקידש ידיו ורגליו פי' הרע"ב מן הכיור, וכן פרש"י, ולא דייקא, דהא תנן לקמן בפ"ד, והיום בקיתון של זהב, ורש"י לשיטתי' אזיל דמתניתין איכא לאוקמי חוץ מקידוש ראשון, וסיים שם וגדולה מזו נ"ל דלכ"ע צריך להיות קידוש ראשון מן הכיור, שכ"כ הרמב"ם פ"ה מהל' ביהמ"ק, מצוה לקדש ממי הכיור, ואם קידש מאחד מכלי שרת כשר, הרי דכל הקידושין מצותן לכתחלה מן הכיור, ולמה יגרע קידוש ראשון של יהכ"פ, בשלמא שאר הקידושין חילק הכתוב שאינן מעכבין העבודה וכמפורש במס' זבחים י"ט עכ"ל.

אמנם קשה לומר בדעת הרמב"ם כן, דבהל' עביהכ"פ (פ"ב הל' ה') לא חילק מקידוש ראשון לשאר הקידושין דז"ל בכל יום כה"ג מקדש ידיו ורגליו מן הכיור כשאר כהנים והיום מקדש מקיתון של זהב, משום כבודו עכ"ל, דש"מ דלא ס"ל כר' יונה, וכן מצאתי בהגהות מים חיים בהל' עיהכ"פ מהגאון בעל פרי חדש דהרמב"ם לא ס"ל כר' יונה, וז"ל אחרי דהביא דברי התיו"ט הנ"ל על דברי רש"י והרע"ב, כתב דהך מילתא הויא פלוגתא בירושלמי, דאמר ר' יונה חוץ מקידוש הראשון, ורבינו הרמב"ם שסתם משמע דס"ל כהרא"ש לפסוק כר' יוסה דאפילו קידוש הראשון הי' מהקיתון של זהב, והטעם לפי שבש"ס דילן פ"ב דזבחים אמרינן סתמא דכל כלי שרת ראוין לקידוש ידים ורגלים עכ"ל. ואין להקשות על דברי מים חיים, דהא בגמרא שם בזבחים מוקמינן דכל הכלים מקדשין, בקודח בתוכו, עי"ש, דזה מוקמינן רק על דתנינא שם בין שיש בהן רביעית בין שאין בהן רביעית, אבל באופן דהכלי שרת מחזיק כהכיור לא אמרינן בקודח בתוכו, ועי"ש בתוס' ד"ה והא ממנו אמר רחמנא, דהקשו על פירש"י דמפרש דהקושי' היא על זה דאמרינן כל כלי שרת מקדשין, תקשי' לי' ממתניתין יומא (מ"ג) דכהן גדול מקדש בקיתון של זהב, לכן מפרשים דהקושי' היא על הא דמוקמינן בקודח בתוכו, והא ממנו אמר רחמנא דאין לקדש אפי' קודח אלא אם כן יהא כמוהו שיהא בו כשיעור עכ"ל, וניחא לפי זה דאין להקשות מקיתון של זהב דמיירי שיש בו כשיעור. וכן צ"ל לדעת הרמב"ן הנ"ל, דס"ל אפילו לכתחלה יש לקדש ידים מכל כלי שרת ומוכיח זה ממתניתין דיומא. **ואמנם** עדיין לא נתיישב לשיטת הרמב"ם הנ"ל דהמצוה לכתחלה היא מן הכיור, ולמה יגרע ביהכ"פ כהוכחת השירי קרבן הנ"ל, וכ"ש דקשה לפי הנ"ל דהאי לכתחלה הוא מן התורה, וירחץ ביהכ"פ כבכל יום מן הכיור, דאין חכמה ואין עצה ותבונה נגד ד' (שבועות ל:, ובסנהדרין י"ח בתוס' ד"ה מעיד).

והנראה דהנה מובא לעיל דברי רש"י ותוס' בפירושם על קושית הגמרא שם, והא ממנו אמר רחמנא דרש"י מפרש דהקושי' היא מנ"ל דכלי שרת מקדש את הידים, והתוס' מפרשים מנ"ל דבקודח מתוכו מקדש אפילו באין בו שיעור ד' כהנים, ולכאורה לרש"י קשי' ולתוס' קשי', דלרש"י קשי' כיון דהקרא ירחצו בא לרבות כלי שרת, מנ"ל לומר דמקדש באין בו שיעור, ולתוס' קשי' מנ"ל דכלי שרת בכלל מקדש אפילו אם יש בו כשיעור, דלדברי התוס' הקושי' לא הוה אלא בקודח מתוכו דמקדש אפילו באין בו כשיעור, וצ"ל דלרש"י ז"ל, ולפי מה שמפרש בקודח מתוכו שמדבקין שם כלי אחר קטן שמקלח מים מהכיור, ידעינן זה מסברא, משום דהוה כמו הכיור גופי' ואמטו להכי מפרש רש"י דקושי' היא רק מנא ידעינן דגם כלי שרת מקדש, ולהתוס' צ"ל דכלי שרת

דמקדש לא בעינן קרא דמקרא ועשית כיור לא ידעינן רק דבעינן כלי שרת המחזיק כדי לקדש ארבעה כהנים, כדברי הרמב"ן המובא לעיל, ומקרא דירחצו ידעינן באם קודח מתוכו שנטל מן הכיור בכלי קטן כשר לקדש אפילו באין בו כשיעור.

והנה ברמב"ם שם בהל' י"א איתא ובכל כלי הקדש מקדשין בין שיש בהן רביעית ובין שאין בהן רביעית, ובהשגות שם א"א ובקודח מן הכיור שיש בו לקדש ממנו ד' כהנים, ובכ"מ שם אחרי דהביא הגמרא הנ"ל כתב וז"ל ולפ"ז יש קצור בדברי רבינו שהו"ל לפרש דהא דמכשירין באין בו רביעית היינו דוקא בקודח מתוכו, והתוס' פירשו בקודח מתוכו היינו שנוטל מימיו בכלי קטן וכו' ורבינו אפשר שהי' מפרש כפי' התוספות, ולפיכך לא חש לפרש מאחר שכתב בסמוך שצריך להיות בכיור מים כדי לקדש ד' כהנים, ממילא משמע שכשכתב שמקדשין בכלי שרת אפי' אין בהם רביעית בנוטל בכלי שרת מהכיור הוא דאל"כ הוה עדיף שאר כלי שרת מהכיור ע"כ.

אולם יש לעיין אם אפשר לומר דהרמב"ם מפרש הגמרא כדברי התוס', דלדברי התוס' צ"ל דכיור, וכלי שרת שיש בו לקדש ד' כהנים אין הבדל ביניהם דלמדים מכיור רק דבעינן כלי שרת, ולהרמב"ם ליכא למימר הכי, דא"כ מנ"ל להרמב"ם דהמצוה לכתחלה מן הכיור, וע"כ צ"ל דלמדים כלי שרת מרבוי' דקרא, א"כ מנ"ל אם נוטל בכלי שרת מהכיור לא בעינן שיעור, ולכאורה איפכא מסתברא דהרמב"ם יפרש כרש"י, ובקידח מתוכו לא בעינן לרבות דידעינן זה מסברא דהוה ככיור גופי' כנ"ל, אבל קשה דכל כהאי גונא כפירוש רש"י בקודח מתוכו, הו"ל להרמב"ם לפרש דבריו ולא לסתום.

ואולי י"ל דבעצם הפירוש בקודח בתוכו יפרש הרמב"ם כפירוש התוס', אמנם קושית הגמרא, והא ממנו אמר רחמנא יפרש כפירוש רש"י דהקושי' הוא על כלי שרת בכלל אפילו אם יש בו כשיעור, ומתרצינן מרבוי וירחצו, אבל בקודח בתוכו דנטל בכלי שרת ממי הכיור לא בעינן לרבוי, דאין הפרש בין מן הכיור הי' הרחיצה או מכלי שרת כיון דהיתה ממי הכיור. ועיין בלשון הרמב"ם בהלכה י' דכתב מצוה לקדש ממי הכיור, ולא כתב מצוה לקדש מן הכיור, אלא ממי הכיור, ואין נפ"מ בין אם רחץ מן הכיור או מכלי שרת ממי הכיור, ומקיים מצותה כמו מן הכיור, ולפ"ז מה שכתב מצוה לקדש ממי הכיור, ואם קידש מאחד מכלי השרת ה"ז כשר, כוונתו היכא דלא נטל ממי הכיור אלא הכל ע"י הכלי, ובהכלי כדי ד' כהנים, וזה דוקא בדיעבד כנ"ל, והכי מסתברא מלשונו הטהור, דבהלכה י' כתב מצוה לקדש ממי הכיור, ואם קידש מכלי שרת ה"ז כשר, בלשון דיעבד, ובהלכה י"א כתב ובכל כלי הקדש מקדשין בין שיש בהן רביעית בין שאין בהן רביעית, דמשמעות הלשון משמע דלכתחלה יש לעשות כן, וזה סותר את דבריו הנ"ל,

אלא צ"ל דבהלכה י' כוונתו בכלי שרת בלי מי הכיור, ובהלכה י"א מיירי ממי הכיור, כדברי הכ"מ.

והשתא לפ"ז הא דכתב הרמב"ם בהל' עיהכ"פ בכל יום מקדש כה"ג מן הכיור והיום מקדש מקיתון של זהב, אבל מקבל המים בהכלי של זהב ממי הכיור, וזה כשר גם לכתחלה.

והירושלמי הנ"ל דפליגי אם הקידוש הראשון מהכיור או מהקיתון של זהב, צ"ל דמוקי מתניתין בלי נטילה ממי הכיור, ויש לפרש דקמיפלגי בהמצוה לכתחלה אם דוקא מכיור, אי לא, דר' יונה ס"ל דלכתחלה מצוה דוקא מן הכיור, ור' יוסה ס"ל דשווין הן לכל דבר, ולהלכה פוסק הרמב"ן כר' יוסה, והרמב"ם כר' יונה ומש"ה כתב דמצוה לקדש ממי הכיור, ומתניתין יש לאוקמי בנטל ממי הכיור.

מצוה כה

הציווי שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה'. והוא אמרו יתעלה: "באהל מועד מחוץ לפרכת אשר על העדות יערך אתו אהרן ובניו" (שמות כז, כא) - וזוהי מצוות הטבת הנרות וכו'.

הנה מלשון הכתוב כאן משמע שמצות הדלקת הנרות מצוה בכהנים ונכללת במצות הטבת הנרות, וכתוב יערוך אותו אהרן ובניו. וכן נראה מלשונו ברמב"ם הל' תו"מ פ"ג וז"ל בהלכה ו' דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו והדלקת נרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להן זמן שנאמר להעלות נר תמיד, ובהלכה י"ב שם מהו דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן פתילה אחרת ושמן אחר, וכו' ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם ע"כ.

אולם בהלכות בה"מ פ"ט כתב דהדלקת הנרות כשרה בזרים, וז"ל, וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות, והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן ע"כ, ומה שכתב והוציאן לחוץ דבהיכל אסור לזר ליכנס, והראב"ד השיגו וז"ל א"א הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשירות, ובכ"מ שם וטעמו של רבינו דכיון דלאו עבודה היא כדאמרינן ביומא (כד:) הדליק ליחייב הדלקה לאו עבודה היא משרי שרי נמי כמו שחיטה שהיא כשרה בזרים עכ"ל. וכבר הקשו דהרמב"ם סותר משנתו שכתב בהל' תו"מ הנ"ל שכתב והדלקת הנרות היא הטבתם, ונכלל בפסוק יערוך אותו אהרן ובניו. וכן מה שכתוב כאן בסה"מ שנצטוו הכהנים להדליק.

ויש לפרש דזה כוונת הראב"ד בהשגתו, דזה שאמרו לאו עבודה היא, הוא רק לענין דלא יתחייב זר עלה, אבל המצוה מוטלת על הכהנים, וכן נראה מהריטב"א בסוגיא שם המובא בכ"מ הנ"ל, וז"ל הדלקה לאו עבודה היא תמיהה מילתא דהא כתיב בה אהרן ובניו, דבר אל אהרן ואל בניו לאמר בהעלותך את הנרות וכתוב ובהעלות אהרן את הנרות, וי"ל דלהכי לא אפקי' בלשון חיוב ואמר בהעלות או בהעלותך לומר דלאו עבודה היא לחייב עלי' מיתה בזר כשם שאין חיוב מיתה בעבודה שאינה תמה עכ"ל דנראה מדבריו דלא נתמעט אלא ממיתה אבל באזהרה איתא, כשם שמוזהר בעבודה שאינה תמה, וצ"ל לפי דברי הריטב"א דהדלקת הנרות מוטלת על הכהן דוקא, אלא שאינה כשאר עבודות הכהן דמחוייב זר מיתה, דהנה הגמרא מיירי היכי דזר הדליק בפנים ההיכל, ואיתא באזהרה מקרא אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו, ובגמרא יומא (מ"ה.) וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח וברש"י שם, והלא נאמר אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו, ובספורנו במדבר (י"ח) אך אל כלי הקדש שהם בתוך המשכן שהם המנורה והשלחן ומזבח הזהב ע"כ. אמנם זה דוקא אם הדליק בפנים, אבל אם הוציאן לחוץ והדליק הזר, בודאי אינו באזהרה, אלא דמחוסר הדלקת הכהן, ועל זה השיג הראב"ד וכתב הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן, אלא שאם הדליקן כשירות, ולא נפסל.

אמנם דברי הריטב"א צ"ע כיון דהדלקה לא מחוייבים הכהנים ולא בעיא כהונה, מהיכי תיתי למימר דזר מוזהר על הדלקה, דהריטב"א לא קאמר מדין אסור זר בהיכל, אלא דמדמה זה לעבודה שאינה תמה, והא מנ"ל, כיון דלא מקרי עבודה דבעי כהונה, הדלקה לא מוסיף בזר כלום, ומדקאמר שהזר מוזהר שמע מינה נמי דהדלקה מוטלת על הכהנים, ולכאורה סותר את דבריו מני' ובי' דמתחלת דבריו משמע דלא בעיא כהונה כלל, ומסוף דבריו נראה דבעיא כהונה. (ועיין במל"מ סוף הלכות בה"מ).

והנה ראיתי בקונטרס נר מצוה להגאון הגרא"ד שפירא אב"ד קובנה ז"ל, הנדפס בחוברת גבעת שאול שיקאגא תרצ"ו, דמביא דברי הריטב"א הנ"ל וכתב וז"ל ולכאורה נראה פשוט דמה שהזכיר חיוב מיתה אשגירת לישנא הוא, ולאו דוקא הוא אלא שאינה עבודה כלל ואינו אפילו באזהרה דאל"ה מאי מקשה מהצתת אליתא, ואף דיש לדחוק מ"מ פשטות הדברים הכי משמע. ולשון הריטב"א צ"ע. וכתב עוד שם דמדברי הריטב"א משמע מדכתיב בהעלות ולא בלשון אזהרה לגלויי אתי דלאו עבודה היא, והוא כמיעוט מכהונה. ע"כ. ונראה דמש"ה מוציא מידי פשוטו של הריטב"א שכתב חיוב מיתה, משום דקשי' לי' כנ"ל כיון דמיעט הקרא מכהונה מה"ת ליחייב זר באזהרה.

ואמנם אחרי בקשת מחילה מכת"ר פשטות דברי הריטב"א אינם מורים כן, למעיין בדבריו, דהרי מדמה זה לעבודה שאינה תמה, ומה שייטא לעבודה שאינה תמה דמצווה הכהן לעשותה ואין לזר לעשותה ומוזהר עלה. ותו דקשה לפי דבריו, מאי מקשה הגמרא שם ע"ז דאמרו הדלקה לאו עבודה ומקשינן ולא והתניא ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת, ומשני הצתת אליתא עבודה היא הדלקה לאו עבודה, ולפי דבריו לא קשי' כלל, דהכי בהדלקת נרות מיעט הכתוב דלא בעיא כהן, וקושי' זו הקשה לעצמו, ותירוצו דחוק, דכתב כיון דמצינו דהצתת אליתא הוא בכהן הכי נמי נימא דבעיא כהונה ולא נימא דהקרא ובהעלות בא למעט. ומובן דזה דחוק.

והנראה לע"ד בכוונת הריטב"א, דודאי בעיא כהונה מן התורה, ככתוב אהרן ובניו, כקושית הריטב"א, אלא קמתרץ אף דבעיא כהונה מה"ת, אמנם כיון דלא אפקי' בלשון אזהרת חיוב מוחלט אינה באזהרת מיתה כשאר עבודה תמה, דהתם אזהרת התורה באזהרה מוחלטת בלשון חיוב, וכשם דממעטינן עבודה שאינה תמה ממיתה, מקרא ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם, עבודת סילוק ועבודה שאינה תמה שיש אחרי' עבודה (יומא כ"ד) אלא שהן באזהרה. ה"נ הדלקת נרות ממעטינן ממיתה אף שהיא עבודה תמה, משום דהתם כתיב בלשון חיוב ובהדלקה שאינה כתובה בלשון חיוב ה"נ אינה אלא באזהרה ולא במיתה, ובאזהרה איתא דהא בעיא כהונה.

ולפ"ז נ"ל לפרש כוונת הראב"ד בהשגתו, דזה פשוט דאפילו לפי הריטב"א הנ"ל דזר שהדליק איתא באזהרה, זה דוקא אם הדליק המנורה במקומה בהיכל, דקעבר על אזהרת וזר לא יקרב אליהם, אבל אם הוציאן לחוץ בודאי אינה באזהרה, אלא דחסרה כהונה, דהא בעיא כהונה, ומש"ה השיג הראב"ד וכתב בלשון הפליג כלומר דנהי דהדלקה לאו עבודה מטעם דלא כתיב בהדלקה לשון חיוב, אמנם מ"מ בעיא כהונה ואינו מן הדין שמותר לזר להדליק אלא שיש לומר שאם הדליק אינו נפסל מטעם הנ"ל כיון שלא כתיב בלשון חיוב מוחלט על הכהנים, ואינו דומה לכל עבודות דנפסלו בזרים היכי דכתיב כהונה, דהתם כתיב בלשון חיוב המוטל על הכהנים ומש"ה נפסלו בעבודות זר, אבל בהדלקה כשם שאינו במיתה בעבודת זר אע"פ שהיא עבודה תמה משום דלא כתיב לשון חיוב. ה"נ י"ל דאינה נפסלת בעבודת זר. והרמב"ם י"ל דס"ל כיון דאמרינן הדלקת נרות לאו עבודה, לא בעיא כהונה בכלל, כדברי המאירי שם ביומא, וז"ל, ואף בהדלקה אינו חייב שהדלקה אינו עבודה שאינו דבר ממש, ולא עוד אלא שהטיב הכהן והוציאן לחוץ מותר לזר. ואע"פ שנאמר ובהעלות אהרן את הנרות בין ערבים יקטירנה, לא נאמרה

אלא משום יקטירנה ע"כ. דס"ל להמאירי דאין בהדלקה ההלכה על הכהנים. ומותר לזר לכתחלה להדליק, דליכא קרא דהדלקה מצוה בכהנים, ומסברא ידעינן דמותר בזר דלאו עבודה היא, וכדעת המאירי הי' נראה לומר שזה היא שיטת הרמב"ם.

אלא שקשה טובא דבהלכות תו"מ כתב הרמב"ם הנ"ל שהטבת הנרות מ"ע מקרא יערוך אותו אהרן ובניו וכתב שם והדלקת הנרות היא הטבתם, ולפי זה נכלל ההדלקה בקרא דיערוך אותו, שנאמר בלשון חיוב, ודין הדלקה כהלכה דהטבה דצריכה להיות בפנים, ורק בכהן, ואם זר הדליקה פסלה, כמו בהטבה שכתב הרמב"ם שם בהל' ה' שנפסל אם עשה זר, ודברי הרמב"ם סותרים זה את זה.

ואולי י"ל דהנה זה פשוט דתכלית המטרה של הטבה היא היא ההדלקה, דבלעדי ההדלקה לא חשיבא הטבה כלום, ובהדלקה נשלמה ותמה מצות עבודת הטבה, ומזה הטעם הקשה הגמרא ביומא שם הדליק ליחייב, שע"י הדלקה נשלמה ותמה עבודת הטבה, ומתרץ הגמרא אין ה"נ שע"י הדלקה תמה עבודה, אמנם ההדלקה בפני עצמה אינה עבודה שהחסרון בעצם חפצא של הדלקה ולא חשיבא עבודה, שאינו דבר ממש כדברי המאירי, או כדברי התו"י שם שהשלהבת עולה מאלי', אף שעל ידי הדלקה נשלמה עבודת הטבה, וי"ל שזה כוונת הרמב"ם בדבריו והדלקת הנרות היא הטבתם, כלומר שאינה חשובה עבודה בפני עצמה אלא שהיא הטבתם, ומש"ה דאין בה ממש ליחשב עבודה, מותר לזר להדליקה, ואין דין כהונה בהדלקה. זה הי' נראה לי אלא שראיתי בספר חדושי רבינו חיים הלוי בפ"ט מהלכות ביאת המקדש, שהאריך בזה ומסיק דהדלקת הנרות אין המצוה בעצם מעשה הדלקה, כי אם דעיקר מצותה שיהיו הנרות דולקים תמיד, שזה יסוד קיום המצוה ועלה הוא דקאמר הרמב"ם דהדלקת הנרות היא הטבתם ר"ל בזה שהנרות דולקים כהלכתן בהכי הוא דמיקיימא מצוה זו דהטבה, עי"ש היטב שמוכיח זה מדברי הרמב"ם.

מצוה כו

הציווי שנצטוו הכהנים לברך את ישראל בכל יום. והוא אמרו יתעלה: "כה תברכו את בני ישראל" (במדבר ו, כג) וכו'.

הנה כאן בסה"מ, לא ברר מתי חלה המצוה, אם פעם אחת ביום, או פעמים הרבה ביום, אמנם ברמב"ם ריש הלכות תפלה בהפתיחה במנין כמה מצות בהלכה כתב וז"ל הלכות תפלה יש בכללן שתי מצות עשה, אחת לעבוד את ד' בכל יום בתפלה, שני' לברך כהנים

את ישראל בכל יום. וכן הוא בחינוך מ' (שע"ח) ז"ל שנצטוו הכהנים שיברכו את ישראל בכל יום ע"כ.

וראיתי במ"ח שם שכתב לדבר פשוט, דבכל פעם שמברכים הכהנים מקיימים מ"ע מה"ת, רק אינו עובר על מ"ע אלא אם עבר היום ולא ברך כלל, ומדמה מ"ע זו למצות תפלין, דאם עבר יום אחד ולא הניח תפילין עובר על מ"ע, ואם הניח תפילין פעמים הרבה ביום מקיים בכל פעם ופעם מצות עשה מה"ת, וה"נ במצות ברכת כהנים, וסיים שם דמה שכתב החינוך דכהנים חייבים לברך שחרית מוסף ונעילה, צ"ל דחייבים הם מדרבנן דחז"ל תקנו בכל תפלות.

ובלבוש סי' קכ"ח סי"ג ראיתי להיפך מדברי המ"ח, דלא דמי למצות תפילין, אלא למצות לולב, וכתב בסוף דבריו, ואם ירצה הכהן לעלות לדוכן פעם שנית ביום בצבור אחר צ"ע אם צריך לברך אקב"ו לברך שיש פנים לכאן ויש פנים לכאן ע"כ.

והנה בח"ס או"ח ס' כ"ב, בשאלה דשאיל מקמי', כהן שכבר נשא כפיו ובא לבהכ"נ ומצא צבור מתפללים, אם יש לברך, דמ"א בסי' קכ"ח, ג' בשם מהר"ם מינץ דמברך, אמנם בלבוש מפקפק אם לברך, וכתב הח"ס תשובה, נחזי אנן דברי הלבוש, טעם פעם אחד ביום דמדמה ללולב, ומשנה שלמה שנינו במס' תענית כ"ו בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאין את כפיהם, ומסתמא אותן שברכו שחרית הן הן אותם שברכו בשאר תפלות, ובמס' סוטה ילפינן מוישא ידיו אהרן ויברכם, וכתיב וירד מעשות החטאת, ומזה ילפינן זמן נשיאת כפים, בכל פעם שמקריבין קרבן צבור תמיד ומוסף, ומזה ילפינן בפ"ב דמגילה דזמן ברכת כהנים בשעת תפלה אחר ברכת עבודה, נמצא בכל תפלת הצבור שהם במקום קרבן צבור, הוא מצות עשה דאורייתא לישא כפיו ולברך, ומברכים ככל ברכת המצות בלי שום פקפוק, גם דברי מהר"ם מינץ תמוהין שכתב שהכהנים מברכים בשחרית מוסף ונעילה, ודבריו תמוהין, פשיטא שמברכים דהוא דאורייתא, אבל אותה תפלה בצבורא אחרינא שהכהן בא להוציאן י"ח שמוטל על הישראלים להתברך כמ"ש הרא"ם בס' יראים, ע"ז קאמר הש"ס במס' רה"ש אי בעי מברך אי בעי לא מברך, וע"ז קאמר הגהות מיימוני והתוס' דכיון שברך פעם אחד ביום היינו בכל ימי השבוע דליכא אלא תפלת שחרית, וא"כ אינו מחוייב כ"א פעם אחד ביום אפילו לצבורא אחרינא, באותה תפלה שכבר נשא כפיו, והדברים ברורים ע"כ ובסוף התשובה כתב, ולדינא ב' תפלות שחרית ומוסף פשוט שמברכים, ובאותו צבור בתפלה אחת אין לישא כפים ב' פעמים בשום אופן, אך בצבורא אחרינא, אם אין שם כהנים בלא הם ישא ידיו ויברך כדי להוציא הצבור ולברך אותם, ואם יש שם כהנים בלא הם נ"ל דלא ישא כפיו ע"כ.

הנה לפי דברי הח"ס ז"ל עיקר חיוב המצוה דברכת כהנים תלוי' בתפלה, ובמנין התפלות, דביום שיש תפלת מוסף חייבים מה"ת לברך פעמים, וביום שאין בו אלא תפלת שחרית, והכהנים כבר ברכו, אינם חייבים אפילו בצבורא אחרינא, דלא מתלי תלי בצבור זה או בצבורא אחרינא, אלא אך ורק בתפלות.

והנה דברי הגאון הח"ס זצ"ל מופלאים ממני, חדא דתלי כתיבא בדלא כתיבא. דמ"ע דברכת כהנים כתיבא מפורש בתורה, ותפלה להרבה ראשונים ואחרונים לא כתיבא בתורה וכל עיקרה אינה אלא מדברי סופרים, ואפילו להרמב"ם דס"ל דתפלה מה"ת, אינה אלא תפלה אחת ביום, וגם הנוסח אינו אלא מדרבנן, וע"כ הא דתנן בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאין את כפיהן וכו' בשחרית במוסף ובמנחה, תקנתא דרבנן היא, ומה"ת לאו בתפלה תליא אלא רק בעשרה מישראל דהכי תנן במס' מגילה (כג:) ואין נושאין את כפיהן בפחות מעשרה, (ועיין בס' קכ"ח במשנה ברורה ובביאור הלכה ד"ה דזר עובר בעשה) ותו דכל עיקר יסודו הוא דבמס' סוטה ל"ח ילפינן מוישא אהרן את ידיו ויברכם, וכתיב וירד מעשות החטאת, משמע דבכל פעם שמקריבין קרבן צבור תמיד ומוסף, וה"נ בתפלה, איברא דכן הוא בתוס' שם ד"ה וכתיב, דכתבו והוא הדין במוספים ובתמיד של בין הערבים, אמנם ברמב"ם בהלכות נשיאת כפים פי"ד הל' י"ד, מבואר דבמקדש מברכים הכהנים רק פעם אחת, וז"ל במקדש מברכים ברכת כהנים פעם אחת ביום אחר תמיד של שחר וכו' אבל במדינה מברכין אותה אחר כל תפלה וע"כ צ"ל דזה מתקנת רבנן ואדרבה מדברי הרמב"ם הוה סיעתא לבעל הלבוש דאין המצוה של ברכת כהנים אלא פעם אחת ביום, דבמקדש לא היו מברכים אלא פעם אחת.

והח"ס בתשובה הנ"ל הביא קושית הגרע"א ז"ל על תוס' רה"ש ט"ז: ד"ה ותוקעים, דהקשו איך תוקעין ומריעין כמה פעמים הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון דכבר יצא הוה לי' שלא בזמנו דלא עבר הא אמרינן גבי ברכת כהנים, דאי מוסיף ברכה אחת משלו עובר על בל תוסיף, משום דלא עבר זמני', כיון דאילו מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך להו, ה"נ אי מתרמי לי צבורא אחרינא הדר תקע להו. והקשה הגרע"א, מה דמיון זה לזה, דהתוקע גם אי מתרמי לי' צבורא אחרינא, אינו עושה המצוה כלל שכבר יצא, אלא דמוציא אותם, והציבור העושים המצוה, ולגבי' לא מקרי עוד משך זמן המצוה, משא"כ גבי כהן בצבורא אחרינא ונושא כפיו להם. הוא עושה המצוה לברך אותם, מש"ה מקרי זמני'.

ותירץ שם הח"ס כשיטתי' הנ"ל וכתב דלא קשה דבאותה תפלה שכבר נשא כפיו אין מצוה כלל, כי לא מצינו ב' תמידים בפעם אחד, אלא בצבורא אחרינא, הוא מוציא לצבור

שלא הקריבו התמיד שעדיין לא התפללו, כדעת החרדים (פ"ד עשה י"ח) דישראל הם גם כן בכלל המצוה, ודומה לתוקע לצבורא אחרינא דהוא מוציא לצבור שלא שמעו התקיעות, וה"נ מוציא את הצבור שחייבים לשמוע ברכת כהנים, ע"כ, וזה כשיטתי' דבאותה תפלה שכבר בירך, אפילו בצבורא אחרינא אין הכהן מחוייב בדבר אלא שמוציא אחרים, והכהן אינו עושה מצוה גם בצבורא אחרינא.

ודבריו תמוהין דהנה בסוגיא שם, הקשה רב שמן בר אבא, על הא דאמרינן מצות אינו עובר על בל תוסיף אלא בזמנן, ומתיב רב שמן מברייתא דתניא מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר אוסיף ברכה משלי ת"ל לא תוסיפו, והא הכא כיון דבריך לי' עברה לי' זמני' וקתני דעבר, ומתרצינן כיון דאלו מתרמי לי' צבורא אחרינא הדר מברך כולי' יומא זמני' הוא, ואמרינן שם ומנא תימרא, דתנן הניתנין במתנה אחת וכו', מתן ד' במתן אחת, ר"י אומר ונתנו במתן אחת דאם ינתנו במתן ד' עובר על בל תוסיף, והא הכא כיון דיהיב לי' במתנה מבכור עברה לי' לזמני' וקתני דעבר משום בל תוסיף, לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי' לי' בוכרא אחרינא הדר מזה מיני' כולה יומא זמני', ואמרינן שם רב שמן בר אבא מ"ט שביק מתני' ומותיב מברייתא, ומתניתין מ"ט לא מותיב כיון דאלו מתרמי בוכרא אחרינא בעי מזה כוליה יומא זמני' ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כולי' יומא זמני', ומשני ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך, ע"כ, ולדברי הח"ס הנ"ל הו"ל לתרץ בפשטות דאינו דומה זה לזה, דגבי בוכרא אחרינא מקרי בודאי זמני', דהכהן המזה מקיים בעצמו המצוה בבוכרא השני כמו בראשון מש"ה חשוב זמני' אבל גבי כהן בצבורא אחרינא באותה תפלה שכבר בירך הכהן, המברך אינו עושה מצוה כלל כמו לתקוע בצבורא אחרינא, כקושית הגרע"א, דלגבי' הכהן המברך לא מקרי זמן המצוה, אלא ע"כ צ"ל דהכהן מקיים המצוה מה"ת ומש"ה מתרץ דאי בעי לא מברך, וקושית הגרע"א במקומה עומדת.

וכן נראה מדברי התוס' הנ"ל ותוקעין ומריעין, ומהתוס' בסוגיא הנ"ל ד"ה ומנא תימרא דהוכיחו מהא דתוקעין ומריעין כמה פעמים דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים, ולמה לא הוכיחו מסוגיא דקאי בה, דאמרינן דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך, דש"מ דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה כמה פעמים, אלא ע"כ צ"ל דבצבורא אחרינא לא שייך למימר קעבר על בל תוסיף דאדרבה מקיים המצוה מה"ת דכך מצווה. ועיין בדבריהם שכתבו דלא עובר בעשיית המצוה שתי פעמים כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו צבור עצמו, דהדגישו ודייקי אותו צבור עצמו, דמשמע בצבורא אחרינא

בלאו האי טעמא שפיר והיינו משום דמקיים המצוה מה"ת, אלא דאינו עובר בעשה כפי המסקנא כדברי התוס', שם בד"ה הכא אי בעי.

והנראה לע"ד, דסבת חיובא דמצוה וסבת קיומא של המצוה כדברי המ"ח הנ"ל, לא בתפלה מתלי תלי, אלא בצבורא, דבחד צבורא אפילו בתפלה שני' מוסף או נעילה לא מחוייב לברך וגם לא מקיים מצוה מה"ת בתפלה שני', ואשר לזה כיון מהר"ם מינץ הנ"ל שכתב שהכהנים מברכים בשחרית מוסף ונעילה והח"ס הנ"ל תמה עליו דמאי קמ"ל. ולפ"ז טובא קמ"ל דאף שמה"ת הכהנים פטורים לגמרי, ולא מקיימים המצוה, אעפ"כ מברכים, ולא תדחוק לומר דהמתניתין בתענית בשלשה פעמים בשנה, מיירי בכהנים אחרים אלא אפילו כהנים שכבר ברכו בשחרית מברכים דכך תקנו רבנן ועל מצוות דרבנן נמי מברכים, ובעשיית המצוה שתי פעמים אינם עוברים על בל תוסיף כדברי התוס' הנ"ל. אמנם בצבורא אמרינא, אף דשוב אינו עובר בעשה כדברי התוס' ברה"ש (כח:) ד"ה הכא. אבל מקיים המצוה מה"ת, דמהאי טעמא קאמרה הגמרא דלא חשיב עברה לי' זמני' דאלו מתרמי לי' צבורא אחרינא הדר מברך שכן הבין הגרע"א דהכהן בעצמו בצבורא אחרינא מקיים המצוה, כדמוכח מקושיתו הנ"ל.

איברא דקשה לפ"ז דברי המ"א בסי' קכ"ח ס' כ"ח, דכתב המחבר, כהן שנשא כפיו ואח"כ הלך לבה"כ אחר ומצא צבור שלא הגיעו לברכת כהנים יכול לישא כפיו, וכתב שם במ"א דליכא בל תוסיף בעשיית המצוה ב' פעמים, וקשה דאין זה עשיית המצוה ב' פעמים אלא מקיים שוב המצוה כדברי המ"ח הנ"ל. וצ"ע.

אחרי כתבי זאת שבתי וראיתי שמה שתמהתי על הח"ס זצ"ל בקושיתי הראשונה, איך תלי כתיבא בדלא כתיבא, שכל ענין תפלה היא מדרבנן, לא עמדתי על דעתו הגדולה דאין ה"נ דעצם תפלה היא מדרבנן, ומה"ת ברכת כהנים אלא בעשרה מישראל כמתניתין בתענית. אמנם דכהנים מחוייבים מה"ת שלשה פעמים ביום ילפינן מוירד מעשות החטאת וכתבו התוס' בסוטה (לח.) ד"ה וכתיב, וברכת כהנים דהוא הדין במוספין ובתמיד של בין הערבים, ורבנן תקנו דהשלשה פעמים שהכהנים מחוייבים מה"ת לברך בצבור קבעוהו שתהא דוקא בתפלה, אבל שלשה פעמים ביום הוא מה"ת. אמנם כתבתי לעיל דברמב"ם (פי"ד הל' י"ד) מבואר דבמקדש לא היו מברכים רק פעם אחת.

ולענ"ד נראה כמו שכתבתי, דבצבור אחד שכבר בירך אותם, כשם שתיכף שסיים הברכה, יחזור עוד הפעם ושוב מתחיל לברך, אף דאינו עובר על בל תוסיף כדברי התוס' בעשיית המצוה שתי פעמים אבל בודאי אסור לו לברך אקב"מ, ה"נ כשיפסיקו בתפלת מוסף מה"ת לא מקיים שום מצוה, דמן התורה אין תפלת מוסף בכלל לכ"ע, ומה לי

אם לא הפסיק בכלל או שהפסיקו בשעה, וע"כ צ"ל דאין זה אלא תקנתא דרבנן, ועל תקנתא דרבנן מברכים. אמנם בצבורא אחרינא דעדיין לא שמעו ולא נתברכו בברכת כהנים, וגם לא מיבעיא לשיטת החרדים הנ"ל דישראל הם גם כן בכלל המצוה לשמע ברכת כהנים. י"ל דהתורה לא פטרם אלא מחיוב המצוה דהטילה התורה עליהם כסברת הלבוש הנ"ל וז"ל שדבר זה סברא הוא דלא הטילה התורה עליהם כל פעם שיאמרו עליהם אלף פעמים ביום, אלא ודאי אלא פעם אחת ביום, מ"מ אם ירצו לברך צבורא אחרינא מקיימי מצוה מה"ת, דלא הטילה התורה תנאי בהמצוה דלא מקיימי אלא פעם אחד היכי דעדיין לא ברכו ברכת כהנים. וכן צ"ל דאלת"ה מנא לי' להגמרא דבצבורא אחרינא אי בעי מברך, ובודאי צ"ל מברך בתחלה אקב"מ, מנ"ל זה, האם יש תקנת רבנן בזה, אלא ע"כ צ"ל דדין תורה זה ועל קיום המצוה מברכים.

ובעיקר קושית הגרע"א הנ"ל על התוס', איך מדמין תוקע לצבורא אחרינא, לכהן המברך בצבורא אחרינא, דכהן המברך הוא הוא העושה המצוה לכן מקרי זמני', אבל בתוקע אין התוקע עושה המצוה, ולא חשיב זמני', אולי י"ל דלענין זמני' לא בעינן שהעושה בעצמו יקיים המצוה, אלא אם ע"י מתקיים המצוה ע"י מעשה שלו, והוא מחוייב בדבר לעשות משום ערבות חשיבא זמני'.

מצוה כט

הציווי שנצטווינו להבעיר אש על המזבח בכל יום תמיד, והוא אמרו: "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה" (ויקרא ו, ו) **וזה לא יתכן אלא על ידי** [**מה**] **שציווה להתמיד ולשים את העצים בכל בקר ובין הערבים, כמו שנתבאר בפרק ב' מיומא ובמסכת תמיד. ובפרוש אמרו: "אף על פי שהאש מצויה מן השמים, מצווה להביא מן ההדיוט". וכבר נתבארנו דיני מצווה זו בפרק ד' מכיפורים ובפרק ב' מתמיד, רצוני לומר מצוות מערכות האש הנעשית בכל יום במזבח.**

הנה מלת תמיד כוללת ב' כוונות, תמיד בהחלט שאינו נפסק לרגע, ותמיד סדורי, בכל יום ויום בלי הפסק יום אחד, כמו עולת תמיד, כמבואר במלבי"ם ויקרא ו' אות כ' עי"ש. **ולא** מבואר היטב בדברי הסה"מ כאן, המצוה אש תמיד, אם כוונתו בלי הפסק, או תמיד בסדר ע"י עשיי' בכל יום בבקר ובערב, ונפ"מ טובא בזה, אם נתכבה אש המערכה אחרי הקטרת הכל, ואין צורך באש יותר להקטיר, דאם המצוה בנתינת אש המערכה בבקר ובין הערבים, אין חיוב להבעיר אש יותר, אבל אם מצותה תמיד בלי הפסק מחוייב להבעיר ואף בשבת אם אירע אחרי כל הקטרות שנכבה מחוייב להבעיר. ומפירוש

המשנה להרמב"ם מפורש דכוונת אש תמיד הוא בלי הפסק אף לרגע, דז"ל בסוף פ' טרף בקלפי ורבי יוסי אומר כי מערכה שלישית היו עושין לקיום האש לא תסור משם אש לעולם, וכן נראה מדברי הרמב"ם הל' תומ"ס פ"ב, וז"ל מצות עשה להיות אש על המזבח תמיד שנאמר אש תמיד תוקד על המזבח, ולא הזכיר שם בהל' א' מערכת אש אשר יעשו בכל יום תמיד, והיינו מטעם הנ"ל דתמיד הוא בלי הפסק.

והנה תנן ביומא (מג:) בכל יום היו שם ארבע מערכות והיום חמש דברי ר"מ ר' יוסי אומר בכל יום שלש והיום ארבע, ר' יהודה אומר בכל יום שתים והיום שלש ע"כ במתניתין ובגמרא שם (מה.) גרסינן תנו רבנן בכל יום שתים מערכות, והיום שלש אחת מערכה גדולה ואחת מערכה של קטורת, ואחת שמוסיפין בו ביום דברי ר' יהודא, ר' יוסי אומר בכל יום שלש והיום ארבע, אחת של מערכה גדולה ואחת מערכה שני' של קטורת, ואחת של קיום האש ואחת שמוסיפין בו ביום ע"כ. ובגמרא דכולי עלמא מיהת תרתי אית להו מנלן, אמר קרא היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה, זו מערכה גדולה, ואש המזבח תוקד בו זו מערכה שני' של קטורת, ור' יוסי קיום האש מנא לי' נפקא לי' מוהאש על המזבח תוקד בו ע"כ, והרמב"ם שם הנ"ל פסק כר' יוסי דשלש מערכות בכל יום. וכן בחינוך מצוה (קל"ב) וז"ל בסוף שם וג' מערכות של אש היו עושין במזבח בכל יום הראשונה גדולה שעלי' מקריבין התמיד, שני' בצדה קטנה הימנה שממנה לוקחין אש במחתה להקטיר קטורת בכל יום, ומערכה ג' אין עלי' כלום אלא לקיים מצות האש שנאמר אש תמיד, ושלוש כתובים בענין שהם מורים על ג' מערכות אלה כמו שלמדנו מפי השמועה שאז"ל על מוקדה זו מערכה גדולה, ואש המזבח תוקד בו זו מערכה ב', והאש על המזבח תוקד בו זו מערכה ג' של קיום האש, וסיים שם החינוך, ואם לא הבעירו הכהנים מערכה ג' במזבח בטלו מצות עשה זו, ובמ"ח שם, וז"ל ולענ"ד פשוט דמצוה זו שיהי' תמיד אש על המזבח יוצא באיזה אש שיהי' הן מהמערכה גדולה או ממערכה שני' דהמצוה שיהי' אש, והראי' דר' יהודה סובר דלא הי' מערכה של קיום האש, וכי ל"ל דהוא מצוה שיהי' על המזבח אש רק דהמצוה היא אש ונתקיים באש המערכה, ודברי הרהמ"ח שכ' ואם לא הבעירו הכהנים מערכה ג' במזבח בטלו מצות עשה זו, ולדעתי א"נ כן כיון דהי' אש המערכה לא בטלו מצות עשה זו, כיון שיש אש, רק הוא נדרש ממקראות דצריך כמה מערכות והם דיני המצוה, אבל מ"ע זו לא ביטלו כלל כיון שיש אש כנ"פ עכ"ל.

הנה מה שכתב דלר' יהודה מתקיים המצוה של אש תמיד באש המערכה, כן הוא במאירי שם (מ"ה) וז"ל לר' יהודה לא היו עושין מערכה שלישית לקיום האש שבכל

שעה ושעה היו הכהנים מוסיפין על עצי המערכה ע"כ. וקמיפליגי רק אם עושין מערכה שלישית בפני עצמה לקיום האש.

אמנם מה שכתב לדבר פשוט שלא כדברי החינוך, דגם אם לא הבעירו המערכה השלישית מקיים המצות עשה דאש תמיד, צ"ע דהא מנא לי' די"ל כיון דילפינן מקרא לר' יוסי דבעינן שלשה מערכות, והם דיני המצוה של המ"ע של אש תמיד, י"ל דשלש מערכות מעכבות זו את זו, דבהרבה מצות עשה מצינו דהדינים מעכבין, ואין יוצא ידי המצוה, כמו ד' פרשיות שבתפילין וארבע ציצית, וי"ל גם דהשלש מערכות מעכבות זו את זו ולא מקיים המצוה דאש תמיד אלא בשלש מערכות, ואין להביא ראי' מר' יהודה דלר' יהודה אין ה"נ דמקיים במערכה גדולה מ"ע של אש תמיד, כיון דלא דרש קרא למערכה שלישית. אבל לר' יוסי דדרש קרא למערכה שלישית אין ה"נ דלא מקיים אלא בשלש מערכות.

והנה הלח"מ ריש פרק תו"מ. הקשה על הרמב"ם דמביא המ"ע מאש תמיד תוקד, וז"ל גם מה שהביא כאן מ"ע להיות אש יקודה על המזבח מקרא דאש תמיד קשה דהאי קרא דרשינן לי' בגמרא שתהא מערכה שני' של קטורת על המזבח החיצון, ומלת תמיד לא אתי להזהיר שיהא תמיד האש על המזבח, אלא מלת תמיד קאי אמנורה כדכתיבנא, ולא הי' לו להביא אלא שאר הפסוקים של יקידות דנפקא מינייהו ג' מערכות, ומתרץ שם, וז"ל נראה לומר דכיון דלא נפקא מיני' כלל לענין דינא, רבינו ז"ל לא קפיד אלא מביא הפסוק שנראית הדרשה הפשוטה יותר אע"פ שהוא דלא כהלכתא, וקרא דאש תמיד משמע פשוטו הוא שידליקו האש שם תמיד אע"ג דבגמרא דרשינן לי' לדרשה אחריתא מ"מ פשט הכתוב הכי משמע ע"כ.

ודברי הרב לח"מ צע"ג, דנראה דנפ"מ גדולה לדינא אם הילפותא דמ"ע שיהי' אש על המזבח, היא מאש תמיד תוקד, או מקראי דילפינן דבעינן ג' מערכות, דאי הילפותא דהמ"ע היא מאש תמיד תוקד על המזבח, י"ל כנ"ל כדמפרש הרמב"ם בפי' המשנה הנ"ל, וכדמשמע מהרמב"ם כאן, אבל אם נימא דיסוד המצות עשה דבעינן אש על המזבח ילפינן מדבעינן ג' מערכות, מנ"ל דמחוייב להבעיר אש תמיד בלי הפסק, די"ל היכי דעשה ג' מערכות בבוקר, ואירע דנתכבה אש אחרי הקטרת הכל, ואין צורך באש יותר מנ"ל דמחוייב להבעיר, ועיין במ"ח הנ"ל בריש דבריו דמדקדק מדברי החינוך דכתב להבעיר אש על המזבח בכל יום תמיד שנאמר אש תמיד ובא הפי' של תמיד כלומר להשים בו עצים בבוקר ובה"ע וזה נקרא תמיד כמו קרבן תמיד, ולדבריו אם נתכבה האש ביום או בלילה אין מצוה להבעיר דהמצוה היא רק בבקר ובערב, וכתב שם דמדברי

הרמב"ם אין נראה כן רק המצוה היא שלא יהי' המזבח בלא אש אף רגע אחד, והמצוה היא שיהי' תמיד בלא הפסק כמו בלחם הפנים ע"כ. ואם נימא כדברי הלח"מ הנ"ל אדרבה יש להקשות על הרמב"ם מנ"ל דבעינן אש על המזבח בלי הפסק אף לרגע.

והמדקדק בדברי החינוך י"ל כי גם החינוך ס"ל כדעת הרמב"ם בזה שלא יהא רגע בלא אש, כידוע שהחינוך הולך בכל מקום בעקבות הרמב"ם וכלשונו בסה"מ, וגם כאן העתיק כמעט לשון הסה"מ אלא בקצת שנוי לשון, דלשון הסה"מ להבעיר אש תמיד וזה לא יתכן אלא במה שצוה בהתמדת שום האש בבקר ובין הערבים, כלומר דאיך מקיימים המצוה ע"י מעשה כן, וכן צ"ל בכוונת החינוך, דכתב ובא הפי' של תמיד להשים בו עצים בבקר ובין הערבים, כלומר שע"י זה מקיימים המ"ע של אש תמיד, דכן נראה בהמשך דבריו בחינוך דכתב דדיני המצוה דמערכה שלישית אין עלי' כלום אלא לקיים מצות האש שנאמר אש תמיד, דמשמע נמי מדבריו דהמ"ע היא אש תמיד, וע"י נתינת העצים מקיימים המצוה, ולפ"ז גם על החינוך יש להקשות קושית הלח"מ הנ"ל, דבגמרא שם אמרינן אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה לימד על מערכה שני' של קטורת שלא תהא אלא על המזבח החיצון, אש מחתה ומנורה מנין ת"ל אש תמיד תוקד אש תמיד שאמרתי לך (וברש"י שאמרתי לך בה תמיד והוא של מנורה) לא תהא אלא בראשו של מזבח, ואיך מביא החינוך דהמ"ע היא מקרא דאש תמיד והנפ"מ היא לדינא כנ"ל, ותו קשה להלח"מ מדברי המאירי הנ"ל דגם לר' יהודה היו הכהנים מוסיפין על עצי המערכה לקיום האש, ומנ"ל כיון דליכא קרא לקיום האש, אליבא דר"י אלא ע"כ צ"ל דגם ר"י מילף מקרא דאש תמיד בכל רגע וקמיפליגי רק באיזה אופן מקיימים המצוה, דלר' יוסי ע"י מערכה לבדה לזה ולר"י במערכה גדולה. ועוד דבסה"מ מבואר היטב דיסוד המצוה מילף מקרא אש תמיד תוקד על המזבח, ומבאר דאיך מקיימים המצוה ע"י נתינת עצים, דמשמע דהמ"ע היא אש תמיד ומקיימים אותה ע"י המערכות, דודאי קשה לומר שבסה"מ נמי לא קפיד ומביא הפסוק הפשוט יותר.

והנלע"ד דודאי יסוד המצוה הוא מקרא דאש תמיד תוקד על המזבח. דהנה גרסינן בת"כ פ' צו ו' אש תמיד תוקד על המזבח, תמיד אף בשבת תמיד אף בטומאה, ע"כ ולכאורה קשה למה לי' למילף מאש תמיד דדוחה את השבת, תיפוק לי' מדכתיב ובער עלי' עצים בבקר בבקר, וכל דבר שקבוע לו זמן דוחה את השבת ואת הטומאה, (עיין בס' חר"ח הלוי הל' בה"מ פ"ט הל' ז'), אלא כנ"ל דמקרא ובער עלי' עצים בבקר, לא ידעינן דבעינן אש על המזבח בלי הפסק אף לרגע, ובכל זמן השבת מחוייב להבעיר ולהוסיף אש בלי הפסק, דזה לא ידעינן מקרא ובער עלי' ומש"ה מילף הת"כ מאש תמיד בהחלט

בלי הפסק, וכן מבאר המלבי"ם שם דהת"כ מילף דתמיד פירושו בלי הפסק, וזה יסוד המצוה, ולזה כיון הרמב"ם דהמ"ע נילף מאש תמיד, דמני' ידעינן דתמיד בהחלט, והנה לעיל בת"כ שם אות ו', מביא הת"כ דאש מחתה ומנורה במזבח החיצון גם כן מקרא זה, דז"ל אש מחתה ומנורה ת"ל אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, אף אש שאמרתי לך תהי' תמיד, לא תהא אלא ממזבח החיצון, דש"מ מהת"כ, דיש ללמוד מקרא דאש תמיד תרווייהו, בין הפשטי' דקרא דתמיד בלי הפסק, ובין הלמוד דאש המנורה דכתיב תמיד לא תהא אלא ממזבח החיצון כמובא ביומא שם, ועיין במלבי"ם שם וז"ל לפי חוקי הלשון הי' צ"ל אש על המזבח תוקד תמיד, ומזה למדו חז"ל ששינה וכתב מלת תמיד שלא במקומו למען יובן ממנו כוונה שני' דרושית שסמך מלת תמיד אל אש למען יתפרש אש תמיד הוא תואר אל אש שהוא תמיד ר"ל אש מנורה תוקד על המזבח החיצון ע"כ, עכ"פ זה מוכח מת"כ דאף דלמידין אש של מנורה דלא תהא אלא ממזבח החיצון, לא סותר את הפשטא דקרא דאש תמיד היא בלא הפסק, ומטעם זה הביאו הראשונים הרמב"ם והסמ"ג והחינוך דהמצוה עשה הוא מקרא דאש תמיד, בכוונה מכוונת.

אכן מה שהקשה עוד הלח"מ, דבגמרא שם (מה:) מובא תניא אש תמיד תוקד על המזבח לימד על מערכה שני' של קטורת שלא תהא אלא על המזבח החיצון, הנה זה קשה רק לפי הגירסא שיש לנו, אמנם עיין בהגר"א ז"ל שם בהגהות נטה קו על מלת אש תמיד וכתב תא"מ ונ"ב ואש המזבח תוקד בו, וכ"ה בתורת כהנים, וכמ"ש לעיל עמוד א' ובדף ל"ג א' עכ"ל, וכן הוא במלבי"ם בת"כ דהוא טעות סופר. והלום ראיתי כי גירסת הגר"א מפורש בר"ח, וז"ל לכתניא ואש המזבח תוקד בו לימד על מערכה שני' של קטורת, וכן הגירסא בילקוט שמעוני (ועיין בגליון הש"ס להגרע"א בדף ל"ג מה שהקשה על דברי התוס' ד"ה מכלל, וברש"ש שם).

ולפ"ז י"ל דכולהו תנאי דפליגי במספר המערכות כולהו ס"ל דהמ"ע של קיום האש הוא מקרא דאש תמיד, אלא דפליגי באופני הקיום, דר' יהודה ס"ל דע"י שתי המערכות מקיימים, ור' יוסי דפליג ס"ל דאש תמיד מקיים רק ע"י מערכה שלישית, ולא ע"י שתי המערכות, דיליף מקרא והאש על המזבח תוקד דמחוייב לעשות מערכה לבדה לקיים המ"ע של אש תמיד, והנה לפ"ז צדקו דברי החינוך, דאמר ואם לא הבעירו הכהנים מערכה שלישית במזבח בטלו מצות עשה זו, כלומר המ"ע דאש תמיד. וכן נראה מלשון הרמב"ם שם בהל' ד', וז"ל שלישית אין עלי' כלום אלא לקיים מצות האש שנאמר אש תמיד תוקד, ע"כ. ועיין בלח"מ שם, וז"ל שאר המערכות הם לקרבנות, וזו היא לקיים המצוה בלבד.

והנה ברש"י (מה) ד"ה של קיום האש, וז"ל שאם אין אש של מערכה גדולה מתגבר מוסיפין עליו מזה עכ"ל. וברש"ש שם תמה על רש"י וז"ל ל"י מדוע לא פי' כפשוטו דגזה"כ הוא שיהי' אש תמיד על המזבח, והי' לזה מערכה בפ"ע, ומערכה גדולה אם לא הי' צורך בה להקטיר מניחין אותה עד שיכלו האש והעצים ותכבה מאלי', ואם נצטרך להקטיר ורואים שהאש הולך וכבה מוסיפין עלי' עצים כדלעיל בר"פ עכ"ל. ולפי הבנתו, אין מצות אש תמיד נאמרה על שאר המערכות אלא על המערכה השלישית כנ"ל.

וי"ל דרש"י ס"ל כהבנת המ"ח הנ"ל דמצות אש תמיד תוקד על המזבח יוצא באיזה אש מן המערכה, דהמצוה נאמרה בכלל על כל המערכות, ומש"ה מחוייב להוסיף על המערכה הגדולה אף אם לא הי' צורך בה להקטיר, ונפ"מ גדולה לדינא אם כבתה האש של מערכה גדולה אחרי ההקטרה, בשבת, אם מותר להבעיר אותה, דאם נימא דהמצוה של אש תמיד נאמרה בכלל על כל המערכות, א"כ אמרינן תמיד אפילו בשבת אמנם אם נימא דרק על מערכה שלישית נאמרה אסור להבעיר בשבת.

והנה התוס' ביומא מ"ה, ד"ה ר' יוסי, הקשו דפ' שני דתמיד תנן והציתו שתי מערכות ולר' יוסי הא קאמר בכל יום הי' שם שלש, ותירצו דלא קא חשיב אלא הנך תרתי דדמיין להדדי ומציתין אותן ביחד, ומחד קרא מפיק להו ע"כ.

וראיתי בפירוש הראב"ד במס' תמיד, הביא דמקשי בתוס' צרפתי, דהכא לא קחשיב אלא ב', לאו פירכא הוא דא"ל דבפעם אחד כשהיו מסדרין מערכה גדולה הי' מסדר של קיום האש, דכולי כמו חדא מילתא היא שהרי אותו של קיום האש, הוא בעי בעבור מערכה גדולה, לפיכך לא קתני לה בתמיד, אבל מערכה של קטורת שהוא צורך פנים באנפי נפשה תני לה ע"כ דס"ל להראב"ד ז"ל כשיטת רש"י הנ"ל, דמטרת מערכה שלישית של קיום האש היא בעבור לקיים המערכה גדולה.

ובמאירי ל"ג ביומא, ז"ל מערכה שלישית לא היו עושין בה כלום, אלא שתתקיים בה אש תמיד תוקד על המזבח, ר"ל שאם יכלו עצים שבמערכה גדולה מניחים בה מאלו ע"כ.

והנה מלשונו משמע, דהמצוה מקיימים ע"י מערכה שלישית, אלא הטעם דהמצוה היא כדי להוסיף בכל פעם שיכלה אש ממערכה גדולה מוסיפין ממערכה שלישית, ולפי"ז י"ל גם בדברי הראב"ד ורש"י ז"ל גם כן כך.

אמנם הרמב"ם ז"ל. לא ס"ל כן, רק דלא משמש כלום אלא לקיים המצוה דאש תמיד, כדברי הרש"ש הנ"ל דכן גזרה התורה, וכמו שדקדק הלח"מ הנ"ל מדברי הרמב"ם.

והנה גרסינן בזבחים (צא.) אמר שמואל המתנדב יין מביאם ומזלפו על גבי האישים, והא קא מכבי, כיבוי במקצת לא שמי' כיבוי, והחמר ר"נ המוריד גחלת מעל גבי המזבח

וכיבה חייב, דליכא אלא האי א"א כבוי דמצוה שאני ע"כ וברש"י שם ד"ה לא שמי כבוי, וז"ל דלא קפיד קרא אלא אאש תמיד תוקד על המזבח עכ"ל, והנה המזלף על גבי האישים הא קא מזלף על המערכה גדולה, ומדקאמר רש"י דלפיכך לא עובר מכבה במקצת, דלא קפיד קרא אלא אאש תמיד, והלאו עובר באופן שהוא עובר גם על המצוה דאש תמיד, דהלאו בא לחזק העשה, ש"מ דהמצות עשה של אש תמיד איתא גם במערכה גדולה, ולפי דברי הרמב"ם צ"ל בין הלאו דלא תכבה למצות אש תמיד. דהלאו נאמר על כל המערכות, והמצוה רק על המערכה שלישית, ודוחק לומר דהגמרא אזלא אליבא דר' יהודה דס"ל דאין רק שתי מערכות, ומקיים אש תמיד במערכה גדולה, דהו"ל להגמרא לתרץ ע"ז דמקשינן והא קא מכבי, דשמואל כר' יוסי ס"ל וש"מ דהלאו דלא תכבה על המערכות כולם וכן פסק הרמב"ם שם בהל' ו' המכבה אש המזבח לוקה אפילו גחלת אחת, עי"ש מאיזה מערכה שיהי' וצ"ע מנא לי' לחלק בין הלאו דלא תכבה לבין העשה דאש תמיד, דבמקרא אחד נאמר.

ואולי י"ל כיון דמרבינן מקרא והאש על המזבח תוקד בו, למערכה שלישית לקיום האש, בא הקרא הזה ללמד דהמצוה דאש תמיד נאמרה רק על מערכה זו.

מצוה ל

הציווי שנצטוו הכהנים להסיר את האפר בכל יום מעל גבי המזבח וזוהי שקוראים: "**תרומת הדשן**". **והוא אמרו יתעלה**: "**ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד וגו' והרים את הדשן**" (**ויקרא ו, ג**).

כן איתא בהנ' תו"מ פ"ב הל' י' וז"ל תרומת הדשן מעל המזבח בכל יום מצות עשה שנאמר והרים את הדשן, והיא עבודה מעבודת כהונה, ושם בהל' י"ב וחתי' זו שחותה במחתה ומוריד לרצפה אצל המזבח היא המצוה של כל יום.

והנה בהוצאת הדשן חוץ לעיר לשפך הדשן, כתב שם הרמב"ם בהל' (יד, טו) כל מי שירצה מן הכהנים ממלא מן הדשן שהורידו למטה, ומוציא חוץ לעיר, וכו', ואע"פ שאין הוצאתו לחוץ עבודה, אין בעלי מומין מוציאין אותו, וכשמוציאין אותו חוץ לעיר עי"ש. ובמל"מ שם, וז"ל עוד י"ל למה לא מנו מוני המצות הוצאת הדשן כדכתיב והוציא את הדשן, וליכא למימר דבכלל תרומת הדשן היא, דהא הוצאה זו אינה ממה שהרים אלא מהדשן שנשאר במזבח לאחר שהרים, והנראה אצלי בזה דדוקא תרומת הדשן היא מצוה דגזירת הכתוב היא שירים מלא המחתה בכל יום ויניחנו אצל המזבח, אך הוצאת הדשן אינה מצוה מצד עצמה, אלא דמוכרחים אנו להוציא את הדשן כדי לפנות מקום

המערכה, וקרא דכתיב והוציא את הדשן, לאו למימרא דצונו הכתוב שנוציא את הדשן אלא קרא הכי קאמר כשיוציאו את הדשן ולבש בגדים אחרים, כלומר משום דרך ארץ, נמצא דהוצאה זו אינה מצוה מצד עצמה, כי אם מכשירי עבודה, דהיינו לפנות מקום למערכה, ומש"ה ס"ל לרש"י והתוס' דלא היתה ההוצאה כי אם כשהיתה מרובה דכיון דאין תכלית להוצאה זו כי אם לפנות המקום אך רבינו ס"ל דבכל יום היו מוציאין אותה כדי שיהי' בכל יום המזבח פנוי, ולעולם דאף לרבינו אינה מצות עשה להוציא את הדשן בכל יום, ואם לא הוציאו בטלו מנות עשה, אלא דס"ל דכך הוא דרך כבוד שבכל יום יוציאו, ובזה ניחא מה שהקשינו לעיל לרבינו מההיא דתנן דברגלים לא היו מדשנים את המזבח כיון דדשון זה אינו מצוה מצד עצמו כי אם דרך כבוד ברגלים הי' נוי למזבח כשהי' עליו דשן רב, וזה שכתב רבינו בסוף הל' (י"ב) וחתי' זו שחותה במחתה ומוריד לרצפה היא המצוה של כל יום עכ"ל.

אמנם דברי רבינו המל"מ תמוהין מהגמרא במס' מעילה (ט.) דגרסינן שם, איתמר הנהנה מאפר תפוח שעל גבי המזבח, רב אמר אין מועלין בו ור' יוחנן אמר מועלין בו, לפני תרומת הדשן כ"ע לא פליגי דמועלין בו, כי פליגי לאחר תרומת הדשן, רב אמר אין מועלין בו, הרי נעשה מצותו, ור' יוחנן אמר כיון דכתיב ולבש הכהן מדו בד, כיון דצריך בגדי כהונה בקדושתו קאי, תנן מועלין בהן עד שתצא לבית הדשן קשיא לרב אמר לך רב עד שתראה לבית הדשן ע"כ, ועיין בש"מ שם וז"ל, דכיון דצריך בגדי כהונה מצוה היא וא"כ דבר שלא נעשית מצותו היא ומועלין בו ע"כ, וידוע דהלכה כר' יוחנן, וכן פסק הרמב"ם בהל' מעילה (פ"ב הל' יד), וז"ל דשן המזבח החיצון בין קודם הרמת הדשן בין אחר הרמה מועלין בו. ויותר מבואר בפיה"מ שם, וז"ל מועלין בבשרה כל זמן שנשרף על גב המזבח, וכשמרימים כל האפר מעל גבי המזבח ומשליכין אותו בבית הדשן אין מועלין בו שכבר נעשית מצותו ע"כ, וכן הוא כאן בהל' תו"מ הל' ט"ו הנ"ל וכשמוציאין אותו לחוץ לעיר מניחין אותו במקום שאין הרוחות מנשבות בו בחזקה, ולא חזירים גורפין אותו, ולא יפזרנו שם שנאמר ושמו שיניחנו בנחת ואסור ליהנות בו עכ"ל ועיין בהשגות, ובכ"מ שם מביא כתב הר"י קורקוס ז"ל נראה שדין הנאה למד רבינו מההיא דפרק ב' דמעילה שנחלקו רב ור"י בנהנה מאפר שעל תפוח לאחר שהרימו הדשן דר"י סבר שמועלין, והלכה כר"י וכן פסק רבינו בהל' מעילה, ע"כ, דעד שמשליכין אותו לבית הדשן מועלין, שעדיין לא נעשית מצותו, וע"כ שמצוה מן התורה היא.

ונראה עוד דכ"ע ס"ל דהוצאת הדשן לבית שפך הדשן מצוה מה"ת היא, אלא דרב ס"ל דמצות הוצאת הדשן היא כדי לפנות המקום, ואין זה מצוה בגופו של האפר, ואמטו

להכי ס"ל דאין מועלין בו לאחר הרמה שכבר נעשית מצותו מה שנוגע לגופו של אפר, והמצוה היא רק לפנות המקום ולא בגופו של אפר, כעין שהסביר רבינו חיים הלוי זצ"ל בספרו בהלכות חמץ ומצה, דמש"ה לרבנן דס"ל השבתתו בכל דבר, אפרן אסור, ולא הוה נעשית מצותה, כיון דלא הוה המצוה בחפצא של החמץ אלא בבעלים, עי"ש. וה"נ י"ל דאין בחפצא של הדשן אחרי הרמה מצוה, אלא המצוה כדי לפנות אבל אין ה"נ דמצוה היא מה"ת, ומה שנוגע בחפצא של הדשן נעשית מצותו בהרמה, ומש"ה אין מועלין בה. ונראה דמש"ה, אמר ר' יוחנן כיון דכתיב ולבש הכהן מדו בד, כיון דצריך לבגדי כהונה בקדושתי' קאי ולא קאמר כיון דכתיב והוציא את הדשן עדיין לא נעשית מצותו, דמזה לא מוכח דהמצוה בחפצא של הדשן. אמנם כיון דצריך בגדי כהונה ש"מ דבקדושתי' קאי והמצוה בגופו של הדשן, כנ"ל.

ותו דהנה בהגמ' יומא (סג:) תניא ת"ר ופשט ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן וכו' מקיש בגדים שלובש לבגדים שפושט, מה להלן בגדי קדש אף כאן בגדי קדש, א"כ מה ת"ל אחרים פחותין מהן ע"כ, ועי"ש בגמרא דכל ארבע בגדי כהונה צריך ללבוש בין בהרמה ובין בהוצאה, והנה ידוע דברי הרמב"ם בהלכות כלאים (פ"ו הל' ל"ב) דלא הותרו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה, והדברים ארוכים בש"א ס' כ"ט, ובבית הלוי ס' א' שהוא מטעם עשה דוחה ל"ת, והיכי אמרינן דהוצאה בכהנים וארבע בגדים, הא לובש כלאים שלא בשעת מצוה, ומה גם במדינה לא במקדש, אלא ע"כ צ"ל דמצות עשה היא לכ"ע.

והנה מובא לעיל דברי הרמב"ם שכתב ואע"פ שאין הוצאתו לחוץ עבודה אין בעלי מומין מוציאין אותו. והמל"מ שם אחרי שהביא דברי הרמב"ם שחילק דין זה דהוצאת הדשן בשתי חלוקות, א' גורפין הדשן על התפוח ומורידין אותו למטה, ב' הוצאת הדשן אחרי שהורידו למטה, חוץ לעיר למקום שפך הדשן, ומתמה המל"מ למה לא ביאר הרמב"ם בפירוש דהוצאת הדשן בעי בגדי כהונה, וכדאמרינן ופשט ולבש מקיש בגדים שפושט לבגדים שלובש, והיא דרשה מוסכמת מהכל, עוד תמה מנ"ל לרבינו דהוצאה לאו עבודה היא, ותו דבירושלמי רפ"ב דיומא מבואר דלכ"ע הוצאת הדשן עבודה היא, כהרמת הדשן, ומן הדין הי' הזר חייב מיתה, אלא מאן דפטר ס"ל דעל עבודת סילוק אין הזר חייב מיתה עלי', וכתב שם המל"מ, וכ"ת דס"ל לרבינו דההוצאה מהמזבח עד שיורידנה למטה היא עבודה, ובה שנחלקו בירושלמי, אם הזר חייב עלי' מיתה, אך בהוצאה דחוץ לעיר הוא דקאמר דאינה עבודה, לא ידעתי מנין לו נחלק בין הוצאה להוצאה.

וראיתי בשירי קרבן בירושלמי יומא שם שהביא דברי המל"מ שתמה מנין לו לחלק בין הוצאה להוצאה, וכתב ע"ז וז"ל ול"נ דהוצאה לחוץ לעיר לאו בבגדי כהונה, דהא תניא בגדי כהונה היוצא בהן במדינה אסור ע"כ ולא הבנתי דבריו דאטו במקדש שרי שלא בשעת עבודה, לפי דעת הרמב"ם דשלא בשעת עבודה לוקה משום כלאים. אלא דעבודה דוחה, א"כ גם לחוץ למדינה, אם נימא דהוא עבודה עבודה דוחה אותה, אשר לזה כיון המל"מ מנ"ל לחלק דהורדה מהמזבח הוי עבודה, והוצאה לחוץ לאו עבודה היא.

והנראה לע"ד דאין ה"נ דהחילוק הוא בעבודה, דהורדה מהמזבח למטה היא עבודה, אמנם ההוצאה לחוץ לעיר לא הוה עבודה, דהנה התוס' בזבחים (י"ד) ד"ה שחיטה לאו עבודה. וכן ביומא (מב.) כתבו דשחיטה לאו עבודה היא ידעינן משום דכתיב לעמוד לפני ד' לשרתו אלמא כל שירות הוא לפני ד' ומדהכשיר רחמנא עומד בחוץ והושיט ידו לפנים ושחט, מכלל דשחיטה לאו עבודה היא, ולפ"ז יש לחלק דהורדת הדשן מעל המזבח למטה, היא שירות לפני ד', והוית עבודה, אבל הוצאת הדשן לחוץ אין זה שירות לפני ד', ומש"ה לאו עבודה היא.

ואמנם אף דלא הוה עבודה מ"מ אין כהנים בעלי מומין מוציאין אותו כדברי הרמב"ם הנ"ל, נראה משום דהמצוה היא אכתפי דכהנים כדכתיב בקרא ופשט ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן, דהמצוה היא על כהנים כשרים, ועיין ברמב"ם הל' בה"מ פ"ט הל' ז', דכתב וכן הדלקת נרות כשרה בזרים ובהשגת הראב"ד א"א הפליג כשאמר מותר לזר אלא שאם הדליקן כשרות, וביאור השגה בס' חדושי רחה"ל, דנהי דהדלקה לאו עבידה היא שנא מיפסל בה זר אבל מ"מ מצותה בכהן, וה"נ נראה דנהי דלאו עבודה מ"מ מצותה בכהן, ואין ה"נ דלא מיפסל בזר ובבעלי מומין דאין להוכיח משום דנימא דלא הוה עבודה, אין המצוה על הכהנים. דהא ריש לקיש ס"ל דלר' אלעזר כהנים בעלי מומין כשרים גם בהרמה, משום דלא הוה עבודה דאין לך עבודה שכשרה בשני כלים. וכי משום זה נימא דהרמה לא הוו מצוה, וה"נ י"ל בהוצאת הדשן לחוץ לעיר אף דלא הוו עבודה מ"מ מצוה היא.

ובמל"מ הנ"ל הוכיח דלא הוי מצוה, מדלא מנו מוני המצות הוצאת הדשן, דליכא למימר דבכלל תרומת הדשן היא דהא הוצאת הדשן זו אינה ממה שהרים, אלא מהדשן שנשאר במזבח לאחר שהרים, ולענ"ד אין זה הוכחה, דהרי כל זמן שלא הרים לא חל החיוב להוריד הנשאר למטה ואח"כ להוציאן לחוץ למקום שפך הדשן והרמה מכשיר זה, והרי היא בכלל תרומת הדשן, שתרומת הדשן על כל הדשן שעל גבי המזבח דמהאי טעמא

ס"ל לרב דאין מועלין לאחרי הרמה מהאפר תפוח, דהרי נעשית מצותה. ור"י לא פליג אלא משום דלא נגמר מצותה עד שמוציאן למקום שפך הדשן.

וברש"י פ' צו, והוציא את הדשן, הצבור בתפוח כשהוא רבה ואין מקום למערכות מוציאו משם, ואין זה חובה בכל יום, אבל התרומה חובה בכל יום, דמשמע מדברי רש"י דאין ה"נ דהוה חובה אלא לאו בכל יום, והחובה היא המצוה והוציא את הדשן.

ויותר נראה בטעמא דהרמב"ם דלא מנה הוצאת הדשן למצוה בפ"ע מטעם דהורדת הדשן מעל המזבח בכלל למטה, היא הוא, הרמת הדשן, בין מה שמרים ומניח אצל המזבח ובין מה שמוריד למטה ומוציאן לשפך הדשן, כלשון הרמב"ם כאן בסה"מ שנצטוו הכהנים להסיר הדשן בכל יום מעל גבי המזבח, ואיכות ההורדה הוא נחלקת, אחת ע"י הרמה ומניחן לשפך הדשן, נמצא לפ"ז דההוצאה זו לשפך הדשן אצל המזבח, ואחת ע"י הרדה למטה, ואח"כ להוציאן בכלל תרומת הדשן, דבמה שהרים גומר בההוצאה לשפך הדשן. ובלח"מ שם כתב דלדעת הרמב"ם ההורדה למטה הי' בכל יום, וכשהי' רבה למטה מוציאין אותן חוץ לעיר, והיינו מטעם הנ"ל דהרמה יש לעשותה בכל יום.

אלא שיש לעיין בדברי הרמב"ם בהל' י"ב, שכתב וחתו' זו שחותה במחתה ומוריד לרצפה אצל המזבח הוא המצוה של כל יום, דלכאורה נראה, שמצות הרמה אינו אלא במה שהרים ומניח אצל המזבח, אמנם נראה, במה שהדגיש היא המצוה של כל יום, לומר שיש ימים שאינו מוריד למטה השאר, כגון ברגלים, והטעם נראה כיון שברגלים אינם מוציאן לחוץ לשפך הדשן, שאין זה חובה בכל יום כדברי רש"י הנ"ל ואין לגמור המצוה, מוטב שישארו על המזבח מפני שהוא נוי למזבח.

מצוה לא

הציווי שנצטווינו להוציא את הטמאים מן המקדש. והוא אמרו יתעלה: "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה, ב). ומחנה זה האמור כאן הוא מחנה שכינה שלדורות כמוהו העזרה, כמו שביארנו בריש סדר טהרות בפרוש המשנה. ולשון ספרי: "וישלחו מן המחנה אזהרה לטמאים שלא יכנסו למקדש בטומאה". וכבר נכפל צווי זה בלשון אחר. והוא אמרו יתעלה: "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה ויצא אל מחוץ למחנה" (דברים כג, יא). רצה כאן באומרו "מחוץ למחנה": מחנה שכינה, כמו שאמר במצווה זו עצמה: "אל מחוץ למחנה תשלחום" (במדבר ה, ג) ובגמרא פסחים: "ויצא אל מחוץ למחנה" - זה מחנה שכינה.

ולשון המכילתא: "**צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה - בעשה**"; **ומנין בלא תעשה**? **תלמוד לומר**: "**ולא יטמאו את מחניהם**". **ובספרא**: **ויצא אל מחוץ למחנה - מצוות עשה**.
הנה ידוע שהיו במדבר שלש מחנות, מחנה שכינה, מחנה לוי' ומחנה ישראל, וכמותם לדורות מפתח ירושלים ועד הר הבית, מחנה ישראל, ומפתח הר הבית עד שער ניקנור מחנה לוי', ומשם מחנה שכינה, לשון התוספתא, הביאה הרמב"ם בפה"מ למס' כלים פ"א משנה (ח'), ומבואר במס' פסחים (ס"ז) דשלוח הטמאים אינם שוים בשלוחם מן המחנות, ורק בשלוח מן מחנה שכינה כולם משתלחים, אבל בשאר מחנות אינם שוים, דכל שטומאתו יוצא מגופו נשלח חוץ לשני מחנות, דהן מחנה שכינה ומחנה לוי' ומותרים במחנה ישראל, ומצורע משתלח חוץ לשלש מחנות, דכתיב בו בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, דזה מחנה ישראל, שהיא מפתח ירושלים ולפנים, והמצורע משתלח ג"כ מכל עיירות המוקפות חומה בא"י, כדתנן במתניתין, במס' כלים פי"א משנה ז', עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה שמשלחים מתוכן את המצורעים, והובא ברמב"ם הל' צרעת (פ"י הל' ז'), וז"ל דין מצורע שיהי' לו מושב לבדו חוץ לעיר, שנאמר מחוץ למחנו מושבו, ודבר זה בעיירות המוקפות חומה בא"י בלבד עכ"ל, וכן הוא בהל' בהמ"ק (פ"ג הל' ח').
והנה שם בהל' בהמ"ק חילק בין ירושלים לעיירות המוקפות חומה, דאם נכנס לירושלים לוקה, אבל בעיירות המוקפות אינו לוקה, ורק עובר בעשה, וז"ל, וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה, אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה, אע"פ שאינו רשאי, לפי שנאמר בדד ישב אינו לוקה, ע"כ, וקשה מנ"ל לחלק בין המצות עשה דבדד ישב, ובין הל"ת דלא יטמאו את מחניהם.
ומדברי רש"י בפסחים (ס"ז) משמע דעובר גם בלא תעשה בעיירות המוקפות, דגרסינן שם אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו, פטור שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, הכתוב נתקו לעשה, וברש"י שם לפנים ממחיצתו מחיצה שאסור ליכנס בה, דהיינו לפנים מחומת כל ערי ישראל, כדאמור לקמן מצורע משתלח חוץ למחנה ישראל עכ"ל. והנה מה דפטר ר' חסדא ממלקות מטעם שהכתוב נתקו לעשה לא קי"ל כותי' עי"ש בגמרא דפליגי בזה תנאי, והרמב"ם דפסק דלוקה בירושלים ובעיירות אינו לוקה קשה. והנה הכ"מ שם וז"ל ומ"ש אבל אם נכנס לשאר ערים וכו' אינו לוקה כ"כ רבינו בפירוש המשנה פ"ק דכלים ע"כ. וז"ל הרמב"ם בפיהמ"ש למס' כלים פ"א משנה ו' ובתוספתא נכנסו מצורעים לפנים מן החומה לוקים את הארבעים וכו' אמנם חומת איזה מדינה תהי' בא"י, ואע"פ שנוציא ממנה המצורע, הנה אם נכנס בה, לא יחייבהו מלקות

ע"כ. דכל מקום דכתוב לפנים מן החומה מרמז על ירושלים, עיי"ש בפירושו במתניתין שם לפנים מן החומה מקודש מהם שאוכלין שם קק"ל.

אמנם אף שלשון התוספתא הכוונה על ירושלים, אבל מנ"ל לחלק דילמא הוא הדין גם בעיירות המוקפות חומה דע"כ צ"ל כן לפי דעת רש"י הנ"ל בפסחים, וכוונת התוספתא רק לחלק בהלכות המחנות בין מצורע לבין טמאים אחרים, דז"ל התוספתא. נכנסו מצורעים לפנים מן החומה לוקין את הארבעים, זבים וזבות נדות ויולדות להר הבית לוקין שמונים. וכן ראיתי בתוי"ט בפ"ק דמס' כלים משנה ח' דדעתו נוטה שגם בעיירות המוקפות חומה הי' למצורע ללקות ארבעים.

והנראה לע"ד בזה, דהנה קדושת לפנים מן החומה בירושלים יתירה על עיירות המוקפות חומה, כדתנן שם במשנה ח' לפנים מן החומה מקודש מהם שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני. מה שאין כן בעיירות המוקפות חומה, והטעם בזה כדמפרש הרמב"ם שם, דבקדשים קלים כתיב ואכלת לפני ד', במקום אשר יבחר ד', וכן במעשר שני דכתיב ונתת הכסף וגו' ואכלת לפני וגו', ע"כ דירושלים לפנים מן החומה היא לפני ד'.

ויש להסתפק בהא דיתירה קדושת ירושלים מן שאר עיירות המוקפות, ונקראת לפני ד', אם זה מקדושת עצמה, או אינה מקדושת עצמה כלל, דמדין חומה שבה אינה יתירה על שאר עיירות המוקפות חומה, אלא שכל דינה של ירושלים בתוך החומה. אינה אלא מקדושת עזרה, לפי שהיא סמוכה אל מקום השכינה, וקדושת עזרה חופפת עלי', דוגמא לזה ענין מצות מורא המקדש דתנן במס' ברכות נ"ד לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח, חוץ להר הבית ברש"י שם, ובגמרא (סא:) מן הצופים ולפנים וה"נ מטעם זה יתירה הקדושה בירושלים, לא מקדושת החומה, אלא מקדושת עזרה והגבול לקדושת עזרה הוא החומה, וידוע שיטת הרמב"ם, בפרק ו' מהלכות ביה"ב, הלכה (ט"ז) דקדושת המקדש וירושלים לא בטלה, וזה לשונו ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא וכו', לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אמר והשמותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים עכ"ל דלכאורה מקרא זה והשמותי את מקדשיכם אינו מוכח אלא על מקום המקדש ומנ"ל על ירושלים, אמנם לפי הנ"ל שפיר, כיון דקדושת המקדש בקדושתו, גם ירושלים בקדושתה דקדושת ירושלים מתלי תלי בקדושת עזרה, ועיין במ"ח מצוה שס"ב וז"ל ודע דדוקא בתי ערי חומה תלוי ביובל, לפי שיטת תוס' ברכות (ה.) ואין המצורע משתלח מהם. אבל ירושלים בודאי אינו תלוי

ביובל כי ירושלים אין הקדושה מפני שמוקף חומה, אדרבה אין הבית נחלט, אלא היא קדושה בפ"ע לענינים שירושלים מקודש א"כ אינו תלוי ביובל וז"פ עכ"ל אמנם לא ביאר מאיזה טעם היא קדושה בפ"ע.

והנה בקרא בפ' נשא, כתוב וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש וכתיב ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם, וכן הלאו בבעל קרי כתיב ולא יבא אל תוך המחנה, ופירשו בגמרא פסחים ס"ח דזה מחנה לוי', וזה הר הבית, דנראה דהלאוין לא נאמרו אלא על מחנה שכינה, ועיין בכ"מ פ"ג בה"מ הל' ט' נכנס המצורע להר הבית, וז"ל שם ונראה דמשום קרא דולא יטמאו את מחניהם לוקה מ' כשנכנס לפנים מחומת ירושלים עי"ש. אבל על עיירות המוקפות חומה אין בהם לאו כלל, אלא עשה בדד ישב מחוץ למחנה.

ובר"ש במס' כלים פ"א משנה ז', וז"ל וגבי נגעי בתים והשליכו אתהן אל מחוץ לעיר, ולא אדם חוץ לכל העיר, אלא חוץ לעיירות המוקפות חומה, ומיהו מההוא קרא לא מצי למידרש שיהו מצורעים משתלחים חוץ לעיירות המוקפות חומה דדלמא אין שייך דין שלש מחנות אלא בירושלים שאין הפסק במחנות שכולן סמוכין זה לזה ע"כ. דמשמע מדבריו שגם לענין העשה של המצורע בלי קרא דבדד ישב, היינו אומרים דדוקא על ירושלים שייך לומר דהמצורע נשתלח ממנה, מטעם שהיא סמוכה למקום המקדש, אבל הלאוין בודאי לא נאמרו אלא על ירושלים שהיא סמוכה למקום המקדש כנ"ל ועיין בהרא"ם פ' כי תצא כ"ג, י"א.

והנה התיו"ט הנ"ל פ"ק דמס' כלים תמה על הרמב"ם בהל' סנהדרין פי"ט למה לא מנה בחייבי לאוין דלוקין מצורע שנכנס לירושלים, מובא במל"מ בפי"ט דסנהדרין.

ולפי הנ"ל דכל חיובא דמצורע בירושלים הוא מטומאת המקדש ומלא תעשה ולא יטמאו את מחניהם, ומלאו הזה גופא אם נכנסו הטמאים בעזרה מחוייבים כרת, והרמב"ם שם מנה כל חייבי לאוין שבכרת, ומנה שם הטמא שנכנס לעזרה, שמחוייב כרת, ואזהרה הוא הלאו הנ"ל והרמב"ם לא מנה רק הלאוין, לאוין שבכרת, לאוין שבמיתה בידי שמים, ולאוין שבמלקות, ומצורע בהר הבית אין בו לאו מיוחד אלא הלאו דולא יטמאו את מחניהם, וכבר מנה אותו בלאוין שבכרת. ולפיכך לא מנה מצורע בירושלים.

שבתי וראיתי שאין זה כלום, דהרי הרמב"ם מנה במלקות הנכנס לעזרה בבגדים טמאים, והמקור לזה מובא מהספרא ויקרא (י"ז) והכי תניא שם יכול על כבוס בגדים יהי' עונש כרת ת"ל ובשרו לא ירחץ ונשא עונו הא כיצד על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כבוס בגדים בארבעים, ע"כ ואזהרה לזה צ"ל הוא מהמקרא ולא יטמאו את מחניהם, ואפ"ה

מנה הנכנס לעזרה בבגדים טמאים, והו"ל למנות גם מצורע שנכנס לירושלים, ושפיר הקשה התוי"ט ז"ל, ויש להוסיף להקשות דימנה גם כן מצורע שנכנס להר הבית, ואולי זה נכלל, במה שמנה הרמב"ם שם זב וכיוצא בו שנכנס להר הבית.

ואמנם קושי' זו תתיישב היטב לפי דברי הכ"מ הנ"ל דהנה איתא ברמב"ם שם בהלכה ט' נכנס המצורע להר הבית לוקה שמונים, ובכ"מ שם ז"ל בתוספתא פ"ק דכלים וכו', ונראה דמשום דמקרא דלא יטמאו את מחניהם לוקה מ' כשנכנס לפנים מחומת ירושלים שהרי טימא מחנה ישראל וכדתניא בספרי, וכשנכנס עוד להר הבית לוקה עוד מ' מפני שטימא מחנה לוי' ונמצא שעבר שנית על ולא יטמאו את מחניהם, אי נמי כשנכנס להר הבית עבר משום ואל יבא אל תוך המחנה, זה מחנה לוי' עיי"ש. ולפי תירוצו השני אם כן פשוט דבמה שכתב הרמב"ם זב וכיוצא שנכנס להר הבית כלל גם מצורע.

מצוה לב

הציווי שנצטווינו לגדל זרע אהרון ולכבדם ולרוממם, ולייחס להם מעלת קדושה וכבוד: ואפילו יסרבו לכך - לא נשמע להם. כל זה לשם כבוד לה' יתעלה, כיון שלקחם לעבודתו והקרבת קורבנותיו. והוא אמרו: "וקדשתו כי את לחם אלוהיך הוא מקריב קדוש יהיה לך" (ויקרא כא,ח). ובא הפירוש: "וקדשתו" - "לכל דבר שבקדושה: לפתוח ראשון (בתורה), ולברך ראשון, לטול מנה יפה ראשון". וגם לשון ספרא: "וקדשתו" - "על כרחו"; כלומר, שמצווה זו נצטווינו בה אנחנו ואינה תלויה ברצון הכהן. וכך אמרו: "קדושים יהיו לאלהיהם" (שם שם, ו) - "על כרחם"; "והיו קדש" - לרבות בעלי מומין"; שלא נאמר, כיון שזה אינו ראוי להקריב לחם אלוהיו, מדוע נעדיפנו ונחלק לו כבוד וגדולה? לפיכך אמר: "והיו קדש" - הזרע המכובד כולו - תמים ובעל מום וכו'.

הנה השריש בכאן במצוה זו, שלשה עקרים א' דקרא וקדשתו, דילפינן וקדשתו לכל דבר שבקדושה, היא מדאורייתא, לא כדעת תוס' חולין (פ"ז) ד"ה וחייבו ר"ג, דוקדשתו לכל דבר שבקדושה, אסמכתא היא, וכן בהרא"ש שם, ובטוי"ד ס' (כ"ח). ב' שאין ביד כהן למחול, לא כדברי המרדכי גיטין סי' (תס"א) דיכול למחול, וכן הוא ברמ"א סי' (קכ"ח). ג' שגם בעלי מומין בקדושתם לענין הקדמה וכבוד.

והנה בעיקר הראשון שהוא מה"ת, מביא המ"א בסי' (ר"א) גמרא מפורשת בגיטין נ"ט דאמרינן שם בהדיא דאירייתא היא ותמה המ"א על התוס' והרא"ש דס"ל דאסמכתא בעלמא היא, דתנן במתניתין שם אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון, וגרסינן בגמרא מנה"מ, דאמר קרא ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני

לוי אטו אנן לא ידעינן דכהנים בני לוי נינהו, אלא כהן ברישא והדר לוי, וכו', ר' חייא בר אבא אמר מהכא, וקדשתו לכל דבר שבקדושה, תנא דבי ר' ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון, ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון. א"ל אביי לרב יוסף מפני דרכי שלום דאורייתא היא, ע"כ דש"מ דלאו אסמכתא.

ובקרבן נתנאל בהרא"ש שם מיישב, דהא דתמה אביי מפני דרכי שלום דאורייתא היא לא מתמה, אלא לאינך אמוראי דמפקי מקראי אחרינא, דילפו מקראי דכך הוא הסדר כהן ואח"ז לוי, דעלייהו קא מתמה אביי דאורייתא היא, אבל לא על מאן דיליף מקרא וקדשתו.

אמנם עדיין לא נתיישב כראוי, דלמה לי' לאביי לתרץ שם אלא לכדמר, דתניא שנים ממתינין וכו' שלשה אין ממתינין, הבוצע הוא פושט ידו תחלה, ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו, ואמר מר עלה לא שנו אלא בסעודה אבל בבהכ"נ לא דאתו לאינצויי, ע"כ ולמה לא ניחא לי' לאביי, כר' חייא בר אבא, מטעם וקדשתו, דלפי דברי התוס' והרא"ש הנ"ל כל עיקר וקדשתו מדבריהם, ומפני דרכי שלום תקנו. אלא משמע דאביי ס"ל דגם וקדשתו דאורייתא הוא, ותו דלכאורה נראה דתירוץ אביי אתא שפיר דוקא למ"ד דהטעם הוא מקרא וקדשתו, דאע"פ דמצוה הוא מה"ת מ"מ יש לו רשות למחול על כבודו, כדברי המרדכי הנ"ל דכהונה שלו הוא ויש לו רשות למחול, ותקנו רבנן מפני דרכי שלום דבבהכ"נ אינו רשאי לותר דלא לייתי לאנצויי, אבל לאינך דלמדים מקראי מכהנים בני לוי, דילפינן דגזירת הכתוב הוא דכן יהי' הסדר, לכאורה נראה, שאין לו רשות לותר על הסדר, דכן משמע מירושלמי גיטין פ"ה הל' ט', דגרסינן שם מלתיה דרשב"י אמר מה"ת, ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי, ואמרינן שם מילתי' דר' חנינא מדבריהן, עיר שכולה כהנים, ישראל קורא ראשון, ע"כ דמשמע דאי ילפינן מקרא ויתנה אל הכהנים, אי אפשר לשנות הסדר מפני דרכי שלום, לפי שאין ברשות הכהנים לותר ולשנות הסדר, וכן נראה דהנה הירושלמי הנ"ל מובא להלכה בשו"ע סי', (קל"ה), וראיתי בב"י סי' קל"ה, ד"ה כתב הכל בו, וז"ל והירושלמי הזה שהביא כתב עליו מהר"י קולין בשורש ט', דהיינו למ"ד דאין כהן קרא ראשון אלא מדרבנן, אבל למ"ד מה"ת לא. וכן הוא במ"א, ומסיים שם, ואפשר לומר דכיון דיש הרבה כהנים, ולא ידעינן מי קודם מוטב לקרא ישראל ראשון ע"כ וכוונתו אפילו לפי דקי"ל דאורייתא, ולכאורה תמוה מהירושלמי הנ"ל. אמנם לפי הנ"ל שפיר דעד כאן אמרינן דאי מה"ת, אי אפשר לשנות הסדר, זה דוקא אי ילפינן מקרא ויתנה אל הכהנים, אבל אם הילפותא היא מקרא וקדשתו, מותר לכהנים לותר על כבודם כדברי המרדכי,

ושפיר יש לתקן בעיר שכולה כהנים שיותרו על כבודם מפני דרכי שלום, ולהלכה דקי"ל כמ"ד וקדשתו, אפילו אם מה"ת מוטב לקרא ישראל כדברי המ"א הנ"ל.

והנה הרמב"ם לא הביא דין הירושלמי הנ"ל, ואולי הוא מטעם הנ"ל דהרמב"ם לשיטתו דאין ביד הכהן למחול על כבודו, אף אם ילפינן מוקדשתו כשיטתו בסה"מ הנ"ל, לכן השמיט את דין הירושלמי, דהירושלמי לא קאמר אלא אם ס"ל שהוא מדבריהם.

אמנם בעיקר זה בסה"מ שאין ביד כהן למחול, והמקור לזה הביא הספרי וקדשתו על כרחו, ומבאר הטעם בזה שזה כלו הגדלה לקל יתעלה, אחר שהוא לקחם ובחרם לעבודתו, דעת הרבה ראשונים שלא כדברי הסה"מ. וכן פסק הרמ"א להלכה בסי' קכ"ח, וז"ל אסור להשתמש בכהן אפי' בזמן הזה, דהוה כמועל בקדשים, אם לא מחל על כך. דזה שאמרו וקדשתו בעל כרחו, לא אמרו אלא גבי נושא נשים בעבירה (יבמות פח:) אבל לפתוח ראשון וכו' דלא הוה אלא לכבודו יכול למחול, המרדכי הנ"ל. ובהגר"א שם וז"ל אם לא מחל כמ"ש בגיטין נ"ט ב', לכדמר כו' דלא כהרמב"ם בספר המצות שכתב שא"י למחול שהרי נאמר וקדשתו בע"כ וכו' ועמ"א שהוכיח משמעי' דרבא, ורמי ב"ח שהשתמש ברב חסדא עכ"ל.

והנה מהגמרא גיטין הנ"ל מבואר להדיא מדברי אביי שיש בידו למחול אפילו בבהכ"נ אלא מפני דרכי שלום התקינו שאין בידו למחול, וקשי' טובא להרמב"ם ז"ל בסה"מ.

ותו קשה דהרמב"ם סותר לן משנתו ששנה בפירוש המשנה שם בגיטין דז"ל שם בסוף דבריו ומן העיקרים גם כן כשהכהן כשהוא ראוי שיקרא ראשון אם התיר לישראל שהוא כמותו או פחות ממנו שיעלה ויקרא הרשות בידו, אבל אסרו חכמים זה מפני דרכי שלום, לפי שיתחדש מזה מחלוקת, וכו', ולזה הכוונה רמז בזאת ההלכה, באמרו כהן קורא ראשון וכן באר בגמרא עכ"ל, וכוונתו כמו שאמר אביי לכדמר, ולכאורה הרי פירש בפירוש המשנה כדברי המרדכי הנ"ל, ואיך סתר לן משנתו בסה"מ.

והנראה לע"ד, ליישב שאין סתירה בדבריו, ולא תימה מהגמרא גיטין הנ"ל, ולהקדים ריש דבריו בפיהמ"ש הנ"ל. וז"ל דע שזה הדבר מפורסם בכל המקומות שיהא הכהן קורא בבהכ"נ ראשון בין שיהי' ת"ח או ע"ה, הנה הוא דבר שאין לו שורש בתורה כלל, ולא נזכר זה בש"ס, ולא היא זאת הכוונה הנרמזת אלי' בזאת ההלכה וכו' ואמנם צורת הענין לפי מה שבא לנו הקבלה, כמו שאגיד, וזה שהכהן קודם ללוי ולישראל, לפי שנאמר וקדשתו וגו' ובא בקבלה בכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון, וזה כולו בשאין שם חכם גדול ממנו, כגון שיהי' שם כהן ולוים ישראלים, ויהיו כולם במדרגה אחת בחכמה, ולא יהיו קצתם יותר חכמים מקצתם אז

תחזור הקדמת היחס כהן קודם ואחריו לוי ואחריו ישראל, ויתבאר לך זה הלשון בפ' אחרון מהוריות, באמרו בזמן שכולם שוים, אבל אם הי' ממזר ת"ח וכהן גדול עם הארץ ממזר ת"ח קודם בכל ענין, מבואר בש"ס מגילה (כ"ב.) שאחד מן החכמים קרא ראשון בשבת בספר תורה ורב אמי ורב אסי גדולים מכהני ארץ ישראל היו מצויין שם ולפי שהי' יותר חכם מהם וכו' וזה אין מחלוקת בו, עכ"ל ומסיים שם ומן העיקרים כנ"ל.

והנראה מפיהמ"ש דהא דת"ח קודם בכל ענין לכהן, לאו מדין מחילה, אלא מדין התורה ת"ח קודם, ויש להסתפק מאיזה טעם ת"ח קודם, אע"ג דכהן מצוה מה"ת לקדשו ולהקדימו, אי מטעם דכבוד ת"ח גם כן מצות עשה מה"ת, ועשה דכבוד התורה עדיף, ודחינן עשה דוקדשתו מפני עשה דכבוד התורה, או דלאו מדין דחי' הוא, אלא דמעשה זו בעצמה וקדשתו, ת"ח קודם שהוא מקודש יותר כדילפינן בהוריות י"ג דממזר ת"ח קודם לכהן ע"ה מקרא יקרה היא מפנינים מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, ולא מדין דחי'.

הנה גרסינן במס' מגילה (כ"ח.) שאלו תלמידיו את ר' פרידא במה הארכת ימים, אמר להם מימי לא קדמני אדם לבה"מ, ולא ברכתי לפני כהן, ובגמרא שם למימרא דמעליותא היא, והא א"ר יוחנן כל ת"ח שמברך לפניו אפילו כה"ג ע"ה, אותו ת"ח חייב מיתה שנאמר כל משנאי אהבו מות וכו' ומשני כי קאמר איהו בשוין, (עיי"ש בתוס' ד"ה כי) ובטורי אבן שם, ד"ה והאמר ר' יותנן, וז"ל ואע"ג דכהן מצוה מה"ת לקדשו בכ"ד שבקדושה, כדנפקא לן בגיטין (נ"ט.), ה"נ ת"ח וכו' מש"ה כבוד תורה עדיף משאר עשה כדאיתא במס' שבועות (ל.) ר"י הוי ידע לי' סהדותא למר זוטרא וכו' א"ל האי עשה והאי עשה עשה דכבוד התורה עדיף, וה"נ תנן בספ"ג דהוריות ממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה מדכתיב יקרה היא מפנינים, ומשמע התם דלכל מילי קודם, ועי"ש דמפלפל, הא עשה דכבוד התורה יש בידו למחול. ולפי דברי רבינו בטורי אבן הוא מטעם דחי' דעשה דכבוד התורה דוחה עשה דוקדשתו.

והנראה לע"ד, כנ"ל דת"ח קודם לאו מדין דחי' אלא מדין עשה זו וקדשתו יש להקדימו לכהן, דת"ח מקודש יותר מכהן, כדילפינן מיקרה היא מפנינים. דהנה בהוריות שם י"ב תנן כל התדיר מחבירו קודם את חבירו, וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו, ושאל בגמרא, וכל המקודש מנלן, דתנא דבי ר"י וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון וכו'. והנה מקרא זה וקדשתו ילפינן דבכל מקום מקודש מחבירו קודם את חבירו, דהכי איתא בזבחים (פ"ט.) כל התדיר מחבירו קודם את חבירו, כל המקודש מחבירו קודם את חבירו, ובגמרא שם (צ:) איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהם קודם, תדיר קודם, משום דתדיר אי דלמא מקודש קדים דקדוש, ולא איפשיטא, דש"מ דשניהם מן התורה

דתדיר ודאי מן התורה כדילפינן שם בזבחים, ומינה דמקודש גם כן מן התורה והילפותא היא כדאמרינן בהוריות מקרא וקדשתו. וברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ט הל' ב' היו לפניו תדיר ומקודש יקדים איזה מהם שירצה, ובכ"מ בעיא דלא אפשיטא ולפיכך פסק רבינו, דאיזה מהם שירצה יקדים ע"כ. וברע"ב במתניתין שם כתב ונראה דתדיר קודם, וכ' התוי"ט טעמו משום דתדיר מקרא נפקא לן אבל למקודש נ"ל קרא, וברש"ש שם תמה על התויו"ט דכל המקודש נמי ילפינן מקרא במס' הוריות (יב.) דתניא וקדשתו, ועיין שם שתירץ דכוונת הגמרא בהוריות איננה אלא להביא ראי' דהקדמה הוא מענין קדושה, ולכן ממילא מוכח דדבר המקודש יותר ראוי להקדימו לדבר שקדושתו פחותה ממנה.

אמנם נראה להרמב"ם דפסק דיקדים איזה מהם שירצה, ש"מ דשניהם שווין ושניהם מן התורה. ולפי דברי הרמב"ם נראה דת"ח קודם לפני כהן מטעם מקרא זה, דת"ח יותר מקודש מכהן, כדילפינן מיקרה היא מפנינים, בין כך ובין כך ת"ח קודם לכהן לא מדין מחילה אלא מדין התורה, אשר לזה כיון הרמב"ם בפירוש המשנה, ומה שמסיים שם ומן העקרים ג"כ כשהכהן ראוי שיקרא ראשון אם התיר לישראל שהוא כמותו או פחות ממנו שיעלה ויקרא הרשות בידו, אבל אסרו מפני דרכי שלום, ונ"ל כדי לתרץ את דבריו שלא יסתרו את דבריו בסה"מ שאין לו רשות לותר ולמחול על כבודו, דזה דקאמר ומן העקרים וכו' הרשות בידו מיירי נמי באופן שלמעלה דשניהם שווין ושניהם ת"ח, שאז בדין התורה ראוי להקדים את הכהן. ואפ"ה יש לו רשות להתיר לישראל שכמותו או אפילו פחות לקרא ראשון לא מטעם מחילה על חלק הכהן, דהנה נראה דכהן אם הוא ת"ח, לא נתוסף במצוה דכהונה, אלא שיש לכבדו ולהקדימו מטעם ב' מצות, מצוה דוקדשתו ומצוה דכבוד התורה, והנה על עשה דכבוד התורה אמרינן בקידושין (ל"ב) שיש בידו למחול, והנה כהן ת"ח זה אפילו אם הוא גדול מחבירו, אלא שחבירו ישראל גם כן ת"ח, אם ויתר על כבודו לא נשאר להקדימו אלא מדין כהן שאין בידו למחול, אבל על עשה דכבוד התורה כבר מחל, ונראה דאז מדין התורה יש להקדימו לישראל שהוא גם כן ת"ח, מדין התורה לא מדין מחילה על חלק הכהונה, אלא כיון שמחל על כבוד התורה, ואין מחוייב אלא מדין כהן ות"ח קודם לכהן דהשני ישראל הוא ת"ח.

ולפ"ז לא קשה ג"כ מהגמרא דגיטין הנ"ל דהנה כתב מפורש דהכי מיירי היכי דכולם במדרגה אחת בחכמה, היינו שהכהן והישראל שניהם ת"ח, שאז ברשות הכהן לותר על כבוד התורה כנ"ל, ואז בדין התורה ישראל קודם, וע"ז אמרה מתניתין דמפני דרכי שלום אמרו שאין לכהן לותר בבהכ"נ.

והנה בהגהות מרדכי הנ"ל סי' תס"א בגיטין, כתב ז"ל מעשה בכהן שיצק מים ע"י ר"ת, והקשה לו תלמיד, הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל, והשיב לו אין בהם קדושה בזמן הזה דקי"ל בגדיהם עליהם קדושתן עליהם ואי לא לא, והקשה א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו ושתיק ר"ת. ולפי הנ"ל נראה דמטעם זה שתק ר"ת שלא רצה להגיד לו הטעם שת"ח קודם לכהן לכל דבר, ומטעם מצות וקדשתו חייב תלמידו הכהן ליצק מים על ידו שגם על כהן חל דכבוד ת"ח עדיף וקודם. ועיין בט"ז בסי' קכ"ח, שצדד מטעם דיש הנאה להכהן, ולפי הנ"ל בלי הנאה מחוייב הכהן לעשות לת"ח הגדול ממנו כנ"ל.

הנה כאן בסה"מ הדגיש דהמצוה וקדשתו היא לכבד זרע אהרן כנ"ל וכן במנין הקצר בפתיחה לחבורו הגדול, כתב מצוה (ל"ב) לחלוק כבוד לזרעו של אהרן ולהקדימו לכל דבר שבקדושה. אמנם בפתיחה להלכות כלי המקדש כתב, דהמ"ע היא לקדש הכהן לעבודה, וכן בפנים בפ"ד הל' א' כתב וז"ל הכהנים הובדלו מכלל הלוים, ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר וקדשתו כי את לחם א' הוא מקריב, ובהלכה ב' שם כתב וצריך כל אדם מישראל לנהג בהן כבוד הרבה ולהקדים אותם לכל דבר שבקדושה, הרי הדגיש עיקר המצוה לקדש הכהן לעבודה, וכן הוא בחינוך מצוה (רס"ט) וז"ל לקדש זרע אהרן כלומר לקדשם ולהכניסם לקרבן וזה עיקר העשה, וכן להקדימם לכ"ד שבקדושה, ואם מיאנו בזה לא נשמע אליהם, וזה כולה כבוד הי"ת שהוא לקחם ובחרם לעבודתו שנאמר וקדשתו, ע"כ עיי"ש כולה בסוף כבסה"מ. הנה מתחלה התחיל במצות וקדשתו ככתוב בהרמב"ם הל' כלי המקדש.

ולכאורה קשה מצות הבדלה מה היא, הרי כבר הבדילם במדבר, ואולי י"ל כיון דהבדלה זו לעולם. ואי אפשר להחליפם לדורות, נחשבת מצוה לדורות. כמו עשיית שמן המשחה, אף שלא נעשה שמן אחר אלא אותו שעשה משה רבינו ע"ה. ובמצוה ל"ה הארכנו בזה.

ואולי לפ"ז י"ל דגם התוס' בחולין הנ"ל והרא"ש דס"ל דקרא וקדשתו אסמכתא בעלמא, לא פליגי בזה דקרא וקדשתו היא מ"ע גמורה, אלא דס"ל דלא קאי אלא להבדילם לעבודה, אמנם ענין לכבדם וכו', הוא מדבריהם, כיון דהתורה הבדילם להיות משרתי הי"ת יש לנהוג בהן כבוד, דסברא היא והחיוב מדרבנן ואסמכוהו על קרא וקדשתו, ודבר דידעינן מסברא, הוא כעין דאורייתא, ואולי יש ליישב בזה מה שהקשו עליהם ממס' גיטין הנ"ל.

והנה בעיקר השלישי בסה"מ דגם בעלי מומים נכללים במ"ע זו לענין הקדמה וכבוד, וברמב"ם הנ"ל הלכות כלה"מ השמיט זה, ואולי י"ל בזה, כיון דבהלכה"מ הדגיש דעיקר

המצוה היא להבדילם לעבודה, לא כמו שכתב בסה"מ, וכיון דבעלי מומין אינם בעיקר המצוה להבדילם לעבודה דבעלי מומין פסולין לעבודה, וכיון דאינם בעיקר המצוה אינם גם כן בחלק המצוה בענין הקדמה וכבוד, ועיין במ"א סי' (רפ"ב) כתב מסברא דכהן קטן אינו מצוה לקדשו דאינו ראוי לעבודה, ונראה מטעם הנ"ל כיון דהרמב"ם השמיט מטעם הנ"ל אמנם צ"ע דבסה"מ הביא המקור מספרי, והחינוך הביא הספרי דגם בעלי מומין נכללים במצוה זו, אף שכתב ג"כ כלשון הרמב"ם להבדילם לעבודה.

ואשר נראה לע"ד, דהנה הרמב"ם בהל' כלה"מ, השמיט שתי הלכות במצוה זו אשר בסה"מ, א' וקדשתו בע"כ, ב' שמצות וקדשתו גם על בעלי מומים, שמקורם הביא בסה"מ מהספרי. ונראה דמטעם אחד השמיט את שתיהן. דהנה המרדכי הנ"ל מפרש את הספרי וקדשתו בע"כ על נשיאת נשים פסולות, כדמוקמינן במס' יבמות (פח:) דגרסינן שם מתיב רבא מנין שאם לא רצה דפנו ת"ל וקדשתו בע"כ וכו' אלא לאו דניסת לאחד מעדי', ובמ"ח מצוה רס"ט וז"ל והנה ניחא שלא הביא הר"מ דין זה בע"כ שלענין נשיאת נשים פסולות מבואר ביבמות דל"צ קרא, והברייתא אוקמי' שם כר' מנחם בר"י, והרמב"ם פסק בהל' גירושין דתרי ותרי לא תצא דלא כר' מנחם בר"י, ולא ס"ל כתירוץ הראשון בגמרא שם דפסול כהונה שאני ממילא לא קי"ל כהברייתא הזאת עכ"ל. והנה נראה דבסה"מ פירש הספרי לענין כבוד לא לענין נשא נשים בעבירה, ואולי להכי הביא ב' הלכות הנ"ל דאין ביד כהן למחול וכן דגם בעלי מומין נכללין במצוה זו, אמנם בספרו להלכה ס"ל פירוש הברייתא וקדשתו כדמוקי ביבמות לענין נשים, והברייתא כר' מנחם בר"י שלא כהלכה, והלכה זו נמי של בעלי מומין נמי לענין נשים שגם בעלי מומין בקדושתן לענין כל דיני נשים האסורות לכהנים, (במס' הוריות (יב:) ר"ע אומר מחמת מומין מנין ת"ל והוא), אבל לא לענין כבוד ושפיר לא הביא ב' הלכות הנ"ל כיון דבספרו הגדול מוקי הספרי לענין נשא נשים כנ"ל. ולפיכך נקט לי' דהמצוה היא לקדש הכהן לעבודה כנ"ל שזה עיקר המצוה, לא ככתוב בסה"מ, ברם דברי החינוך קשה כנ"ל וצ"ע, כנ"ל כיון דעיקר המצוה להבדילם לעבודה, ובעלי מומין אינם בעיקר המצוה, ודוחק לומר משום דבעלי מומין איתנייהו באכילת קדשים, ואכילת קדשים נקרא עבודה. ולא דמי לקטנים כדברי המ"א הנ"ל דקטנים אינם מקיימים מצוה באכילתם, ואכילת קדשים מ"ע כדאיתא ברמב"ם מעשה הקרבנות פ"י הל' א', ותתישב בזה קושית המ"ח על המ"א הנ"ל, דהקשה על המ"א מדברי החינוך הנ"ל דגם בעלי מומין אינם ראוין לעבודה ומצוה לכבדם.

מצוה לג

הציווי שנצטוו הכהנים ללבש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת, ואחר כך יעבדו במקדש. והוא אמרו יתעלה: "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת" (שמות כח, ב); "ואת בניו תקריב והלבשתם כתנת" (שם כט, ח). ואלו הם בגדי כהונה: שמונה בגדים לכהן גדול וארבעה לכהן הדיוט. וכל פעם שעובד כהן בפחות מן הבגדים המיוחדים לאותה העבודה או יותר - עבודתו פסולה; ונוסף לכך חייב על כך מיתה בידי שמים, רצוני לומר מחוסר בגדים שעבד. וכך מנו אותו בגמרא סנהדרין מכלל מחוייבי מיתה בידי שמים. ועל זה לא בא פסוק, אלא נאמר בכתוב: "וחגרת אותם אבנט וגו' והיתה להם כהונה" (שם שם, ט), ובא בפרושו: "בזמן שבגדיהם עליהם - כהונתם עליהם; אין בגדיהם עליהם - אין כהונתם עליהם והוו להו זרים". ויתבאר לקמן שזר ששמש – במיתה וכו'. וכבר נתבאר בלשון ספרא, שלבישת בגדים אלו מצוות עשה, וכו'.

הנה הרמב"ן המליץ בעד הבה"ג שלא מנה במנין המצות לבישת בגדי כהונה, שדעת בה"ג שאין בלבישת בגדים שלא בשעת עבודה שום מצוה, ואינן אלא הכשר עבודה, שאם עבד בפחות או ביתר תפסל עבודתו, והוא חלק ממצות עבודה.

וראיתי בספר לב שמח שם, שהאריך וכתב וז"ל לכך נראה שאע"פ שהעבודה פסולה זולתי באלו הבגדים, מ"מ עיקר המצוה בבגדים בעצם, לא היתה כי אם לכבוד ולתפארת לכהנים ולהגדלתם לעיני כל העם כלשון הכתוב בין לכה"ג בין לשאר כהנים, ועשית בגדי קדש וכו' לכבוד ולתפארת, וא"כ הם אינם עבודה ולא חלק ממנה ע"כ, וכתב ויש לו עוד ראי' לרב ז"ל מדאיבעיא לן בפ' בא לו אם מותר ליהנות מבגדי כהונה, ואיפשטא דמותר ליהנות בהן, ואם מצות עשייתה היא לעבודה וחלק מחלקי' כמו שהרמב"ן אומר א"כ ראוי הי' שיהא נאסר להם אפי' שלא בשעת עבודה דבר שהוא עבודת מקדש או חלק ממנה עכ"ל.

ופלא בעיני דברי הגאון בעל לב שמח, שהביא סיעתא לדבריו מדמותר ליהנות בהן דש"מ שמצות לבישת הבגדים היא מצוה גם שלא בשעת עבודה. ותמוהין מאד דבריו, דמשם ראי' להיפך מדבריו, דהנה ידוע דעת הרמב"ם בהל' כלה"מ וכן בסוף הל' כלאים, דאף דבגדי כהונה מותר ליהנות בהן, אפילו שלא בשעת עבודה, זה דוקא בגדי כהונה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז. ואם כדברי בעל לב שמח דלבישה מצוה בפ"ע גם שלא בשעת עבודה לכבוד ולתפארת א"כ גם אבנט יהי' מותר.

והנה ז"ל הרמב"ם הלכות כלה"מ פ"ח הל' י"א בגדי כהונה מותר להנות בהן, לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט, מפני שהוא שעטנז, אסור לכהן הדיוט ללובשו אלא בשעת עבודה ע"כ. ובהשגת הראב"ד א"א לא מחוור מן הגמרא הכי, אלא כל היום מותר במקדש. ובכ"מ שם: כתב הראב"ד לא מחוור, ונראה שטעמו משום דמייתי שם בגמרא ברייתא דקתני בגדי כהונה היוצא בהן במדינה אסור, ובמקדש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה מותר, ומשמע להראב"ד אף האבנט בכלל, ורבינו משמע לי' דהאי ברייתא לא לענין היתר כלאים, אלא לענין היתר הנאת בגדי כהונה, וכדמסיים בה מפני שבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן, אבל היתר האבנט שהוא כלאים אינו אלא בשעת עבודה בלבד, וכדאמרינן ברישׁ ערכין בהדיא גבי כלאים דאישתרי גבי כהנים נהי דאישתרי בעידן עבודה בלא עידן עבודה לא אישתרי, ויש לתמוה על הראב"ד מההיא דערכין, וצריך לדחוק ולומר שהוא מפרש דעידן עבודה לאו דוקא, אלא כאילו אמר במקדש, משום דבמקדש דשרינן שלא בשעת עבודה משום דמקום עבודה הוא מגו דאישתרי בשעת עבודה אישתרי אף שלא בשעת עבודה מש"ה נקט בעידן עבודה, ומפני שראה הראב"ד חולשת דברי אלו לא כתב דבריו כגוזר אומר להשיג עכ"ל.

הנה דברי הכ"מ האחרונים, שראה הראב"ד חולשת דברי אלו, יש לתמוה, דבהלכות כלאים (פ"ו הל' ל"ב) שכתב הרמב"ם כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה, אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים, ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית, השיג שם הראב"ד וכתב בזה"ל, טעה בזה, שהרי אמרו ביומא במקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר, דהראב"ד גוזר ואומר, ומשוה לי' להרמב"ם כטעה במשנת הברייתא.

ובשו"ת שאגת ארי' (ס' כ"ט), ובבית הלוי (ס' א' ב'), נתקשו טובא בדברי הרמב"ם דלא מתיר אלא בשעת עבודה, והקשו מחטאת העוף הבא על ספק, הא עובר בכלאים משום האבנט, ותו כיון דלא הותרו אלא בזמן קיום המצות עשה דעבודה, הא לא הוי בעידנא דתיכף בלבישה עובר משום כלאים, והמצוה לא מקיים אלא בשעת עבודה.

ובש"א הנ"ל הוסיף להקשות דברי הראב"ד הדדי, דבכלאים בציצית פליג על ר"ת דס"ל דכלאים בציצית הותר גם שלא בשעת קיום המצוה, והראב"ד ס"ל דלא הותר אלא בשעתא בעת קיום המצוה, ובבגדי כהונה מתיר אפילו שלא בעידן עבודה, מ"ש כלאים בציצית מכלאים בבגדי כהונה, ומישב דס"ל להראב"ד דבבגדי כהונה לא משום עשה

דוחה ל"ת הותרו, אלא דהתורה התירה אסור כלאים בבגדי כהונה מש"ה מותרין גם שלא בשעת עבודה.

והרב בס' בית הלוי הנ"ל, הביא ראי' ברורה דגם בבגדי כהונה ס"ל להראב"ד דהוי בגדר דחוי' ולא דהותרו לגמרי. דהראב"ד במס' תמיד אחרי דהשיג על ר"ת בכלאים בציצית, הביא סיעתא לדבריו, מהא דאמרינן ריש ערכין בבגדי כהונה נהי דאישתרי בעידן עבודה שלא בעידן עבודה לא אישתרי, דמכלאים בבגדי כהונה הביא סיעתא לכלאים בציצית כשם שכלאים בבגדי כהונה לא הותרו אלא בזמן שמקיים המצוה, כן כלאים בציצית לא הותרו אלא בשעתא בעת שמקיים המצוה עי"ש.

הנה מבואר מדברי הרמב"ם הלכות כלאים הנ"ל דכל ההיתר כלאים בבגדי כהונה, הוא מהלכה שעשה דוחה ל"ת כבציצית, וכן מבואר בהראב"ד במס' תמיד הנ"ל. ויש לעיין על איזה מצוה כונו, אם על מצות עבודה או על מצות לבישת בגדי כהונה.

וראיתי בס' ערוך לנר במס' יבמות (ה'), תפס על ש"א הנ"ל. וז"ל הרמב"ם הל' כלאים כתב, כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים, ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית, ובשו"ת ש"א הקשה כיון דהיתר כלאים בבגדי כהונה הוא מטעם עבודה דמצות עבודה דוחה הל"ת דכלאים. הא לא הוי בעידנא, ושגה הרב בזה, שחשב שמה שכתב הרמב"ם שהיא מ"ע כציצית כיון למ"ע דעבודה, ואין הדבר כן, שבה"ל כה"מ כתב הרמב"ם מ"ע לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן, וביתר ביאר זה בס' המצות (ס' ל"ג) דלבישת הבגדים לצורך עבודה היא מ"ע ולמצות עשה זאת כיוון הרמב"ם במה שכתב שהיא מצות עשה כציצית עכ"ל.

אמנם ברמב"ן בסה"מ במצוה הנ"ל וז"ל ואמנם דעת הרב בבגדים יותר מחוורת למנותם גם בכלל מצות עשה כי בעבודתם מקיים מצוה מוסיף על המשתמר מן הלאו עכ"ל ומשמע מדברי הרמב"ן דאף דלבישת בגדים מצות עשה מ"מ אינו אלא כמוסיף על הלאו וא"כ לכאורה אין זה אלא בשעת עבודה והדרא קושית הש"א לדוכתי' אבל כוונת הערוך לנר נראה כיון דלבישת בגדי כהונה מצוה בפ"ע הרי כל סדר הלבישה בכלל המצוה ושפיר מיחשב בעידנא ולהאמור יתיישב גם מה שהקשו מחה"ע הבא על הספק דכיון דהלבישה מצוה בפ"ע א"כ כל שמחוייב לעבוד הרי מצוה עליו להתלבש בבגדי כהונה והך מצוה ודאית היא אף אם ההקרבה הוא בספק.

מצוה לד

שנצטווינו שישאו הכהנים את הארון על כתפיהם כשנרצה להעבירו ממקום למקום. והוא אמרו יתעלה: "כי עבודת הקדש עלהם בכתף ישאו" (במדבר ז, ט). ואף על פי שציווי זה נאמר אז ללויים, לא היה זה אלא מחמת מיעוט מספר הכהנים באותו הזמן, כי אהרן הוא המתחיל; אבל לדורות הרי המצווה חובה על הכהנים, והם הנושאים אותו, כמו שנתבאר בספר יהושע ובספר שמואל וכו'. ולשון ספרי: "כמשפטם וגו' כאשר ציווהו ה' אלקי ישראל - היכן ציווהו? ולבני קהת לא נתן וגו' בכתף ישאו". הנה נתבאר שזה מכלל המצוות.

הנה בעצם המצוה של נשיאת הארון שהיא מצוה לדורות, הסכים הרמב"ן, אמנם בתנאי המצוה על מי מוטל המצוה, שהרמב"ם כתב דהמצוה לדורות אינה רק על הכהנים ולא על הלוים כאשר הי' במדבר, הרבה הרמב"ן ז"ל להפליא ולהשיג על הרמב"ם, בשורש ג', וכתב בזה"ל חלילה לנו שנאמר שנשתנה שום מצוה בתורה, שיהי' הלוים נפסלין במשא הארון. ונסתעף מזה מחלוקת גדולה, לענין הלאו שנאמר בלוים, ומבן חמשים ישוב ולא יעבוד עוד, אם הלאו לדורות, כל זמן שישאו את הארון, דלהרמב"ם לשיטתו דהמצוה לדורות לא נאמרה ללוים אלא לכהנים, והלאו לא נאמר אלא ללוים בזמן נשיאת המשכן וכליו במדבר, ומקורו מהא דתניא במס' חולין זאת אשר ללוים ומבן חמשים שנה ישוב למדנו שהשנים פוסלות בהם וכו' יכול אף בשילה ובבית עולמים ת"ל לעבודה עבודת עבודה ועבודת משא לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף, דז"ל הרמב"ם הל' כלה"מ פ"ג הל' ח', זה שנאמר בתורה בלוים ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה, אינו אלא בזמן שהיו נושאין המקדש ממקום למקום, ואינה מצוה נוהגת לדורות, וכן כתב בפירוש המשנה בחולין ז"ל לוים פסלו בשנים לא במומין שנאמר ומבן חמשים ישוב, והתורה הזאת אינה מכלל המצות הנוהגת לדורות כמו שיתבאר לך בספרי מנין המצות ע"כ (כוונתו לספר המצות שורש ג').

והרמב"ן לשיטתו דלא נעתקה המצוה מהלוים לדורות, והמצוה בנשיאת הארון לדורות על הלוים כמו במדבר, וכשם שהמצוה לדורות בלוים, כך הל"ת דלא יעבוד עוד חלה עליהם דלדורות נאמרה, ומה שאמרו יכול אף בשילה ובבית עולמים כן ת"ל לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף, אין לפרש שאין בכלל עבודת כתף, שהרי היתה ונהגה כל הימים בכניסתם בארץ בשילה ובבית עולמים, אלא מפרש דבמדבר מפני תדירות עבודה הי' בן לוי פסול אחרי חמשים לכל עבודת פנים לשיר, ומשנכנסו לארץ כשר לעבודת פנים אבל למשא כתף ממש בארון בודאי פסול

אחרי חמשים, וז"ל ומה שנתעורר הרב לעשותה מצות שעה ממה שאמרו בחולין יכול וכו' מן המאמר הזה בעצמו נלמד שהיא מצוה לדורות כל זמן שישאו בכתף, והרי נהגה כל הימים בארץ בנשאם הארון בשילה ובבית עולמים, והנראה מלשונם כי בהיותם במדבר מפני תדירות משא לא היו מביאין הלוי הזקן לשיר ולשאר עבודות כדי שלא יבא לידי לישא הארון, ולא הי' נכנס אלא לנעילת שערים ולעבודת בני גרשון שאינם עבודת פנים, אבל משנכנסו לארץ לא נפסלו אלא ממשא הארון בעת נסעו ממקום למקום ע"כ. **והנראה** דמפרש הרמב"ן כן דלשיטתו דהמצוה לדורות במשא הארון ללוים נאמרה, לכן קשה איך אמרו לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף, וקשה הא עבודה בכתף נהגה כל הימים בארץ בנשאם הארון בשילה ובבית עולמים, אמנם לפי שיטת הרמב"ם אתא המאמר כפשטי' שאין ללוים עוד משא בכתף, דהמצוה על הכהנים. ועוד הוסיף הרמב"ן להקשות שאם נעתקה המצוה הזו מן הלוים לכהנים, הרי הם במקום הלוים שיהיו כמותם מבן ל' שנה ועד בן חמשים שנה שהם שנות הכח למשא בכתף, ע"כ כלומר בין להמצוה ובין להלאו.

אמנם נראה לע"ד שאי אפשר לומר, דיסודו של הרמב"ם שהלאו דלא יעבוד עוד אינו צווי לדורות מטעם דהמצוה בנשיאת הארון לדורות לכהנים נאמרה, ואמטו להכי לא בא במנין הלאו דלא יעבוד עוד, שנאמרה ללוים בזמן שהיו נושאים את המקדש ממקום למקום כנ"ל, דאם נימא דזה כל היסוד, קשה טובא, דהנה זה שהלאו אינו לדורות מפורש כן בספרו הגדול הל' כלה"מ כנ"ל, והתנאי בנשיאת הארון שלדורות הוא אך ורק לכהנים השמיט הרמב"ם בספרו הגדול, דז"ל בהל' כלה"מ פ"ב הל' י"ב בעת שמוליכין את הארון ממקום למקום אין מוליכין אותו לא על הבהמה, ולא על העגלות אלא מצוה לנוטלו על הכתף, ולפי ששכח דוד ונשאו על העגלה נפרץ פרץ בעוזא, אלא מצוה לנשאו על הכתף שנאמר כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו עכ"ל, ולא זכר כלל מי ומי הנושאים את הארון, ואם כל יסודו שהלאו אינו לדורות הוא מהלכה זו דהכהנים נושאין אותו לדורות, בודאי הי' לו להרמב"ם להזכירו, איברא דבכלל קשה למה לא הזכיר זה, שהרי זה עיקר בהמצוה, וכן בהפתיחה לכלה"מ, לא הזכיר הכהנים אלא ז"ל לשאת את הארון על הכתף. וכן במנין המצות הקצר בפתיחה להרמב"ם גם כן לא הזכיר הכהנים, אשר נראה מזה דאין נפ"מ מי ומי הנושאים הארון לדורות, בין אם נימא דהכהנים ובין אם הלוים, הלאו דלא יעבוד עוד לא נאמר אלא על זמן שהיו נושאים המשכן ממקום למקום לא לדורות, ואמנם לפ"ז קשה, דכשם שס"ל להרמב"ם דהלאו לא נאמר אלא לשעה ה"נ

צ"ל דגם המצוה דבכתף ישאו לא נאמר אלא בזמן שהיו נושאים המשכן וכליו והארון במדבר, ולא נאמר בכלל לדורות.

וראיתי בחדושי מרן ריי"ז הלוי שהעיר בפרט זה וכתב וז"ל והאומנם דיסוד הך מילתא צריך ביאור קצת, דמאחר דכל יסוד המצוה דנשיאת כלי המשכן היא רק המצוה שנאמרה לשעתה א"כ נשיאת הארון מנלן, והרי גם נשיאת הארון יסודו ממצות נשיאת המקדש, וכתב שם דנראה בדעת הרמב"ם, דיסוד דין נשיאה לא נאמר על כל כלי בפ"ע, אלא דעיקר מצותו הוא נשיאת המקדש, וא"כ ביסוד דינו נאמר רק עד בואם אל המנוחה ובית עולמים, ומאחר שבאו לבית עולמים כיון שדינה הי' דין מנוחה עדי עד. כבר כלתה לדין נשיאה ולא נאמר עוד שוב דין נשיאה ומצותי' והלאוין שבה, וע"כ סובר דהלאו דולא יעבוד עוד הוא מצות שעה, אכן נשיאת הארון לדורות, נראה דהוא מילתא אחריתא, ודין אחר לגמרי, ואינו שייך כלל לדין נשיאה האמורה במקדש וכליו, שגם הארון בכלל, שזו רק מצות שעה בלבד, עד שהוקם בית עולמים, אלא דדינו לדורות מקרא אחר, מקרא האמור בפ' עקב בעת ההיא הבדיל ד' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ד' לעמוד לשרתו ולברך בשמו, דקאי על הכהנים ולא על הלוים דהא בקרא כתיב גם ברכת כהנים ועבודה מעומד, שהוא בכהנים, וזה יסוד של הרמב"ם שכתב דמצות נשיאת הארון לדורות היא בכהנים ולא בלוים, משום דמצות נשיאת הארון לדורות היא מצוה אחרת ואינו מדין עבודת משא שהיא בלוים, ומישב בזה קושית הרמב"ן דהקשה דאיך יתכן שתשתנה המצוה מלוים לכהנים עי"ש שקצרתי.

ועדיין לא נתיישבה דעתי בדברי מרן הגאון ז"ל, דבעניותי לא מצאתי שום רמז בדברי הרמב"ם ז"ל, לא בספרו הגדול ולא בספר המצות, שיכוין למקרא זה דפרשה עקב שממנו ילמוד שזו מצוה לדורות, דהנה כבר הבאתי לשון הרמב"ם בהל' כלה"מ, דז"ל בעת שמוליכין הארון וכו' מצוה לנטלו על הכתף, ולפי ששכח דוד ונשא על העגלה נפרץ פרץ בעוזא אלא מצוה לנשאו על הכתף שנאמר כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו ע"כ, ונראה דזה שמביא הרמב"ם מעשה דעוזא, ללמוד מזה שמצות נשיאת הארון לדורות ודוד טעה שחשב שמצות נשיאת הארון הוא רק בנשיאת המשכן וכליו, כדברי הרד"ק ז"ל בדברי הימים א' י"ג וז"ל חשב בזמן שלא יהי' שם משכן, אין חטא אם ינשא בעגלה עי"ש, ולפי דברי הגאון הנ"ל אין ללמוד ממעשה דעוזא שהיא מצוה לדורות, דמעשה זו היתה לאחרי שחרב משכן שילה, ועדיין לא נבנה בית עולמים, וגם הביא שם הרמב"ם מקרא כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, דמשמע דממקרא זה היא היא המצוה לדורות, וכן כאן בספר המצות הביא המקרא שזו מצוה לדורות מהמקרא

כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, דז"ל בתחלת דבריו, היא שצוה שישאו הכהנים הארון על כתפיהם, והוא אמרו כי עבודת הקדש, ובסוף דבריו ז"ל וכן הוזכר בדברי הימים מחלוקת הכהנים לעשרים וארבעה משמרות, אמר אלה פקודתם וגו' כמשפטם ביד אהרן אביהם, בארו החכמים ז"ל שהוא רומז אל היות עבודת הכהנים לשאת את הארון על הכתף, וזהו כאשר צוה וכו' ולשון ספרי כמשפטם כאשר צוהו ה' היכן צוהו ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, הנה נתבאר לך שמצוה זו מכלל המצות. עכ"ל דמשמע נמי מדבריו בספר המצות דהמצוה לדורות היא מהקרא כי עבודת הקדש.

והקרא דפ' עקב שכתב הגאון הנ"ל שהוא כולו נאמר לכהנים, דהא בקרא כתוב ברכת כהנים ועבודה מעומד, הנה מפורש ברמב"ם ריש פ"ג מהל' כלה"מ שנאמר גם על הלוים דז"ל זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת ההיא הבדיל ד' את שבט הלוי ומ"ע להיות הלוים פנויין ומוכנים לעבודת המקדש, ע"כ. וצ"ל דהרמב"ם פירש המקרא הזה כפי' רש"י בפ' עקב, וז"ל בעת ההיא וגו' לשאת את הארון הלוים, לעמוד וגו', הכהנים והוא נשיאת כפים, והרמב"ן שם הנה הוא ז"ל מפרש דקאי רק על הכהנים, דז"ל, או נאמר כי שבט הלוי נבדל בעת ההיא להיות הכהנים מהם, כי גם הם נושאים הארון, וכן ויתנם אל הכהנים בני לוי הנושאים ארון ברית ה' והם שישרתו לשם ויברכו בשמו, ע"כ כפי שיטתו בסה"מ בשורש ג' שכתב שם ז"ל כי הכהנים והלוים כולם כשרים במשא מן התורה, ועוד שלא נאמר בפ' אלא בני קהת, וכתוב בעת ההיא הבדיל ד' את שבט הלוי לשאת את ארון ברית ד' לעמוד לפניו ולשרתו ולברך בשמו, ע"כ והנה זה כפירושו בתורה.

ותו קשי' לי כנ"ל דאי מקרא דפ' עקב המקור דהמצוה היא לדורות ודוקא ע"י כהנים, איך לא זכר הרמב"ם בהל' כלה"מ דהמצוה היא דוקא ע"י הכהנים לדורות, דש"מ דאין מקורו של הרמב"ם דהמצוה היא לדורות מקרא זה. וקשה כנ"ל דנראה מדבריו דאין נפ"מ מי ומי הנושאים הארון, והנאו דלא יעבוד היא לשעה, והמצוה בנשיאת הארון היא לדורות וצריך טעמא.

והנראה דודאי מקורו של הרמב"ם דהל"ת דלא יעבוד עוד לא נאמרה לדורות הוא מהברייתא דמס' חולין הנ"ל, דתניא יכול אף בשילה ובית עולמים כן ת"ל לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא, לא אמרתי אלא בזמן שהעבודה בכתף ע"כ ומפרש כפשטי' דלא נאמר אלא על זמן מצות נשיאת המשכן, דכן מפורש בפירוש המשנה, דז"ל והתורה הזאת אינה מכלל המצוה הנוהגת לדורות ולא נתחייבו בדין זה הלוים אלא בזמן המשכן,

אבל בשילה ובית עולמים לא יפסלו, דמצות נשיאת המשכן וכליו לא היתה אלא לשעה, וכן הוא בהל' כלה"מ, דכתב דאינו אלא בזמן שהיו נושאים המקדש ממקום למקום, ע"כ, כלומר דמצות נשיאת כל כלי המקדש הארון השולחן המזבחות והמנורה הכל ממצות המשכן שהי' מטולטל ממקום למקום, ואין ה"נ דלפי זה יש לומר, דנפקע גם המצוה דנשיאת הארון על הכתף, ואם המ"ע דלכתף נאמרה לדורות הי' לנו לומר שגם הל"ת נאמרה לדורות כדברי הרמב"ן, שדקדק מלשונם לא אמרתי אלא בזמן שעבודה בכתף, דכיון דעבודה בכתף לדורות גם הלאו דלא יעבוד לדורות.

אמנם הרמב"ם מחלק ביניהם דהל"ת לא נאמרה אלא לזמן משא נסיעת המשכן והעשה שנאמרה אז נאמרה לזמן וגם לדורות, והיא היא העשה לדורות, דהנה דהעשה נאמרה לדורות מפורש ברמב"ם מקרא כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, דנראה דהפסוק הזה מיירי גם לדורות, והפתרון לזה ראיתי בשירי קרבן בירושלמי סוטה פ"ח הל' ג, וז"ל כתיב ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו, וקשי' למה לי למימר כי עבודת הקדש עליהם, כי הלא די באמרו בכתף ישאו לכך לא יותן להם עגלות, אלא ללמוד לדורות, כי מי שישא דברים מקודשים בכתף ישאו עכ"ל, היינו דאף שמצות נשיאת המשכן תפקע שלא נאמרה אלא לשעה אבל מצות עבודת הקדש בכתף ישאו לא תבטל לעולם, מפני הטעם שנאמר בהמצוה שהיא עבודת הקדש, מבאר המקרא שלא נגדר בזמן, וכלשון הרמב"ן בסה"מ במצוה ל"ג וז"ל שהרי כבר מנה הרב, משאו על הכתף מצוה, לפי שהמצוה ההיא קיימת לנו לדורות, והארון עם לוחות הברית קיים לנו לעולם ומצות נשיאתו בלוים או בכהנים אינו נגדר בזמן אלא כל זמן שימצא אני מצווין לנשאו בכתף, ועוד הוא עתיד להגלות אמן עכ"ל, וצ"ל דטעמו כנ"ל בשירי קרבן מטעם דכתיב בקרא כי עבודת הקדש.

ואמנם אי קשי' הא קשי' מה שהקשה המ"ח במצוה שע"ט, כיון דילפינן דהמצוה לדורות מפסוק כי עבודת הקדש הנאמר בבני קהת, ועבודת בני קהת מבואר בקרא דהיו הארון המנורה השלחן והמזבחות, א"כ מ"ש דנקטו ארון ה"ה המנורה וכו'. דעל כולם אמר בקרא כי עבודת הקדש בכתף ישאו.

והנראה בזה, דכל הדברים הנאמרים בנשיאת בני קהת היו נכללים במצות מסע המשכן, ואין לכל הדברים בנשיאת בני קהת דין מיוחד בתורה שיש לישא אותם, וכאשר נתבטלה מצות נשיאת המשכן בטלה כל הדברים הנגררים במצוה זו, אמנם הארון יש לו דין מיוחד בתורה לשאת אותו גם בני המשכן, והוא בעת מלחמה, כדתנן במס' סוטה (מ"ב) כי ד' א' ההולך עמכם להלחם וגו' זה מחנה הארון, ושם בגמ' גרסינן, וכל כך למה

מפני שהשם וכל כינויו מונחים בארון, וכן הוא חומר, וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס אותם וכלי הקודש זה ארון ולוחות שבו, ומצותו לשאת אותו בכתף מקרא כי עבודת הקדש כנ"ל, ועיין ברמב"ן בשורש ג' מה שמביא מספר מלכים כשהכניס שלמה הארון אל בית ק"ק. דגם המזבחות ויתר הדברים כשנבנה בית עולמים ומחוייבים להכניסם לבית עולמים, אין ה"נ דגם על כל הדברים וגם בלי המשכן נמי מצותן בכתף מהאי קרא הנ"ל, ברם אח"כ אין דין תורה לנושאם.

והנה תניא ביומא (נ"ב.) דיאשי' גנז את הארון, ויאמר ללוים וג' תנו את ארון, אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ד'. ע"כ דמשמע מזה שעד שגנז הי' מחוייבום לשאת את הארון, וכן דעל יתר הדברים לא הי' בכלל הלכה לשאת אותם, והיינו כנ"ל דכשנבנה בית עולמים אין הלכה ואופן לשאת אותם.

מצוה לה

הציווי שנצטווינו שיהא לנו שמן עשוי באופן מיוחד למשוח בו כל כהן גדול שיתמנה, כמו שאמר: "והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה" (ויקרא כא, י). וכן מושחים בו מקצת המלכים, כמו שיתבאר בהלכות מצווה זו. וכבר נמשח בו המשכן וכל כליו; אבל אין מושחים בו את הכלים לדורות, לפי שבפירוש אמרו בספרי, שבמשיחתם של אלו - כלומר כלי המשכן - הקדשו כל הכלים לעתיד לבוא. אמר יתעלה: "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם" (שמות ל, לא) וכו'.

הנה הרמב"ם ריש הל' כלי המקדש כתב בזה הלשון. מצות עשה לעשות שמן המשחה שיהי' מוכן לדברים שצריכים משיחה, וכן כתב שם איך עשייתו של שמן המשחה, דלכאורה י"ל דעצם עשיית שמן המשחה מצוה לדורות, כשנעדר השמן שעשה משה רבינו, דהא עשיית הארון לא כתב איך עשייתו וצ"ל הטעם כיון דאין מציאות בעולם שנעשה ארון אחר, (עיין ברמב"ן במצוה ל"ג ובמגילת אסתר שם), אמנם אי אפשר לומר כן, דהא כתב שם בהלכה ה' ומעולם לא נעשה שמן אחר חוץ ממ"ש משה, ובתוס' נזיר (מז.) ד"ה וכן משוח, כתבו דמשעה שיאשי' גנז שמן המשחה שעשה משה כדאיתא יומא (נב) לא היו יכולים לעשות שמן המשחה אחר למשוח בו, דכתיב שמן משחת קדש יהי' זה לי לדורותיכם זה ולא אחר ע"כ, וצ"ל דהא דכתב איך עשייתו של שמן המשחה, לא מטעם דעשיית שמן המשחה מצוה לדורות, אלא משום הלכה דלא תעשה כמוהו.

אמנם יש לעיין בכוונת דבריו שכתב בלשון מצות עשה לעשות שמן המשחה. וראיתי בחינוך דכתב מצוה ק"ז לעשות שמן המשחה על הענין שצותה התורה שיהי' מוכן

למשוח כה"ג, ובסוף דבריו כתב ונוהגת בזה"ב, והיא מצוה המוטלת על הצבור כמו בנין הבית וכליו עכ"ל. ובמ"ח שם ומ"ש דנוהגת בזה"ב, כבר כתבתי דמצוה זו של עשי' אין נוהגת לדורות, רק המשיחה לאישים הנ"ל הוא נוהג לדורות ע"כ, וגם דברי החינוך צריכים להבין דהתחיל במצוה לעשות שמן המשחה ומסיים ונוהגת בזמן הבית.

והנה בשורש העשירי מבואר כי פעמים יבואו צוויין בתורה והם הקדמות לעשות המצוה, ואין ראוי למנות ההקדמות, אלא המצוה, והביא שם דמיון, והביא גם עשיית שמן המשחה וז"ל, וכן קח לך בשמים ראש, לא ימנה, ואמנם ימנה הצווי שצוה שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר עכ"ל. והנראה כוונתו, דודאי ההקדמה היא גם כן מצות עשה, אלא דאין למנותן לשתי מצות, אלא למצוה אחת, דעל זה סובב והולך כך השורש העשירי עיי"ש. ולפ"ז יפה כתב החינוך

ונוהגת בזה"ב והיא מצוה מוטלת על הצבור, משום דתכלית מצות עשיית שמן המשחה היא המצוה למשוח כהנים גדולים.

איברא דלפ"ז פשוט הוא דזה מצוה לדורות, משום דלעולם המצוה קיימת, למשוח כהנים גדולים, ואינו נגדר בזמן אלא כל זמן שיש שמן המשחה מצוה למשוח כהנים גדולים, אלא דהאמת הוא שהשמן המשחה קיים לעולם אבל המצוה לדורות אינו מטעם שהשמן המשחה קיימת לעולם, אלא דמשיחת כהנים גדולים היא מצוה לעולם כל זמן שהשמן בידינו, כמו מצות נשיאת הארון בכתף עיין ברמב"ן הנ"ל. ולפ"ז מה שכתב בהל' כלה"מ בלשון מ"ע לעשות שמך המשחה שיהא מוכן לדברים שצריכים משיחה בו, כוונתו שמצות עשיית השמן הוכשר למצות משיחה,

והנה, הרמב"ן לא השיג על שורש העשירי, דנראה דהסכים בזה לדברי הרמב"ם, וכן נראה מדברי הרמב"ן במ"ע (ל"ג) הנ"ל דכתב דלא נמנה עשיית השלחן מזבח והמנורה, שכולם הם הכשר למצוה שנעשה על ידם, השלחן לשום לחם הפנים עליו, ומנורה להדלקה, אמנם עשיית הארון כתב דיש למנותו במנין המצות, לפי שאינה הכשר מצוה אחרת כמנורה והמזבחות, ולכאורה קשה, דהכי נמי יש לומר בעשיית הארון, שהוא הכשר לשום בו הלחות והיותם שם.

והנראה בזה, דהנה הרמב"ן הדגיש בלשונו, דארון אינה הכשר מצוה אחרת כשלחן וכו', דהני כולם אין למנותם במנין המצות, דמצות עשייתם הם להכשיר את המצוה שנעשה עליהם שנמנה במנין המצות, ולולא זאת הי' לנו למנותם למ"ע, ובארון נמי שהכשרו לשום בו הלוחות לכן עשיית הארון ושימת הלוחות בו יש למנות למצוה.

והנה הרמב"ם לא הזכיר מצוה זו של עשיית הארון, וכתב בעל מל"מ בדרך מצותיך מטעם שאין ראוי למנות חלקי המלאכה, דמצות ועשו לי מקדש כולל מינים רבים, שהם המנורה השלחן והמזבח וזולתם כולם הם מחלקי המקדש, והכל נקרא מקדש כמו שכתב הרמב"ם במצוה כ'. ולכאורה נוטין דברי הרמב"ן הנ"ל כדבריו שזה הטעם של הרמב"ם, דז"ל הרמב"ן שם ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב. שהם חלקי המקדש ולכן אצלי עשיית הארון והכפרת לשום שם העדות תמנה מצוה בפ"ע עכ"ל, דנראה לכאורה מדבריו, דמטעם דלא נראה לו שנכללים במצות המקדש לכן יש למנות עשיית הארון.

אמנם קשה מאד לומר, דהארון גם כן נכלל במצות ועשו לי מקדש, והארון מחלקי המקדש, דנראה לע"ד, דכשם דהל"ת דלא יסורו הבדים מהארון, הנה ברור דהוא הלכה בארון בשביל הלוחות שבו, כן הנחת הלוחות בארון, הלכה בחפצא של הלוחות שיהא בארון לשמירה לעולם, דאין זו הלכה רק בזמן שהארון עם הלוחות במקדש, אלא בכל מקום שיהי' המצוה שיהיו הלוחות בארון, דנראה כשהי' ארון הברית בקרית יערים, ובבית עבד אדם הגיתי ואח"כ בעיר דוד, נמי היו מחוייבים להיות הלוחות בארון, וגם לפני בנין המשכן כתוב בקרא בפ' עקב י, בעת ההיא וגו' ועשית ארון עץ, וכתוב אח"כ ואשים את הלחות בארון אשר עשיתי, ויהיו שם כאשר צוני ד', ועיין ברש"י שם שאין זה שעשה בצלאל, וברמב"ן שם דאח"כ הוציאו משם הלחות ונתנם בארון שעשה בצלאל, דמפורש שהי' ציווי להשים הלוחות בארון בלעדי המשכן, ומהלכה זו הי' גם כן בארון שעשה בצלאל, ובמצוה כ' שכתב מצות בנין בית הבחירה, שכתב שכולל מינים רבים שהם המנורה השלחן והמזבח לא הזכיר את הארון, וכן ברמב"ם בית הבחירה דהתחיל במצות ועשו לי מקדש, כתב שם בהל' ו' ועושין במקדש כלים מזבח וכבש כיור מזבח מנורה ושלחן, גם כן לא הזכיר את הארון, דמשמע מזה שאין הארון נכלל במצות ועשו לי מקדש כחלקי השלחן המנורה והמזבח, ומהרמב"ן הנ"ל אין הכרח שס"ל שזה הטעם של הרמב"ם, דזה שכתב אח"כ ולכן יש למנות עשיית הארון כתב לפי סברתו דשלחן ומנורה אין למנותם שהם הכשירי מצוה, כתב אח"כ ולכן יש למנות, את עשיית הארון שאינה הכשר למצוה.

ובמגלת אסתר כתב בטעמו של הרמב"ם כי המצוה של עשיית הארון אינה נוהגת לדורות, כי אותו שעשה בצלאל קיים לעולם, וא"כ אין מציאות בעולם שנעשה ארון אחר ע"כ. והנה הרמב"ן שם בנה יסודו דיש למנות עשיית הארון מתרי טעמא, חדא לפי שהמצוה הזו קיימת לנו דארון והלוחות קיים לנו לעולם, שנית שאם נעלה על דעתינו

שישבר מצוה לעשותו כמדה הראשונה לשום שם לוחות העדות. אמנם תירוצו של המגלת אסתר נכון ליישב יסוד השני של הרמב"ן, דהנה כן הוא דעת הרמב"ם, דאחר שכתב צורת עשייתם של המנורה השלחן והמזבח, וצורת הארון לא כתב כלל מדתו וצורתו, דש"מ דס"ל שאין בתורה מצוה לעשותו, תהא נא מאיזה טעם שיהי', עכ"פ אין מצוה לעשותו ועיין במ"ח מ' צ"ה, שנתקשה בזה. אך על יסוד הראשון של הרמב"ן שהמצוה קיימת לעולם דארון והלוחות קיים לנו, וכשם שהמצוה משאו על הכתף היא מצוה לדורות ה"נ מצות עשייתו קיימת לעולם, ועל זה לא ראיתי ישוב במגלת אסתר.

והנראה בזה דטעמא דהרמב"ם, דהיכי דהמצוה שנאמרה בשעתה, והיא קיימת לעולם, אבל אינה מחייבת שום פעולה בעתיד, נחשבה כמצוה שאין נוהגת לדורות, ולא דמי לנשיאת הארון בכתף ולשמן המשחה, דהני המצוה בעצמה מחייבת פעולה לעולם, הארון לשאת אותו בכתף, ושמן המשחה למשוח כה"ג, אבל בארון והלוחות, כיון דהרמב"ם לא ס"ל שיש לעשות ארון אחר כנ"ל ואין עצם המצוה מחייבת שום מעשה בעתיד, נחשבת לאינה נוהגת לדורות.

והרמב"ן ס"ל דמצוה הנוהגת לדורות נקראת לאו דוקא היכי דהמצוה מחייבת איזה פעולה בפועל, אלא היכי שהיא מחייבת השלילה לא לעבור על זה לעולם, נקראת מצוה נוהגת לדורות, ובארון והלוחות ס"ל להרמב"ן דמחייבת אותנו לעולם לא להפריד את הלוחות מהארון, כשם שהלאו בהבדים שלא יסורו מהארון הוא לאו לדורות, ככה המצוה בארון והלוחות שיהיו שם לעולם בל יזיזם מהארון, ועיין ברמב"ן בשורש השלישי דהמליץ בעד הבה"ג דמנה פרשת אבנים גדולות, לפי שנצטוינו לכתוב בהן התורה להיותם לנו זכר לדורות, ואע"פ שבמנין הרמב"ן לא באו, אמנם בלוחות והארון בא במנינו מטעם הנ"ל שמחייבת אותנו לעולם שיהיו מונחים בארון.

מצוה לז

הציווי שנצטווינו שיתטמאו הכהנים לקרובים הנזכרים בתורה. שכן מאחר שמנעם הכתוב מלהתטמא למת בלבד, כדי לכבדם, והתיר להם להתטמא לקרובים, היה אפשר לחשוב שזה תלוי ברצונם ושזו רשות בלבד: רוצה - יתטמא; אינו רוצה - אל יתטמא, לפיכך הטיל עליהם את זה וחייבם בחיוב. והוא אמרו יתעלה: "לה יטמא" (ויקרא כא, ג), כלומר לאחותו. ולשון ספרא: "לה יטמא - מצווה. לא רצה להיטמא, מטמאין אותו על כרחו. ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח ולא רצה להיטמא לה, ודחפוהו חכמים וטמאוהו על כרחו". [מצווה] זו עצמה היא מצוות אבל, כלומר: שכל

אדם מישראל חייב להתאבל על קרוביו, רצוני לומר ששה מתי מצווה. ומחמת חומר חיוב זה פרש בכהן, שהוא מוזהר על הטומאה, שיתטמא על כל פנים כשאר ישראל, כדי שלא יקלו בדיני אבלות. וכבר נתבאר, שאבלות יום ראשון דאורייתא. ובפרוש אמרו במועד קטן: "אבל אינו נוהג אבלות ברגל, אי אבלות דמעקרא הוא - אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד". הנה נתבאר שחיוב האבלות דאורייתא ושהיא מצוות עשה, אך דווקא ביום ראשון בלבד; אבל שאר השבעה - מדרבנן, ושאפילו הכהן ינהג אבלות ביום ראשון ויטמא לקרוביו; והבן זה וכו'.

הנה ברמב"ם ריש הל' אבל כתב מצות עשה להתאבל על הקרובים שנאמר, ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה', ואין אבלות מה"ת אלא ביום ראשון בלבד, שהוא יום המיתה ויום הקבורה.

ובלח"מ שם הביא תשובת הרשב"א סימן (קנ"ה) דאין לדעת הגאונים אלא דוקא יום המיתה וקבורה בהדדי, הא זה בלא זה לא, והביא ראי' מפ"ק דכתובות (ג.) מי שטבחו טבוח, וכו' אלמא מדבועל בעילת מצוה בעוד שהמת בחדר, אלמא לא חל עלי' אבילות דאורייתא, ואם איתא דיום המיתה לבד בלא קבורה דאורייתא יהא אסור בתשמיש המטה, וכן אם יום קבורה דאורייתא לא הי' נוהג שבעת ימי חופה אלא שאפילו לדברי הגאונים יום מיתה וקבורה אמרו.

והקשה הלח"מ, כיון דהגאונים ורבינו משוים אנינות דאכילת קדשים לאבלות, ואמרו דהכל דבר אחד, וכשהוא אונן לאכילת קדשים הוא אבל, א"כ כיון דאיכא אנינות באכילת מעשר מן התורה אפי' ביום מיתה לבד בלא קבורה, וכדכתב רבינו בהל' מעשר שני פ"ג וז"ל נשתהא המת ימים רבים, ואח"כ נקבר, כל אותן הימים שאחר יום המיתה עד יום הקבורה הוא אונן מדבריהם ע"כ משמע דיום המיתה מיהא הוי מן התורה, אע"פ שאינו יום קבורה, ליהוי אסור בתשמיש המטה דאנינות דקדשים ואבלות חדא מילתא, והדרא קושיא לדוכתא לדעת רבינו שהקשיתי לעיל בשם הרשב"א, דאמאי אמרו דבועל בעילת מצוה. ועוד הוסיף הלח"מ להקשות, דהרמב"ם כתב לקמן דאין אונן אסור בדברים שהאבל אסור, ואמאי כיון דאונן אסור בקדשים, ולדעתו אנינות ואבלות אחד היא, א"כ הי' ראוי שיהא אסור בכל אותן הדברים שהאבל אסור בהם מה"ת לדעתו ז"ל, עכ"ל.

ולא עמדתי על סוף דעת הלח"מ, דנראה מלשונו שכתב והדרא קושי' לדוכתא לדעת רבינו, שהקשיתי לעיל בשם הרשב"א, דנראה מדבריו שדברי הרשב"א ניחא לי', אלא דעל רבינו קשה, מטעם שכתב דאפילו ביום מיתה לבד הוי אונן לאסור בקדשים, והדרא

קושי' לדוכתא שהקשיתי בשם הרשב"א, ולא הבנתי את דבריו דמי איכא מאן דלא ס"ל דביום מיתה לבד אסור בקדשים, והקושי' גם בהבנת דברי הרשב"א, מאי מתורץ בדבריו דמוקי הגמ' דבועל בעילת מצוה, בעוד שהמת בחדר, משום דהקבורה למחר, לא ביום המיתה, הא מ"מ הוי אונן ביום המיתה לבד לאסור בקדשים, ליהוי אסור בתשמיש

דהנה מבואר ביומא (י"ד.) היכי דמתה אשתו של כה"ג ביום הכפורים הוי אונן מה"ת לאכילת קדשים, וביוהכ"פ אסור לקבור את המת ע"י עממין כמו בשבת, כדאיתא בשו"ע או"ח סי' (תקכ"ו) והוי רק יום מיתה לבד בלא קבורה, עי"ש, ועיין במל"מ פ"ג מהל' אבל ד"ה הן אמת. ולהדיא איתא בשיטת ריב"ב על הרי"ף בברכות פ"ב, וז"ל ואנינות יום מיתה נמי דהוא דאורייתא לא מפלגינן בה בין שנקבר בו ביום ובין שלא נקבר בו ביום.

ותו דהלכה זו מה שמביא הלח"מ מהרמב"ם הנ"ל בהל' מעשר שני, היא ברייתא ערוכה בזבחים (ק:) דתניא התם עד מתי מתאונן עליו כל זמן שלא נקבר אפילו מכאן ועד י' ימים, דברי רבי וחכ"א אין מתאונן עליו אלא אותו היום בלבד, עי"ש בסוגיא וברדב"ז בהרמב"ם הנ"ל.

ובמתניתין פסחים (צא:) אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים, וברש"י שם אונן טובל, ואף על פי שעדיין לא נקבר, דאין אנינות מן התורה אלא ביום, וכו' אבל לא יאכל אונן לערב בשאר קדשים דאסור אנינות לילה מדרבנן.

הנה מבואר מזה, דיום מיתה בלא קבורה אסור בקדשים מה"ת, וצריך להבין דברי הרשב"א, כיון דהגאונים למדו אבילות מדין אנינות, ודין אנינות ע"כ גם בלא קבורה, א"כ אין נפ"מ, אם קברו ביום המיתה או לא קברו.

ואמנם הרמב"ן ז"ל הקשה זה בתורת האדם על הגאונים, וז"ל, ואני תמה האיך למדו הגאונים אבילות מדין אנינות, והלא זמנו של זה, לא זמנו של זה, מתו מוטל לפניו אונן דבר תורה, וזהו עיקר אנינות ובאותו זמן אינו מתאבל, לא מדין תורה ולא מד"ס, נקבר מתאבל, והאיך תלו הגאונים עצמם בזה שכתב ואחריתה כיום מר, ואין כאן אבילות כלל אלא מדבריהם, והאיך נלמד זה מזה, אלא ש"מ שאין מרירות של ואחריתה כיום מר אלא בלב.

ומתרץ שם וז"ל ולענין שאילתא דשאילנא קדמיכון, למה לא חייבוהו באבילות כשמתו מוטל לפניו, שהוא עיקר אנינות וכו' י"ל דודאי נוהג הוא במקצת דברי אבילות וכו' וכן נראה עוד, שעיקר אבילות מן התורה אינו אלא בעידונין כגון רחיצה וסיכה ותשמיש המטה ותפיליו שהם פאר, ותספורת דשמחה, ואבלות כשמה שלא יתעסק בדברים של שמחה, אלא בדברי אבילות וזה אנינות שבלב, אבל מנעל וסנדל ועטיפה אינו מה"ת

וכו' לפיכך הקלו באבל עד שיקבר, ומה שאמרו בחתן בועל בעילת מצוה ופורש, ולא אסרוהו משום שאנינותו בזה של תורה, מפני שבעילת מצוה נמי עשה של תורה היא, כדתניא ובלכתך בדרך פרט לחתן ודחי זו מפני זו, עכ"ל.

ולכאורה מפורש בדברי הרמב"ן, לא כתשובת הרשב"א, דנראה מדבריו דאנינות ואבלות בדברים שאסורים מה"ת שוין, וכל זמן שהוא אונן הוא גם כן אבל מה"ת ומה שבועל בעילת מצוה הוא מטעם דבעילת מצוה נמי עשה ודחי אבילות, לא מטעם הרשב"א הנ"ל. ואין לומר דהרשב"א סבירא לי' כהרמב"ם הנ"ל, דבשעת אנינות אין דיני אבילות כלל לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, דאת"ה, לא הו"ל למימר דזה שהתירו לחתן לבעול בשנקבר למחר, דאפילו נקבר ביום המיתה אין אבילות כל זמן שלא נקבר, וע"כ סבירא לי' כהרמב"ן ז"ל, וקשה מאד, מאי ניחא בזה שנקבר למחר, והרי להרמב"ן אנינות ואבילות שוין בדברים שאסורים מה"ת, וכל זמן שהוא אונן הוא אבל.

ואמנם יש להוכיח כהרשב"א מהגמרא דמ"ק (כג:) בפלוגתא, אם יש אבילות בשבת, דגרסינן שם לימא כתנאי, מי שמתו מוטל לפניו וכו' ובשבת וכו' ר"ג אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן, ואמר ר"י תשמיש המטה איכא בינייהו וכו' וע"כ לא קאמר ר"ג התם אלא דאכתי לא חל אבינות עליו (דלא נקבר) אבל היכא דחל אבינות עליו הכי נמי, ע"כ. דמוכח מזה, דאם לא נקבר ביום המיתה לא חל אבילות עליו, אף דיש עליו דין אונן לענין קדשים כנ"ל, ואין עליו דין אבילות מן התורה, דאם נימא דכל מקום שיש עליו דין אנינות חל עליו דין אבילות, בודאי הי' אסור בדברים שבצנעא מה"ת, קל וחומר מאבילות דשבעה דאסור בשבת.

וראיתי שהגרע"א ז"ל, בחדושי רע"א, בחלק הכתבים, בשלהי מכתבו להרב ר' איצק, הקשה מהגמרא זו על הרמב"ן, וז"ל ובענין זה אינו מובן לי כראוי, מה דס"ל להרמב"ן דאונן אסור בכל דיני אבילות, רק שהקילו שאינו חולץ מנעלים וכדומה מפני שטרוד בעסקי המת, ועסקי המת נפסדים עי"ז, א"כ איך אמרינן בגמ' מ"ק (כג:) ל"ק ר"ג התם אלא דאכתי לא חל אבילות, הא בענין זה דאין עסקי המת נפסדים במניעת תשמיש חל עליו אבילות עכ"ל.

אמנם גם דברי הגרע"א ז"ל אינו מובן, למה הקשה רק בלשון שאינו מובן כראוי, הא מגמרא זו פירכא גמורה לדברי הרמב"ן, ובפרט לדברי הרמב"ן הנ"ל שלא הקילו במי שמתו מוטל לפניו באבילות שאסור מן התורה, ולא הקילו אלא במנעל שאינו מה"ת.

ברם נראה שגם הרמב"ן לא פליג על זה דהיכא דלא נקבר ביום המיתה לא חל עליו אבילות מה"ת, וזה שכתב, במה שאמרו בחתן. מפני שבעילת מצוה נמי עשה, ודחי זו

מפני זו, הוא מטעם שהרמב"ן מיאן לאוקמי הגמרא דחתן בשנקבר למחרתו לא ביום מיתה, דז"ל לעיל שם בתה"א ויש שעלה בדעתם לומר שאין קוברין המת אלא למחרתו, שאין כאן יום אבילות מן התורה, והוה לי' כמלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין ומקוננות. ודברים של שבוש הן עכ"ל. ומה שכתב ודברים של שבוש הן, הוא מטעם דאין זה מלינו לכבודו. וכן מוכח מדבריו גבי מחלוקת ת"ק ור"ג הנ"ל, וז"ל שם בתה"א, ולענין תשמיש המטה במי שמתו מוטל לפניו (בשבת) פסקו בהלכות כת"ק דאסור וליתא לדרשב"ג, וקשה לי דהקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, וי"ל מתו מוטל לפניו אינו בכלל, החמירו בכבודו של מת בפניו עכ"ל, ומאי מקשה הא קי"ל כדברי המיקל באבל, הא הרמב"ן מבאר שם באריכות דמה שפסקו הלכה כדברי המיקל באבל אינו אלא בדברים שאסורים מדבריהם שהחמירו על עיקר אבילות דתורה, אלא ע"כ כנ"ל כיון דקוברין לאחר השבת, אין כאן יום אבילות מן התורה. ונכון מה שהקשה הגרע"א בלשון אינו מובן כראוי. דיש ליישב דהרמב"ן ז"ל לא אמר שאונן אסור וכו' אלא שהקילו שאינו חולק, אלא ביום מיתה וקבורה, שאבילותו מה"ת.

הנה נתבאר בהנ"ל, דיש שהוא אונן לקדשים, ואין הוא אבל מה"ת לכ"ע. אלא דפליגי, הרמב"ן והרמב"ם בזמן אבילות מה"ת, ביום מיתה וקבורה דלהרמב"ם קודם סתימת הגולל, אין עליו דין אבילות, ולהרמב"ן הוא אבל כל היום מה"ת, אמנם אם לא נקבר ביום המיתה גם הרמב"ן מודה דהוא אונן ואין הוא אבל כהנ"ל. ובהרא"ש מ"ק הדין דאבילות יום ראשון מדאורייתא אלא דנקבר ביום המיתה דהא יליף לה מאנינות דאהרן, וכן ואחריתה כיום מר היינו יום המיתה.

והטעם נראה דעיקר אבילות הוא אחרי סתימת הגולל לכ"ע, וכל שלאחר סתימת הגולל אין עליו דין אבילות מה"ת, לא חל עליו דין אבילות בזמן אנינות. ונראה עוד יותר, דאפילו ביום מיתה וקבורה, מתלי תלי דין אבולות בזמן שהוא אונן לפני סתימת הגולל, בלאחר סתימת הגולל, וכל מי שלא יחול עליו אחרי כי לא חל עליו לפני כן.

ויתיישב בזה מה דקשה על הרמב"ן מהגמ' סנהדרין (מז:) דתנן התם, ולא היו מתאבלין אבל אוננין, ואמרינן שם בגמ', משום דלא הויא להו כפרה במיתה, אלא במיתה וקבורה ועיכול בשר, רב אשי אמר אבילות מאימתי קא הויא מסתימת הגולל כפרה מאימתי קא הויא מכי חזי צערא דקבורה פורתא, הילכך הואיל ואידחו ידחו, וקשה טובא להרמב"ן דס"ל דאונן אסור בכל דיני אבילות, כנ"ל, אפילו אם נימא דבקבורה גרידא הויא להו כפרה, מ"מ כבר אידחו אבילות ממיתה עד הקבורה, והתם ע"כ נקבר ביום המיתה.

ולפי הנ"ל לא קשה, דהסבה המחייבת אבילות ביום ראשון מהמיתה עד הקבורה כשהוא אונן היא הקבורה, דאי לא נקבר אין חיוב אבילות מה"ת כנ"ל, והכי נמי כיון דסתימת הגולל אין מטיל עליו חיוב אבילות, הרי זה כמו שלא נקבר ביום המיתה, ואין על האונן גם לפני הקבורה חיוב אבילות, ושפיר קאמר הואיל ואידחו ידחו.

ונראה דנפ"מ לפי הנ"ל להלכה, דהנה איתא בשו"ע יו"ד ס' שצ"ו, קטן שמת אביו ואמו, ואפילו הגדיל תוך שבעה, בטל ממנו כל דין אבילות, והט"ז שם מדמה דין זה להגמרא סנהדרין הנ"ל דאמרינן הואיל ואידחו ידחו ה"נ בקטן שנתגדל כיון דאידחי ידחי, עי"ש ונראה אם נתגדל בין מיתה לקבורה שהיתה ביום המיתה לא אמרינן כיון דאידחי אידחי, דעיקר תלוי חיוב אבילות בסתימת הגולל כנ"ל ובעת הקבורה גדול הוא, וחייב גם לשיטת הרמב"ן.

ברם לפי מה שהסביר הרמב"ן הגמרא דסנהדרין הנ"ל, אין לדמות קטן שהגדיל בתוך שבעה לשם, דז"ל הרמב"ן בתה"א, אחרי דמביא הגמרא הנ"ל, וכתב רש"י שם ואע"ג דקובר מת ברגל, תנן מונה ז' לאחר הרגל, ולא אמרינן הואיל ונדחו ידחו, התם לא אידחו לגמרי שהרי עסקי הרבים נוהגין ברגל אלו דברי הרב ז"ל ולי נראה, שלא אמרו הואיל ונדחה בתחלתו ידחה בסופו אלא כשאין המת ראוי להתאבל עכ"ל ביאור הדברים, דבהרוגי ב"ד לא חל מצות אבילות על מת כזה, דהתורה מיעטו ממצות אבל, שאינו עושה מעשה עמך, אמנם ברגל חל מצות אבל, אלא דנדחה מפני עשה דרבים ויומא קגרים, ומצות אבילות מתלי תלי וקאי וכאשר יצא היו"ט חל עליו מצות אבל, וה"נ בקטן שהגדיל, מצות אבילות מתלי תלי וכאשר הגדיל חל עליו, ועיין בנקודות הכסף שם בסי' הנ"ל.

והנה מבורר לעיל דביום מיתה לא חל אבילות, אלא דוקא ע"י קבורה ביום המיתה, יש להבין שיטת הרמב"ם דס"ל דבזמן אנינות שלפני סתימת הגולל אין על האונן חיוב אבילות, דכיון דהכל תלוי בקבורה, והקבורה שמחייבת אבילות לא מחייבת אלא מהקבורה ולהבא, אבל לא למפרע, והלמוד מאנינות הוא מיום מיתה וקבורה, כהרא"ש הנ"ל במ"ק, דיליף מאנינות דאהרן היינו יום מיתה וקבורה, ולהרמב"ם היינו לאחר הקבורה, ויתיישב קושית הלח"מ הנ"ל להרמב"ם, שיליף אבילות מואכלתי חטאת היום שהוא יום המיתה ויום הקבורה.

ברם הלמוד מצות אבילות מקרא דואכלתי חטאת היום תמוה, וז"ל הכ"מ שם, דיש לתמה עלי' שבקרא לא צוה שיתאבלו אלא שאמר אהרן שלא ייטב בעיני ה' שיאכל חטאת היום, ובספר המצות שלו כתב המצוה ל"ז היא שנצטוו הכהנים שיטמאו

לקרובים וזה בעצמו הוא מצות איבול, כלומר כל איש מישראל חייב להתאבל וכו' ולחזק חיוב זה ביאר אותו בכהן שהוא מוזהר על הטומאה שיטמא וכו' ואפילו הכהן חייב לנהוג ביום ראשון ויטמא לקרוביו, וגם על ראי' זו יש לתמוה שטומאה ענין אחר ואבילות ענין אחר, ואם צוה שיטמא לקרוביו אין במשמע שיתאבל עליהם עכ"ל.

ואולי יש ליישב, דאסור אכילת קדשים כשהוא אונן, משום דאכילת קדשים בעינן בשמחה, ומינה ידעינן שמחוייב להיות אונן, ולא לעסוק בשמחה, בשמחה שהתורה צותה עלי' כגון אכילת קדשים, וכן בשמחת החג, דמותר רק מטעם שעשה דרבים דוחה עשה דיחיד, ועיין ברש"י במס' יומא (יד.) ד"ה אטרודי לא מטרד, ובקדשים בעינן שמחה וגדולה דכתיב לך נתתים למשחה כדרך שהמלכים אוכלים, ובמ"ח מצוה (תר"ח) מביא דהרמב"ן והסמ"ג ס"ל דבאכילת מעשר באנינות עובר גם בעשה דכתיב במעשר ושמחת, ואם במעשר הקל מחוייב לאכול בשמחה כ"ש קדשים דילפינן ממעשר הקל לאסור באכילה (זבחים קי"א).

ולפ"ז יש לומר דהרמב"ם נמי ס"ל דיש דין אבילות מה"ת כל היום בין לפני הקבורה ובין לאחר הקבורה, אלא דנפ"מ באופני אבילות, דלפני הקבורה אסור אלא בשמחה, ואחרי הקבורה אסור מוסיף במילי דתענוג כל הי"א דבר.

והנה בשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם סי' אלף (תצ"ד) מביא דברי הרמב"ם הנ"ל, ודברי הסה"מ, ומאחד אותם וז"ל למה לא מנה למצוה בפני עצמה, מצות אבילות מואכלתי חטאת היום, תשובה עיקר המצוה להתאבל, ומצות לה יטמא טעם וסבה לחזק מצות אבילות כדי שיתעסקו ויתאבלו, ואיך ראוי למנות מצוה בפ"ע, וכו' נמצאת למד אם נטמא לקרוביו קיים מצות אבלות, ואם לא נטמא לא קיים מצות אבילות וכו' וא"ת מאי טעמא תפס עיקר מצות טומאה בסה"מ, ובמשנה תורה תפס עיקר אבילות, כיון דתרווייהו מצוה אחת תפס בסה"מ לה יטמא שהוא מפורש בהדיא עכ"ל.

ולכאורה דברי הרדב"ז אינם מובנים, דלפי דבריו צ"ל דאין מצות טומאת כהנים אלא במקום שבטומאתו נתקיים מצות אבילות, דאלת"ה מנ"ל לאחד מצות טומאת כהנים למצות אבילות, וקשה טובא דודאי מחוייב לטמאות ומקיים מצות טומאת כהנים גם במקום דליכא מצות אבל, דהכי תניא במס' נזיר (מד.) מעשה שמת אביו של ר' יצחק בגינזק ובאו והודיעוהו לאחר שלש שנים, ובא ושאל את ר"י בן אלישע וד' זקנים, ואמרו לאביו בזמן שהוא שלם, ולא בזמן שהוא חסר, ע"כ ולולא זה הי' מחוייב לטמאות, אף שאין כאן מצות אבילות מה"ת, וברמב"ם הל' אבל (פ"ב הל' ח') ועד מתי מצווה להתטמא לקרוביו עד שיסתם הגולל.

ומוכח מזה דגם במקום דליכא מצות אבל מצווה ומחוייב להתטמא לקרוביו, והדרא קושית הרדב"ז לדוכתא, למה לא מנה הרמב"ם ז"ל מצות טומאת כהנים למצוה בפני עצמה, כיון דמקיים המצוה גם בלא מצות אבל.

מצוה לח

הציווי שנצטווה כהן גדול לישא בתולה בבתוליה. והוא אמרו יתעלה: "והוא אשה בבתוליה יקח" (ויקרא כא, יג). ובפרוש אמרו: "עושה היה ר' עקיבא ממזר אפילו מחייבי עשה". וביארו את זה כגון: שבעל כהן גדול [מי] שאינה בתולה - שהיא אסורה עליו בעשה. לפי שהכלל הוא אצלנו לאו הבא מכלל עשה – עשה וכו'.

הנה לכאורה משמע מדבריו דלר' עקיבא אם כה"ג בא על הבעולה הולד ממזר ואיפכא גרסינן בכתובות (ל'.) דאמרינן דלרבי ישבב אי טעמא דנפשי' קאמר כל שאין לו ביאה בישראל הולד ממזר ואפילו חייבי עשה מאי בינייהו, איכא בינייהו בעולה לכה"ג מאי שנא דהו"ל עשה שאינו שוה בכל, וכן איתא בקידושין (ס"ח) דאפילו אם אין קידושין תופסין לר"ע גם בחייבי עשה, אבל בבעולה לכה"ג קידושין תופסין. ואולי כוונתו לדברי המקשן, דמכל חייבי עשה הולד ממזר, דמאי שנא אלא דקמשני דהו"ל עשה שאינו שוה בכל, ומה שנסמן כאן בסה"מ יבמות (מט.) הוא טעות, דמשם אין שום ראי' לכה"ג בבעולה דעובר על עשה, דהתם קאמרינן רק דלרבי ישבב מרבה אפילו חייבי עשה, וי"ל על מצרי או אדומי קודם ג' דורות וכן פרש"י, וע"כ צ"ל כן דהא אמרינן דלא תפסי קידושין והולד ממזר לר"ע, וע"כ לא בעולה לכה"ג כנ"ל.

ויש לעיין בחובת מצוה זו דכה"ג שישא בתולה, דהנה במצות עשה יש ג' סוגי מצות, מ"ע דמחוייב לרדוף אחרי' עד שיעשה אותה כגון תפילין סוכה לולב, ויש מ"ע בתנאי כגון מזוזה ומעקה, דאין חייב לבנות בית אלא אם יש לו חייב במזוזה ומעקה כמבואר ברמב"ם הל' ברכות (פי"א הל' ב') ויש עשה שלישית, שאי אפשר לקיימה בפועל, אלא שהיא כגון לאו, דמוזהר בעשה שלא לעשות, ואם עשה עובר על עשה, כגון מצרי ואדומי קודם ג' דורות, דכתב דור שלישי יבא ולא שני ולאו הבא מכלל עשה עשה, דלאו למימרא שיהי' חייב דור שלישי יבא, אלא לדיוקא לדור שני. ויש להסתפק במצוה זו, אם היא חיוב גמור דכה"ג מחוייב לישא בתולה. או בגדר תנאי שבאם ישא אשה ישא בתולה, או שאין בכלל מצוה בפועל, אלא אם ישא בעולה עובר על עשה.

והנה לכאורה משמע מס' קנאת סופרים כאן במצוה ל"ח, שמצוה חיובית היא, דז"ל כי אמרינן לאו הבא מכלל עשה עשה, היינו מכלל עשה דוקא שיהא דבר חיובי שיש בו

קום עשה ע"כ. וברמב"ן בפ' אמור, והוא אשה בבתולי' יקח, ז"ל פי' אבל לא בעולה, והוא לאו הבא מכלל עשה, ואמר כי אם בתולה מעמיו יקח אשה, לצוות עליו שיקחנה, וזה שאמרו רבותינו מוזהר על האלמנה ומצווה על הבתולה, וכך שנו בת"כ כי אם בתולה, מלמד שהוא מצווה על הבתולה, ובס' זהר הרקיע להרשב"ץ ז"ל סי' (צ"ט) ז"ל ואני תמה למה לא מנו זה מצוה מיוחדת מלבד הצווי על הבתולה, שאם נשא קיים מצוה, ואם בעל בעולה עובר בעשה, וזה דומה לאוכל כזית צלי מבעוד יום, אע"פ שהאכילה בלילה והאכילה ביום הכל יוצא לנו מפסוק אחד, וכ"ש זה שיש לבעולה פסוק מיוחד, כי אם בתולה מעמיו ע"כ.

אמנם נראה שאין המצוה מחייבת את הכה"ג לישא בתולה כמ"ע שחייב לרדוף אחרי' עד שיעשה אותה, אלא אם נשא אשה בתולה מקיים מצות עשה, כלשון הזהר הרקיע הנ"ל שאם נשא קיים מצוה, דאלת"ה קשה דתנן ביבמות (סא.) אירס את האלמנה ונתמנה להיות כה"ג יכנוס, ומעשה ביהושע בן גמלא שקידש את מרתא בת ביתוס ומינהו המלך להיות כה"ג וכנסה. ואם נימא דמחוייב בכל אופן לישא בתולה, א"כ מחוייב אחרי שנתמנה לכה"ג לישא בתולה, א"כ מאי אהנה לה, לפי שיטת הרמב"ם (פי"ז מאסורי ביאה) דאינו נושא שתי נשים לעולם וע"כ יהי' מוכרח לגרש אותה. אלא צ"ל כנ"ל דרק אם נשא בתולה מקיים מ"ע.

ואמנם מדברי המל"מ פ"א אישות הל' ח', נראה דכל הקרא לא בא אלא שאם נשא בעולה עובר על עשה. דז"ל, והנראה אצלי דרבינו לא מנה אלא אלו שבא עליהם אזהרה מיוחדת לאיסור כגון מצרי ואדומי שעיקר הכתוב שאמר דור שלישי יבא לאו למימרא שיהא חייב שדור שלישי יבא אלא לדיוקא דור א' ב' לא יבא, וכן והוא אשה בבתולי' יקח אינו מוזהר כה"ג ליקח אשה יותר משאר אדם, ואם לא נשא אשה פשיטא שלא ביטל עשה זו וכו' ועיקר הכתוב לא בא אלא לאסור עליו אם אינה בתולה, הרי זה דומה למה שמנה רבינו במנין מ"ע לבדוק בסימני בהמה ודכוותם וביאר מצות אלו הוא שאנו רשאים לאכול הטהורים, ולא הטמאים, והאוכל מהטמאים עובר בעשה דהיינו לאו הבא מכלל עשה וכמ"ש ה"ה רפ"א מהלכות מאכלות אסורות ע"כ.

והנה לכאורה צ"ל לפי דברי המל"מ דהרמב"ן מוכרח לומר שכה"ג מקיים מ"ע בלקיחת בתולה, דהנה הרמב"ן סילק מהמנין לבדוק בסימני טהרה, ומצוה זו הכניס במנינו, ולא מדמי ללבדוק בסימני טהרה מטעם דבכה"ג מקיים המצוה בנשא בתולה.

ואמנם אי משום הא לא איריא דהנה גם הרמב"ן ס"ל דהאוכל מהטמאים עובר בעשה. בלאו הבא מכלל עשה, אלא שאין למנות למצוה בפ"ע לפי שהיא נכללת בהלאו, דז"ל

בשורש ו' אבל הכוונה שאמר הכתוב אלה תאכלו ולא הטמאים, כדי שיהא האוכל הטמאים עובר בלאו גמור ובלאו הבא מכלל עשה, ובה"ג לא מנאן מפני שאין בהן קום עשה והמניעה מן האסורין כבר היא נמנית בלאווין עי"ש. אבל במקום שאין לאו בודאי נמנה גם להרמב"ן דהרי זה עשה גמורה. ובכה"ג אפילו אם נימא דאין מצוה בקיומה, אלא דאם נשא בעולה עובר על עשה, יש למנות במנין המצות. דהכא ליכא לאו.

ובהכי ניחא, מה שמקשים דהרמב"ן סותר משנתו, דבהשלמת המצוות הכניס במנין המצוות הרבה עשין שבאים מכלל לאווים, כגון בהשלמת מצוה (י"ב) האוכל כזית צלי ביום ערב פסח דעובר בעשה. וכן כל עשין שהכניס בכולם ליכא לאו.

אמנם קשה, מה שתמה הרשב"ץ הנ"ל, למה לא מנה הרמב"ן, במצות כה"ג לישא בתולה, בשתי מצוות, שאם נשא קיים מצוה, ואם נשא בעולה עובר בעשה, דזה דומה לאוכל כזית צלי ביום, דנחשב בשתים, דבלילה מקיים המ"ע דאכילת פסחים וביום עובר על עשה, והרמב"ן הוא דמנה אכילת כזית צלי לעשה, והרמב"ן ס"ל דכה"ג הנושא בתולה מקיים עשה, כמובא לעיל, מה שכתב בפ' אמור.

והנראה לע"ד, דהנה נראה פשוט דאם אכל הצלי בלילה באכילה גסה דאינו יוצא ידי המצוה, אינו עובר יותר מיושב ולא אכל הצלי, דעובר על מ"ע ואכלו את הבשר בלילה הזה. דבזמן שעובר על העשה בעצמה לא שייך למימר דעובר גם בלאו הבא מזו העשה, ואפילו אם נימא דעובר על העשה ועל הלאו הבא מכלל עשה, לא נמנה בשתים, דאין זה אלא כאילו נכפלה המצוה פעמים דאין למנותה אלא למצוה אחת, (עיין בשורש ט') דלאו הבא מכלל עשה עשה. אמנם אם אכל הצלי מבעוד יום, בזמן שלא חל המצוה דאכילת צלי, שייך למימר דעובר על עשה שבא מכלל לאו, דלא עבר ביום על מניעת אכילת צלי, ועובר על לאו הבא מכלל עשה זו. אמנם בכה"ג שנשא בעולה, שעובר על העשה גופה ע"י בטולה על הלאו הבא מכלל עשה זו, אין זה אלא כנכפלה פעמים כנ"ל.

הנה מבואר ברמב"ן הנ"ל דטעמא דהרמב"ם מנה מ"ע באכילת דברים טמאים מוסיף על הלאו, והרמב"ן ממאן בזה, דזה אינו אלא כהכפלת לאו. וכן הוא במ"מ ריש הל' מאכלות אסורות, וז"ל מ"ע לבדוק בסימנים וביאר ענין מצוות אלו בסה"מ שהוא שאנו רשאין לאכול הטהורין ולא הטמאים, והרי זה כאילו באו מצות עשה על מניעת האסורות כענין הצווי כמניעה ממלאכה בימים המקודשים, וזה ברור עכ"ל. ולכאורה קשה על הרמב"ן, דהנה כל העשין דשבת ויו"ט ויהכ"פ כולם באו גם במנין הרמב"ן, ומאי שנא עשה זו דאכילת דברים טמאים, מעשין האלו דבכולם איכא לאו מפורש ונימא גם כן דאינן אלא כהכפלת הלאו.

אמנם הרמב"ן בעצמו מיישב זה ומחלק עשה זו ממ"ע דימים המקודשים בשורש ד'. בהמלצתו על הבה"ג דמנה מ"ע והתקדשתם והייתם קדושים, דהיא מצוה להיות קדושים מליטמא באכילת השרצים, והפורש מאכילתם מקיים מ"ע המיוחדת בהן, וכתב אחר זה, וז"ל, ואל תשתבש ותאמר לי, והלא אמרתי, כי בעל הלכות לא ימנה לאו הבא מכלל עשה כן הדבר בעשין שאין בהם מצוה, כגון כל צפור טהורה תאכלו שאין לאוכל מן הצפור הטהור שום מצוה אבל המצוה היא על הטמאה, והיא בה לאו, וכיון שכבר נמנע ממנה בלאו אחד מפורש בה אינה באה במנין, אבל העשה הנאמר בפרישה מהן, והוא מצוה נמנה הוא במנין כשבות בשבת ויו"ט שהן נמנין בעשה, והמלאכה בהם בלא תעשה, וכן ענוי ביהכ"פ כי בהשמרנו מן הלאו נקיים מ"ע, וכן בשרצים נשמר מהן בלאו ונקיים מ"ע הנאמר בהן בעצמן והתקדשתם עכ"ל.

ואולי י"ל דקמפלגי בפירוש המאמר לאו הבא מכלל עשה עשה, דיש לפרשו כאילו בא בלשון עשה ממש, או דבאמת הוא לאו אלא שעונשו כעובר על עשה, דהרמב"ם מפרש דהרי זה כאילו בא בלשון עשה, והכי נמי במאכלות האסורות הרי זה כאילו נאמר תשבות מאכילתם ועובר באכילתי על עשה, ולהרמב"ן הפירוש דבאמת לאו הוא אלא שענשו כעובר על עשה. אמנם במנין המצות נמנים במנין העשין כיון שבאו מכלל עשה. וצ"ע ובמגלת אסתר פירש להיפך עיין בדבריו בהשלמת עשין להרמב"ן מצוה י"א.

והנה ראיתי כי רבים מפרשים דברי הרמב"ם במ"ע דטמאים, דהמצוה היא כשרוצה לאכול בהמה מצוה לבדוק קודם אכילה, אם הוא ממין הטהור בחינוך מצוה (קנ"ג) ובכ"מ על השגת הראב"ד במנין המצות (קמ"ט), ובמגלת אסתר בשורש ו'. ובעל החינוך עוד הוסיף דלפ"ז, דאם אכל בלי בדיקה, אע"פ שנדע אח"כ שטהור אכל אעפ"כ עבר על מצות עשה זו. הנה אי החינוך טעמא דרמב"ם קאמר, קשה מאד דלמה לי' להרמב"ם למימר בכולם אם אכל הטמאים עובר בעשה ובל"ת, דהא לדברי החינוך אפילו אם אכל מן הטהורים בלי בדיקה עובר בעשה, ואולי טעמא דנפשי' קאמר, אמנם המעיין בדבריו יראה דקאמר זה לפי דברי הרמב"ם, דז"ל שם והנני לא חשכתי עטי מכתוב דברי הרמב"ם ז"ל, עם היות לבי נאחז בענין זה בסברת הרמב"ן ז"ל שכתב שאין ראוי שנמנה בדיקות סימני טהרה בבהמה מצוה, כי באמת אחר שאסרה לנו התורה קצת הבהמות עכ"פ יתחייב להודיענו סימני הטהרות להפרישנו מן האיסור ואין זה ראוי כלל להחשב בחשבון מצוה ע"כ.

שוב ראיתי בס' מעשה נסים לרבינו ר' אברהם בן הרמב"ם ז"ל בתשובה י', וז"ל ואשר נראה וכו' שימנה בבהמה טהורה וטמאה שתי מצות עשה בדיקה בסימנים, ומה

שיתחייב מאיסור בעבור העדר הסימנים, זאת היא יציאה מהכוונה, כי הכוונה בבדיקת הסימנים להתיר אלה שימצאו בהם, ולאסור אלה שלא נמצא בהם, ואין להבדיקה הזאת תכלית אחר כלל, כי התכלית בדין הבדיקות הסימנים הוא לאסור מה שלא ימצא בו ולהתיר את הנמצא בו עכ"ל וזה כדברי החינוך הנ"ל מה שרצה לומר בדברי הרמב"ן דלא מנה למצוה הבדיקות, ולפי דברי רבינו ר' אברהם אין הכי נמי דאין כוונת הרמב"ם למנות המצוה הבדיקות אלא אם אכל הטמאים עובר בעשה ול"ת. והנה מבואר מדברי רבינו ר' אברהם, כדברי המ"מ הנ"ל דהעשה היא על מניעת האסורות.

מצוה לט

הציווי שנצטווינו להקריב במקדש שני כבשים בכל יום, ואלה נקראים "תמידין". והוא אמרו יתעלה: "שנים ליום עולה תמיד" (במדבר כח, ג). וכבר נתבארנו דיני מצווה זו וסדר הקרבתם ועשיתם בפרק ב' מיומא ובמסכת תמיד.

הנה מנה צווי זה למצוה אחת, וכן ק"ש שחרית וערבית, והקטרת בוקר וערב למצוה אחת, אע"פ שאינם מעכבים זה את זה, דהכי תנן במתניתין מנחות (מ"ט) לא הקריבו כבש בבקר יקריבו בין הערבים, לא הקטירו קטורת בבקר יקטירו בין הערבים, והרמב"ן ז"ל מנה מצות אלה לשתי מצוות, מטעם שאינן מעכבות זו את זו, וזמנו של זו לא זמנה של זו, (עיין ברמב"ן בהשלמת הל"ת). והקשה על הרמב"ם, דלפי שיטתו שהוא מנה כולם למצוה אחת אעפ"י שהן חלוקין בזמן עשייתם הו"ל למנות גם מצות תפילין למצוה אחת אעפ"י שהן שני מעשים.

ובס' קנאת סופרים תמה על הרמב"ם, מ"ש הפסק זמן של קצת שעות ביום אחד, מהפסק המוטל מיום אחד לחבירו שלא יגרום זה להרבותם במנין כמספר הימים, אלא כיון שהוא מצוה אחת בעצמותה, ומיוחדת בפעולתה, לא יחשב ההכפל בה בעתים שונות לריבוי מצות במספר, ולא דמו לתפילין דיש חלוק ביניהן בתארם ומקום הנחתן.

והנה כבר כתבתי במצוה י', שאין כוונת הרמב"ן ז"ל דלפי שהן חלוקין בשעות ביום יש למנותן לשתי מצות, אלא מה שזמנם נחלף מיום ללילה, או משחרית לערבית שהסבה המחייבת ביום אינה מחייבת בלילה, אלא דהלילה גורמת את החיוב ובסבתן הן חלוקין לגמרי, ואין זה כמצוה שמחוייבין לשנותה כמה פעמים, אבל המצוה שנוהגת בכל יום ויום תמידין כסדרן באותו הזמן, ואותה הסבה שמחייבת היום מחייבת למחר נחשבת למצוה אחת שמחוייב לשנותה בכל יום ויום דוקא באותו הזמן בכל יום ויום. וראיתי בספר הנ"ל, שתמה היעלה על הדעת לפי סברת ר"א במס' סוכה די"ד סעודות חייב

אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה, שמפני זה, יחשבו הסעודות כל אחת מהן למצוה בפני עצמה. ונראה דהרגיש בזה דאולי יש לחלק ולהבדיל בין יום ולילה כנ"ל ומש"ה הביא הדמיון מאכילה בסוכה ביום ובלילה, ויש לתמה על הגאון בעל קנאת סופרים, דהנה אכילה בסוכה בכלל לא נחשבת למצוה בפני עצמה, דאפילו לחכמים דאמרו דבלילה הראשונה מחוייבים לאכול בסוכה, דילפינן חמשה עשר מחמשה עשר מחג המצות, לא נחשבת למצוה בפני עצמה, אלא דהמצוה היא לדור בסוכה. ואכילה היא חלק מהמצוה, ור"א ס"ל תשבו כעין תדורו, מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה, כדאמרינן התם בסוכה (כ"ז), דהמצוה היא בסוכה לדור בתוכה כמנהג הדר בדירתו, ולא האכילה היא המצוה, ואין ה"נ אילו היתה האכילה נחשבת למצוה בפ"ע הי' לן לממני לשתי מצות מצוה ביום ומצוה בלילה.

ולכאורה יש להקשות דהרמב"ן ז"ל הו"ל לממני המ"ע דזכירת שבת לקדשו לשתי מצות, דאמרינן בפסחים (ק"ו) זכור את יום השבת לקדשו, אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל זכור את יום השבת, ולהרמב"ן דיום ולילה מנה לשתי מצות, ה"נ הו"ל לממני לשתי מצות, אמנם ראיתי בהראב"ד ז"ל (פכ"ט) מהל' שבת, דמה דאמרינן ביום מנין ת"ל זכור את יום אסמכתא היא, ובמ"מ שם שכן דעת הרמב"ם כהראב"ד, שוב ראיתי ברמב"ן פ' יתרו, דמפורש בדבריו, דקידוש היום אסמכתא בעלמא.

אלא שיש להקשות דקידוש והבדלה הו"ל לממני בשתים דלהרמב"ם ז"ל הבדלה גם כן מצוה מן התורה עי"ש במ"מ, אלא שיש אומרים שהבדלה אינה אלא מד"ס עי"ש במ"מ. **ותו** נראה, דהבדלה אף שהיא מה"ת אינה מצוה בפני עצמה, אלא חלק והשלמה מהמצוה דזכירת שבת לקדשו, דמקיים את המצוה ע"י קידיש בכניסתו וביציאתו, דכן משמע מלשון סה"מ מצוה (קנ"ה) וז"ל שצונו לקדש את השבת בכניסתו וביציאתו וכו' ובבאור אמרו, זכרהו בכניסתו וביציאתו, כלומר הבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת ומתקנת מצותי' עכ"ל. דלא דמי למצות ק"ש שחרית וערבית, דק"ש היא בעצם שתי מצות לכ"ע גם להרמב"ם אלא דבמספר ומנין המצות, ס"ל להרמב"ם למנותם למצוה אחת, והרמב"ן ס"ל כיון דחלוקין הן בזמנם יש למנותם לשתי מצות, אבל במצות זכירת השבת לקדשו אפילו אם נימא דהבדלה ג"כ מה"ת היא בעצמה רק מצוה אחת ואין למנותה לשתי מצות.

וראיתי ברמב"ן הנ"ל דכתב שם וז"ל ומשם תלמוד שהמצוה הזאת (מצות קידוש) למדה ממצות לקדשו, אבל זכור את יום השבת מצוה לזכרו תמיד בכל יום כמו שפירשנו,, אלא שכל מצות הזכירה במנין אחד בחשבון רמ"ח מצות שנצטוינו ודע זה עכ"ל וצריכים

להבין דבריו, דלכאורה לפי שיטתו היכא דזמנו של זה לא זמנו של זה נמנית בשתים, ק"ו כאו דקידוש בשבת שהיא דוקא להרמב"ן מה"ת אלא בלילה, עי"ש וזכירה היא בכל יום ויום הו"ל לממני בשתים, אלא צ"ל כהנ"ל דהמצוה היא מצות זכירה, וחלקי המצוה הן ע"י קידוש בשבת, וזכירה בכל יום ויום.

ובהכי ניחא מאי דקשה דלהרמב"ם דס"ל דהבדלה גם כן מן התורה דהכל בכלל זכור, וכשם שנאמר זכור בכניסת שבת, כן נאמר על יציאת שבת, והנה מבואר בפסחים (קי"ז) דמחוייב מה"ת להזכיר יציאת מצרים בקדוש, וכן מבואר בסה"מ להרמב"ם מצוה קנ"ה וז"ל היא שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו ויציאתו, נזכיר בם יציאת מצרים וקידוש היום ע"כ וכשם שמחוייב מה"ת להזכיר יציאת מצרים בכניסתו, ה"נ הו"ל להזכיר בהבדלה ביציאתו, וכבר נתקשה בזה הגאון בעל מ"ח במצוה (ל"ב), ולפי הנ"ל יש ליישב, כיון דהבדלה אינה מצוה בפ"ע, אלא חלק מהשלמת מצות זכור, וכיון דכבר הזכיר בזכור יציאת מצרים יצא ידי זכירת יציאת מצרים.

וראיתי במ"ח שם דבספק אם קידש או לא, דודאי צריך לקדש מספק דספיקא דאורייתא היא, אמנם נסתפק אם כבר הגיע זמן בין השמשות, ובבין השמשות מותר להבדיל אולי י"ל דיעשה הבדלה, והבדלה גם פן בכלל מצות זכירה ויוצא בזה, ומסיר שם דזה אינו, וז"ל דמ"מ הוי מצוה בפ"ע, רק דנמנה לאחד כמו ק"ש שחרית וערבית, דנמנה למצוה אחת לדעת הרמב"ם ומ"מ הו"ל שני מצות דזמנו של זה לא זמנו של זה, ה"נ א"י בהבדלה, וצריך לקדש גם כן עכ"ל, ולפי דבריו הו"ל להרמב"ן דמנה בק"ש שתי מצות ה"נ הו"ל לממני לשתי מצות, וכבר הבאנו דגם להרמב"ן היא מצוה אחת, ולע"ד נראה כמו שכתבתי, דלא דמי לק"ש שחרית וערבית, וכמו שהבאנו לשון סה"מ שהבדלה חלק ממצות זכירת שבת.

אמנם מה שיש לעורר, באחד ששכח ששבת היום, ובמוצ"ש בלילה נתודע לו ששבת הי' היום, דלכאורה נראה דחייב לקדש את השבת בהבדלה, ולהזכיר בה יציאת מצרים, דכל עיקר אמרינן דלא צריך להזכיר, משום דכבר הזכיר בכניסתו בקידוש כנ"ל אבל היכא דלא קידש את השבת כל היום י"ל דמחוייב להזכיר יציאת מצרים, ואמנם יש לעיין לפי הנ"ל דהיכא דלא התחיל במצות זכור בקידוש בכניסת שבת, אולי אין חיוב הבדלה מה"ת בכלל, דהבדלה לפי הנ"ל היא השלמת המצוה, וכיון דלא קיים העיקר אין לעשות השלמת המצוה הטפלה להמצוה, וצ"ע להלכה.

מצוה מ

הציווי שנצטווינו שיקריב כהן גדול, בכל יום תמיד, מנחה בבקר ובין הערבים, והיא הנקראת: חביתי כהן גדול, ונקראת גם: מנחת כהן משיח. והוא אמרו יתעלה: "זה קורבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה'" (ויקרא ו, יג). וכבר נתבארנו דיני מצווה זו ומתי קרבה ואיך קרבה בפרק ו' ובפרק ט' ממנחות ובמקומות ביומא ותמיד.

הנה לכאורה נראה דבמצוה זו נכללה ג"כ מנחת חינוך של כהן הדיוט ושל כה"ג. דממקרא זה ילפינן לה דז"ל הרמב"ם בהלכות כלה"מ (פ"ה הל' ט"ז) אין כהן עובד תחלה, וכן כה"ג אינו עובד תחלה עד שיביא עשירית האיפה משלו, ועובד בידו שנאמר, זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו, עכ"ל. וקשי' למה לא רמז הרמב"ם כאן בסה"מ במצוה זו, וכן בהל' תמידין ומוספין, דמביא מצוה זו חבתי כה"ג לא מביא ממנחת חינוך, וכבר העיר על זה, בס' קנאת סופרים, וז"ל ואיני יודע למה לא באר הרב כאן מנחת כהן הדיוט שגם היא נכללת בצווי הכתוב, זה קרבן אהרן ובניו, והיא נקראת מנחת חינוך ע"כ.

ונראה דקושי' זו למה לא נכלל במצות חביתי כה"ג מצות מנחת חינוך, לא קשי', דאף דתרווייהו מחד קרא ילפינן, אמנם מנחת חינוך אין לה שום קשר למנחת חביתי כה"ג, שחביתי כה"ג היא מצוה מידי יום ביומו, בבקר ובערב, תמיד, ומנחת חינוך מצוה נפרדת, שמחוייב כל כהן כשנכנס לעבודה להקריב מנחה עשירית האיפה ועובד בידו כדי לחנכו לעבודה. ואמנם אי קשי' הא קשי' למה לא מנה הרמב"ם במנין המצות מצות מנחת חינוך דילפינן מקרא הנ"ל כמובא ברמב"ם הנ"ל, ובגמ' מנחות (נ"א) תניא זה.

והנראה בזה, דאף שבודאי זה מצות עשה, אמנם במנין המצות לא נמנית למצוה בפ"ע, מטעם דכיון שאין חיובה דמנחת חינוך אלא ביום שנכנס הכהן לעבודה, ואם אינו רוצה לעבודה, אינו מחוייב בכלל להביא מנחת עשירית האיפה, ואינה אלא להכשיר לעבודה, הנה היא חלק ממצות עבודה שמחוייב הכהן לעבוד, דלא מבעיא אי אמרינן דאם לא הביא מנחת חינוך ועבד עבודה, עבודתו פסולה, שאז בודאי י"ל שאין זה אלא הלכה בעבודה, אלא אפילו אם ס"ל דעבודתו בדיעבד כשירה כפסק הרמב"ם שם בהלכה ט"ז הנ"ל, אמנם כיון דיסודה ותכליתה אינה אלא בשביל עבודה, אינה אלא הלכה בעבודה, ועיין ברמב"ן במצוה (ל"ג), ובסה"מ בשורש י"א.

והנה בעצם הדבר, אם לא הביא מנחת חינוך ועבד עבודה דכתב הרמב"ם דכשירה, מביא המל"מ שם דבת"כ אמרינן דפסולה, ומגיה המל"מ דצ"ל כשירה, דכן איתא בירושלמי ספ"ז דשקלים, והביא דמוכח כן מסוגיא דיומא (יב.) דגרסינן שם אירע בו פסול אחר

תמיד של שחר במה מחנכין אותו, והלא הי' צריך להקריב מנחת חינוך, וילבוש שמנה בגדים ויקריב המנחה, ויחנכו אותו, אלא ודאי דעבודתו כשירה, וכיון דכשירה, אי אפשר להקריב מנחת חינוך ביהכ"פ, שזה קרבן יחיד ואינו דוחה את השבת, כמ"ש התוס' במנחות (עח.) ד"ה אחת. והגר"א ז"ל הגיה בירושלמי דשקלים דצ"ל עבודתן פסולה, עפ"י גירסת הת"כ הנ"ל, איפכא מהמל"מ. וצ"ע מסוגיא דיומא כדברי המל"מ.

אכן גם דברי המל"מ צ"ע, דכתב דאם הוי אמרינן דעבודתו פסולה, הי' צריך להקריב מנחת חינוך ויחנכו אותו בזה, ותימה הא מנחת חינוך קרבן יחיד שלא קבוע לו זמן, דעיקר מה שדוחה שבת תלוי בקביעת זמן דהכי אמרינן ביומא (נ.) נקוט האי כללא בידך כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה, ויותר קשה דהא מביא דברי תוס' מנחות (ע"ח.) דמפורש בדבריהם, שאין מנחת חינוך אפשר להקריבו ביום הכפורים.

והנה התוס' הנ"ל מביא דיש מפרשים דברי ר"ח דאמר כהן גדול המתקרב לעבודה צריך שתי עשרונות האיפה אחת להמשחו ואחת לחינוכו. כגון שעמד ביום הכפורים, דעבודת יהכ"פ בכהן גדול, והתוס' דחו דבריהם, וכתבו ולאו מילתא היא דהא קרבן יחיד אין קרב ביהכ"פ, ובפ' קמא דיומא (יב.) בעי אם אירע פסול בכהן גדול במה מחנכין את השני ביום הכפורים ע"כ וכוונתם פשוטה, דאם אמרינן דביום הכפורים מקריב מנחת חינוך, יחנכו אותו בזה. ויש להבין כונת דברי היש מפרשים איך עלה על דעתם שכה"ג מקריב מנחת חינוך ביהכ"פ, ותו מי דחקם לפרש דברי הגמרא כגון שעמד ביהכ"פ, שאין לזה שום רמז בגמרא. וצריך לומר דס"ל, דלעבודת כל השנה אין כה"ג צריך להביא מנחת חינוך, ויש להבין טעמם ונמוקם.

והנראה בטעמם, דהנה הרמב"ם בהל' כלה"מ (פ"ד הל' י"ג) כתב, כיצד מרבין אותו בבגדים לובש שמנה בגדים ופושטן. וחוזר ולובשן למחר שבעת ימים וכו' וכשם שרבוי בגדים ז' כך משיחה בשמן שבעה, ואם עבד קודם שיתרבה בבגדים כל שבעה, או קודם שימשח כל שבעה עבודתו כשירה, ובהשגת הראב"ד שם ז"ל נראה מדבריו ימים שהי' בהם משיחה לא הי' עובד. ואין זה מן החכמה, אלא כשאמרו נתרבה שבעה ונמשח שבעה דבעינן שבעה לכתחלה, ה"מ לעבודת יהכ"פ, אבל לעבודת אותן הימים בכל יום עובד בשמנה בגדים עכ"ל.

וראיתי בס' גבורת ארי ביומא ה' דיסוד מחלוקתן היא, אם הרבוי הוא בלבישה לחודה בלי עבודה, או דהרבוי בבגדים הוא רק עם עבודה, ובלי עבודה אין זה רבוי כלל, דהראב"ד ס"ל דהרבוי בבגדים היא אך ורק ע"י עבודה, דכן היא שיטת רש"י (ה.) ד"ה רבוי שבעה דילבש שמנה בגדים בשעת עבודה, והרמב"ם ס"ל דבלי עבודה הוה רבוי.

ולענ"ד נראה דאין פלוגתא בזה בעצם הלכה ברבוי בגדים, אם הרבוי הוא דוקא עם עבודה, או בלבישה לבדה, דגם הראב"ד ס"ל כהרמב"ם בזה, שאין עבודה תנאי בלבישה, אלא דהראב"ד הבין בדברי הרמב"ם, דאסור לו לעבוד בשמנה בגדים בהשבעה ימים שנתרבה, וע"ז באה ההשגה של הראב"ד דאין זה מן דחכמה, דלא אמרו נתרבה שבעה ה"מ לעבודת יהכ"פ, כלומר דעבודת יהכ"פ שאינה כשירה אלא בכה"ג בעינן נתרבה שבעה לכתחלה, אבל לעבודה דכל השנה שגם כהן הדיוט כשר לזה, למה לא יעבוד אף לכתחלה, האם יגרע בזה שנעשה כה"ג, וכיון שמותר לו ללבוש השמנה בגדים, בודאי מותר לו לכתחלה לעבוד עבודת כל השנה, וע"ז מורה לשונו ואין זה מן החכמה, דלא אמרו נתרבה שבעה ונמשח שבעה אלא לעבודת יהכ"פ, דלא בא לחלוק אלא בין עבודת יהכ"פ לעבודת כל השנה, דכל הלכה דשבעה, אינה אלא ליום הכפורים. וכן הבין מהר"י קורקס ז"ל, וז"ל נראה מדברי רש"י (ה.) שכ"ז אינו מדבר אלא ביהכ"פ, אבל לשאר ימים אפילו לכתחלה ביום אחד, וזה דעת הראב"ד, ונראה שגם דעת רבינו כן הוא, וביאר, ואם עבד היינו עבודה שצריך כה"ג, דהיינו עבודת יהכ"פ, אבל בשאר ימים, דכהן הדיוט יכול לעבוד כמו כה"ג ואין חלוק אלא שזה בשמנה, וזה בארבעה, אין צריך ז' ימים אפילו לכתחלה.

ובזה יובן הטעם של היש מפרשים בתוס' הנ"ל כגון שעמד ביום הכפורים, דס"ל דהחיוב שצותה התורה בכה"ג הנתמנה להביא מנחת חינוך עשירית האיפה, אינו אלא בגשתו לעבוד עבודה שרק כה"ג יכול לעובדה, דלעבודת כל השנה שכהן הדיוט מותר בה, והוא כבר הביא עשירית האיפה ביום שנתחנך לעבודת כהן הדיוט, וכהן הדיוט יכול לעובדה בעבודת כל השנה למה לו להביא שוב מנחת חינוך, ולכן מפרשי בכה"ג שנתמנה ביום הכפורים, והנראה דלפי שיטתם גם אם יתמנה לפני יהכ"פ אין להביא העשירית האיפה אלא בגשתו לעבודה ביהכ"פ. דעל זה בא הצווי בהתורה. וכן נראה מלשון הרמב"ם דז"ל וכן כה"ג שעבד בכהונה גדולה קודם שיביא עשירית האיפה עבודתו כשירה, ע"כ היינו עבודה שרק כה"ג כשר לעשותה. ולפ"ז לא קשה עלייהו קושית התוס' דהא קרבן יחיד, אין קרב ביהכ"פ. וכוונתם דלא קבע לו זמן, דהכל תלוי בקביעת זמן כנ"ל ביומא (נ.), ולפי שיטתם לא קשה מידי, דהרי התורה קבעה זמן של עשירית האיפה בכה"ג רק ביום הכפורים, וס"ל דבלא הביא מנחת חינוך דכה"ג עבודתו פסולה.

אמנם קשי' טובא מה יענו על הא דאמרינן התם בכהן דלא עביד עבודה כשהוא כהן הדיוט ונתמנה לכה"ג דמביא שלש אחת לחינוך תחלת עבודה, ואחת לחינוכו שנתמנה לכה"ג ואחת להמשחו, ומנחת חינוך דכהן הדיוט בודאי לא דחי יהכ"פ, וע"כ צריכין

לאוקמי בנתמנה לא ביהכ"פ. ואולי י"ל דכיון דמצות עשירית האיפה אינה אלא בגשתו לעבודה, והיא חלק ממצות עבודה כמו שכתבנו בריש דברינו, ובלא מנחת חינוך עבודתו פסולה, ולכן אם נתמנה להיות כה"ג ביום הכפורים הנה בין מנחת חינוך של תחלת עבודה ובין המנחה של כה"ג הנה הן חלק מעבודת היום, ולכן י"ל כשם דעיקר עבודת יהכ"פ דוחה שבת ה"נ הכשירה דהחלק של עבודה ג"כ דוחה שבת ויהכ"פ, וכיוצא בזה, כתבו בתו"י יומא ס"ז, דגרסינן שם במתניתין על כל סוכה וסוכה אומרין לו הרי מזון והרי מים, ובתו"י שם ד"ה לא לצרך אדם לכך, וז"ל, אבל אם הי' צריך היו מאכילין אותו, ואפילו לא הי' רעב ביותר דוחה שעיר כמו שבת וטומאה, ובס' אור שמח כתב שכן הוא שיטת הרמב"ם, ובתפארת ישראל במתניתין גם כן מדקדק מדברי הרמב"ם כן, דמותר לו לאכול. ונראה שזה טעמו של המל"מ דכתב דאם אמרינן דעבודתו פסולה הי' מקריב המנחת חינוך ביהכ"פ, מהאי טעמא כיון דהחלק הזה מעכב דוחה שבת ויהכ"פ, אלא כיון דלא מעכב וכשר גם בלא מנחת חינוך, אינו דוחה.

והנה לפי גירסת הגר"א ז"ל קשי' טובא מסוגיא דיומא הנ"ל דמקשינן במה מחנכין אותו, וקשי' ממה נפשך, אם נימא דדחי יקריב המנחה ויחנכו אותו, ואם נימא דלא דחי למה מתקנינן לי' כהן אחר, הא בלי הקרבת המנחת חינוך עבודתו פסולה. וראיתי במשנת אלי' דמביא גירסת הגר"א ומבאר, וכתב שם דמה שהביא הגאון בעל מל"מ מיומא דפרכינן במה מחנכין ראייתו אינו חזקה, דאע"ג דבכל השנה עשירית האיפה מעכב, מ"מ ביהכ"פ דא"א לחנכו בזה משום דמ"מ הוה קרבן יחיד, ואינו דוחה יהכ"פ. כמ"ש תוס' מנחות (עח.) ומש"ה מתרץ הגמרא עבודתו מחנכתו, אבל היכא דאפשר אין דנין משאי אפשר, ועשירית האיפה מעכב ע"כ.

וקשה להבין דבריו, כיון דבכל השנה לא אמרינן עבודתו מחנכתו, ועבודתו פסולה, אם כן ע"כ גזירת הכתוב היא, דאין לכה"ג הכשר אחר, לעבודת כה"ג, אלא עשירית האיפה, וכי משום דאי אפשר אמרינן דמהני היכן מצינו כזה. וכי תימא דילפינן זה מהא דתניא שם דכל הכלים שעשן משה משיחתן מקדשתן מכאן והילך עבודתן מקדשתן. דחזינן דבכלים שעשן משה לא נתקדשו אלא ע"י משיחה, לא ע"י עבודתן, וה"נ נימא דהיכא דאפשר להביא עשירית האיפה גזירת הכתוב דלא הוכשר כה"ג לעבודה אלא ע"י עשירית האיפה, ואם לא הביא לא נתקדש לעבודה ועבודתו פסולה, אבל היכא דלא אפשר עבודתו מחנכתו דככה היתה גזירת הכתוב. אמנם הא תינח, לפי תירוץ דרב פפא דמתרץ עבודתו מחנכתו ויליף מהא דתניא, אבל לרב אדא בר אהבה, דמתרץ באבנט,

וכן אמרינן שם פשיטא אירע בו פסול קודם תמיד של שחר מחנכין אותו בתמיד של שחר, ותקשה כנ"ל הא עבודתו פסולה, ולא ס"ל עבודתן מחנכתן.
ובעניותי לא עמדתי על דעת קדושים, מה דנתקשו בהסוגיא הנ"ל, דנימא דילביש שמנה בגדים. ויקריב עשירית האיפה, ויחנכו אותו. דהנה כל ההלכה דעשירית האיפה, אינה תנאי בחלות קדושת כה"ג, אלא תנאי בגשתו לעבודת כה"ג, אחרי דכבר חל עליו דיני כה"ג לכל דבר, כשם חיוב עשירית האיפה בכהן הדיוט, דחיובו הוא בגשתו לעבודה, כנ"ל בריש דברינו, ה"נ בכה"ג אחרי דנעשה כה"ג, והנה בכאן כל השאלה היא, במה תחל עליו להיות כה"ג, דעדיין הוא כהן הדיוט לכל דבר, דאם לא יארע איזה תקלה בכה"ג, הנה הוא נשאר להיות כהן הדיוט וברש"י שם ד"ה במה מחנכין אותו ובמה הוא ניכר שהוא כה"ג מעולם, והיכן יצא מהדיוטות שתהא עבודת היום נעשית בכה"ג ע"כ, וברי"ח שם במה נקבע, נמצאת עבודת יהכ"פ נעשית בכהן הדיוט, ולא שייך להקשות דע"י עשירית האיפה יקריב, דהא עדיין הדיוט הוא, והחינוך של הדיוט כבר הביא, ובגמרא מנחות (עח:) אמר רב חסדא כה"ג המתקרב לעבודה צריך שתי עשרונות האיפה אחת להמשחו ואחת לחינוכו, וברש"י שם ד"ה המתקרב לעבודה, תחלה לאחר שנמשח, וכן הוא ברבינו גרשם שם המתקרב נעבודה תחלה שנמשח ע"כ וכוונתם לאחר שנעשה כה"ג ע"י משיחה, ומתקרב לעבודה בתור כה"ג. ובתו"י שם ביומא ד"ה במה מחנכין אותו, וז"ל דלא בעי למימר בשמן המשחה מחנכין אותו שהרי בבית שני לא הי' שמן המשחה ע"כ דברור מילהם דשאלת הגמרא במה מחנכין אותו שיעשה כה"ג.
ברם דקשה, דנימא דנעשה כה"ג ע"י רבוי בגדים, דילבש שמנה ויתחנך להיות כה"ג, ועל התוי"ש לא קשה, דאולי ס"ל דבלבישה לבדה בלי עבודה לא נתכהן כלל, דעבודה תנאי בלבישה כנ"ל, אבל לשיטת הרמב"ם הנ"ל דבלבישה לבדה נעשה כה"ג קשי' טובא, וכבר הקשה זה על הרמב"ם הגבורת ארי הנ"ל, וכן ברש"ש כאן נתקשה בזה, דהכי נמי אמרינן כאן דלמאן דאמר אבנטו של כה"ג זה הוא אבנטו של כהן הדיוט מחנכין אותו באבנט, וע"י אבנט נעשה כה"ג, וה"נ י"ל ע"י לבישה שמנה בגדים. אלא דקושי' זו קשי' לבדה, בין דנימא דמנחת חינוך מעכב או לא מעכב, ואמנם עדיין לא נתישב אלא מה שמקשין דילבש שמנה בגדים ויקריב עשירית האיפה ויחנכו אותו בזה. אבל עדיין הקושי' מצד שני, מה הועילו חכמים בתקנתן, כיון דעשירית האיפה מעכב ועבודתו פסולה וקרבן יחיד שלא קבע לו זמן אינו דוחה יהכ"פ.
ואולי י"ל כנ"ל דעשירית האיפה עיקרה אינה אלא הלכה בעבודה, ואינה חסרון בהכשרו דכה"ג דנימא דבלא זה הוה כאילו לא נמשח, ועבודת היום גורמת החיוב של עשירית

האיפה ומצותה חלק ממצות היום, ואמטו להכי, כשם דעבודת היום דוחה יהכ"פ דוחה נמי עשירית האיפה, ועדיפא ממכשירין, דמכשירין אינו דוחה אפילו דקרה באופן שאי אפשר לעשותה מאתמול, כן ראיתי דהגאון בעל אור שמח מביא בהלכה זו הל' כלה"מ ירושלמי דאף אם נולדה בו יבלת בשבת גם כן אינו דוחה. מטעם דמין יבלת אפשר מאתמול, ושאני יבלת, דיבלת אינה גורמת העבודה, אבל עשירית האיפה מצותה, גורמת עבודת היום וכשם שאיננה חסרון בכהן הדיוט בכהונתו, ככה איננה חסרון בכה"ג שנמשח או נתרבה, הרי הוא כה"ג לכל דבר, אלא שהלכה בעבודה שלא תהי' עבודת היום ראשונה, רק אחרי שכבר הביא עשירית האיפה.

והנראה לע"ד נהקושי' הנ"ל המובאה לעיל, דילביש שמנה בגדים ויתחנך לכה"ג לשיטת הרמב"ם דבלבישה לבדה נתחנך, דנראה דאפילו אם בלבישה לבדה נתחנך, אמנם באיזה לבישה, בזמן שאפשר לו לעבוד בשעה שלובש, דעיקר לבישת הבגדים בכהנים הוא להכשירו לעבודה. כמבואר ברמב"ן מצוה ל"ג עי"ש, וכמבואר לעיל בדברי מהר"י קורקס דגם להרמב"ם מותר לכתחלה נעבוד בכל השנה, אמנם ביהכ"פ אחרי התמיד שאין עבודה בשמנה בגדים, דכה"ג פושט אז בגדי הזהב, לא מתקריא אז לבישת השמנה בגדים לבישת כה"ג, כיון דלא מכשירו לעבודה ביהכ"פ, ולכן משני דמהפך בצנורא.

מצוה מא

הציווי שנצטווינו להקריב קורבן בכל יום שבת נוסף על תמיד של כל יום - וזהו מוסף שבת. והוא אמרו יתעלה: "וביום השבת שני כבשים" (במדבר כח, ט). וכבר נתבאר סדר הקרבתו בפרק ב' מיומא ובתמיד.

המל"מ בפ"ד תו"מ תמה על הרמב"ם שהשמיע הלכה מפורשת ביומא ריש פרק שני שעירים, דהמוספין של שבת בעינן שיהו שוין, ורש"י ס"ל דאינו אלא למצוה, והתיס' כתבו דהוי לעכובא, והרמב"ם לא הזכיר מזה כלל.

והמראה פנים בירושלמי, ריש פרק ש"ש הקשה ג"כ קושית המל"מ, וכתב דהרמב"ם לא גריס כלל בגמרא הלכה זו דמוספין, דתלמידי תרביצאי היא, אלא הקשה למה נאמר שני כבשים, ואין לומר דבאמת מעכבין זה את זה, וע"ז נאמר שני כבשים, דהא תנן במתניתין מנחות (מט.) דאין המוספין מעכבין זה את זה, וכ"פ הרמב"ם פ"ח מהל' תו"מ הל' כ'. ומתרץ דאפשר דבא למעט מוספין מבקור, וכדאמרינן שם במנחות דתמידין צריכין בקור ד' ימים ולא מוספין, ובא לומר שני כבשים מ"מ ע"כ. ודברי המ"פ דחוקין, דלמה לן קרא למעט, הא כל מוספין דר"ח ויו"ט לא בעינן בקור, רק תמידים, דתניא התם בן בג בג

אומר מנין לתמיד שטעון ביקור ד' ימים קודם שחיטה ת"ל תשמרו להקריב לי במועדו, ולהלן הוא אומר והי' לכם למשמרת, עד ארבעה עשר יום עיי"ש. ומהיכי תיתי למימר דמוסיפין של שבת בעינן בקור ובעינן קרא למעט, ותו למה נדרש כאן דרשה אחרת, דבכל מקום שכתוב שני, דרשו חז"ל שיהיו שוין, כמו בשני שעירי יהכ"פ ובכבשי מצורע, ושתי צפרים, כדגרסינן התם בגמרא.

ואולי י"ל בכוונת המ"פ, כיון דאין לומר דלפיכך כתב שני כבשים לומר דמעכבין זה את זה, דמבואר דאין מעכבין, ומהאי טעמא אי אפשר לומר דבעינן שיהיו שניהם שוין, דלא גרע שנים ואינם שוין מאחד מיוחד ואין שני לו, וכיון היכא דאין אלא אחד מקריבין אותו, ואין השני מעכב, ואיך אפשר לומר היכא דאיכא שנים אלא דאינן שוין מעכב ואין מקריבין, ומש"ה כתב המ"פ שאין לדרוש לענין שוין. וכן ראיתי בתורה תמימה בפ' פינחס דמתרץ כן דמש"ה השמיט הרמב"ם הלכה זו. אולם אין זה הכרח אלא שלא נימא דמעכב כדברי התוס' אבל אין זה הכרח לומר דגם מצוה ליכא שיהיו שניהם שוין, כדברי רש"י ז"ל, כמו בשני שעירי יהכ"פ וכבשי מצורע, ושתי צפרי מצורע דבעינן שוין למצוה, והרמב"ם השמיע שני כבשים גם למצוה.

והנה לפי דבריהם, תקשה לן דברי התוס' דס"ל דהוי לעכובא, ובמתניתין במנחות (מט.) הנ"ל מפורש דאין המוספין מעכבין זה את זה, ואפשר דהתוס' ס"ל דהא דאמרינן כאן לעכובא, לא אמרינן אלא במצות שני כבשים, דלא מקיימין אלא באופן ששניהם שוין, ובמקום שאינם שוין לא נקראין שני כבשים, אלא שמקריבין מיניהו אחד כאילו הי' אחד ואין שני לו. ואמנם עדיין קשה דהנה התוס' כתבו, דילפינן דהוי עכובא משום דבתר דכתוב וביום השבת שני כבשים, כתוב עולת שבת בשבתו, דהוי כמו שנה עליו הכתוב לעכב, וקשה דאם שנה הכתוב לעכב יותר הו"ל למימר דמעכבין זה את זה, ואם לא מצאו אלא אחד, לא מקריבין אותו, כמו בכל הני דתנן במתניתין מנחות (כ"ז) דמעכבין זה את זה, כשני שעירי יהכ"פ, ושני כבשי עצרת כו', דלא מקריבין בכלל.

והנראה דס"ל להתוס' דאין ה"נ דמעכבין זה את זה, ואם לא נמצא רק אחד לא מקריבין אותו, לא כדברי הרמב"ם הנ"ל בתו"מ פ"ח הל' כ', דכתב מפורש ולא המוספין מעכבין זא"ז וכו' אפילו לא מצאו אלא אחד מקריבין אותו בין בר"ח בין בימי המועדות והשבתות, ע"כ, וממתניתין (מט.) דתנן ולא המוספין מעכבין זא"ז לא קשה על התוס', דמתניתין לא כייל רק המוספין דלא כתיב בהו עכובא, דע"כ צ"ל כן דהא אמרינן מפורש בגמרא שם (מ"ד.) על מתניתין דתנן שם הפרים והאילים והכבשים אינן מעכבין זא"ז. ומקשינן בגמרא הני פרים וכבשים דהיכא אילימא דחג כמשפט כמשפטם כתיב בהו, וברש"י

שם כמשפטם משמע עכובא. וע"כ צ"ל דמתניתין דתנן דלא מעכבין, מלבד היכא דכתיב עכובא, וה"נ י"ל דבשבת דשנה הכתוב לעכב לא נכלל במתניתין, ואדרבה מגמרא הנ"ל קשה טובא על הרמב"ם דכתב בכל המוספין דאינם מעכבין זא"ז, והגאון מלבי"ם ז"ל פ' אמור (אות קנ"ב) וז"ל והספרא והספרי יחלוקו על שיטת הש"ס דס"ל דבחג מעכבין זא"ז וכן פסק הרמב"ם דכולן אינן מעכבין זא"ז ע"כ.

ובעיקר הקושי' על הרמב"ם למה השמיט הלכה מפורשת דמוספין של שבת בעינן שיהיו שוין עכ"פ למצוה. הנה הגאונים הנ"ל לא ראו גירסת הר"ח הנדפס בש"ס ווילנא, דז"ל שם אבל המוספין ודאי לא כתב שני כבשים, אלא ללמד שהם שנים ולא ארבע, מדלא כתיב אחד אחד כדרך שכתוב בתמיד עכ"ל דמבואר בדבריו דאפילו למצוה לא בעינן שיהיו שוין. ותו לא מידי.

מצוה מב

הציווי שנצטווינו להקריב קורבן בכל ראש חודש נוסף על תמיד של כל יום - וזהו מוסף ראש חודש. והוא אמרו יתעלה: "**ובראשי חדשיכם וגו**'" (**במדבר כח, יא**).

הקרבן מוסף של ר"ח מפורש בקרא פ' פנחס, פרים שנים, איל אחד שבעה כבשים ושעיר חטאת.

והנה ביו"ט של ראש השנה, שהוא ר"ח, הנה מלבד קרבן מוסף של רה"ש מקריבין גם כן קרבן מוסף של ר"ח, כאמור שם מלבד עולת החדש ומנחתה. וברמב"ן פ' פינחס, ז"ל אבל בראש חודש השביעי הי' במשמע שמה שנאמר וביר"ח תקריבו יהי' בשאר החדשים כולם, אבל בחדש השביעי יהי' כל קרבנו הקרבן הזה שחדש בו ועל כן הוצרך לומר מלבד עולת החדש ומנחתה, וכיון שהזכיר כן כבר למדנו שכל מה שבא בפ' ובראשי חדשיכם, היא מצוה בכל וגם החטאת עכ"ל.

אמנם בתוס' רה"ש (ח:) ד"ה שהחדש מתכסה בו, איתא דהר"ר משולם מפרש שהחדש מתכסה בו, שאין חטאת ר"ח קרב ברה"ש, כדכתיב מלבד עולת החדש ומנחתה, ולא כתיב מלבד חטאת ועולה, והקשה לו ר"ת דבריש תוספתא דשבועות תניא ל"ב שעירים מקריבין ישראל בכל שנה, וחשיב י"ב בראשי חדשים. והשיב לר"ת שלא אמר שאין בו חטאת, אלא מתכסה שלא הזכיר חטאת בקרא דמלבד כמו שהזכיר עונה ע"כ.

והנה אף שרבינו משולם הודה לר"ת, שני עמודי עולם מקיימים את דבריו, הטורי אבן והפ"י, ותולין זה באשלי רברבי במחלוקת תנאים על מה שעיר ר"ח מכפר, דתנן במתניתין ריש מס' שבועות ועל שאין בה ידיעה בתחלה ולא בסוף שעירי רגלים ושעירי

ראשי חדשים מכפרין דברי ר"י, ר"ש אומר שעירי רגלים מכפרין אבל לא שעירי ראשי חדשים, ועל מה שעירי ר"ח מכפרין על טהור שאכל טמא. ולר"ש דחלוקין בכפרתן בודאי היו מקריבין שעיר של ר"ח כבכל ר"ח, והתוספתא הנ"ל ר"ש קאמר לה, ולדידי' בודאי מקריבין, משא"כ לר"י ולר"מ דכל השעירין שווין בכפרתן, אין להקריב שעיר של ר"ח, דבל"ה יש לו כפרה בשעיר של רה"ש, עי"ש בדבריהם, דשתי חטאות לכפר על ענין אחד לא אשכחן, ואתא שפיר מה דכתיב בקרא מלבד עולת החדש, ולא כתיב חטאת. ולפי הלכה דקי"ל כר"י דכן פסק הרמב"ם הל' שגגות (פי"א הל' ט') י"ל דהדין דין אמת דשעיר ר"ח לא מקריבין ברה"ש, עי"ש. והפ"י הוסיף דכן נראה מלשון הרי"ף ריש מס' שבועות דהביא מחלוקת ר"י ור"ש אי שעירי רגלים ור"ח מכפרין או על טהור שאכל טמא, מה שאין דרכו להביא דברי ענינים מה שאין נוהגין בזמנינו, וע"כ היינו משום דנפ"מ האידנא לדינא, אם צריך להזכיר חטאת ר"ח במוסף רה"ש, והיינו דמייתי הרי"ף אמתניתין דידן האיבעיא בעירובין אם צריך להזכיר מוסף ר"ח ברה"ש, אלמא דהא בהא תלי' ע"כ, ומסקינן שם דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

אמנם בפי' המשנה להרמב"ם ריש שבועות, מבואר להיפך דגם בזמן הבית אין נפ"מ בין ר"י ור"ש, דאחרי דהביא מחלוקת ר"י ור"ש כתב וז"ל ומחלוקת זה לא נאמר בו הלכה כדברי פלוני, לפי שהוא דבר חוזר אל הי"ת וכו'. וכבר בארנו שכל סברא מן הסברות שאינה באה לידי מעשה מן המעשים שיפול בו מחלוקת בין החכמים לא נאמר בו הלכה כפלוני עכ"ל, ואין להוכיח דאדרבה מטעם זה ע"כ צ"ל דבספרו הגדול חזר בו, וס"ל דמחלוקת ר"י ור"ש היא להלכה למעשה מדפסק בהל' שגגות כר"י, דהתם תפס כר"י דמנה כל השעירין דכל השנה על מה הם מכפרין מפרש ותופס כדברי ר"י עיקר כפי הכלל דר"י ור"ש הלכה כר"י, וע"כ צ"ל כן דבהלכות תו"מ ריש פ"ט מפורש בדבריו דברה"ש מקריבין קרבן מוסף ר"ח כולה, דז"ל באחד בתשרי מקריבין מוסף היום, וזה מוסף היום יתר על מוסף ר"ח הקרב בכל ר"ח ע"כ.

ויש לעיין בראי' שהביא הפ"י מהרי"ף ז"ל. דהנה הפ"י ז"ל בנה יסודו דאין דרכו של הרי"ף להביא מה שאין נוהגין בזמנינו, ומדהביא המחלוקת דר"י ור"ש ע"כ דנפ"מ האידנא, דלר"י לא היו מקריבין שעיר של ר"ח, וכיון דאין נקרב מש"ה אמרינן דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן, ולר"ש דשעיר נקרב לא הוי אמרינן דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן. וקשה דלפי דבריו הו"ל להגמרא להביא המחלוקת בין ר"י ור"ש, כיון דהא בהא תניא כדברי הפ"י, ואפילו אם נימא דהאבעיא הי' לר"י דהלכה כמותו, דלר"ש בודאי צריכין להזכיר בפני עצמו, ורק לר"י איבעיא אם צריכין להזכיר דחלוקין במוספין

דעולות, כדכתיב מלבד עולת החדש, ועל קרבן עולות מסקינן דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן, דראש השנה כתיב זכרון תרועה וברי"ח כתיב והי' לכם לזכרון עי"ש ברש"י ובתוס', ואם דיש לומר דעל מוסף של העולות י"ל זכרון אחד עולה לכאן ולכאן, מהיכי תיתי דאם מקריבין השעיר אין לומר זכרון אחד עולה לכאן ולכאן, מפני מה זכה השעיר חטאת, יותר ממוסף העולות.

אולם כעין זה איתא בר"ן סוף רה"ש, דמביא דברי הגאונים דאין מזכירין פסוקי ר"ח בתפלת מוספין וכתב שם וז"ל ומ"מ צריך לומר ברה"ש את מוספי יום הזכרון הזה שהרי שעיר של ר"ח קרב הי' ברה"ש מדתניא בתוספתא ל"ב שעירים כל ימות השנה, וקא חשיב י"ב די"ב ר"ח ע"כ, דמשמע נמי מדבריו, דמדין מוסף דהעולות לא הו"ל לומר את מוספי, ורק כיון דמקריבין השעיר חטאת של ר"ח, מוכרחין לומר את מוספי, וקשה כנ"ל מה נתלה כל החיוב של זכירה במוסף בשעיר חטאת.

אמנם גם בירושלמי שבועות פ"א הל' ד' על מתניתין שאין בה ידיעה, גרסינן ר' יעקב בר אחי בשם ר' יסא העובר לפני התיבה ביו"ט של רה"ש אין צריך להזכיר של ראש חדש, וכו', ר' יוסי בעי מעתה שני שעירי רה"ש מחמת ראש חדש באין ותימר אין צריך להזכיר ר"ח, ר' בא בר ממל מקשי דתני שני כבשי עצרת ושני שעירי רה"ש אם כיפר הראשון על מה שני מכפר על טומאה שאירעה בין זה לזה, ולא ר' שמעון היא דר"ש חילק כפרתן, אלא זה וזה מחמת ר"ח, א"ר אמברי לית יכול דכתיב מלבד עולת החדש, ועוד מהדא דתני שני עשר לשני עשר חדשי השנה עכ"ל, הנה רצו לחייב להזכיר את ר"ח מפני שמקריבין השעיר, (ועיין בפני משה שם).

ודע דירושלמי זה הביא הרי"ף הנ"ל המובא בפ"י, וז"ל הרי"ף ר"י בר אחא בשם ר' יסא העובר לפני התיבה ביו"ט של רה"ש אין צריך להזכיר של ר"ח, בר אביי עבר קמי תבותא ולא אדכר דירחא וקלסיני', וה"נ אסיקנא בגמ' דילן בעירובין שאומר זכרון אחד עולה לכאן ולכאן עכ"ל. הנה לא הביא כל השקלא וטרי' אם שני שעירי רה"ש מחמת ר"ח, משום דלמסקנא מסיק דרק שעיר אחד מחמת ר"ח, ומשמע אם רק שעיר אחד מר"ח לא צריכין להזכיר, ויש לעיין בכוונת הירושלמי.

והנה מהירושלמי הזה מוכח דלא מתלי תלי הזכירה של ר"ח בהלכה אם מקריבין השעיר של ר"ח, דהא לכ"ע מקריבין שני שעירים, ולמסקנא מקריבין שעיר אחד לרה"ש, ושעיר אחד לר"ח, ואעפ"כ אמרו דאין מזכירין של ר"ח דמביא הרי"ף להלכה מהירושלמי דין.

ברם דיש לעיין בדברי הירושלמי, דגם מהירושלמי מוכח, דרצו לתלות ההלכה אם מזכירין או לא, אם השני שעירים באים מדין ר"ח צריכין להזכיר את ר"ח ולמסקנא אם

רק שעיר אחד מטעם ר"ח אעפ"כ אין צריכין להזכיר של ר"ח, וקשה כנ"ל דמשמע דמדין מוסף של העולות בודאי דאין צריכין להזכיר, וקשה כנ"ל. וכן יש לעיין מאי טעמא רצו לומר דהשני שעירים הם מהלכות ר"ח.

מצוה מג

הציווי שנצטווינו להקריב קורבן נוסף על התמיד בכל שבעת ימי הפסח - וזהו מוסף חג המצוות. והוא אמרו יתעלה: "שבעת ימים תקריבו אשה לה'" (ויקרא כג, לו) .

הנה המקרא שבעת ימים הוא בפ' אמור, ופרטי הקרבן מובא בקרא בפ' פינחס, שהם שני פרים איל אחד ושבעת כבשים, ושעיר אחד לחטאת. ויש לעיין למה הביא כאן המקרא דפ' אמור, ולא המקרא שבפ' פינחס ששם מפורטים הקרבנות, כמו שהביא בכל המוספין, במצוה מ"א, מצוה מ"ה מצוה מ"ז מ"ח ונ' ולמה שנה כאן והביא המקרא דאמור, וכן בחינוך מצוה (רצ"ט) מביא קרא דפ' אמור.

ולכאורה י"ל דבכוונה מביא המקרא הזה דפ' אמור, דממקרא הזה יליף בספרי, דאפילו בקרבן אחד מקיים אשה לד'. דז"ל הספרי המובא בתוס' מנחות (מ"ד:) ד"ה אלא, ובספרי דורש גבי פסח הרי שמצא פרים ולא מצא אילים, אילים ולא מצא כבשים שומע אני שלא יקריב עד שימצא כולם ת"ל שבעת ימים תקריבו אשה, אפילו אחד מהן, יכול אפילו כולן מצויין ת"ל פרים בני בקר שנים ואיל אחד ע"כ, וצ"ל לפי דברי הספרי דמצות מוסף דפסח אם רק הביא אשה לד', ומטעם זה הביא הרמב"ם כאן בסה"מ מקרא דשבעת ימים, דהמצות עשה היא אשה לד'.

אולם הספרי דורש כן בכל המוספין, וגם בחג הסוכות, והספרי חולק על הש"ס בגמרא שם מ"ד דמפורש להדיא דמעכב בחג הסוכות, דכתיב כמשפט כמשפטם, עי"ש. והרמב"ם בפ"ח מהל' תו"מ פסק גם כן כהספרי דבכל המוספין הלכה כך כמו בפסח, והמקרא הזה שבעת ימים תקריבו אשה כתיב בחג הסוכות, דבחג הפסח כתיב והקרבתם אשה לד' שבעת ימים. ולפ"ז הדרא הקושי' למה הביא דוקא במוסף הפסח קרא דבפ' אמור, דכתיב בחג הסוכות. הן נכון דגם הספרא בפ' אמור על המקרא דחג הפסח והקרבתם אשה, מביא המקרא דשבעת ימים הכתוב בחג הסוכות. דז"ל והקרבתם אשה, מנין אם אין לך פרים הבא אילים ואם אין לך אילים הבא כבשים ואם אין לך בטהרה הבא בטומאה ת"ל והקרבתם אשה, שבעת ימים תקריבו אשה לד' מ"מ ע"כ ונראה דלזה כיון בסה"מ והביא גם כן המקרא דכתיב בחג הסוכות. ועיין בהגאון מלבי"ם בפ' אמור (קנ"ב) שהעיר בזה דהרמב"ם פסק כהספרי ולא כהש"ס דילן. ואולי י"ל בטעם

הסה"מ שהביא במצוה זו הקרא דאמור, מטעם שהספרא הביא במוסף הפסח בראשונה הלכה זו דתקריבו אשה לד' מ"מ אפילו אחד.

ויש לעיין אם כולן מצויין דחייב להביא כולן, מה יהי' הלכה אם לא הקריב רק אחד, דהנה י"ל דלא קיים המצוה כלל אפילו מצות אשה לד', וחלל יו"ט, או דאינו עובר רק על מצות פרים בני בקר וכו'. אבל קיים מצות אשה לד', בדיעבד אם לא הקריב כולן.

והנה בגמרא מנחות (מה.) מובא הפסוק ביחזקאל, וביום החדש פר בן בקר תמים וששה כבשים ואיל תמימים, ומפרש הגמ' מה ת"ל, לפי שנאמר בתורה פרים ומנין שאם לא מצא שנים מביא אחד ת"ל פר, ששה כבשים מה ת"ל לפי שכתב בתורה שבעה ומנין שאם לא מצא שבעה יביא ששה ת"ל ששה, ומנין שאם לא מצא ששה יביא חמשה, חמשה יביא ארבעה וכו' ואפילו אחד ת"ל ולכבשים כאשר תשיג ידו, מאחר דכתיב הכי ששה כבשים למה לי, דכמה דאפשר להדורי מהדרינן, ומנין שמעכבין זה את זה ת"ל יהיו ע"כ, וברש"י שם ומנין שמעכבין, אם יש לו פרים שנים, או כבשים שבעה דאין יכולין להקריב זה בלא זה ת"ל יהיו. ובתוס' שם ד"ה ומנין שמעכבים זא"ז, פירוש כשיש להם כל הצורך, וכה"ג דריש בספרי שהבאתי לעיל ע"כ.

והנה נראה מדברי רש"י ותוס' אם היו כולן והקריב רק אחד לא קיים מצוה כלל. ובמ"ח מצוה (רצ"ט) כתב בפשיטות, דאם היו כולן והקריב רק אחד והי' שבת חייב חטאת, וכן אם לא הקריב הנסכים, אין צריך להקריב הנסכים למחר על הקרבן שהקריב, כיון דלא קיים מצוה בהקרבתו, אלא דתמה על הרמב"ם למה לא כתב זה במפורש, והש"ס דורש זה מקרא וכן בספרי.

אולם אם כוונת תוס' כדברי רש"י, דאסור להקריב זה בלא זה, קשה מה שהביאו סמך לזה מהספרי, דהספרי אפשר לפרש, דרק אם יש לו וכולם מצויין דמחוייב להקריבן, ומעכב המצוה דפרים שנים וכו'. אבל אין להוכיח דמעכב לגמרי, וכן נראה ממתניתין דתנן שם הפרים והאילים והכבשים אינם מעכבין זא"ז, ר"ש אומר אם היו להם פרים מרובין ולא היו להם נסכים יביא פר אחד ונסכים, ולא יקריבו כולם בלא נסכים ע"כ ולדברי ר"ש ע"כ צ"ל דגם אם יש להם פרים מרובים, והקריב רק אחד מקיים מצות קרבן מוסף החג, ולפיכך כיון דמקיים מוסף החג, מוטב להקריב פר אחד, עם נסכים ומקיים המצוה בשלמות, בפר אחד עם נסכים, אעפ"י שלא קיים מצות פרים שנים, מ"מ מקיים מצות אשה לד' בפר ומצות נסכים. ואף דרבנן פליגי על ר"ש, והלכה כחכמים עיין בפיהמ"ש להרמב"ם, אין זה אלא דרבנן ס"ל דמוטב לקיים מצות פרים בשלמות, ומחלוקתן רק באיזה אופן עדיף, היכא דלא אפשר לקיים שניהם היינו פרים ונסכים,

אבל לא לאפושי פלוגתא ולומר דרבנן ס"ל דאם הקריב אחד במקום דיש שנים עובר על חלול יו"ט, וצ"ע לשיטת רש"י.

מצוה מה

הציווי שנצטווינו להקריב קורבן מוסף גם ביום חמשים מיום הקרבת העומר שהוא יום ט"ז בניסן, וזהו מוסף עצרת והוא הנזכר בספר "במדבר סיני" והוא אמרו: "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' וגו' והקרבתם עולה לריח ניחוח" (במדבר כח, כו-כז).

הציווי שנצטווינו להביא שתי לחם חמץ למקדש עם הקורבנות הכתובים שהם באים בגלל הלחם ביום עצרת הקבוע, ולהקריב הקורבנות כמו שפרש הכתוב בויקרא, ואוכלים הכהנים שתי הלחם אחר הנפתן עם כבשי שלמים. והוא אמרו יתעלה: "ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרנים" (ויקרא כג, יז) וכבר נתבאר בפרק ד' ממנחות שקורבן זה הבא בגלל הלחם חילוק ממוסף היום ושזה אינו זה וכו'.

ברמב"ם ריש פ"ח מהלכות תו"מ וז"ל ביום חמשים מספירת העומר, הוא חג השבועות, והוא עצרת, וביום הזה מקריבין מוסף כמו מוסף ראש חדש, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש הפקודים והם מוסף היום, ועוד מביאין יתר על המוסף ביום הזה מנחה חדשה שתי הלחם, ומקריבין עם הלחם, פר ושני אילים ושבעה כבשים הכל עולות, ושעיר חטאת, ושני כבשים זבח שלמים, ואלו הן הקרבנות האמורות בחומש ויקרא ע"כ ובכ"מ שם ביום חמשים מספירת העומר וכו' ובפרק התכלת (מה:) איפלגי תנאי. ודעת ר"ע שאין כבשים של ת"כ הן האמורים בחומש הפקודים, ונתבאר שם שאותם שבפ' אמור באים בגלל הלחם אבל שבפרשת פינחס בגלל עצמם הם באים כי הם מוספי היום ואע"ג דר' טרפון פליג עלי' פסק רבינו כר"ע ע"כ. הנה דברי מרן הכ"מ תמוהין מאד, דביסוד הזה דשבעת הכבשים הכתוב בת"כ דבאין בגלל הלחם, ואינם השבעת הכבשים האמור בפ' פינחס דקרבן מוסף דעצרת, לית מאן דפליג על זה, ור"ט נמי לשבעת הכבשים דבאין בגלל הלחם כוונתו, דהכי מפורש בדבריו, כדתניא התם (מנחות מה.) ת"ר והקרבתם על הלחם חובה על הלחם, שבעת כבשים תמימים אע"פ שאין לחם א"כ מה ת"ל על הלחם מלמד שלא נתחייבו בכבשים קודם שנתחייבו בלחם דברי ר"ט, ר"ע אומר יכול הן הן הכבשים האמורים כאן הן הן כבשים האמורים בחומש הפקודים, אמרת כשאתה מגיע אצל פרים ואילים אינם הן אלא הללו באין בגלל עצמן והללו באין בגלל לחם, נמצא מה שאמור בחומש הפקודים קרב במדבר, ומה שאמור בתורת כהנים לא קרב במדבר

ע"כ. דר"ט לא בא נלמד אלא דלאחר שבאו לארץ ונתחייבו בלחם, אין שתי הלחם מעכב את שבעת הכבשים הבאין בגלל הלחם, ובזמן המדבר לא הקריבו, והכי ס"ל ג"כ ר"ע במתניתין דהכי תנן התם הפר והאילים והכבשים והשעיר אין מעכבין את הלחם ולא הלחם מעכבן, ור"ט נמי ס"ל דמה שאמר בחומש הפקודים דהיינו מוסף של חג העצרת הקריבו במדבר, דלא אמר אלא דשבעת הכבשים הבאין בגלל הלחם לא הקריבו במדבר. **וראיתי** בשיטה מקובצת שם דתיבות ר"ע אומר נמחק, וכוונתו דהכל מדברי ר"ט, או שהתנא דברייתא מסיק זה. ונראה בטעמו של הש"מ שמחק תיבת ר"ע אומר, משום דע"כ צ"ל כן דהתוספת לא גורסין זה בהברייתא, דהנה בתוס' שם ד"ה קרבו כבשים בלא לחם, מביאין דברי ר"ת וז"ל ואומר ר"ת דהיינו טעמא דכתיב כי תבאו אל הארץ, ור"ע לטעמי' דכי תבאו לאי דווקא, עי"ש, והיינו דלר"ע הקריבו שתי הלחם והכבשים במדבר, ולפי דברי ר"ת ע"כ צ"ל דלא גרסי בהברייתא ר"ע אומר, אלא דהכל מדברי ר"ט, וע"כ דלא סותר גם אם גורסין ר"ע אומר דברי ר"ט הנ"ל. ועיין ברש"ש.

הנה ברמב"ם שם הל' ב', שתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ ומן החדש, שנאמר ממושבותיכם תביאו לחם תנופה וכו', לא מצא חדש יביאו מן העלי', הלכה זו הוא כלשון המשנה, ריש כל קרבנות הצבור, ומה שכתב לא מצא חדש יביא מן העלי', דלא כמתניתין עיין בכ"מ דבגמ' גרסינן מתניתין דלא כי האי תנא דתניא עומר הבא מן הישן כשר שתי הלחם הבאות מהישן כשירות אלא שחיסר מצוה. אמנם דאינם באין אלא מן הארץ פסק כמתניתין, הגם דאמרינן התם דלא כהאי תנא דתניא ר"י בר ר"י אומר עומר בא מחוץ לארץ, ומה אני מקיים כי תבאו אל הארץ שלא נתחייבו בעומר קודם שנכנסו לארץ, וקסבר חדש בחוצה לארץ דאורייתא הוא דכתיב ממושבותיכם כל מקום שאתם יושבים משמע וכי תבאו זמן ביאה הוא וכיון דאורייתא הוא אקרובי נמי מקריבין ע"כ, ולכאורה קשה דהרמב"ם מביא קרא זה דממושבותיכם להיפך מדרשת ר"י בר"י, דר"י דרש ממושבותיכם כל מקום שאתם יושבים. ויותר קשה דלענין חדש פסק בהלכות מ"א פ"י דחדש אסור בחו"ל מן התורה, כר"י בר"י דמושבותיכם כל מקום שאתם יושבים, ובמס' קידושין ל"ז, פליגי תנאי אם מושבותיכם כל מקום שאתם יושבים, או לאחר ירושה וישיבה, וכיון דפסק דחדש בחו"ל מן התורה ע"כ צ"ל דמושבותיכם בכל מקום שאתם יושבים ואיך מביא דשתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ שנאמר ממושבותיכם. **וראיתי** בלח"מ בהל' תו"מ פ"ז הל' ה', שכתב הרמב"ם דאין מנחה זו (עומר) אלא מארץ ישראל, וכתב הלח"מ ואע"ג דרבינו ז"ל פסק בהלכות מאכלות אסורות דחדש בחו"ל הוי דאורייתא מ"מ אית לי' דאקרובי לא מקרבינן אלא מן הארץ (דלא כר"י בר"י) משום

דכתיב קרא כי תבאו אל הארץ דבביאה בארץ הכתוב מדבר, ע"כ וכן הוא בפיהמ"ש להרמב"ם ריש פרק כל קרבנות הצבור, וז"ל דבר תורה בעומר ושתי הלחם שלא יהיו אלא מן הארץ ומן החדש, אמר רחמנא בעומר כי תבאו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם וגו', ונאמר בשתי הלחם ממושבותיכם תביאו לחם תנופה עכ"ל וזה כהלח"מ, אמנם זה ניחא לעומר, אבל לשתי הלחם כתב בפיהמ"ש מקרא דמושבותיכם, וכן ברמב"ם הנ"ל כלשון זה, וקשה דלחדש דרש להיפך ממושבותיכם דבכל מקום שאתם יושבים, כרבי יוסי בן ר"י הנ"ל.

איברא כפי מה שכתב הרמב"ן בפי' על התורה ויקרא כ"ג פ' ט"ז, אין קושי' כלל, דז"ל, ואין ממושבותיכם תביאו לחם תנופה, כמו מכל מושבותיכם (הכתוב בקרא ולחם וקלי לא תאכלו) אבל טעמו מארץ מושבותיכם להוציא חו"ל, שנאמר וכי תבאו אל ארץ מושבותיכם, וכך שנינו כל הקרבנות הצבור והיחיד באין מן הארץ וחו"ל חוץ מן העומר ושתי הלחם, ואפילו לדברי האומר עומר בא מחו"ל מודה בשתי הלחם, שאינן באין אלא מן הארץ עכ"ל, וכוונתו דאפילו ר' יוסי בר"י מודה בשתי הלחם דאינם באין אלא מן הארץ, ובהתורה והמצוה להמלבי"ם ז"ל ויקרא כ"ג על דרשת הספרא ממושבותיכם ולא מחו"ל, ז"ל ואינו דומה למ"ש בכל מושבותיכם שדרש תמיד בספרא לרבות חו"ל ממלת כל, אבל מושבותיכם דומה כי תבואו אל הארץ מושבותיכם כמ"ש הרמב"ן עכ"ל ומפורש כן בספרא בפסוק (י"ד) ולחם וקלי וכרמל וגו' חקת עולם לדרתיכם בכל מושבותיכם, בכל מושבותיכם בארץ ובחו"ל.

תנן מנחות (צ"ה) אחת שתי הלחם, ואחת לחם הפנים, לישתן ועריכתן בחוץ, ואפייתן בפנים ואינן דוחות את השבת. וברמב"ם הלכות תו"מ פ"ח הל' ז' ז"ל (בשתי הלחם) ולישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ככל המנחות, וכן כתב בלחם הפנים שם פ"ה הל' ז' לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים בעזרה כשאר מנחות. ובלח"מ שם ד"ה לישתן ועריכתן, וז"ל בפ' שתי הלחם אמרו במשנה אחת שתי הלחם, ואחת לחם הפנים וכו' והקשו בגמרא הא גופא קשיא לישתן ועריכתן בחוץ אלמא מדת יבש לא נתקדשה והדר תני ואפייתן בפנים, אלמא מדת יבש נתקדשה ואמרו שם מאי קשיא, דילמא עשרון לא מקדש תנור מקדש, אלא אי קשיא הא קשיא, ואפייתן בפנים אלמא תנור מקדש, ואין דוחות את השבת איפסילא בלינה, ותירץ שם רב אשי מאי מבפנים מקום זריזין ואמרו שם דהא דרב אשי בדותא, וכתבו שם התוספות, ותברא מי ששנה זו לא שנה זו, ע"כ, וכיון דנראה דפליגא רישא אסיפא דלמ"ד תנור מקדש ואפייתן בפנים דוחות את השבת דהא מפסלא בלינה, ומ"ד דלא דוחות את השבת אית לי' דתנור אין מקדש ואפיתן בחוץ,

א"כ קשה על רבינו, איך פסק תרווייהו דסתרן הדדי, ועוד בלאו הכי מ"ש בחבתי כהן גדול בפ"ג דדוחה את השבת משום שהמרחשת מכלי הקדש הוא ונפסל בלינה, ה"נ כיון דתנור מקדש איתא להך טעמא, וי"ל דרבינו ז"ל מפרש שכשאמרו בגמ' דרב אשי בדותא, אינו רוצה לומר תברא כדברי התוס', אלא תירוץ המשנה דתנור מקדש קצת, ואינו מקדש לגמרי, אינו מקדש ליפסל בלינה, אבל מקדש שתהא אפייתו בפנים, ודיקא נמי דאית לי' לרבינו ז"ל הכי דבסוף פ' י"ב מה' מעשה הקרבנות כתב ומחבת ומרחשת היו בעזרה ושתיהן מכלי שרת ומקדשין, ותנור של מקדש של מתכת הי', ומדלא כתב שהוא מכלי שרת כמו המחבת משמע דאינו מקדש לגמרי, ואע"ג דבפרק דם חטאת אמרו דהוי של מתכת משום דלחם הפנים אפייתן בפנים דתנור מקדש להו לאו קידוש גמור קאמר ליפסל בלינה, אלא לענין שתהא אפייתו בפנים עכ"ל.

אמנם כן דהדקדוק של הלח"מ מדברי הרמב"ם במעשה הקרבנות דתנור לאו ככלי שרת דמי, הוא דקדוק נכון, אמנם מה שמיישב בזה דתנור מקדש מקצת ולא מקדש לגמרי, קשה להבין, דהא מנ"ל דהיכן מצינו כה"ג דממה נפשך, אם תנור ככלי שרת דמי יקדש לגמרי גם לפסול בלינה, ואם לאו ככלי שרת דמי לא יקדש כלל, דכל הלמוד הוא דכלי שרת מקדש הוא מקרא ילפינן בזבחים (פז.) דגרסינן שם כלי שרת מנין ת"ל כל הנגע בהם יקדש, וכן הוא ברמב"ם הל' פסולי המוקדשים פ"ג, וז"ל כשם שהמזבח מקדש וכו' כך הכבש ושאר כלי שרת מקדשין את הראוי להם שהרי נאמר בכלים כל הנגע בהם יקדש ע"כ, ובלאו קרא לא הוי ידעינן דכלי שרת מקדשין ואם תנור לאו כלי שרת מנ"ל דיקדש קצת, וצ"ע.

ברם כהאי גונא תנן במס' מעילה (ט.) דתנן התם עולת העוף מועלין בה משהוקדשה נמלקה הוכשרה לפסול בטבול יום ובמחוסר כפורים ובלינה וכו' שתי הלחם מועלין בהן משהוקדשו קרמו בתנור הוכשרו לפסול בטבול יום ובמחוסר כפורים, ולשחט עליהן את הזבח, וברש"י שם קרמו בתנור דהיינו תחלת עשייתן, וההוא קרומא חשוב להכשיר ונפסל בטבול יום כמו שחיטה דקדשי קדשים, והכא ליכא בלינה, משום דשתי הלחם, אין נאכלין לא פחות משנים, ולא יתר על שלשה, וכן הוא בפי' המשנה להרמב"ם וז"ל שתי הלחם ונתבאר בי"א (מס' מנחות) ממנו ששתי הלחם ולחם הפנים יעמוד ימים ואחר כך יאכל ולפיכך לא זכר כאן לינה, והתם תנן המנחות מועלין בהן משהוקדשו, קדשו בכלי הוכשרו לפסול בטבול יום ובמחוסר כפורים ובלינה ע"כ. ותקשה לן כנ"ל על הלחם משנה, ממה נפשך אם תנור כלי שרת תחול על הלחם כל ההלכה דכלי שרת ויפסל גם בלינה, וגם יתקדש תיכף בכניסת הלחם בתנור, ולמה לן קרמו פני', ואם תנור

לאו כלי שרת הוא, מהיכי תיתי דיתקדש ליפסל בטבול יום כיון דלאו כלי שרת הוא, הרי התנור ככלי חול כנ"ל.

וראיתי בתוס' שם ד"ה קרמו פני' וז"ל ואור"י דגרס שפיר ובלינה, דמדקתני קרמו בתנור הוכשרו ליפסל אלמא אית לי' דתנור מקדש, וא"כ ע"כ לינה פסלה, וא"כ אפיתו דלחם דוחה השבת וכו' ומשנה דפ' שתי הלחם אית לי' דתנור אינו מקדש ולהכי קאמר דאין אפיתו דוחה יו"ט, וא"ת כיון דאית לי' לתנא דמתניתין תנור מקדש, למה לי קרמו פני' כניסתו בתנור ליקדשי' דהא כלי שרת מקדש, וי"ל דהא דכלי שרת מקדש היינו דוקא כשנעשה כל הראוי לי' לעשות והיינו כשנקרם עכ"ל. דהתוס' ס"ל דאם התנור לאו כלי שרת הוא לא הו"ל להתקדש כלל אפילו לפסול בטבול יום, וככלי חול דמי, ואם התנור מקדש, מקדש גם כן ליפסל בלינה, דאין בכלי שרת קדוש למחצה, דכלי שרת מקדש לגמרי.

ויש לעיין בטעמייהו דהני רבוותא רבינו גרשם, רש"י, והרמב"ם ז"ל דלא גרסי ולינה, דקשה כנ"ל. והנראה לע"ד, דזה שנתקדש הלחם להיות נפסל בטבול יום ובמח"כ, אין קדושתו ע"י התנור, דתנור לאו כלי קדש הוא, דאם הי' כלי קדש בודאי הי' פסול גם בלינה, דכל דבר שנתקדש בכלי קדש נפסל בלינה, כלשון הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ג הל' י"ח, דז"ל וכל דבר שיתקדש בכלי קדש אם לן נפסל, וכמו שדקדק הלח"מ ז"ל מדברי הרמב"ם במעשה הקרבנות דתנור לאו כלי קדש הוא, (חסר).

מצוה מח

הציווי שנצטווינו להקריב קורבן נוסף ביום העשירי בתשרי. והוא אמרו יתעלה: "**ובעשור לחדש השביעי וגו' והקרבתם עלה לה' ריח ניחח**". (**במדבר כט, ז-ח**).

הציווי שנצטווינו בעבודת היום, כלומר: כל הקורבנות והוידויין שנצטווינו ביום צום כפור לכפר בהם כל העונות, כמו שאמר הכתוב. והיא כל החוקה האמורה ב'אחרי מות'. והראיה שהכל מצווה אחת, אמרם בסוף פרק ה' מכיפורים: "כל מעשה יום הכיפורים האמור על הסדר, הקדים מעשה לחברו - לא עשה כלום" וכו'.

הנה מביא שהכל נחשב למצוה אחת, אמנם המוסף של יהכ"פ בודאי מצוה בפני עצמה, ובחבורו הגדול מביא המוסף של יהכ"פ בהלכות תו"מ, ועבודה פרטית של יהכ"פ, בהלכות יהכ"פ. וז"ל בריש הל' עיהכ"פ ביום הצום מקריבין תמיד וכו' ומקריבין מוסף היום פר ואיל ושבעה כבשים כלם עולות, ושעיר חטאת נעשה בחוץ והוא נאכל בערב, ועוד מקריבין יתר על מוסף זה, פר בן בקר לחטאת, והוא נשרף ואיל לעולה ושניהם משל

כה"ג, ואיל הבא משל צבור האמור בפ' א"מ, והוא האיל האמור בחומש הפקודים בכלל המוסף, והוא הנקרא איל העם ע"כ, ובלח"מ שם נ"ל דהוא"ו דוהוא האיל מיותרת, וצ"ל הוא האיל האמור בחומש הפקודים, ופירושו כך שהרגיש הרב על דבריו הראשונים, דאיך לא מנה שני אילים בקרבן ציבור, ולזה תירץ, דהאיל האמור בשתי הפרשיות אחד, וזה אומרו הוא האיל. עכ"ל.

והנראה לע"ד דבכוונה כתב הרמב"ם הוא"ו דוהאיל, דהנה הרמב"ם בא ללמד בהלכה זו ב' דברים א' דאין הצבור מקריבין אלא איל אחד, דהלכה כרבי עי"ש בכ"מ, ותו דהאיל אינו ממצות עבודת היום, כמו האיל של כה"ג, ואף שכתב באחרי מות ומאת עדת ב"י יקח שני שעירי עזים לחטאת ואיל לעולה, אין האיל ממצות עבודת היום אלא ממצות המוסף האמור בחומש הפקודים ואשר לזה כתב והוא האיל האמור בחומש הפקודים בכלל המוסף. ומצאתי אח"כ בס' מים חיים מהגאון פ"ח, דכתב על הלח"מ, ולא דק, דבכלל המוסף שכתב הרב ז"ל הוא מגזרת הלשון.

והנה מביא כאן בסה"מ היסוד דכל עבודת היום היא מצוה אחת מהא דתנן כל מעשה יהכ"פ האמור על הסדר הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום, ולכאורה יש לתמוה, דבהל' עיהכ"פ פ"ה הל' ג' כתב הרמב"ם איל ושעיר המוספין שעשה אותן קודם היום אינן כלום, ובכ"מ שם, וז"ל איל ושעיר במשנה בס"פ הוציאו לו (ס') כל מעשה יהכ"פ האמור על הסדר, אם הקדים מעשה לחבירו לא עשה כלום ע"כ, וקשה דהנה איל ושעיר המוספין הם בודאי מצוה אחרת ממצות המוספין, וגם עלייהו אמרה המשנה כל מעשה יהכ"פ, ואם כן אין ראי' ממתניתין דהכלל כלו מצוה אחת. דהא איל ושעיר דמוסף מצוה אחרת ונכללין במתניתין.

אמנם דיש להקשות למה עשיית איל ושעיר המוספין לפני עבודת היום לא עשה ולא כלום, דבין לר"י ור' נחמי' דפליגי שם (ס') בבגדי לבן הנעשים מבחוץ אם לא עשה ולא כלום, אבל בדברים הנעשים בבגדי זהב מבחוץ כ"ע לא פליגי דמה שעשה עשוי, וקשה דהא איל ושעיר מעבודת בגדי זהב מבחוץ, ולמה כתב הרמב"ם דאינן כלום, ועיין ברש"י שם, אבל בדברים הנעשים בבגדי זהב מבחוץ, כגון אילו ואיל העם שהקדים להן הוצאת כף ומחתה, אין מעכבין עליו לפסול, עי"ש דאף הוצאת הכף והמחתה מבפנים הי' שלא כסדר, אמנם דהשלא כסדר הי' ע"י דבר הנעשה בחוץ בבגדי זהב, אין עשייתם מעכב את הסדר, דדברים הנעשים בבגדי לבן היו בסדר, וה"נ י"ל אם הקריב אילו ואיל העם לפני עבודת היום, אינן מעכבין את הסדר בדברים הנעשין בבגדי לבן. וראיתי בשירי קרבן בירושלמי פ' טרף בקלפי הל' א' שנתקשה בזה.

וראיתי בתו"י שם ד"ה אבל בדברים מביא דברי רש"י כגון הוצאת כף ומחתה לפני אילו ואיל העם, והקשו וז"ל ותימה קצת שהרי עושה עבודת פנים שלא כסדר, שעושה הוצאת כף ומחתה קודם אילו ואיל העם, ובפירקין לעיל (מ.) אמרינן דאי אקדים מתנות דפר בהיכל מקמי מתנות דשעיר בפנים חוקה כתיב בי' וה"נ הקדים עבודת פנים שלא כדין עכ"ל, וקושיתם היא דאפילו לר"י דס"ל דבדברים הנעשים בבגדי לבן מבחוץ אם הקדים מעשה לחבירו מה שעשה עשוי. מ"מ אם הקדים מתנות דפר בהיכל, אינם כלום מטעם דהקדים לדם השעיר שהן בפנים והפסול הוא מדין הפנים, וה"נ הקדים עבודת פנים, (עיין ברש"י שם מ. ד"ה חוקה כתיב). ותירצו שם בתו"י, וז"ל וי"ל דבהקדמת עבודת פנים אין לחוש, כמו מתנות דפר דעבדינהו לפני הגרלה, דלא מעכב הסדר אע"ג דגוף הגרלה מעכבת לאיכא דאמרי לעיל עכ"ל. כלומר אם נעשה עבודה בהקדמה לדבר הנעשה בפנים ע"ז תנן במתניתין אם הקדים לא עשה כלום, אבל אם הקדים מעשה פנים לדבר הנעשה בחוץ. שעל זה לא נאמר חוקה שלא ישנה את הסדר, לפיכך אם עשה עשוי.

ולפי זה יתיישבו דברי הרמב"ם אם הקדים איל ושעיר המוספין לעבודת היום אינן כלום, דבזה לא נעשה הדברים בפנים כסדר שהתורה הקפידה שעבודת הפנים תעשנה לפני הקרבת איל ושעיר המוספין, ואמטו להכי אינן כלום, והפסול הוא מדין מעשה הפנים. ולפ"ז אתא שפיר מה שהביא כאן בסה"מ ראי' ממתניתין שהכל מצוה אחת, דמתניתין לא תנן אלא בהלכה בדברים הנעשים בפנים או בבגדי לבן כר"י או כר' נחמי'.

ולכאורה צ"ל דעולא דאמר שעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר לא עשה ולא כלום, מהאי טעמא, דאף דשחיטת השעיר היא מדברים הנעשים בחוץ ולר"י בדברים הנעשים בחוץ אפילו בבגדי לבן מה שעשה עשוי. אלא דצ"ל מטעם הנ"ל, דדם הפר שבפנים מעכב לשחיטת השעיר, כנ"ל, וכן ראיתי בס' גבורת ארי במלואים בדברי עולא דהקשה דשחיטה לאו עבודה ולא קאי חוקה עלה ותירץ דהטעם הוא משום דאיחר דם הפר אחר שחיטת השעיר.

אלא שראיתי דהרמב"ם פ"ה הל' ב' מעיהכ"פ מפרש לאו מהאי טעמא וז"ל קטרת שחפנה וכו' וכן שעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר לא עשה ולא כלום אעפ"י שהשחיטה בעזרה הרי דמו נכנס לפני ולפנים עכ"ל. הרי מפרש לאו משום דם הפר שאיחר אלא משום שעיר גרידא, דנחשב שחיטתו כעבודת פנים, וכן הוא ברש"י (ס.) ד"ה בגדי לבן מבחוץ, וז"ל אבל בשחיטה ובחפינה מודה הוא דצורך פנים כפנים דמי וברי"ח שם בדברי עולא, דכולם בסגנון אחד דהפסול הוא רק מטעם דצורך פנים כפנים,

דלכאורה משמע מדבריהם שאין פסול בדברים הנעשים בחוץ אפילו שע"י מעשה זה גורם שיתאחר עבודת פנים, ולפ"ז הדרא הקושי' לדוכתא מ"ט באיל ושעיר המוספין אינן כלום כדברי הרמב"ם הנ"ל.

והנראה לע"ד דאין ה"נ, דאפשר לפרש דברי עולא כדברי הגבורת ארי, דלאי משום לתא דשעיר הואיל והקדים שחיטתו, אלא משום דאיחר למתן דם הפר אחר שחיטת השעיר והי' ראוי להקדימו (לשון הגבורת ארי), אלא דרביתא קמ"ל שהפסול הוא בגופו ממש בלתא דשעיר משום דצורך פנים כפנים, ודמו נכנס לפנים. (ויש לעיין דהנפ"מ לדינא אם בעו עבור צורה, לפי הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם או בבעלים תעובר צורתו כדברי הרמב"ם בהל' ק"פ פ"ד הל' ג').

אמנם דברי מרן הגאון גבורת ארי ז"ל דהקשה דשחיטה לאו עבודה ועכובא דחוקה לאו עלה קאי, קשין מרישא לסיפא, דנראה מדבריו דלו הוה שחיטה עבודה הוה אתא שפיר בלאו טעמא דאיחר מתן דם הפר כתירוצו ותימה הא קבלת הדם בודאי עבודה וקבלת דם השעיר בעינן רק ע"י כה"ג בבגדי לבן, א"כ לו יהא דשחיטה לאו עבודה מ"מ נפסל מדין קבלת הדם, ובאמת לא הו"ל ליפסל אפילו קבלת הדם שהיא עבודה בכה"ג לדברי ר"י דאמר אבל בדברים הנעשין בבגדי לבן מבחוץ אם הקדים מעשה לחבירו מה שעשה עשוי, וכלשון הרמב"ם שם שכתב וכן שעיר ששחטו קודם מתן דמו של פר לא עשה ולא כלום אע"פ שהשחיטה בעזרה הרי דמו נכנס לפני ולפנים, דכוונתו גם על קבלת הדם לא הי' לן ליפסל אלא מטעם דצורך פנים כפנים ולפי מה שהקשה דשחיטה לאו עבודה, אין להבין תירוצו דפסולו הוא משום איחור מתן דם הפר, מנ"ל דבדבר שאין זו עבודה וכשר גם בזר (רמב"ם ריש הל' פסה"מ) מהיכי תיתי למימר דמקרי בזה איחר מתן דם הפר, דיש לנו לומר דכשם דלא נקרא עבודה וכשר גם בזר הרי זה כאילו עשה מעשה חולין לגמרי ולא שייך בזה הקדמה, וצ"ע דברי הגאון.

הנה מלשון הרמב"ם שכתב וכן שעיר ששחטו וכו' אעפ"י שהשחיטה בעזרה, וכן כתב כלשון הזה בקטרת שחפנה אע"פ שהחפינה בעזרה, נראה סיעתא לדברי הלח"מ ריש פ"ה לריש דבריו, דהנה בהלכה א' שם כתב הרמב"ם וז"ל כל עבודות שעובד בבגדי לבן בפנים בהיכל צריך לעשותן על הסדר שבארנו ואם הקדים בהן מעשה לחבירו לא עשה כלום עכ"ל, ובכ"מ שם דפסק כר' יהודה לגבי ר' נחמי', ובלח"מ שם דלשון הרמב"ם שכתב בפנים בהיכל דלא כמאן דלר"י הוא רק בלפני ולפנים, כדברי רש"י שם וכדברי רש"י מוכח דאמרינן התם בטעמא דר"י אחת בשנה מקום שמתכפרים בו פעם אחת בשנה והך לא הוי אלא לפני ולפנים דוקא כפירש"י דאי היכל הרי כמה פעמים נכנסים

בו בשנה, ולר' נחמי' אפילו בדברים הנעשים בחוץ בבגדי לבן לא עשה ולא כלום, עי"ש בלח"מ דרצה לומר דהרמב"ם מפרש לפי המסקנא בדברי ר"י דלפנים פירושו בהיכל, וחזר בדבריו מהגמ' זבחים (מ') שאמרו שם גבי לפר זה פר יהכ"פ דנצרכה לר"י ס"ד אמינא מדכסדרן לא מעכבי הזאות נמי לא מעכבי קמ"ל, דמוכח כדברי רש"י דלר"י היכל כחוץ, ודוחק לומר דהגמרא שם כס"ד משום דאחת בשנה, לכן מסיק הלח"מ דגרסינן בדברי רבינו כל עבודות שעובד בבגדי לבן לפנים מן ההיכל כדברי רש"י ז"ל ואע"ג דכתב רבינו מפורש בהל' ד' שם הקדים דם השעיר לדם הפר במתנות שבהיכל על הפרוכת יחזור ויזה מדם השעיר פעם שני' לאחר דם הפר, יש לתרץ כיון דאפשר לחזור ולהזות אע"ג דבדיעבד שפיר דמי לא מקרי בדיעבד כיון דאיכא דם דיכול לחזור ולהזות עכ"ל.

והנה דברי הלח"מ האחרונים מלבד שמשבש הספרים הם תמוהין מאד לענ"ד, מאי תיקן בזה שחזר והזה מדם השעיר פעם שני', דלר"י מיעט הקרא להדיא מדכתיב זאת וכתיב אחת דחד למעוטי בגדי לבן הנעשין בחוץ (דהיינו בהיכל) דסדרן אינן מעכב, ומה שעשה עשוי כדברי ר"י, אי אפשר לתקן דלא בטלה בהזי' השני' ההזאה הראשונה שהזה לפני דם הפר, ובמה שהזה שנית לא נתהפך הסדר, וכיון דיצא ידי חובתו מה"ת, מה שהזה אח"כ לא עשה כלום, ותו יש להעיר דאולי יש בזה אסור בל תוסיף עיין במתניתין זבחים פ', ובסוגיא דרה"ש (כ"ח).

והנה מלשון הרמב"ם המובא לעיל בקטורת שחפנה ובשעיר ששחטו אעפ"י שבעזרה, יש סעד לדברי הלח"מ בריש דבריו שהרמב"ם מפרש דברי ר"י שאמר אימתי בדברים הנעשין בבגדי לבן מבפנים לא כדברי רש"י אלא בפנים פירושו גם בהיכל, ומשמעות הלשון כך, דלמה לי' למימר בבגדי לבן מבפנים, אם כונתו על לפני ולפנים מיותר לומר בבגדי לבן, דאין שם שום עבודה בלי בגדי לבן, אלא ע"כ דכוונתו על ההיכל דנכנסים בו כמה פעמים בשנה בלי בגדי לבן, וגם ביהכ"פ נכנס להיכל בבגדי זהב להקטיר קטורת של כל יום, ומש"ה הדגיש בבגדי לבן מבפנים, וכן מדוקדק לשון הרמב"ם כאן, דכתב כל עבודות שעובד בבגדי לבן בפנים בהיכל, דלפי מה שמשבש הלח"מ לפנים מן ההיכל למה כתב כל עבודות שעובד בבגדי לבן, דהכי הו"ל למימר כל עבודות שעובד לפנים מן ההיכל, אלא ע"כ שכוונת הרמב"ם בהיכל ממש, ודוקא בדברים שעושה בבגדי לבן בהיכל אבל לא מה שעושה בבגדי זהב בהיכל. וחילי' דרמב"ם מהא דמוקמינן בגמרא מתניתין דהקדים דם השעיר יחזור ויזה במתנות שבהיכל ואי היכל לר"י כחוץ דמי למה הוצרך לחזור ולהזות, הא בדיעבד שפיר דמי ודוחק לומר דמתניתין דלא כר' יהודה.

וראיתי בר"ח שם מפורש בדבריו דדברי עולא קאי אליבא דר"י וז"ל אמר עולא וכו' כמאן דלא כר"י אפי' תימא ר"י צורך פנים כו' תנן הקדים דם השעיר לדם הפר, יחזור ויזה מדם השעיר אחר דם הפר, ואם איתא לדעולא יביא אחר וישחוט מיבעי לי' ומשני עולא הא דקתני הקדים דם השעיר במתנות שבהיכל שהוא עבודת חוץ כי קאמינא אנא במתנות שבפנים עכ"ל, דהנה מפורש בדבריו דכל דברי עולא קאי אליבא דר"י, דצ"ל דגם מה דמשני קאי אליבא דר"י דלרש"י ז"ל צ"ל דאתיא כרבי נחמי'.

מצוה נ

הציווי שנצטווינו להקריב קורבן נוסף בימי חג הסכות. והוא אמרו יתעלה: "והקרבתם עלה אשה ריח ניחח לה'" (במדבר כט, יג), וזהו מוסף החג.

הציווי שנצטווינו להקריב קורבן נוסף ביום השמיני של חג הסכות, וזהו מוסף שמיני עצרת ומה שחייב אותנו למנות מוסף זה בפני עצמו, נבדל מכל ימי סכות, הוא שהכלל אצלנו: שמיני עצרת רגל בפני עצמו. ובפרוש אמרו שהוא "רגל בפני עצמו, קורבן בפני עצמו" הנה זו ראיה שקרבנו חלוק. וזה פשוט בתכלית הפשטות.

הנה נראה שכוונתו שהקרבן של שמיני עצרת אינו מסדר הקרבנות של החג, שכולם נמנו במצוה אחת, אשר לזה אמר דשמיני רגל בפ"ע לענין קרבן ואינו בסדר החג. ונראה דכיון להא דתניא בסוכה (מ"ז.) הפרים האילים והכבשים מעכבין זה את זה ורבי יהודה אומר פרים אין מעכבים זא"ז שהרי מתמעטין והולכין, אמרו לו והלא כולן מתמעטין והולכין בשמיני, אמר להן שמיני רגל בפני עצמו הוא וברש"י שם רגל בפ"ע ואין קרבנותיו בכלל שאר קרבנות החג ע"כ, ובחבורו הגדול הל' תו"מ פ"י הל' ה', ז"ל ביום השמיני עצרת מקריבין מוסף היום פר ואיל ושבעה כבשים כולם עולות ושעיר חטאת, וזהו מוסף בפני עצמו עכ"ל. דנראה דמה שהוסיף בהלכה זו וזהו מוסף בפ"ע, אחר שכבר אמר ההלכה של המוסף, אינו אלא שכיון בדבריו לא לענין ההלכה, אלא לענין מנין המצות שמנה בריש הל' תו"מ.

ויש לעיין אם ההלכות המיוחדות בקרבנות החג חלים גם על קרבנות של שמיני עצרת, או דדינם בפני עצמן. דהנה בשני דברים יש הבדל בקרבן מוסף של חג הסוכות, א' דבכל הרגלים מקריבין השעיר חטאת לפני הקרבת העולות, כפי ההלכה וחטאת קודמת לעולה כדילפינן בזבחים (צ.) דכל חטאות יקדמו לעולות הבאות עמהן, ואמרינן התם (צ':) דבקרבנות החג אינו כן אלא דעולות קודמין דילפינן מדכתיב בהן כמשפטם, וברש"י שם כמשפט סדר מקראו כך סדר עבודתו ופר ברישא כתיב ע"כ וכן פסק

הרמב"ם פ"ט מהל' תו"מ הל' ו' והל' ז', וז"ל חטאת קודמת לעולה וכו', בקרבנות החג אינו כן אלא מקריבין על סדר הכתוב שנאמר כמשפטם כיצד וכו'. ב', דבכל הרגלים אין המוספין מעכבין זה את זה, כדתנן במנחות (מ"ט), וכן פסק הרמב"ם פ"ח מהל' תו"מ הל' כ', אבל בקרבנות החג, גרסינן במנחות (מ"ד) הני פרים וכבשים דהיכא אילימא דחג כמשפט כמשפטם כתיב בהו, וברש"י משמע עיכובא.

והנה לפי מה שדרשו חז"ל מדכתיב כמשפט כמשפטם, דמשמע עיכובא ומש"ה אמרינן דבעינן כסדרן בקרא, ולפ"ז צ"ל דגם בשמיני עצרת דכתיב בי' נמי כמשפט, ככתוב בפרי החג, נמי צ"ל דמקריבין על סדר הכתוב עולות קודמים, וצ"ע דהרמב"ם לא כתב רק בקרבנות החג אינו כן, דמשמע דהלכה זו אינה אלא בחג דשמיני עצרת חג בפ"ע ויותר קשה דברי התוס' במנחות שם (מ"ה) ד"ה אלא, דהקשו וז"ל והא דלא מוקי לי' בראש השנה ויהכ"פ ושמיני עצרת, משום דבכל חג ליכא אלא חד פר וחד איל ע"כ, הנה הקשו דנימא דהא דתנן הפרים האילים והכבשים אינם מעכבין זה את זה קאי על שמיני עצרת. וצ"ע כנ"ל דהא בשמיני עצרת כתיב נמי כמשפט, והו"ל למימר דמעכבי, וצ"ע.

והנה בברייתא הנ"ל הפרים וכו' מעכבין זה את זה ועד כאן לא פליג ר"י אלא בפרים, אבל בשאר קרבנות מודה דמעכבין (אם חסר אחד מן הראוין אין מקריבין רש"י) והטעם כדילפינן במס' מנחות הנ"ל דכתיב כמשפטם, דאין מקריבין אם חסר אחד, והרמב"ם הנ"ל כתב סתמא דכל המוספין אינם מעכבין זא"ז וז"ל התמידים אינם מעכבין את המוספין, ולא המוספין מעכבים את התמידים, ולא המוספין מעכבין זא"ז, ולא מנין העולות כולן מעכבין, כיצד הרי שלא מצאו אלא ששה כבשים מקריבין ששה אפילו לא מצאו אלא אחד מקריבין אותו בין בראשי חדשים בין בימי המועדות והשבתות עכ"ל, הרי כלל בהלכה זו כל המועדות כולן, ולא הזכיר דבחג הסוכות אינו כן, וכבר תמה ע"ז בס' בה"ז, ובתוי"ט פ"ד ממנחות משנה ד'. והבה"ז מתרץ דהרמב"ם פסק כהספרי המובא בתוס' מנחות (מד.) ד"ה אלא דהספרי דורש גבי פסח, הרי שמצא פרים ולא מצא אילים, אילים ולא מצא כבשים שומע אני שלא יקריב עד שימצא כולם ת"ל שבעת ימים תקריבו אשה אפילו אחד מהן, יכול אפילו כולן מצויין ת"ל פרים בני בקר שנים ואיל אחד. עי"ש בהתוס' דהספרי דריש כן גם בחג והרמב"ם נקיט לי' להלכה כהספרי, וכן מתרץ הגאון מלבי"ם בתוה"מ במדבר כ"ח אות (מ"ז) וז"ל והספרא והספרי יחלקו על שיטת הש"ס שס"ל דבחג מעכבין זא"ז וכותייהו פסק הרמב"ם, בפ"ח מתו"מ עכ"ל.

אמנם המ"ח במצוה (רצ"ט) הוסיף לתמה למה שבק הרמב"ם מתניתא מפורשת במס' סוכה (מ"ז) הנ"ל, וסתמא דהגמ' מנחות מ"ט הנ"ל, ופסק כהספרא והספרי, ועוד יש

להוסיף ולהקשות, הא סתם ספרא ר' יהודה (סנהדרין פ"ו), ונמצא דדברי ר' יהודה סותרין הדדי, ממה דתניא בסוכה להספרא.

והנראה לע"ד, דהנה הרמב"ם ז"ל בפרק תשיעי מתו"מ מביא סדרי הקרבת הקרבנות, איזה קרבן להקדים ואיזה לאחר, ומביא שמה דקרבן חטאת קודמת בכל מקום לקרבן עולה, וכתב שם בהל' ז' וז"ל בקרבנות החג אינו כן, אלא קריבין על סדר הכתוב, שנאמר כמשפטם. כיצד, בתחלה פרים ואחריהם אילים, ואחריהם כבשים, ואחריהם שעירים, אע"פ שהשעירים חטאת וכל אלו שקדמו אותן עולות עכ"ל, דנראה מדבריו דהלימוד מכמשפטם שיקריבו על סדר הכתוב, לא בא ללמד רק על שעירים שיהיו באחרונה, אלא דלמדים מכמשפטם, שהתורה הקפידה שיקרבו על סדר הכתוב, ומש"ה השעירים באחרונה. ולכאורה יש להקשות דהנה הלכה זו דבתחלה פרים ואחריהם אילים ואחריהם כבשים, הנה הלכה זו בכל הקרבנות, דהכי תניא בזבחים (צ.) פרים קודמין לאילים ואילים קודמין לכבשים, כבשים לשעירים, וכן הוא ברמב"ם שם בהלכה ט' וז"ל הרי שהיו מיני בהמה הרבה ממין קרבן אחד, כיצד הן קריבין, הפרים קודמין לאילים שכן נתרבו בנסכים, ואילים קודמין לכבשים שכן נתרבו בנסכים, וכבשים קודמין לשעירים שכן נתרבו באימורין עכ"ל ולפ"ז יש להקשות למה כתב כאן הלמוד מכמשפטם שמחויבין להקריב על הסדר בתחלה פרים ואחריהם אילים וכו', הא בכל הקרבנות שיש בהן פרים ואילים הדין כן.

והנראה דיש נפ"מ בין קרבנות החג לכל הקרבנות בזה, דהנה בכל הקרבנות, אין קפידא על הסדר רק אם כל הקרבנות עומדות מוכן להקריבן ואז יש להקריבן על הסדר החשוב חשוב קודם, אבל אם אין כל הקרבנות להקריבן למשל אם אין לפניו אלא אילים או כבשים אף דהקרבן הוא גם מפרים כמו בכל המועדות, אין מחויב מדין הסדר להשתדל ולרדוף עד שישיגם כדי להקריבן על הסדר, ואף דמחוייב מדין הרגל פרים שנים, להשתדל להשיגם כהמצוה אבל המצוה יקיים גם אם יקריבן אחרי האילים והכבשים, אמנם בחג אם עדיין לא מצאו אלא אילים מחויב להשהות הקרבתן עד שישיג הפרים מדין הסדר להקפיד הקרא כמשפטם.

והלכה זו בחג אינה אלא להשהות הקרבנות כדי שיהיו בסדר כמשפטם, אבל אם אין בנמצא כלל כגון שהביא אילים וכבשים ולא נמצא פרים בכלל, אז דין החג שוה לכל מועדים ור"ח, דהרי בכולן גם כן מחוייב להביא כולם ככתוב בתורה, ואעפי"כ אם אין בנמצא, למדים דמקריב אפילו אחד, והכי נמי בחג בדין הסדר, דההלכה בסדר לא

חמור יותר מהמצוה שמחויב להקריב כולם, ומ"מ אם אין בנמצא מקריבין את הקרבנות שנמצאים, והוא הדין בהסדר לא יותר, זה הנראה בשיטת הרמב"ם.

מצוה נב

הציווי שנצטווינו לעלות למקדש שלש פעמים בשנה. והוא אמרו יתעלה: "שלש רגלים תחג לי בשנה" (שמות כג, יד). וכבר נתבאר בכתוב, שהעליה הזאת היא שיעלה עם קורבן להקריבו. וכבר נכפל ציווי זה כמה פעמים. ולשון ספרי "שלש מצוות נוהגות ברגל, ואלו הן: חגיגה וראיה ושמחה". וכן גם אמרו בגמרא חגיגה: "שלש מצוות נצטוו ישראל ברגל: חגיגה, ראיה ושמחה". ועניין חגיגה זו - שיקריב קורבן שלמים.

הנה קיי"ל דעולת ראי' ושלמי חגיגה אינן דוחין את השבת, דהרי תנן במס' חגיגה (יז:) ומודים שאם חלה להיות בשבת שיום טבוח אחר השבת. וכמו כן אינן דוחין את הטומאה, כדגרסינן בפסחים (עו:) על מתניתין חמשה דברים באין בטומאה, חמשה למעוטי מאי למעוטי חגיגת חמשה עשר דס"ד אמינא כיון דקרבן צבור הוא וקביעא לי' מועד תדחי טומאה קמ"ל כיון דאית לי' תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא לא דחיא טומאה ע"כ.

וכן הוא ברמב"ם פ"א מהל' חגיגה הל' ח' וז"ל עונת ראי' ושלמי חגיגה אינן דוחין לא את השבת ולא את הטומאה לפי שאין להן זמן קבוע כקרבנות הצבור שאם אינו חוגג היים חוגג למחר, כמו שביארנו עכ"ל.

והמ"ח במציה פ"ח תמה מ"ט לא דחיא טומאה, דבשלמא שבת שפיר דלא דחי, שאם אינו חוגג היום חוגג למחר, דאפילו אם חל יום ראשון בשבת, לא אמרינן כיון דלא חזי בראשון לא חזי בכולהו, כיון דאין חסרון בגוף רק היום גרים כ"כ התוס', אבל בטומאה דקיי"ל בפסחים פ' דכל היכא דלא חזי בראשון לא חזי בכולהו, וכן פסק הרמב"ם דאם נטמא בלילי יו"ט הראשון אע"פ שטהור למחר פטור, ונדחה לגמרי מקרבן חגיגה, ותמה אמאי הא הו"ל ככל הקרבנות דקבוע זמן דדוחה טומאה, כיון דלא יכול להקריב רק בזמן הקבוע ולא הוי לי' תשלומים, דעבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו.

ומתרץ שם דהכלל כל שזמנו קבוע דוחה שבת וטומאה אינו אלא שהזמן קבוע הוא יום אחד ותו לא כמו פסח ותמיד וחביתין אבל לא קרבן כזה שיש לו רווח בכל יום ז' ימים ואף שע"י שידחה ביום ראשון ידחה מלהקריב הקרבן כגון שהי' טמא בראשון, אמנם כיון שבלא טומאה או שבת לא הי' יום ראשון קבוע לא נקרא זמנו קבוע, וגם התוי"ט במס' חגיגה פ"ב משנה ד' סובב הולך על דרך זה.

הנה מה שהקשה מטומאת בעלים היכא דנטמא ביום ראשון ונדחה לגמרי להקריב קרבן א"כ שוב הו"ל ככל הקרבנות דקבוע להם זמן דדחו את הטומאה, דבריו תמוהין מאד, דכל היכא דאמרינן דהקרבן דוחה את הטומאה, הוא מטעם דאין בטומאה לדחות את מצות הקרבת הקרבן דאילו לא הי' דוחה היתה סבת הפטור מהמצוה משום דלא דחי, ומש"ה אמרינן דאדרבה המצוה עדיפא ודוחה את הטומאה, אבל בטמא אין סבת הפטור מן הבאת עולת ראי' וקרבן חגיגה משום דלא דחי את הטומאה, אלא להיפך משום דפטור לגמרי מן המצוה מש"ה לא דחי, והיכי שייך להקשות דידחה את הטומאה, דאין מצוה שידחה את אסור הטומאה, דהיכא דנטמאו הבעלים הוא פטור מראי' כחיגר וסומא וזמן וכו' הפטורין מן הראי', דהכי תניא בחגיגה (ד.) טמא פטור מן הראי' דכתיב ובאת שמה והבאת שמה, כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, וכל שאינו בביאה אינו בהבאה, ולא תימא דוקא מעולת ראי' פטור, אלא גם מקרבן חגיגה נמי פטור, כמבואר בתוס' פסחים (פ.) ד"ה אתה מדחהו מחגיגתו, והקשו והא קי"ל ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, ותירץ ריב"א הואיל והיא חובה לבא ברגל, יש לה דין עולת ראי' דדרשינן בפרק קמא דחגיגה (ד.) דטמא פטור מן הראי' שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה, וכן איתא בירושלמי דאיתקיש לעולת ראי'.

וכן איתא ברמב"ם הל' חגיגה פ"ב, אחרי דהביא כל הפטורים מעולת ראי' ומנה גם טמא דפטור, כתב בהלכה ד' כל החייב בראי' חייב בחגיגה וכל הפטור מן הראי' פטור מן החגיגה. וכן צ"ל דלפי דברי המ"ח הנ"ל דבעולת ראי' וקרבן חגיגה, לא מקרי זמנו קבוע למ"ל קרא דטמא פטור מעולת ראי', בלאו הכי פטור ועומד דלא דחי את הטומאה, אלא ע"כ צ"ל דנפ"מ כנ"ל כדברי התוס' לענין משלחין קרבנותיהן.

וצ"ל לפ"ז דהא דקאמרה הגמרא הנ"ל דסד"א, כיון דקרבן צבור הוא וקביעא לי' מועד תדחי טומאה קמ"ל כיון דאית לי' תשלומין כל שבעה לא דחיא שבת ומדשבת לא דחיא, לא דחיא טומאה, לא קמיירי אלא בטומאת כהנים, וכן הרמב"ם המובא לעיל, דכתב עולת ראי' ושלמי חגיגה אינן דוחין לא את השבת ולא את הטומאה נמי בטומאת כהנים, לא בטומאת בעלים.

והנה לפ"ז מובן היטב דברי התוס' בחגיגה (י"ז) ד"ה יום טבוח שלו אחר השבת, וז"ל ואע"ג דלא חזי בראשון מייתי לה בשני, אפילו למ"ד תשלומין דראשון דכיון שאין העכבה רק בשביל היום כדפי' לעיל חזיא מיהא קרינן בי' עכ"ל, וביאור הדברים כנ"ל דסבה הפוטרתו הוא מטעם דלא דחי שבת, מקרי גברא חזי, ולא דמי לטומאת בעלים דהפטור הוא בגברא כנ"ל. ולפ"ז אי מוקמינן דהא דאמרינן כיון דאית לי' תשלומין כל

שבעה לא דחיא שבת, ומדשבת לא דחיא, לא דחיא טומאה, אי מיירי בטומאת כהנים שפיר למדין טומאת כהנים משבת דנראה דבטומאת כהנים נמי הדין כן, אם נטהרו הכהנים ביום ב' מחוייב להביא קרבן חגיגה, אפילו למ"ד דלא חזיא בראשון לא חזיא בכולהו, דבטומאת כהנים נמי גברא חזי כיון דאין העכבה ממנו.

וראיתי בטורי אבן חגיגה (ט.) ד"ה כיון כתב שם, דמש"ה לא מקרי שבת דיחוי למ"ד תשלומין דראשון הוא. הוא מטעם דאם עבר ושחט והקריבן בשבת בשוגג או אפילו במזיד הקרבן כשר ויצא ידי חובתו, עיי"ש. ולפענ"ד הפריז על המדה, כיון דלמדין בפסחים (ע:) מקרא וחגותם אותו חג לד' שבעת ימים בשנה שבעה שמונה הוו, אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת, א"כ לא הטילה התורה מצות חגיגה אלא שבעה בחג הסוכות, דהיינו בימי החול לבד משבת, ואם הביא בשבת נראה דאפילו אם הקרבן כשר כדברי הטו"א אבל לא יצא ידי חובתו בזה, כיון דהקריב בזמן שהוא פטור מהבאה, והנה לפי דברי הטו"א לא דמי טומאת כהנים לשבת, דבטומאת כהנים אם הביא קרבן חגיגה פסול הקרבן, אבל אי אמרינן דבשבת לא יצא ידי חובתו, שפיר דמי טומאת כהנים לשבת אע"ג דבטומאת כהנים הקרבן פסול ובשבת הקרבן לא פסול, אבל לענין קיום המצוה שפיר דמו להדדי.

אמנם ראיתי דלא על המ"ח התמיה, אלא על התוס' בפסחים ע"ו ד"ה קמ"ל, דהכי גרסינן קמ"ל כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה, ולא גריס כיון דאית לה תשלומין כל שבעה, שאין הטעם תלוי בכך, דלעיל בפ' אלו דברים (עו) ילפינן דלא דחיא שבת מוחגותם וגו', ועוד חגיגת ט"ו איכא למ"ד דלית לה תשלומין בטומאת בעלים, שאם נטהרו בעלים ביום ט"ו ולא חזו ביום קביעת חובתי', כה"ג לית לה תשלומין ע"כ פירש דבריהם, דבשלמא אם נימא דהטעם דלא דמי שבת הוא מקרא ומעטינן מקרא דעל קרבן חגיגה לא נאמר במועדו אפילו בשבת, ה"נ לא נאמר במועדו לענין טומאה, אבל אם נימא דבעצם קרבן חגיגה יש לו דין דחי' אלא דלא דחי שבת מטעם דאית לי' תשלומין, א"כ בטומאת בעלים היכא דנטמאו ביום ט"ו דלא חזו בראשון נדחה לגמרי א"כ תדחה את הטומאה, וקשי' על התוס' כנ"ל על דברי מ"ח.

והנראה לע"ד ליישב דברי התוס', דודאי הפטור בטומאת בעלים הוא מקרא דגברא לא חזי כדאמרינן בגמ' חגיגה הנ"ל דטמא פטור דכתיב ובאת שמה והבאת שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, וכל שאינו בביאה אינו בהבאה, אלא דקשי' להו להתוס', דהנה היסוד הזה שטמא פטור ולא חזי, הנה הוא מהלכה דטמא אסור לבא בעזרה, ונמצא דהאסור לבא מעכבו להקריב קרבן חגיגה, דאינו במציאות כמו חיגר וזקן דאי אפשר

להם לבא בעזרה, וכיון שהוא מדין האסור, א"כ אדרבה נימא דקרבן חגיגה מדחה את איסור טמא לבא לעזרה וממילא יתחייב בהבאת קרבן חגיגה ועולת ראי', (דוגמא לדבר מצינו בשעיר המשתלח דאם טמא משלחו, נכנס טמא לעזרה ומשלחו יומא ס"ו) אלא ע"כ יסוד הפטור הוא, משום דאין עולת ראי' וחגיגה דוחין את הטומאה וכיון דאינו דוחה, אסור לו לבא בעזרה כדין טמא בעלמא, וכיון דאסור לבא בעזרה, איפטר לגמרי מהבאת קרבן חגיגה מקרא והבאת שמה, והנפ"מ דנתוסף הפטור להיכא דנטמא ביום ראשון ונטהר אחרי כן בימי הרגל, מ"מ פטור מהבאת קרבן דגברא לא חזי דאי מטעם דלא דחי הא קי"ל דערל וטמא משלחין קרבנותיהן כקושית התוס' הנ"ל בפסחים פ' ד"ה אתה מדחהו מחגיגתו.

אמנם אף שנתיישבו דברי תוס', נראה דלפי גירסת רש"י בהגמרא, וכן משמע דגירסת רמב"ם כן דז"ל הרמב"ם המובא לעיל, עולת ראי' ושלמי חגיגה אינן דוחין לא את השבת ולא את הטומאה לפי שאין להן זמן קבוע כקרבנות צבור שאם אינו חוגג היום חוגג למחר, ועי"ש בלח"מ דגירסת רבינו כגירסת רש"י ולא קשה מידי קושית התוס' מטומאת בעלים כנ"ל דהנה ההלכה אם דוחה או אינו דוחה לא שייך אלא דהמצוה חלה עליו, והשאלה מי נדחה מפני מי אם הטומאה או השבת נדחה מפני המצוה או להיפך דהמצוה נדחה מפני אסור הטומאה והשבת. אבל בגונא דהמצוה בכלל ליכא לא שייך להקשות דידחה טומאה ובטומאת בעלים אין מצוה בכלל להביא קרבן חגיגה, וע"ז צ"ל דהגמרא מיירי בטומאת כהנים דהמצוה חלה על קרקפתא דגברי, אלא שאין בכחה לדחות לפי שאין להן זמן קבוע כקרבנות הצבור.

והנה גם לא קשי' קושית התוס' שאין הטעם תלוי בכך דלעיל ילפינן דלא דחיא שבת מוחגותם, דלפי הנ"ל בעינן הקרא דהמצוה לא חלה עליו ביום השבת, והנפ"מ אם שגגו והקריבו דלא קיימו מצות חגוגה ועולת ראי' ומחויבים להביאם אחרי השבת לאפוקי מדברי הטו"א הנ"ל שאם שגגו והקריבו יצאו ידי חובתם.

והרמב"ם מפרש הגמרא טמא פטור דכתיב ובאת שמה והבאת שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה, שיהי' איש טהור, ויהי' ראוי לבא בעזרה בכל פעם שירצה, ולפי זה אין לומר דאדרבה נימא דקרבן חגיגה ידחה האסור ויהי' ראוי לבא בעזרה כהנ"ל בדברי התוס', דזה לא מהני דכל שישנו בביאה פירוש שאין דבר שמעכבו לבא בעזרה, אבל לא איש טמא אשר לולא הקרבן חגיגה אינו ראוי לבא בעזרה. כלשון הרמב"ם וז"ל וכבר ביארנו בהלכות ביאת המקדש שאין הטמא ראוי לביאה וכן הערל מאוס כטמא, עכ"ל,

דמשמע דבעינן איש שהוא ראוו לבא בעזרה, וטמא שאינו ראוי פטור לגמרי מהמצוה דעולת ראי' וקרבן חגיגה.

ועוד נלע"ד דע"כ צ"ל לדעת הרמב"ם דהלכה דטמא פטור מעולת ראי' וקרבן חגיגה, אינה קשורה באיסור שאסור בלאו לבא בעזרה, אלא מטעם שאסרו הכתוב בלאו לבא בעזרה מהאי סבה גופא פטרו הכתוב מעולת ראי'. כלומר דבלא הלאו נמי פטור מעולת ראי', דהנה גרסינן בחגיגה הנ"ל הערל והטמא פטורין מן הראי', ומקשינן בשלמא טמא דכתיב ובאת שמה והבאת שמה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה, אלא ערל מנלן, הא מני ר"ע היא דמרבי לערל כטמא.

ובלח"מ בהרמב"ם הנ"ל דכתב שאין הטמא ראוי לביאה וכן הערל מאוס כטמא, והקשה דהנה בגמ' חגיגה אמרינן בשלמא טמא דכתיב ובאת שמה וכו' אלא ערל מנ"ל הא מני ר"ע היא דדרש ערל כטמא דמשמע דלרבנן דפליגי ביבמות פ' הערל ע"ד, אין הערל פטור מעולת ראי' וקרבן חגיגה, דלרבנן ערל מותר לבא לעזרה, והקשה דהנה רבינו בהל' תרומות פ"ד פסק דערל לא יאכל בתרומה מג"ש דתושב ושכיר, כרבנן דר"ע, ואיך פסק כאן דערל פטור, הא מוקמינן כר"ע, וגם איך כתב דערל אינו ראוי לביאה, ועיי"ש דהקשה עוד קושיות ומתרץ שם דהנה ביבמות שם אמרינן אמר רבא הוה יתיבנא קמי' דרב יוסף וכו' וקשי' לי איך לא לישתמיט תנא וליתנא הערל והטמא ולימא ר"ע היא, ולא רבנן והא קתני הערל והטמא פטורין מן הראי', התם משום דמאיס, ומפרש רבינו כפירש התוס' שם דהתם משום דמאיס ואפילו רבנן מודו, דלפ"ז סוגיין פליגי אהדדי, ולפי סוגיא דהערל דרבנן מודו דפטור מראי', וה"ה לענין ביאה משום הך טעמא דמאיס אינו ראוי לביאה, וסוגיא דחגיגה ס"ל דלרבנן ערל ראוי לביאה, אבל לפי הסוגיא דהערל אתיא ברייתא דהערל והטמא כר"ע גם כרבנן, עיי"ש.

והנה לרבנן ליתא לאו לערל ליכנס לעזרה, דהכי מוכח מהגמרא דחגיגה דמקשינן אלא ערל מנ"ל דש"מ דליכא אסור מפורש בתורה לרבנן לערל, וגם הרמב"ם לא הביא בהל' ביאת המקדש אסור מן התורה לערל לבא לעזרה, ואי נימא דכל ההלכה דטמא פטור מעולת ראי' לפי שאסור בלאו דלא יטמאו את מחניהם, איך אמרינן דערל ג"כ כטמא. הא בערל ליכא לאו, אלא ע"כ צ"ל דגם בטמא מלבד הלאו אינו בביאה לפי דברי רבא משום דמאוס, והאי טעמא איתא נמי בערל, ומהאי טעמא דמאוס פטרתו התורה מעולת ראי' ומחגיגה, ולא משום דאסרו הכתוב בלא תעשה, ולא שייך להקשות דידחה המצוה את אסור הטומאה דקרבן צבור הוא.

מצוה נג

הציווי שנצטווינו על הראיה. והוא אמרו יתעלה: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך" (דברים טז טז). ועניין מצווה זו, שיעלה האדם עם כל בן זכר שיש לו, שאפשר לו להלך לבדו יעלהו למקדש ויקריב קורבן עולה כשיעלה. והקורבן הזה שמקריב בעלותו הוא הנקרא עולת ראיה וכו'. וגם זו אין הנשים חייבות בה.

הנה ממה שכתב כאן, וענין זאת המצוה שיעלה אדם עם כל בן זכר, משמע להדיא דהחיוב הוא מן התורה, וזה תימה, הא בהדיא אמרינן במס' חגיגה (ד.) קטן שהגיע לחינוך דרבנן הוא, אין ה"נ וקרא אסמכתא בעלמא, וכן שם בדף (ו.) וברמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"ג ז"ל כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו, ולעלות מירושלים להר הבית, אביו חייב להעלותו ולהתראות בו, כדי לחנכו במצות, שנאמר יראה כל זכורך ע"כ, ובלח"מ שם היינו הגיע לחינוך שאמר בפ"ק דמדרבנן, ובתוס' שם כתבו דצריך להביא קרבנותיו נדבה ולמ"ד אין קריבין ביו"ט, אין קריבין עד למחר בחוה"מ, והקשה הלח"מ כיון דרבינו פסק דנדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט, הי' לו לבאר כאן שלא יקריב עולתו ביו"ט, ותירץ דרבינו ז"ל אית לי', דלא אמרו במשנה חייב בקטן אלא לענין לעלות וליראות עם אביו אבל לא לענין קרבן, והקשה שוב, א"כ למה כתב רבינו שנאמר יראה כל זכורך, והא אמרו בגמרא דקרא אסמכתא בעלמא, וקרא איצטריך לכדאחרים, ותירץ דרבינו נמשך אחר לשון הברייתא ע"כ.

והנה בהלכה ב' שם כתב הרמב"ם המקמץ וכו' וכן המצרף וכו' אע"פ שהן מאוסין מפני מלאכתן הרי אלו מטהרין גופן ומלבושן ועולין בכלל ישראל ליראות ע"כ ובכ"מ שם המקמץ שם (דף ד') בברייתא אחרים אומרים המקמץ וכו' פטורין מן הראי' שנאמר כל זכורך יצאו אלו שאינן ראויים לעלות עם כל זכורך, כלומר מפני שריחן רע, ומשמע לרבינו דכיון דבלשון אחרים מיתניא משמע דרבנן פליגי עלייהו ומחייבי, ונקטינן כוותייהו, ואע"ג דבגמרא אמרינן ואלא קרא למאי אתא לכדאחרים, לא מכרעא מילתא דליהוי הילכתא כוותייהו, דאיכא למימר דרבנן דפליגי עלייהו דרשי לי' לדרשא אחריתא, והר"י קורקס ז"ל כתב דאחרים לא ממעטי להו אלא בעודם במאיסותם, מפני שאינם יכולים לעלות עם כל זכורך, אבל כשיטהרו הרי הם כשאר כל אדם עכ"ל.

ודברי הר"י קורקס ז"ל קשה מאד דעכ"פ הי' להרמב"ם ז"ל להזכיר דכל זמן שלא טהרו פטורין הם דהא אחרים ממעטין אותם מקרא דכל זכורך, ולא להמציא הלכה שלא נזכר בדבריהם, ועצם הפטור לא להזכיר, ועוד אם נימא דזה כוונת אחרים כדברי הרמב"ם לא הוי להו למימר בלשון פטורין, דלדברי הרמב"ם הרי הם מחוייבין לעשות כן ליטהר

עצמם ברגל כדי לעלות לקיים מצות ראית פנים, ואיך אמרו פטורין. ותו דבגמרא שם בדף (ו'.) גרסינן ר' יוסי בר"י אומר שלש רגלים בשנה נצטוו ישראל לעלות ברגל, ואין נראין חצאין משום שנאמר כל זכורך, ובגמרא שם ואין נראין חצאין, סבר רב יוסף למימר מאן דאית לי' עשרה בנים, לא ליסקו האידנא חמשיה ולמחר חמשה, א"ל אביי, פשיטא הי מינייהו משוית להו פושעים והי מינייהו משוית להו זריזין אלא קרא למאי אתא לכדאחרים, דתניא אחרים אומרים המקמץ וכו' פטורין שנאמר כל זכורך מי שיכול לעלות עם כל זכורך, וברש"י שם והיינו נמי אין נראין לחצאין דמי שאינו ראוי לעלות אלא בחבורה מועטת כגון אלו שיעשו חבורה לעצמן, וכן הר"ח פירש שם הכי עיי"ש. ולדברי הר"י קורקס דהרמב"ם פסק כאחרים הו"ל להרמב"ם להביא להלכה דאין נראין לחצאין דמקרא דכל זכורך ממעטינן זה, דבשלמא לדברי הכ"מ דלא פסק כאחרים, שפיר דלא הביא דאין נראין לחצאין דקרא דכל זכורך, דרבנן דפליגי עלייהו דרשי לי' לקרא לדרשא אחריתא, אבל לדברי הר"י קורקוס ז"ל קשה.

אמנם גם דברי הכ"מ קשה דכתב ואע"ג דאמרינן ואלא קרא למאי אתא לכדאחרים, דאיכא למימר דרבנן דפליגי עלייהו דרשי לי' לדרשה אחריתא, וקשה איזה דרשה אחריתא יש בזה, דהנה איתא שם בגמרא ת"ר כל זכורך לרבות את הקטנים, ופרכינן והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן, אמר אביי לא קשיא. כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, ומקשינן קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא, ומתרצינן אין ה"נ וקרא אסמכתא בעלמא, ואלא קרא למאי אתא לכדאחרים, ואי נימא דהרמב"ם לא ס"ל כדאחרים ע"כ צ"ל דקרא אתא לחייב את הקטנים מדין התורה, ולא אסמכתא. ואם יש איזה דרשה אחריתא מקרא דכל זכורך הו"ל להגמרא להביא את הדרשה, ולא לדרשי כאחרים דהלכה לא כוותייהו. ואם הגמרא לא ידע מדרשה אחריתא הרמב"ם מנ"ל.

ובחינוך מצוה (ת"צ) מביא בזה"ל והרמב"ם כתב דענין המצוה שיענה עם כל זכר שיש לו שיכול ללכת לבדו, ברגליו למקדש ויתראה שם, וכתב על זה המ"ח זה אינו מה"ת רק מצות חינוך והקרא דכל זכורך אסמכתא בעלמא, אך נמשך אחר לשון הברייתא, והר"מ כ' בפירוש כדי לחנכו שנאמר כל זכורך מבואר דהוא מדרבנן וקרא אסמכתא, ובדברי הרהמ"ח יש מקום לטעות אבל נראה דכוונתו ג"כ כדעת הרמב"ם מהש"ס, ע"כ.

הנה המדמה מילתא למילתא דברי החינוך לדברי הסה"מ הנ"ל ראה יראה כי הרב החינוך לא נמשך אחר לשון הברייתא אלא נמשך אחר לשון הסה"מ, שלשונו כלשון סה"מ, דהנה מלשון הסה"מ כבר כתבנו דמשמע להדיא דהחיוב להביא הקטנים הוא מן התורה, והן הן דברי החינוך.

אשר על כן נראה לע"ד דגם בחבורו הגדול נמי ס"ל הכי, ומטעם הכ"מ כיון דבלשון אחרים מיתנא שמע מינה דרבנן פליגי עלייהו, ולא ס"ל כאחרים, ורבנן דרשי כל זכורך לרבות את הקטנים דבר תורה כתנא דברייתא וכל זכורך לאו אסמכתא היא ולכן הביא הרמב"ם הקרא דכל זכורך שם בהנ' ג' לפי שהיא דרשה גמורה לרבנן דפליגי על אחרים, ובירושלמי ריש מס' חגיגה איתא להדיא דגזירת הכתוב הוא דקטן מחוייב מקרא דכל זכורך ועיי"ש במראה הפנים בריש המסכתא, והא דכתב הרמב"ם כדי לחנכו במצות, הוא רק טעמא דקרא, ולחלק בין קטן שהגיע לחינוך לקטן שלא הגיע לחינוך, דקטן שלא הגיע לחינוך פטור כמתניתין הראשונה. וראיתי בפי' המשנה להרמב"ם בסוף מס' חלה וז"ל אף הוא העלה את בניו אלו הבנים קטנים היו בלי ספק, ולא היו חייבין לעלות אלא בפסח ראשון שהכל חייבין בראי' לאמרו יתעלה שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך עכ"ל דלשונו מורה שהחיוב הוא מן התורה. ולפ"ז מיושב קושית הלח"מ דהי' לו להרמב"ם לבאר שלא יקריב עולתו ביו"ט, דאין ה"נ דמקריבין דכיון דהחיוב הוא מה"ת.

איברא מהלשון בסה"מ שכתב וענין זאת המצוה שיעלה אדם למקדש עם כל בן זכר שיהי' לו שיכול ללכת ברגליו יקריב קרבן עולה בראיתו, נראה שאפילו אם מן התורה להביא הקטנים, אין הבן מטיל חיוב על האב להביא קרבן בעדו, אלא החיוב על האב להביא בניו הקטנים לעזרה ויקריב קרבן עולה שלו, ובזה יוצא ידי חובתו, ואין זה מטעם דמצות ראית פנים יש לקיים גם בלי קרבן, ואין על האב חיוב יותר על הבנים רק להביאם לעזרה, דמדברי ספר המצות. משמע דהמצוה היא רק בקרבן, דראיית פנים פירושה ראית פנים ע"י קרבן, והקרבן חלק מהמצוה ואין לקיים זה בלי זה, ומעכבין זה את זה, דכן מורה הלשון דענין זה המצוה וכו' יקריב קרבן עולה בראיתו והוא הנקרא עולת ראי' ובכלל המצוה אם יש לו בנים להביאן ויקריב קרבן שלו, אבל בלי קרבן נראה מדבריו שאין מקיים מצוה כלל, דבספר המצות כאן מפרש ענין המצות עשה, וכן הוא ברמב"ם הל' חגיגה, דז"ל הראי' האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ויביא עמו קרבן וכו' ומי שבא לעזרה ולא הביא לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עבר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם, וכן ראיתי בס' אור שמח הל' חגיגה, וכתב שם דהא דמחלק הירושלמי בין ראית פנים לראית קרבן, לא חילק רק על הקטנים לא על הנשים דעל הקטנים לא שייך שום מצוה דלאו בני דעה נינהו ושפיר שייך שאביו מצוה להראות פנים בעזרה עם בנו הקטנים ולהביא קרבן וכולה חדא מצוה לאביהם, אבל נשים כיון שפטורין מקרבן תו אינם מצוות להראות פנים דלא מצוה היא כלל ע"כ.

והנה מבואר בסה"מ במצות ל"ת, ל"ת (קנ"ו) דנשים אינן באזהרה זו, וכן בחינוך מצוה ת"צ, כתב שלא נעלה לבית הבחירה, וכו' וזאת האזהרה אינה נוהגת בנשים, כמו שאין מצות עשה הבאה ע"ז נוהגת בהן, ובמ"ח שם תמה מנ"ל לרבותינו דבר זה, דנהי דאיתמעטו מהמצות עשה, אבל ממצות ל"ת לא איתמעטו נשים, ואם נכנסו לעזרה נהי דאינן עוברים על המצות עשה אבל על ל"ת עוברין, עיי"ש דמביא ראי' מהירושלמי דפטורין הן גם מהל"ת, והטעם בזה נראה דהל"ת בא לחזק את העשה, כמו שכתב הרמב"ן בקידושין (ל"ד) דתניא שם איזהו מצות עשה שלא הזמן גרמא מעקה אבידה ושלוח הקן והקשו התוס' דבכל הני כתיב לאו, ומטעם הלאו מחוייבין הן, ותירץ הרמב"ן דהלא תעשה בא לחזק את העשה, ואי הוה אמינא דנשים פטורות על מצות אלו היו פטורות גם מהלא תעשה, והכא נראה דגם התוס' ס"ל סברת הרמב"ן, דהל"ת בא להזהיר על העשה דמי שמחויב להביא קרבן בראית פנים בא אזהרה שני' בלשון ל"ת, ועל מי שפטור בראית פנים פשוט דפטור מהל"ת. ומלבד זה אני תמה על תמיהתו על רבותינו, דהכא ממעטינן אשה מקרא דכל זכורך, והקרא דכל זכורך בא למעט אשה ממה שכתוב בקרא בין מן העשה ובין מן הל"ת, אלא אם יש להקשות לא על רבותינו קשה, אלא על הגמרא (ד.) בחגיגה דאמרינן שם זכור להוציא את הנשים, ומקשינן למה לי קרא מכדי מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות, ועל הגמרא יש להקשות קושית המ"ח דקרא בעינן גם אם נכנסו פטורין מהל"ת, וע"כ צ"ל דהגמרא ס"ל כנ"ל, ועל רבותינו אין להקשות כלל.

מצוה נד

הציווי שנצטווינו על הראיה. והוא אמרו יתעלה: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך" (דברים טז יז). ועניין מצווה זו, שיעלה האדם עם כל בן זכר שיש לו, שאפשר לו להלך לבדו יעלהו למקדש ויקריב קורבן עולה כשיעלה. והקורבן הזה שמקריב בעלותו הוא הנקרא עולת ראיה וכו'. וגם זו אין הנשים חייבות בה.

הנה ממה שכתב כאן, וענין זאת המצוה שיעלה אדם עם כל בן זכר, משמע להדיא דהחיוב הוא מן התורה, וזה תימה, הא בהדיא אמרינן במס' חגיגה (ד.) קטן שהגיע לחינוך דרבנן הוא, אין ה"נ וקרא אסמכתא בעלמא, וכן שם בדף (ו.) וברמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"ג ז"ל כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו, ולעלות מירושלים להר הבית, אביו חייב להעלותו ולהתראות בו, כדי לחנכו במצות, שנאמר יראה כל זכורך ע"כ, ובלח"מ שם היינו הגיע לחינוך שאמר בפ"ק דמדרבנן, ובתוס' שם כתבו דצריך להביא קרבנותיו נדבה ולמ"ד אין קריבין ביו"ט, אין קריבין עד למחר בחוה"מ, והקשה הלח"מ כיון דרבינו

פסק דנדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט, הי' לו לבאר כאן שלא יקריב עולתו ביו"ט, ותירץ דרבינו ז"ל אית לי', דלא אמרו במשנה חייב בקטן אלא לענין לעלות וליראות עם אביו אבל לא לענין קרבן, והקשה שוב, א"כ למה כתב רבינו שנאמר יראה כל זכורך, והא אמרו בגמרא דקרא אסמכתא בעלמא, וקרא איצטריך לכדאחרים, ותירץ דרבינו נמשך אחר לשון הברייתא ע"כ.

והנה בהלכה ב' שם כתב הרמב"ם המקמץ וכו' וכן המצרף וכו' אע"פ שהן מאוסין מפני מלאכתן הרי אלו מטהרין גופן ומלבושן ועולין בכלל ישראל ליראות ע"כ ובכ"מ שם המקמץ שם (דף ד') בברייתא אחרים אומרים המקמץ וכו' פטורין מן הראי' שנאמר כל זכורך יצאו אלו שאינן ראויים לעלות עם כל זכורך, כלומר מפני שריחן רע, ומשמע לרבינו דכיון דבלשון אחרים מיתניא משמע דרבנן פליגי עלייהו ומחייבי, ונקטינן כוותייהו, ואע"ג דבגמרא אמרינן ואלא קרא למאי אתא לכדאחרים, לא מכרעא מילתא דליהוי הילכתא כוותייהו, דאיכא למימר דרבנן דפליגי עלייהו דרשי לי' לדרשא אחריתא, והר"י קורקס ז"ל כתב דאחרים לא ממעטי להו אלא בעודם במאיסותם, מפני שאינם יכולים לעלות עם כל זכורך, אבל כשיטהרו הרי הם כשאר כל אדם עכ"ל.

ודברי הר"י קורקס ז"ל קשה מאד דעכ"פ הי' להרמב"ם ז"ל להזכיר דכל זמן שלא טהרו פטורין הם דהא אחרים ממעטין אותם מקרא דכל זכורך, ולא להמציא הלכה שלא נזכר בדבריהם, ועצם הפטור לא להזכיר, ועוד אם נימא דזה כוונת אחרים כדברי הרמב"ם לא הוי להו למימר בלשון פטורין, דלדברי הרמב"ם הרי הם מחוייבין לעשות כן ליטהר עצמם ברגל כדי לעלות לקיים מצות ראית פנים, ואיך אמרו פטורין. ותו דבגמרא שם בדף (ו'.) גרסינן ר' יוסי בר"י אומר שלש רגלים בשנה נצטוו ישראל לעלות ברגל, ואין נראין חצאין משום שנאמר כל זכורך, ובגמרא שם ואין נראין חצאין, סבר רב יוסף למימר מאן דאית לי' עשרה בנים, לא ליסקו האידנא חמשיה ולמחר חמשה, א"ל אביי, פשיטא הי מינייהו משוית להו פושעים והי מינייהו משוית להו זריזין אלא קרא למאי אתא לכדאחרים, דתניא אחרים אומרים המקמץ וכו' פטורין שנאמר כל זכורך מי שיכול לעלות עם כל זכורך, וברש"י שם והיינו נמי אין נראין לחצאין דמי שאינו ראוי לעלות אלא בחבורה מועטת כגון אלו שיעשו חבורה לעצמן, וכן הר"ח פירש שם הכי עיי"ש. ולדברי הר"י קורקס דהרמב"ם פסק כאחרים הו"ל להרמב"ם להביא להלכה דאין נראין לחצאין דמקרא דכל זכורך ממעטינן זה, דבשלמא לדברי הכ"מ דלא פסק כאחרים, שפיר דלא הביא דאין נראין לחצאין דקרא דכל זכורך, דרבנן דפליגי עלייהו דרשי לי' לקרא לדרשא אחריתא, אבל לדברי הר"י קורקוס ז"ל קשה.

אמנם גם דברי הכ"מ קשה דכתב ואע"ג דאמרינן ואלא קרא למאי אתא לכדאחרים, דאיכא למימר דרבנן דפליגי עלייהו דרשי לי' לדרשה אחריתא, וקשה איזה דרשה אחריתא יש בזה, דהנה איתא שם בגמרא ת"ר כל זכורך לרבות את הקטנים, ופרכינן והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן, אמר אביי לא קשיא. כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך, ומקשינן קטן שהגיע לחינוך דרבנן היא, ומתרצינן אין ה"נ וקרא אסמכתא בעלמא, ואלא קרא למאי אתא לכדאחרים, ואי נימא דהרמב"ם לא ס"ל כדאחרים ע"כ צ"ל דקרא אתא לחייב את הקטנים מדין התורה, ולא אסמכתא. ואם יש איזה דרשה אחריתא מקרא דכל זכורך הו"ל להגמרא להביא את הדרשה, ולא לדרשי כאחרים דהלכה לא כוותייהו. ואם הגמרא לא ידע מדרשה אחריתא הרמב"ם מנ"ל.

ובחינוך מצוה (ת"צ) מביא בזה"ל והרמב"ם כתב דענין המצוה שיענה עם כל זכר שיש לו שיכול ללכת לבדו, ברגליו למקדש ויתראה שם, וכתב על זה המ"ח זה אינו מה"ת רק מצות חינוך והקרא דכל זכורך אסמכתא בעלמא, אך נמשך אחר לשון הברייתא, והר"מ כ' בפירוש כדי לחנכו שנאמר כל זכורך מבואר דהוא מדרבנן וקרא אסמכתא, ובדברי הרהמ"ח יש מקום לטעות אבל נראה דכוונתו ג"כ כדעת הרמב"ם מהש"ס, ע"כ.

הנה המדמה מילתא למילתא דברי החינוך לדברי הסה"מ הנ"ל ראה יראה כי הרב החינוך לא נמשך אחר לשון הברייתא אלא נמשך אחר לשון הסה"מ, שלשונו כלשון סה"מ, דהנה מלשון הסה"מ כבר כתבנו דמשמע להדיא דהחיוב להביא הקטנים הוא מן התורה, והן הן דברי החינוך.

אשר על כן נראה לע"ד דגם בחבורו הגדול נמי ס"ל הכי, ומטעם הכ"מ כיון דבלשון אחרים מיתנא שמע מינה דרבנן פליגי עלייהו, ולא ס"ל כאחרים, ורבנן דרשי כל זכורך לרבות את הקטנים דבר תורה כתנא דברייתא וכל זכורך לאו אסמכתא היא ולכן הביא הרמב"ם הקרא דכל זכורך שם בהנ' ג' לפי שהיא דרשה גמורה לרבנן דפליגי על אחרים, ובירושלמי ריש מס' חגיגה איתא להדיא דגזירת הכתוב הוא דקטן מחוייב מקרא דכל זכורך ועיי"ש במראה הפנים בריש המסכתא, והא דכתב הרמב"ם כדי לחנכו במצות, הוא רק טעמא דקרא, ולחלק בין קטן שהגיע לחינוך לקטן שלא הגיע לחינוך, דקטן שלא הגיע לחינוך פטור כמתניתין הראשונה. וראיתי בפי' המשנה להרמב"ם בסוף מס' חלה וז"ל אף הוא העלה את בניו אלו הבנים קטנים היו בלי ספק, ולא היו חייבין לעלות אלא בפסח ראשון שהכל חייבין בראי' לאמרו יתעלה שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך עכ"ל דלשונו מורה שהחיוב הוא מן התורה. ולפ"ז מיושב קושית הלח"מ דהי' לו להרמב"ם לבאר שלא יקריב עולתו ביו"ט, דאין ה"נ דמקריבין דכיון דהחיוב הוא מה"ת.

איברא מהלשון בסה"מ שכתב וענין זאת המצוה שיעלה אדם למקדש עם כל בן זכר שיהי' לו שיכול ללכת ברגליו יקריב קרבן עולה בראיתו, נראה שאפילו אם מן התורה להביא הקטנים, אין הבן מטיל חיוב על האב להביא קרבן בעדו, אלא החיוב על האב להביא בניו הקטנים לעזרה ויקריב קרבן עולה שלו, ובזה יוצא ידי חובתו, ואין זה מטעם דמצות ראית פנים יש לקיים גם בלי קרבן, ואין על האב חיוב יותר על הבנים רק להביאם לעזרה, דמדברי ספר המצות. משמע דהמצוה היא רק בקרבן, דראיית פנים פירושה ראית פנים ע"י קרבן, והקרבן חלק מהמצוה ואין לקיים זה בלי זה, ומעכבין זה את זה, דכן מורה הלשון דענין זה המצוה וכו' יקריב קרבן עולה בראיתו והוא הנקרא עולת ראי' ובכלל המצוה אם יש לו בנים להביאן ויקריב קרבן שלו, אבל בלי קרבן נראה מדבריו שאין מקיים מצוה כלל, דבספר המצות כאן מפרש ענין המצות עשה, וכן הוא ברמב"ם הל' חגיגה, דז"ל הראי' האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ויביא עמו קרבן וכו' ומי שבא לעזרה ולא הביא לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עבר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם, וכן ראיתי בס' אור שמח הל' חגיגה, וכתב שם דהא דמחלק הירושלמי בין ראית פנים לראית קרבן, לא חילק רק על הקטנים לא על הנשים דעל הקטנים לא שייך שום מצוה דלאו בני דעה נינהו ושפיר שייך שאביו מצוה להראות פנים בעזרה עם בנו הקטנים ולהביא קרבן וכולה חדא מצוה לאביהם, אבל נשים כיון שפטורין מקרבן תו אינם מצוות להראות פנים דלא מצוה היא כלל ע"כ.

והנה מבואר בסה"מ במצות ל"ת, ל"ת (קנ"ו) דנשים אינן באזהרה זו, וכן בחינוך מצוה ת"צ, כתב שלא נעלה לבית הבחירה, וכו' וזאת האזהרה אינה נוהגת בנשים, כמו שאין מצות עשה הבאה ע"ז נוהגת בהן, ובמ"ח שם תמה מנ"ל לרבותינו דבר זה, דנהי דאיתמעטו מהמצות עשה, אבל ממצות ל"ת לא איתמעטו נשים, ואם נכנסו לעזרה נהי דאינן עוברים על המצות עשה אבל על ל"ת עוברין, עיי"ש דמביא ראי' מהירושלמי דפטורין הן גם מהל"ת, והטעם בזה נראה דהל"ת בא לחזק את העשה, כמו שכתב הרמב"ן בקידושין (ל"ד) דתניא שם איזהו מצות עשה שלא הזמן גרמא מעקה אבידה ושלוח הקן והקשו התוס' דבכל הני כתיב לאו, ומטעם הלאו מחוייבין הן, ותירץ הרמב"ן דהלא תעשה בא לחזק את העשה, ואי הוה אמינא דנשים פטורות על מצות אלו היו פטורות גם מהלא תעשה, והכא נראה דגם התוס' ס"ל סברת הרמב"ן, דהל"ת בא להזהיר על העשה דמי שמחויב להביא קרבן בראית פנים בא אזהרה שני' בלשון ל"ת, ועל מי שפטור בראית פנים פשוט דפטור מהל"ת. ומלבד זה אני תמה על תמיהתו על רבותינו, דהכא ממעטינן אשה מקרא דכל זכורך, והקרא דכל זכורך בא למעט אשה ממה שכתוב

בקרא בין מן העשה ובין מן הל"ת, אלא אם יש להקשות לא על רבותינו קשה, אלא על הגמרא (ד.) בחגיגה דאמרינן שם זכור להוציא את הנשים, ומקשינן למה לי קרא מכדי מ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות, ועל הגמרא יש להקשות קושית המ"ח דקרא בעינן גם אם נכנסו פטורין מהל"ת, וע"כ צ"ל דהגמרא ס"ל כנ"ל, ועל רבותינו אין להקשות כלל.

מצוה נה

הציווי שנצטווינו להקריב כבש הפסח ביום י"ד בניסן. והוא אמרו יתעלה: "ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים" (**שמות יב**, ו). **וכל העובר על מצווה זו ונמנע מלהקריבו בזמנו במזיד - הרי זה חייב כרת, בין שהוא איש או אשה. לפי שכבר נתבאר בגמרא פסחים, שפסח ראשון חובה לנשים ודוחה את השבת. כלומר, הקרבתו בארבעה עשר שחל להיות בשבת, כמו כל איש ואיש מישראל וכו'**.

הנה ממש"כ רבינו שפסח ראשון מצוה לנשים, מוכח דס"ל דרק פסח ראשון מצוה לנשים, ופסח שני לנשים אינה מצוה אלא רשות, וכן כתב להדיא במצוה נ"ז בפסח שני וז"ל וזאת המצוה אין הנשים חייבות בה שכבר התבאר שם, שהאשה בשני רשות, וכן הוא ברמב"ם הל' ק"פ (פ"ה הל' ח'), ז"ל נשים שנדחו לשני בין מפני האונס והשגגה בין מפני הטומאה ודרך רחוקה, הרי פסח שני להם רשות, רצו שוחטין רצו אין שוחטין.

הנה פסק כר' יהודה בפסחים (צא.) דאמר אשה בראשון שוחטין עלי' בפני עצמה, ובשני עושין אותה טפילה לאחרים, ובגמ' שם, כמאן אזלא הא דאמר ר' אלעזר אשה בראשון חובה ובשני רשות ודוחה את השבת אי רשות אמאי דוחה את השבת, אלא אימא בשני רשות ובראשון חובה ודוחה את השבת, כמאן כר' יהודה.

אמנם הכ"מ בפ"ב הל' ד"י דכתב שם הרמב"ם, אבל עושין חבורה כלם נשים אפילו בפסח שני, ובכ"מ שם וז"ל ומ"ש אבל עושין חבורה כלם נשים אפי' בפסח שני, שם פלוגתא דתנאי בברייתא ופסק כר' יוסי, (דר' יוסי קאמר שם אשה בשני שוחטין עלי' בפני עצמה ואין צ"ל בראשון) ובפ' ה' הל' ח', הנ"ל כתב הכ"מ ופוסק רבינו כר' יהודה, ויש לתמה, דפ"ב דכתב עושים חבורה כולם נשים אפילו בפסח שני פסק כר' יוסי כדקי"ל דהלכתא כותי' לגבי ר' יהודה, וי"ל דאע"ג דלענין עושין חבורה שכולה נשים בפסח שני פסק כר' יוסי, מ"מ לענין דוחה את השבת לא ראה לפסוק כמותו, מדמשמע מר"א שכתבנו בסמוך דסבר כר' יהודה בהא. ולכאורה משמע כן דהרמב"ם פסק כר' יוסי, דכתב הרמב"ם בפ"ו הל' ג', וכן שומרת יום וכו' ושוחטין עלי' והיא אוכלת לערב, ואם ראתה דם אחר שנזרק דם הפסח פטורה מלעשות פסח שני, דלכאורה משמע דאם

נטמאה לפני זריקת דם הפסח היתה מחוייבת בפסח שני והיינו כר' יוסי, ובגמרא פסחים ר' יוסי קאמר זה ור' יוסי לשיטתו דנשים חובה גם בשני, דש"מ דהרמב"ם פסק כותי'.

אולם אי אפשר לומר דהרמב"ם פסק כר' יוסי דהא כתב בפ"ה הל' ח' נשים שנדחו לשני וכו' הרי פסח שני להם רשות, רצו שוחטין רצו אין שוחטין, והיינו כדברי ר' אלעזר דאשה בראשון חובה ובשני רשות, כדברי ר' יהודה כנ"ל, דלר' יוסי הרי הן מחויבים לעשות פסח שני, דרק לענין שאינן דוחין את השבת לא ס"ל כר' יוסי לדברי הכ"מ, אבל לענין חיובן לפסח שני בודאי הי' לו לומר דחייבין, אלא דאין דוחין את השבת כדברי הכ"מ, וכבר הקשה על הכ"מ הלח"מ, וכתב דודאי הם דברים תלוים זה בזה, דאם עושין בפני עצמן דוחין את השבת ואי אין עושין אינו דוחה.

איברא דלא הבנתי קושית הלח"מ, דהקשה על הכ"מ אמאי קאמרה הגמרא דהא דר' אלעזר כר' יהודה, לימא דאתיא כר' יוסי ועד כאן לא פליג ר' יוסי עלי' דר' יהודה אלא לענין אם עושין בפני עצמן, אבל לענין דחיית שבת מודה דלא דחי דסבר ר' יוסי כי הא דסבר הרמב"ם ע"כ. ולא הבנתי דברי הלח"מ ז"ל, דודאי לר' יוסי אין חילוק בין פסח ראשון לפסח שני לנשים כדמוכח בגמרא שם, אלא נראה דהכי הו"ל להלח"מ ז"ל להקשות, מנ"ל דר' אלעזר כר' יהודה אמר אולי ס"ל כר' יוסי אלא לענין שבת ס"ל דלא דחי כהרמב"ם ז"ל. אלא מדאמרינן דר' אלעזר כמאן כר' יהודה ש"מ דלר' יהודה נשים בשני רשות, ורשות פירושו אם רצו שוחטין רצו אין שוחטין כדכתב הרמב"ם אבל לר' יוסי אין חילוק בין פסח ראשון לפסח שני לנשים, ושפיר דברי הרמב"ם מה שכתב בפ"ב, אבל עושין חבורה כולם נשים, אפילו בפסח שני גם לר' יהודה, כדברי ר' אלעזר, דר' אלעזר ע"כ כוונתו לנשים בפני עצמן, דאי בטפילין לאחרים הנה דוחה את השבת גם בפסח שני, כדברי הרמב"ם בפ"ה הנ"ל דכתב נשים שנדחו לשני, הרי פסח שני להם רשות, רצו שוחטין רצו אין שוחטין, לפיכך אין שוחטין עליהן בפני עצמן בשבת בפסח שני, אבל אם היתה האשה אחת מבני חבורה מותר ע"כ דהיינו דדוחה את השבת. ומדקאמרה הגמרא לר' אלעזר דאינן דוחין את השבת בפסח שני ע"כ בפני עצמן קאמר, דבפסח שני אינן דוחין את השבת אבל מותר לשוחטן לנשים בפני עצמן בחול, כדברי הרמב"ם.

והנה לכאורה קשה מאי קמ"ל הרמב"ם דכתב אבל אם היתה האשה אחת מבני חבורה מותר וקשה מהיכי תיתי דלא לדחה הא ע"כ דוחה את השבת בשביל האנשים, ונראה דטובא קמ"ל, דאפילו באופן דמבלעדי הנשים לא הי' מותר לשחוט את הפסח אפילו בחול כ"ש בשבת דאסור, כגון ביחיד שאינו ראוי לאכול את כולו דאין שוחטין עליו

כדפסק הרמב"ם בפ"ב הל' ב', וכן בחבורה של מאה ואין כל אחד מהן יכול לאכול כזית אין שוחטין עליהן, וקמ"ל הרמב"ם דאם היתה האשה אחת מבני חבורה מותר אפילו בשבת, דאפילו באופן כזה דמבלעדה לא הי' שוחטין בשבת, ורק בשביל האשה שנטפלה שוחטין בשבת שפיר דחי ושפיר הלשון דקאמר הרמב"ם אבל אם היתה האשה אחת מבני חבורה מותר, היינו דמותר לשחוט בשבת אף באופן זה שרק על ידה מתירין לשחוט בשבת, וכן ראיתי בצל"ח פסחים שם בסוגיא דכתב דלר' יהודה דבפסח שני עושין אותה טפילה לאחרים, וכן לר"ש דבפסח ראשון עושין אותה טפילה לאחרים, היינו בשבת עיי"ש.

אולם קשה מנ"ל לרמב"ם זה דדוחין את השבת בשבילה. ונראה דיש ללמוד זה מדברי ר"א דקאמר דנשים עושין בפסח שני בפני עצמן, ולמה אמר ר' יהודה עושין אותה טפילה לאחרים, דגם בלי אחרים רשות להן לשחוט את הפסח, אלא ע"כ צ"ל היכא דנעשית טפילה לאחרים, יש לה זכות בהקרבן פסח כמו איש ככל חקת הפסח, דמרבי משם ר' יהודה לפסח שני, והיינו גם לדחות את השבת.

מצוה נו

הציווי שנצטווינו לאכל כבש הפסח בליל ט"ו בניסן כפי תנאיו הנזכרים, והם: שיהא צלי, ושיאכל בבית אחד, ושיאכל עם מצה ומרור. והוא אמרו יתעלה: "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מררים יאכלהו" (שמות יב, ח). ואולי יקשה עלי מקשה ויאמר: מדוע אתה מונה אכילת פסח ומצה ומרור כמצווה אחת, ואינך מונה אותן כשלוש, מאחר שאכילת מצה מצווה ואכילת מרור מצווה ואכילת בשר הפסח מצווה? אז אמר: זה שאכילת מצה מצווה בפני עצמה - הרינו נכון כמו שנבאר; וכן נכון שאכילת בשר הפסח מצווה כמו שהזכרנו; אבל המרור הרי הוא טפל לאכילת הפסח ואין למנותו מצווה בפני עצמה. הראיה לכך: שבשר הפסח נאכל לקיום המצווה, בין שיש מרור ובין שאין מרור; אבל המרור אינו נאכל אלא עם בשר הפסח, שכן הוא אומר יתעלה: "על מצות ומררים יאכלהו" (במדבר ט, יא). ואילו אכל מרור בלי בשר - לא עשה כלום בהחלט, ולא נאמר שקיים מצווה אחת, היא אכילת מרור וכו'.

הנה רבינו ז"ל כאן מביא שלש ראיות, דאכילת מרור אינה מצוה בפ"ע אלא נגררת אחר אכילת בשר הפסח, מקרא על מרורים יאכלוהו, ממכילתא ומגמרא פסחים (ק"כ), וברמב"ם הלכות ק"פ מביא הראי' מהקרא עיי"ש בפ"ח הל' א-ב, וכן בסוף דבריו כאן כתב והמרור נגרר אחר אכילת בשר, וחיובן כמו שהתבאר מכתובים אלו למי שיבינם.

ונראה דכיון לדברי הרמב"ן בפ' בא על הקרא ואכלו את הבשר צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. וז"ל ויותר נכון שנאמר כי מצות נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצוה עם מרורים יאכלוהו לבשר הנזכר, והנה צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים, ירמוז שאין במרורים מצוה רק לאכול הבשר עמהם ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה, כל אחד צואה בפני עצמה עכ"ל, אשר לזה נראה דכיון רבינו למי שיבינם מהכתובים.

והנה בפ' בהעלותך, במצות פסח שני כתוב בחדש השני וגו' בין הערבים יעשו אותו על מצות ומרורים יאכלוהו, דדקדק הקרא וכתב על מצות ומרורים לא כפי שכתב בפ' בא, דלא כתב רק על מרורים יאכלוהו, מטעם הרמב"ן הנ"ל דבפסח שני אין גם מצות מצוה בפני עצמה, אלא דנגרר אחר אכילת הפסח כמו המרור כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, דבפסח שני אין מצוה לא במצה ולא במרור.

אחרי כתבי זאת מצאתי שכבר העיר על שנוי הלשונות בפסח שני מפסח ראשון הגאון רש"ש ז"ל, בפסחים (קט"ו) וכתב כמו שכתבנו, וכתב לבסוף ודבר זה למדתי מדברי הרמב"ן פ' בא, וכונתי לדעתו הגדולה.

אמנם קשי' מהא דתנא בפסחים (ק"כ.) כל ערל לא יאכל בו, בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור, ובתוס' לעיל כ"ח ד"ה כל ערל פירשו דהא דאמרינן אבל אוכל במצה ומרור דמחוייב לאכול, דאין לומר דמותר לאכול פשיטא דאטו מצה קדושה אית בה, דמשמע לכאורה דגם מרור מחוייב ערל לאכול, אף דאסור לאכול בפסח, דש"מ דיש מצוה במרור גם בלי פסח, וצ"ל דמרור אגב גררא נסבי', ומצאתי דכן כתב במאירי פסחים (כ"ח) וכן ברש"ש הנ"ל.

ואולי י"ל דלאו בכדי לגמרי וגררא בעלמא נסבי', דיש לומר דנהי דמצוה מדאורייתא ליתא במרור אבל עכ"פ מחויב מדרבנן כמו בזמן הזה, כן ערל בזמן הבית נמי מחויב מדרבנן, ולהכי נקיט אבל אוכל במצה ומרור, זה כדינו מה"ת ומרור כדינו מדרבנן.

והנראה דלפי דברי הרמב"ם, מובן היטב מה דמרביט מתרא דערל מחוייב במצה, דלכאורה קשה למה לן לרבוי, מהיכי תיתי למיפטרי', כיון דילפינן מקרא בערב תאכלו מצות גם בזמן הזה, ואכילת מצה מצוה בפני עצמה, בודאי ערל מחויב במצות אכילת מצה ולפי דברי הרמב"ם אתא שפיר, דהנה בזמן דאיכא פסח מחויב לאכול מצה כמו מרור בשביל הפסח כדי לקיים על מצות ומרורים יאכלוהו, וערל דאסור באכילת קרבן

פסח, פטור נמי מאכילת מצה במצותה למען הפסח, והו"א דפטור לגמרי מאכילת מצה, כשם דפטור משום לתא דפסח, להכי מרבינן מקרא דבו אינו אוכל אבל אוכל במצה.
והנה לפי דברי הסה"מ דאם אכל הפסח בלי מרור מקיים מצות קרבן פסח, ומרור אינו מקיים רק עם אכילת ק"פ יש להסתפק איך הדין אם כבר אכל הפסח בלי מרור, ונזדמן לו אח"כ מרור, אם מצוה לאכול המרור או לאו, כיון דכבר קיים מצות אכילת קרבן פסח.
ובמכילתא פ' בא, ד"ה על מצות ומרורים יאכלוהו, מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שבע ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שבע ע"כ דמשמע דמצה ומרור נאכלים לפני אכילת הפסח, ויש להסתפק דנפ"מ גם לדידן האידנא, אם לא הי' לו מרור בסעודה, וכבר אכל אפיקומן, (ואפיקומן זכר לפסח עיין באו"ח סי' תע"ח), ואח"כ נזדמן לו מרור, אם מחויב לאכול המרור, ולאכול מרור ואח"כ יאכל עוד כזית אפיקומן, נראה דאינו כיון דכבר קיים מצות אפיקומן וכן מבואר בחק יעקב ס' תע"ח, דבדיעבד אם אכל אחר אפיקומן א"צ לחזור ולאכול אפיקומן עיי"ש.
אלא דיש עוד לעיין דלפ"ז לא היו לן לקבע ברכה בפ"ע על מרור, היכא דאוכל אח"כ הפסח, דעיקר המצוה אכילת קרבן פסח על מצה ומרור, דהמרור נגרר אחר אכילת פסח, והוא חלק ממצות קרבן פסח, ועיין בב"י סי' תרנ"א, דהביא תשובת הרשב"א, וז"ל תשובת הרשב"א דאע"ג דקי"ל לולב א"צ אגד ויכול ליטלן כל אחד לעצמו, אין מברכין אלא ברכה אחת על כולם דמצוה אחת היא, ואין מברכין על כל חלק דמצוה ברכה אחת עכ"ל ולכאורה כ"ש הכא דעיקר המצוה אכילת הבשר והמרור נגרר אחריו, ובהל' חמץ ומצה פ"ח הל' ו' לא כתב רבינו כן, אלא דמברך וצונו על אכילת מרור, ואח"כ אוכל הק"פ ומברך על אכילת פסח.
והנראה לע"ד דלא דמי אכילת מרור ללולב, דהנה בלולב, אף דא"צ אגד, מ"מ אין גם המצוה להקדים חלק אחד על חבירו, ברם במצה ומרור במקום פסח, המצוה להקדים אכילת מצה ומרור לאכילת קרבן פסח, דאפילו להלל שהי' כורכן ביחד, נמי שיטת הרמב"ם דלא קאי רק על מצה ומרור, לא עם הפסח כמו שנבאר להלן, כ"ש לרבנן דהלל, ואכילת מצה ומרור במקום פסח, אינם אלא להכשיר אכילת קרבן פסח שתהא אכילתו על מצות ומרורים, וזו מצותן, וכיון דאין לאוכלן ביחד עם הפסח, יש לברך בפני עצמן כיון דאין קיומן ביחד עם הקרבן פסח.
והנה ז"ל הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח הל' ו', ואחר כך וכו' כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ומברך וכו' על אכילת מצה ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפ"ע ומרור בפ"ע מברך ע"ז בפ"ע וע"ז בפני עצמו, ואחר כך מברך על אכילת הזבח ואוכל וכו'

ומברך על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח, ע"כ ובהשגת הראב"ד שם ואח"כ כורך זה כהלל מ"מ זה הסדר לא דייק, ובלח"מ שם דהשגת הראב"ד היא דלהלל הו"ל למימר דכורך פסח מצה ומרור כאחת ע"ש, וכן היא שיטת הרבה ראשונים דהלל הי' כורך פסח מצה ומרור, רש"י רשב"ם ר"ן וכן המלחמות להרמב"ן. והרמב"ם מפרש כדברי הר"ח שם, דז"ל הר"ח ז"ל אמרו עליו על הלל שהי' כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת, ובחק יעקב סי' תע"ה, אות י"ג כתב וז"ל, הרמב"ם מפרש דלא הי' כורך הפסח עם המצה ומרור, ומסתברא כותי' בלשון המקרא פ' בהעלותך ענ מצות ומרורים יאכלוהו, וכן מפרש הערוך כיון ששניהם מן התורה אין זה מבטל את זה.

וראיתי בלח"מ הנ"ל, דהקשה, כיון דהרמב"ם חשש לדהלל ודחכמים, איך כתב בזמן שבהמ"ק קיים רצה עושה זה, ואם רצה עושה זה, הי"ל לומר דליעבד לתרווייהו מספיקא כמו בזמן הזה. ע"כ ולא עמדתי על דעתו הגדולה ז"ל. דהנה לקיים כדברי חכמים והלל, אי אפשר לקיים רק באופן שכתב הרמב"ם בתחילה דכורך מצה ומרור כאחת ואוכלן דזה כהלל. וגם יוצא לדברי חכמים, דמצות אין מבטלין זו את זו, אבל אם אכלן בפני עצמן מצה ואח"כ מרור, כבר אי אפשר לתקן ולעשות כהלל, דאפילו אם נימא דלהלל אם אכלן בפני עצמן לא יצא ידי חובתן, אין לומר כן אלא דמצות מרור לא קיים דמרור אין מצוה בפ"ע אלא כל מצותה להכשיר את הפסח כנ"ל, אבל ידי מצות מצה בודאי גם להלל יצא, דמצות מצה מצוה בפני עצמה היא גם בלי פסח כדמרבינן מקרא בערב תאכלו מצות, ואם כורכן אח"כ מצה ומרור, נמצא דמצה דרשות מבטל מרור דאורייתא, וכ"ש אם נימא דגם להלל בדיעבד אם אכל בפני עצמן גם ידי מרור יצא, בודאי אי אפשר לתקן, ובזמן הזה, דאי אפשר לעשות כהלל לאוכלן ביחד מתחילה, דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא כדאמרינן בגמרא שם, וע"כ אין לאוכלן אלא בפני עצמן, דגם אם אוכל מצה בפני עצמה ואח"כ אם אוכל מצה ומרור ביחד, אתי מצה דרשות ומבטל את המרור דרבנן כמבואר בתוס' שם, ולכן אין עושין רק לזכר למקדש כהלל, דהיינו דהלל הי' כורך מתחילה מצה ומרור, כנ"ל, או כדברי התוס' שם קט"ו, ד"ה אלא דכיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל הוה דרבנן ודרבנן.

מצוה נז

הוא הציווי שנצטווינו על שחיטת פסח שני למי שנמנע ממנו פסח ראשון. והוא אמרו יתעלה: "בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערביים יעשו אותו" (שם). גם כאן ראוי למפקפק שיפקפק בדברי ויאמר לי: מדוע תמנה פסח שני וזה סותר מה שהקדמת

בכלל השביעי באומרך, שהלכות המצווה אינן נמנות בפני עצמן? ידע המקשה קושיא זו, שכבר נחלקו חכמים בפסח שני, אם הוא המשך דיני הראשון או שהוא ציווי מיוחד בעצמו, ופסק ההלכה, שהוא ציווי מיוחד בעצמו - ולפיכך ראוי למנותו בפני עצמו. ובגמרא פסחים אמרו: "חייב כרת על השני - דברי רבי" וכו'. וההלכה בכל זה כרבי וכו'.
הנה לכאורה נראה דיסוד של רבינו דפ"ש נמנה למצוה בפ"ע, הוא מהלכה דרבי מחייב כרת על פסח שני, גם לאיש כזה שלא הי' חייב בכלל בפסח ראשון כגון גר שנתגייר בין שני פסחים או קטן שהגדיל בין שני פסחים ולא עשו את הפסח חייבין כרת, וע"כ חיובן אינו מכח פסח ראשון, אלא ע"כ פסח שני בעצמו מחייב הכל כמו שמחייב פסח ראשון, דש"מ שהוא מצוה בפני עצמו, עיין ברש"י בפס' צ"ג, ד"ה חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני וכתב שם אי נמי לגר שנתגייר בין שני פסחים. וכן ראיתי במ"ח מצוה ש"פ, דנקיט לי' לדבר פשוט דגר שנתגייר בין שני הפסחים חייב כרת לרבי על השני.
ולענ"ד אין זה דעת הרמב"ם דהנה הרמב"ם כתב בהל' ק"פ פ"ה דמי שהי' טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת ע"כ, ונראה דק"ו הוא לגר שנתגייר בין שני הפסחים והזיד בפסח שני דפטור מן הכרת, כיון שלא הי' בכלל בדין ק"פ ראשון. והנה לפ"ז אי אפשר לומר דהיסוד של הסה"מ היא מגר שנתגייר, דהרי הביא יסודו מחיוב כרת של פסח שני לא ממה שגר שנתגייר בין הפסחים מחויב לעשות פסח שני, וחיוב כרת ליתא בגר שנתגייר, אלא ע"כ צ"ל דיסודו הוא משגג ולא עשה את הראשון והזיד בשני דחייב כרת, דשמע מינה, דאית לי' חיובא באנפי נפשי', דאי אמרינן תשלומין דראשון, אי אפשר לחייבו על השני, דהא לית לי' חיובא באנפי נפשי' ובראשון הרי שגג כלשון רש"י שם. והא דלא מביא היסוד שהוא מצוה בפ"ע מזה שגר שנתגייר בין שני הפסחים דמחוייב לעשות פסח שני, לו יהא דלא חייב כרת אבל כיון שמצוה לעשות ש"מ שהיא מצוה בפ"ע לא תשלומין, הנה זה פשוט דמנ"ל דגר שנתגייר שמחוייב בפסח שני, אלא מזה שמחויב כרת על פסח שני היכי ששגג בראשון, עיין בגמרא שם.
אלא שיש לעיין מ"ט פטור מכרת מי שהי' טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון והזיד בפסח שני, דכיון שפסח שני רגל בפ"ע כרגל הראשון ואיכא כרת בשני, למה פטורים, מה בינייהו לבין שוגג או אנוס בראשון והזיד בשני דחייב כרת.
איברא דכבר הקשה הראב"ד ז"ל דסותר את דבריו, דז"ל ע"ז שכתב בטמא, עכשיו סותר את דבריו ומאי שנא טמא ודרך רחוקה, והזיד בשני, משוגג או נאנס בראשון והזיד בשני ע"כ. ובכ"מ שם מביא פירוש המשנה להרמב"ם דתנן שם (צב:) מי שהי' טמא או

בדרך רחוקה יעשה את השני, שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני, א"כ למה נאמר טמא או דרך רחוקה, שאלו פטורים מן הכרת ואלה חייבים בהכרת, ומפרש הרמב"ם כשהי' טמא או בדרך רחוקה אינו חייב כרת, לפי שנפטר מפסח ראשון שנאמר בו לשון כרת ונדחה נפסח שני, שלא נאמר בו כרת, ובשגג או נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני חייב כרת כי לשון התורה, כל מי שנא הי' טמא אי בדרך רחוקה, ולא עשה פסח כלל חייב כרת, והוא אמרו יתברך והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא הי' וגו', וזה ענין אמרם בכאן אלו פטורים מן הכרת ואלו חייבים, עכ"ל ומסיק הכ"מ דלפי פירוש זה אין מקום להשגת הראב"ד ע"כ.

מצוה נט

הציווי שנצטווינו לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבת כל קורבן מקורבנות הפרקים. והוא אמרו יתעלה: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצוצרות" (במדמר י, י). ובפרוש אמרו, שמצוות היום בחצוצרות. וכבר נתבארנו דיני מצווה זו בספרי וראש השנה ותעניות, כי אנו מצווים לתקוע בחצוצרות בזמן הצרות והרעות כשנזעק אליו יתעלה [כמו ש]אמר: "וכי תבואו מלחמה בארצכם וגו'" (שם שם, ט).

ברמב"ם ריש הל' תענית ז"ל מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות, על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעתם בחצוצרות כלומר כל דבר שייצר לכם וכו' זעקו עליהן והריעו עכ"ל.

הנה המ"א בס' (תקע"ו) הקשה למה אין אנו תוקעין וז"ל, כתב הרמב"ם מ"ע מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות בעת צרה, ואני תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה, ואע"פ שאין תענית צבור בבבל מ"מ הלא מדאורייתא מצוה לתקוע בלא תענית עכ"ל. והאחרונים תירצו שהמצוה היא דוקא בא"י, ועיין בפר"מ שם דגם בא"י היא דוקא בזמן שא"י תחת ידינו.

אמנם כעין קושית המ"א הקשה הבעה"מ ז"ל על תשובת הגאונים, דהנה תנן ברה"ש (כו:) שופר של רה"ש של יעל ושתי חצוצרות מן הצדדים וכו' שמצות היום בשופר, ובתענית בשל זכרים וכו' ושתי חצוצרות באמצע וכו' שמצות היום בחצוצרות. יתניא בגמ' שם במה דברים אמורין במקדש אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר מקום שיש שופר אין חצוצרות, (וברש"י שם מקום שיש שופר כגון רה"ש ויובל, מקום שיש

חצוצרות כגון תענית) והקשה הבעה"מ ז"ל על זה שכתבו הגאונים נהגו לתקוע בתענית בשופר, ולפי משנה זו נראה לנו שאין לנו לתקוע בתענית בגבולין אלא בחצוצרות, ע"כ. **ובר"ן** שם מביא קושית הבעה"מ, ומביא דבירושלמי מוכח דבתענית בשופר, וכתב וז"ל והיינו טעמא משום דכיון דאמרינן בשעת מלחמה מתריעין ילפינן מינה לכל צרה וצוקה שלא תבא על הצבור דמתריעין, מיהו כיון דחצוצרות בכנופיא דכולהו ישראל הוא דאשכחן להו כדכתיב והיו לך למקרא העדה, ותענית בגבולין לאו כנופיא דכולהו ישראל נינהו מתריעין בשופר ולא בחצוצרות עכ"ל, ונתיישב בדברי הר"ן גם כן קושית המ"א, דבלא כנופיא דכל ישראל אינה חלה מצות חצוצרות, דמטעם שאין תענית בגבולין ה"נ אין מצות תרועה בחצוצרות.

אמנם ברמב"ם שם בהל' ד' כתב ז"ל, ומדברי סופרים להתענות על כל צרה וכו' ובימי התענית האלו זועקים בתפלות ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם הוו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר עיי"ש שלא כדברי הירושלמי המובא בר"ן, י"ל דהרמב"ם מיירי בזמן המקדש כמו שכתב ובמקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, דזמן כנופיא דכולהו ישראל הוא, דהטעם שאין תענית בגבולין כתב הרמב"ן מובא במ"מ סוף פ"ג מפני שאין נשיא בחו"ל וגזירתן גזרת הדיוטות והרי הן כיחידים, אבל בא"י בזמן המקדש דהי' נשיא ה"ז כנופיא דכל ישראל, לכן מריעין בחצוצרות, והירושלמי מיירי בגבולין, כדמוקי בר"ן שם, וכן נראה מסה"מ בסוף מ"ע דמנה ששים מצות הכרחיות לא מנה מצוה נ"ט, אף שצרות תכופות ר"נ, אלא דהמצוה היא דוקא בכנופיא דכולהו ישראל כנ"ל.

הנה רבינו כאן בסה"מ, מנה התקיעה במקדש עם הקרבנות, והתקיעה בעתות הצרות למצוה אחת, והמ"מ ריש הל' תענית תמה למה מנה אותן למצוה אחת, והרי הן שני פסוקים בכתוב, ותירץ וז"ל ונראה שדעתו ז"ל שהמצוה היא אחת כללית לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבנות, ובעת הצרות בין במקדש בין בגבולין, ואין ראוי למנותן בשתי מצות, ועוד צ"ע עכ"ל.

והפר"מ בס' תקע"ו, הביא דהפר"ד תמה דאף שהפעולות שוות הן מ"מ אין זה טעם למנותן באחת שהרי תקיעת שופר מרה"ש ויובל נמנים לב' מ"ע אע"פ שהפעולה שוה, ומיישב שם קצת, לפי דברי החינוך במצוה (שפ"ד) דעינינם אחת לשעבד הלב והכוונה הרצוי' שע"ז בא מצות תקיעה בחצוצרות, אבל תקיעת שופר של רה"ש ושופר של יובל הם עיניים נפרדין, עיי"ש.

ואמנם כן החילוק בין שופר של רה"ש ושל יובל, נראה כן מדברי רבינו בסה"מ במצוה (קל"ז) במצות תקיעת שופר ביובל, וז"ל וידוע כי התקיעה ההיא ביובל, אמנם לפרסם

החרות, ושהוא מין הכרזה, והוא אמרו וקראתם דרור בארץ לכל יושבי' בארץ הנזכרת, ואין ענינה כענין תקיעת רה"ש כי היא זכרון לפני ד', וזהו להוציא את העבדים עכ"ל, ונראה דזה הוא כוונת רבינו למה מנה מצות תקיעת שופר דיובל למצוה בפ"ע, וכתב הנימוק כנ"ל

ולפי"ז צ"ל דמצות חצוצרות ענינם אחת כדברי הפר"מ, אלא שלא מתורץ בזה מ"ט מנה רבינו כל שביתה ושביתה ביו"ט למצוה בפ"ע אפילו באותו רגל עצמו, שביתת יום ראשון ושביתת יום שביעי עיין במצוה קנ"ט ובמצוה ק"ס במצות שביתה בחג הפסח, דיותר י"ל דענינם אחת מתקיעת חצוצרות בשעת הקרבנות, ובעת הצרות, ומנ"ל דליכא עוד טעמים שונים מתקיעת דקרבנות לתקיעת בצרות, וברמב"ן בפ' בהעלותך כתב דהכוונה בקרבנות לתקיעה, והכוונה בעת צרה להתרועה וצ"ע.

מצוה ס

הציווי שנצטווינו שיהא כל קורבן שנקריב מן הבהמה בן שמונה ימים ולמעלה ולא פחות מזה, וזו היא מצוות מחוסר זמן בגופו. והוא אמרו יתעלה: "והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקורבן" (ויקרא כב, כז). וכבר נכפל צווי זה בלשון אחר, והוא אמרו: "שבעת ימים יהיה עם אמו" (שמות כב, כט). מצווה זו כוללת את כל הקורבנות, קורבן יחיד וקורבן צבור, על סוגיהם השונים. וממה שאמר: "ומיום השמיני והלאה ירצה" - משמע שקודם לכן לא ירצה. הנה נתבררה האזהרה להקריב מחוסר זמן; אלא שהוא לאו הבא מכלל עשה, ולפיכך אין לוקין עליו, שכן מי שהקריב מחוסר זמן אינו לוקה, כמו שנתבאר בפרק, 'אותו ואת בנו' ושם נאמר: "הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה". וכבר נתבארנו דיני מצווה זו בספרא ובסוף זבחים.

הנה לכאורה יש לעיין, למה ראה כאן רבינו לבאר דאין לוקין מטעם דהוי לאו הבא מכלל עשה ואין לוקין על לאו זה, דהנה רבינו מנה הרבה לאוין הבא מכלל עשה, בכלל העשין, עיין בהשגת הראב"ד על מנין המצות הקצר במצוה (זו ובמצוה קמ"ו וקמ"ט) ובכולם לא הזכיר דאין לוקין ויותר קשה לכאורה על הרמב"ן, דהרמב"ן סקל במנינו הלאוין הבאין מכלל עשה, עיין בשורש ו' ובסוף המנין להרמב"ן מה שסקל, והמצוה זו מצוה (ס') לא סקל, והראב"ד ז"ל השיג גם על מצוה ס'.

והנראה לע"ד דבכל העשין כהאי גונא שמנה הרמב"ם במנין העשין, בכולן מלבד הלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה יש בכולן ל"ת מפורש, ויש שלוקין עליהם, על הל"ת, ויש שאין לוקין גם על הל"ת, ובמנין הלאוין מבאר אם לוקין או אין לוקין, אבל במצוה זו

מצוה (ס') אם הקריב בתוך הזמן לא עובר על ל"ת כמו שנבאר לקמן, לכן מבאר כאן אף שעובר בתוך הזמן בל"ת הבא מכלל עשה, מ"מ אין לוקין מטעם דל"ת הבא מכלל עשה הנה היא עשה, ומהאי טעמא נמי לא סקל הרמב"ן ז"ל במנינו מצוה (ס') כהשגת הראב"ד על מצוה (ס'), דבכל אלו שסקל יש לאו גם כן, ומבאר הרמב"ן בשורש ו' ואין הלאו שנאמר בלשון עשה מוסיף בזה המנין כמו שלא יוסיף לאו אחר גמור, עיי"ש ועיין בדרך מצותיך לבעל מל"מ מה שכתב במצוה (י"ט) שהרמב"ן סקל מצוה (קמ"ט) ובמצוה (ס') דאין ל"ת בתוך הזמן לכן הכנים הרמב"ן עשה זו בחשבונו, (ועיין בכ"מ על השגת הראב"ד במצוה (ס').

והנה כעין לשון זה שבסה"מ, כתוב כן ברמב"ם הל' אסורי המזבח פ"ג הל' (ח') וז"ל מצות עשה להקריב כל הקרבנות מיום השמיני והלאה שנאמר וגו' וכל שבעת הימים נקרא מחוסר זמן, ואע"פ שמחוסר זמן פסול אם עבר והקריבו אינו לוקה מפני שהוא לאו הבא מכלל עשה ולא נרצה הקרבן עכ"ל, ובהלכה ז' כתב הרמב"ם וז"ל ויראה לי שאע"פ שאין כל הפסולין האלו ראוין למזבח לקרבן אם עבר והקריבן אינו לוקה מן התורה לפי שלא נתפרשה אזהרתן, ע"כ, (כלומר כל הפסולין לא מדין בעל מום, כגון כלאים יוצא דופן, יתום), ובכ"מ הקשה טובא על רבינו, א' דהנה בגמ' חולין (פ.) גבי הא דתנן דשוחט אותו ואת בנו קדשים בפנים לוקה, פרוך הגמ' ולילקי נמי משום לאו דמחוסר זמן, דתניא מנין לכל הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה ת"ל ושור ושה שרוע וקלוט וגו' לימד על הפסולין שבשור ושה שהוא בלא ירצה וכו' ר' זירא אמר הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה מ"ט דאמר קרא מיום השמיני והלאה ירצה, מיום השמיני אין מעיקרא לא, לאו הבא מכלל עשה עשה, והקשה הכ"מ מאחר שמפורש בדברי ר"ז דלא לקי למה תלה הדבר בעצמו בלשון יראה לי, ב' למה תולה בדבר בשלא נתפרשה אזהרתן, ואינו כן שהרי הגמ' אומרת נתפרשה אזהרתן ולא פטר מחוסר זמן (ממלקות) אלא מפני שניתק לעשה. ג' שכל שאר הפסולין חוץ ממחוסר זמן ילקה עליהן שהרי לא נתקו לעשה.

ומיישב שם הכ"מ שרבינו הוקשה לו דהא לא ירצה לא משמע דמזהר דלא יקריבוהו, אלא שלא ועלה לרצון. אבל אזהרה שלא יקריבנו אין כאן, ולכך משמע לי' דה"מ לשנויי הכי אלא דלפום מאי דס"ד דלא ירצה היינו אזהרה שני לי', ואפילו את"ל שבא להזהיר כיון שאינו מפורש שהרי אפשר שלא בא להזהיר אין ללקות, ומסיק שם הכ"מ וז"ל ויש סעד לדבריו דלקמן בסמוך כתב רבינו טעם פטור מחוסר זמן ממלקות מפני שהוא לאו

הבא מכלל עשה, ולא כתב מפני שניתק לעשה כר' זירא משום דלא ירצה לא בא להזהיר שלא יקריבנו ואין כאן לאו שנצטרך לומר שניתק לעשה ע"כ.

והנה דברי מרן הכ"מ דהרמב"ם לא כתב כר' זירא בגמרא תמוהין טובא דהנה מבואר כאן בסה"מ דכל סיעתא דרבינו הוא מדברי ר' זירא ומביא לשונו דשם נאמר הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה. וכן איתא בפיה"מ להרמב"ם פרק אותו ואת בנו וז"ל והעובר ושחטו חייב מלקות משום אותו ואת בנו, והענין שחייבו מלקות אחד משום אותו ואת בנו, ולא נתחייב שתי מלקות, לפי ששחט מחוסר זמן שנאמר ומיום השמיני והלאה ירצה, הא קודם זמנו לא ירצה בפנים ר"ל שהקריב מחוסר זמן, והמקריב מחוסר זמן אינו חייב עליו מלקות, והעיקר בידינו לאו הבא מכלל עשה עשה והוא מה שאמר הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה ע"כ.

וכבר הקשה הלח"מ שם על הכ"מ, איך אפשר לומר דכל הסוגיא אינה לפי האמת, בלי שום הכרח, ומי הביאו לרבינו נדחוק עצמו בכל זה.

והלח"מ מיישב שם דרבינו מפרש דהא דאמר ר' זירא הנח למחוסר זמן דהכתוב נתקו לעשה, לא כפרש"י דהוי לאו הניתק לעשה, אלא דהכתוב נתקו מלאו דלא ירצה, ולא הוי כשאר הפסולים בלאו דנא ירצה, אלא נתקו לעשה ולית בי' אלא עשה דמיום השמיני, כמו שמפרשים התוס' שם, ומפני כן לא כתב במחוסר זמן דהוי לאו הניתק לעשה אלא דהוי עשה לחוד, ולפ"ז משמע מההיא סוגיא דבשאר פסולין אליבא דר' זירא דלקי משום דהוי לאו גמור, ודוקא מחוסר זמן הכתוב נתקו לעשה אלא דלהרמב"ם קשי' לי' קושית התוס' שהקשו שם גבי מחוסר זמן דהיכי סלקא דעתן דלקי מלאו דלא ירצה הא לא ירצה הוי לאו שבכללות כמו לאו דלא יאכל כי קדש הם דאמרינן בפ' כל שעה דהוי לאו שבכללות, ולכך מכח קושיא זו הוצרך לומר דהך סוגיא לא הוי קושטא, ומ"ש לפי שלא נתפרשה אזהרתן ר"ל שאין שם לאו מפורש, אלא דהוי לאו שבכללות ע"כ.

והנראה לע"ד דמה שכתב הלח"מ דהרמב"ם מפרש דברי ר"ז דאמר הנח למחוסר זמן דהכתוב נתקו לעשה, כדברי התוס' דהכתוב נתקו מהל"ת דכתב בקרא ושור ושה לא ירצה ונתקו לעשה, יש לכוין הדברים לדברי הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל, דהכתוב נתקו לעשה ולית במחוסר זמן הל"ת דלא ירצה אלא הל"ת הבא מכלל עשה אם הקריב מחוסר זמן, ואין לוקין על ל"ת זו דל"ת הבא מכלל עשה עשה.

אמנם מה שכתב ליישב דברי הרמב"ם בהלכה ז' דכתב שאין לוקין על הפסולין אם הקריבן משום דהלאו דלא ירצה הוא לאו שבכללות דאין לוקין עליו ומה שכתב לפי שלא נתפרשה אזהרתן רצה לומר שאין שם לאו מפורש אלא דהוי לאו שבכללות. הנה מלבד

שקשה לשון הרמב"ם שכתב על לאו שבכללות בלשון שלא נתפרשה, ולמה לא מפרש להההיא דהוי לאו שבכללות דאין לוקין עליו, קשה טובא דהא כל ענין לאו שבכללות הוא רק לפטור ממלקות, אבל לכל דבר הוא לאו גמור ובא במנין המצות לא תעשה, והרמב"ם ז"ל לא מנה הלאו דלא ירצה במנין הלאוין, עיין במנין המצות ריש הלכות אסורי המזבח, וצ"ל כדברי הכ"מ דלא ירצה לא משמע אזהרה דלא יקריבוהו, ולפיכך לא הביא במנין הלאוין, וקשה כנ"ל.

ותו קשה על הלח"מ דאיך אפשר לומר דהרמב"ם מפרש כדברי תוס' דהכתוב נתקו מהלאו, דמשמע דמש"ה לא לקי, ובלאו הכי הי' לוקה, וזה סותר מה שכתב בהל' ז' דבכלל אין לוקין על לאו זה לפי שלא נתפרשה, וכהבנת הלח"מ משם דהלאו הוא לאו שבכללות, דלפי דברי הלח"מ הכי צ"ל דהרמב"ם דוחה הסוגיא בין קושית המקשה דהקשה ולילקי נמי משום לאו דמחוסר זמן, ובין דברי ר"ז דאמר הנח למחוסר זמן דכל הסוגיא סובב דלוקה על לאו שבכללות, או דזה לא נקרא לאו שבכללות כדברי הלח"מ, והסוגיא לאו קושטא היא לפי הלכה, וכן ראיתי ברמב"ן במס' חולין שם דמביא קושית התוס' על הגמרא ולילקי נמי הא הוה לאי שבכללות ותירץ דסוגיא זו קאי אליבא דמ"ד לוקין על לאו שבכללות.

והנראה לע"ד דהרמב"ם מפרש דקושית הגמרא ולילקי נמי משום לאו דמחוסר זמן, לא הקשה אלא על מחוסר זמן, ואין להוכיח מהגמרא דהמקשן ס"ל דכל הפסולין לוקין, ואף דמביא הברייתא דתניא משור ושה שרוע וקלוט וגו' למד על הפסולין שבשור ושה שהיא בלא ירצה, לא מביא המקשן דממקרא זה ילקי על כל הפסולין אם הקריבן, אלא דמביא המתניתא דממקרא זה יש ללקות המקריב מחוסר זמן, והטעם לזה דמקרא ושור ושה שרוע וקלוט וגו' ולנדר לא ירצה לא נתפרש דאזהרה קאי על כל הפסולין, די"ל דקרא מזהיר על שרוע וקלוט, אף דשרוע וקלוט הן מומים ועובר על לאוין דכתיב בבעלי מומים מ"מ י"ל דלעבור עוד גם על לאו זה דלא ירצה, אבל במחוסר זמן דכתיב בהדיא בקרא ומיום השמיני והלאה ירצה, דמינה ילפינן דבתוך הזמן לא ירצה ואם כן ע"כ נכלל מחוסר זמן בלאו דלא ירצה דכתיב בשור ושה, ועל מחוסר זמן אמר ר' זירא הנח למחוסר זמן דהכתוב נתקו לעשה, וכפירוש התוס' בזה דהכתוב נתקו מהלאו דלא ירצה דכתיב בקרא ושור ושה. ואתא שפיר דקאמר הרמב"ם ויראה לי משום דיש לפרש הגמרא כרש"י ותוס' דלוקין בשאר פסולין, ומש"ה כתב ויראה לי, כלומר דאין הכרח מהגמרא.

וראיתי בחדושי הגאון פרי חדש ברמב"ם אחרי דהביא דברי מרן הכ"מ כתב בזה"ל ולע"ד נראה דכיון שאינו מבואר בגמרא בהדיא. אלא דמחוסר זמן, הוה אמינא דוקא

זה פטרו הכתוב משום דהוה לאו הבא מכלל עשה, אבל שאר הפסולין פשיטא דלקי, ולאפוקי מזה כתב רבינו דע"כ לא קמפלגי אלא במחוסר זמן, אבל בשאר פסולין למזבח כגון כלאים ויוצא דופן וכיוצא בהן יראה לו דלא לקי, לפי שלא נתפרשה אזהרתן, אבל דין דמחוסר זמן כבר כתב רבינו בסמוך ונתן טעם לדבר משום דהוה לאו הבא מכלל עשה כמו שמבואר בגמרא בהדיא עכ"ל.

ובעניותי לא עמדתי על דברי הגאון פ"ח ז"ל דהנה כל היסוד של המקשן שהקשה ולילקי נמי משום מחוסר זמן מדתני במתניתא מנין לכל הפסולין שבשור ושה שהוא בלא ירצה ת"ל ושור ושה וגו' לימד על הפסולין שבשור ושה שהוא בלא ירצה, מהיכי תיתי למימר דלא קמיפלגי אלא במחוסר זמן, אבל בשאר פסולין לא נקי, אולי הי' לי' להגאון פ"ח איזה יסוד לחלק ואולי כיון למה שכתבנו.

מצוה סא

הציווי שנצטווינו שיהא כל קורבן שנקריב שלם במינו, תמים מן המומים שעליהם נאמר בכתוב ובמסורת שהם מומים. והוא אמרו יתעלה: "**תמים יהיה לרצון**", (**ויקרא כב, כא**). **ולשון ספרא**: "**תמים יהיה לרצון - מצוות עשה**". **וכבר הביאו ראיה, שיינות הנסכים ושמנם וסלתם יהיו בתכלית הטוב והשלמות מכל קלקול, ואמרו יתעלה**: "**תמימים יהיו לכם וניסכיהם**" (**במדבר כח, לא**). **וכבר נתבארנו דיני מצווה זו בפרק י' ממנחות.**

הנה יש לעיין במ"ע זו, אם היא רק בשלילה. כלומר אם עבר והקריב בעל מום עובר בלאו ועשה כלשון החינוך במצוה (רפ"ו) וז"ל ועובר עלי' ושחט או זרק הדם וכו' בעלת מום בטל עשה זו מלבד שעבר על לאו, עכ"ל, או דמקיים בחיוב, כלומר אם הקריב תמים מקיים המצוה.

והנראה דכן צ"ל דמקיים בחיוב, דהנה הרמב"ן סוקל ממנין הרמב"ם מ"ע שהיא מלאו הבא מכלל עשה, היכי דאיכא לאו מפורש מלבד הלאו הבא מכלל עשה, מטעם שכתב בשורש ששי דכל כה"ג שאין בהו קום עשה בפועל, רק המניעה, כבר היא נמנית בלאוין, ואין הלאו הבא מכלל עשה מוסיף בזה עי"ש וכיון דמצוה זו לא סקל מהמנין מוכח מזה דס"ל דהמצוה מקיימים בפועל, היכא דמקריב תמים, ואין להוכיח מהחינוך להיפך, כי החינוך ז"ל לדרכו הולך דבכל מצוה ומצוה מבאר האופן דעובר על המצוה, ומלבד דמקיים מצוה מוסיף היכא דמקיים.

והנה הלכה זו דתמים מבואר כאן בסה"מ דגם ביינות נסכים ושמניהם הוא, וכן הוא ברמב"ם פ"ו מאיסורי המזבח, וז"ל כשם שמצוה להיות כל קרבן תמים וכו' רק הנסכים יהיו תמימים ונבחרים שנאמר תמימים יהיו לכם ונסכיהם, ועיין בכ"מ שם דמביא מתניתין בפ' כל הקרבנות מנחות (פ"ז) ר"י בר"י אומר יין שעלה בו קמחין פסול שנאמר תמימים וגו' ומנחתם וגו' ונסכיהם, וכתב עוד הכ"מ ואע"ג דמשמע דרבנן פליגי עלי', לא פליגי אלא למימר דיין שענה בו קמחין שפיר הוי תמימים אבל עיקר דרשה לכ"ע איתא.
ויש לעיין אם הילפותא על נסכים מקרא תמימים וגו' ונסכיהם הוא הלמוד גם על המצוה כשם שמצוה בקרבנות כן מ"ע בנסכים, או דהלמוד הוא רק שפסולין הן, אבל לא עובר על מצות עשה אם הקריבן, ומה שמביא לספק זה, למה לא מנה הרמב"ם הנסכים למצוה בפני עצמה, מצות עשה שיהיו הנסכים תמימים.
וי"ל דאין ה"נ דגם המ"ע איתא בנסכים אלא דאין למנותה למצוה בפ"ע משום דבקרא כתיב תמימים יהיו לכם ונסכיהם, הנה כתיב תמימים בין על הקרבן ובין על הנסכים, ונסכים נכללים במצות תמימים של קרבן. וכן צ"ל דעובר גם על המ"ע אם הקריבן, דהנה גרסינן שם במנחות (פה:) סולת שהתליעה רובה פסולה, בעי רבא הקדישן מהו שילקה עליהן משום בעל מים, כיון דפסול כבעל מום דמי או דלמא אין בעל מום אלא בבהמה ע"כ והנה עד כאן לא קמבעיא אלא לענין ללקות משום דאולי אין שייך בעל מום אלא בבהמה, אבל אי לאו הכי הוה אמרינן שהלאו שבבהמה בל תקריבו הוא גם בנסכים ובסלת, אם כן בודאי י"ל לענין המ"ע כיון דפסול כבהמה דמי.
והנה ברמב"ם פ"ו הל' ג' המקדיש יין פסול או סלת או שמן פסול או עצים פסולים למזבח הרי הדבר ספק אם דומים לבעל מום כבהמה, ולוקה, או אינם כבעל מום, לפיכך אינו לוקה ומכין אותו מכות מרדות. ע"כ, ולכאורה יש להקשות דכל הפסולין בבהמה למזבח בלי מומים, דכתב הרמב"ם בפ"ג הל' ז' דאם עבר והקריבן אינו לוקה מן התורה לפי שלא נתפרשה אזהרתן, וקשה לכאורה כשם דבעיא למילף ביין פסול מבהמה בעלת מום דילקה. אם כי למה לא נילף שאר פסולין מבהמה בעלת מום דילקה.
אמנם לא קשה מידי, דעד כאן לא מבעי אלא בפסולי יין ושמן, דרצה לומר דפסולין הן משום מום, דביין ושמן נקרא זה מום, דלא דמי לשאר יין ושמן, דנשתנו משאר יין ושמן אבל הפסולין בבהמה כגון יוצא דופן או מחוסר זמן, שאין בהן שום שנוי משאר בהמות, ואין פסולין מהלכה ממצות תמים, שהרי הן תמימים לפיכך אין הן נכללים בהל"ת דכל אשר בו מום לא תקריבו, אבל בשמן ויין דילפינן מקרא תמימים יהיו ונסכיהם, יש לספק דגם בהל"ת דכל אשר בו מום לא תקריבו.

ואמנם מה שיש להקשות. מבהמה טומטום ואנדרוגינוס, דכתב הרמב"ם שם בהל' ג' שאין לך מום גדול מהן, דז"ל המטומטום והאנדרוגינוס אע"פ שאין לך מום גדול מהן הרי הן פסולים למזבח מדרך אחרת לפי שהן ספק זכר ספק נקבה הרי הן כמין אחר, ובקרבנות כתיב זכר תמים ונקבה תמימה עד שיהי' זכר ודאי או נקבה ודאית, לפיכך אף העוף שהוא טומטום או אנדרוגינוס פסול למזבח עכ"ל, וגם על פסולין אלה כתב הרמב"ם דאינו לוקה, וקשה דלו יהא שיש בהן פסול שאינן זכר או נקיבה תמימה, מ"מ כיון שהן גם בעלי מומין שאין לך מום גדול מזה, הו"ל למימר דנכללים הן בהל"ת דכל אשר בו מום לא תקריבו ולילקא עליהו.

וראיתי בלח"מ שם דהקשה למה לי קרא דזכר ונקבה למעוטי טומטום ואנדרוגינוס תיפוק לי' דהוי בעל מום, והוי כמקדיש בעל מום למזבח דפסול, ותירץ די"ל דאיצטריך קרא לומר דגרע מבעל מום, דבעל מום קדיש בתמורה ומקדש בתמורה, משא"כ בטומטום ואנדרוגינוס דהוי כמקדיש עצים ואבנים, ע"כ. וכן מבאר שם דיש בטומטום ואנדרוגינוס שני פסולין חד משום בעלי מומים, וחד מדמעטינהו קרא זכר ונקבה, עיי"ש, וקשה כנ"ל למה כתב הרמב"ם דאין לוקין, כיון דפסולין גם משום מומין ילקו כבעלי מומין.

והנראה דאין ה"נ דפסולין הן למזבח גם משים בעלי מומים, אמנם לענין לעבור עליהם בלאו דכל אשר בו מום לא תקריבו, נראה דאינו עובר כיון דיש בהן פסול מקרא דזכר ונקבה, ומגרע גרע מבעל מום, כדכתב הרמב"ם שם בהל' י' וז"ל המקדיש טומטום ואנדריגינוס וכו' למזבח ה"ז כמקדיש עצים ואבנים, לפי שאין קדושה חלה על גופן, והרי הן חולין לכל דבר וימכרו ויביא בדמיהן כל קרבן שירצה ואינן כבעלי מומים שבעל מום יש במינו קרבן עכ"ל וכיון דאין קדושה חלה על גופן, והרי הן כעצים ואבנים לא שייך עלייהו אסור דכל אשר בו מים לא תקריבו, דלא גזר הכתוב אלא על אלה דיש במינו קרבן, אלא דנפסלו מטעם מום.

מצוה סב

הציווי שנצטווינו להקריב מלח עם כל קורבן. והוא אמרו יתעלה: "על כל קרבנך תקריב מלח" (**ויקרא ב, יג**). **וכבר נתבארנו דיני מצווה זו בספרא ובכמה מקומות במנחות.**

ברמב"ם הל' אהמ"ז פ"ה הל' י"א ז"ל מצות עשה למלוח כל הקרבנות קודם שיעלו למזבח, שנאמר על כל קרבנך תקריב מנח, ואין לך דבר שקרב למזבח בלא מלח. חוץ מיין הנסכים והדם והעצים, ובהל' י"ב שם הקריב בלא מלח כלל לוקה שנאמר ולא

תשבית מלח ברית א', ואע"פ שלוקה הקרבן כשר והורצה, חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה שנאמר ולא תשבית מלח ברית א' מעל מנחתך עכ"ל.

הנה מחלק הרמב"ם בין קרבנות למנחה, דבמנחה מעכב המצוה ובקרבנות אינו מעכב, ובסוגיא דמנחות (כ.) לא נראה כן דלתנא דמתניתין גם במנחות לא מעכב, דהכי תנן שם (יח.) לא יצק וכו' ולא מלח כשירה, ולתנאי דמתניתא גם בקרבנות מעכב. וקשה על הרמב"ם בתרתי חדא דהו"ל לפסק להלכה כסתמא דמתניתין, ותו דלתנאי דברייתא אין חלוק בין קרבנות למנחות, דהכי תניא ברית מלח עולם הוא שתהא ברית אמורה במלח דברי ר"י, ר"ש אומר נאמר כאן ברית מלח עולם הוא ונאמר להלן ברית כהונת עולם כשם שאי אפשר לקרבנות בלא כהונה כך אי אפשר לקרבנות בלא מלח. וברש"י שם בין ר"י לר"ש ליכא מידי אלא משמעות דורשין ע"כ.

ובכ"מ שם עמד על כל זה, ותירץ, וז"ל ונ"ל שרבינו גרס כמו שכתבו בתוס' שגורס ר"ת מלח ברית, והוא קרא דכתיב בפ' ויקרא לא תשבית מלח ברית א' מעל מנחתך, דהשתא לא אמרינן דמעכב אלא במנחה, ואע"ג דר"ש משמע דבכל קרבנות מיירי איכא למימר דכיון דלר"י לא מיירי אלא במנחה נקטינן כותי', דר"י ור"ש הלכה כר"י, וא"ת והא מתניתין דלא מלח כשר גבי מנחה כתיבא והאיך פסק רבינו דלא כסתם מתניתין, וי"ל דמתניתין דלא כר"י ודלא כר"ש, הכי נקטינן ע"כ.

ויש לעיין בדברי מרן הכ"מ, דלו יהא שהרמב"ם גרס מלח ברית הקרא דמנחה, מהיכי תיתי נחלק בין מנחה לקרבן, וכיון דילפינן דמלח מעכב במנחות י"ל דהוא הדין בקרבנות, ותו דהא תינח במנחה הנקמצת דעלה קאי הקרא, אבל במנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים, דילפינן מקרא על כל קרבנך תקריב מלח, דהכי תניא שם, ואין לי אלא קומץ מנחה מנין לרבות מנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים אימורי חטאת ואימורי אשם ואימורי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, ואיברי עולה ועולת העוף תלמוד לומר על כל קרבנך תקריב מלח, עי"ש דהנה כל המנחות לבד המנחה הנקמצת וכל הקרבנות לא ילפינן אלא מקרא על כל קרבנך, איך אפשר לחלק בין מנחות אלה לקרבנות כיון דמקרא אחד נילף לכולהו.

איברא דמלשון הרמב"ם י"ל דלא כיון דבמנחה מעכב, אלא על מנחה הנקמצת, דז"ל הקריב בלא מלח כלל לוקה ואע"פ שלוקה הקרבן כשר חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה שנאמר ולא תשבית מלח ברית א' מעל מנחתך עכ"ל דמפורש בדבריו בקמיצה. ומביא קרא דמנחה הנקמצת, וי"ל דשאר מנחות נכלל בכלל קרבנות ואין מעכב, אמנם

אין הכרח דהרמב"ם כיון לזה, דמה שכתב שהמלח מעכב בקמיצה, י"ל דהכוונה שכל המנחה אינה צריכה מלח כדמוכח מהברייתא הנ"ל.

אמנם מה שיש לתמה מה דחקם לומר דהרמב"ם מחלק בין מנחה לקרבן בהקרבה למזבח דבמנחה מעכב ובקרבן לא מעכב, די"ל בפשטות דבהקרבה אין ביניהם ולא כלום, והחליק הוא בהכשירם דבקרבן כשר הקרבן והורצה, ובמנחה לא הורצה, והטעם פשוט ומבואר, דבקרבן אפילו אם מעכב והוי כאילו נשרף בלי הקרבה גם כן הקרבן כשר, כדתניא בפסחים (נ"ט) יכול נטמאו אימורין או שאבדו לא יהו הכהנים זכאין בחזה ושוק ת"ל והי' החזה לאהרן ובניו מכל מקום וברמב"ם הל' ק"פ (פ"ד הל' ב') נטמאו האמורין והבשר קיים זורק את הדם והבשר נאכל לערב, ובמנחה אם לא הקריב הקומץ המנחה פסולה, דבמנחה הקטרת הקומץ במקום זריקת דם, ועיין במל"מ פי"א ממה"ק הל' ד', דמבאר, וז"ל ומ"מ לא דמי הקטרת אימורין להקטרת הקומץ, דבאימורין אם נאבדו הותר הבשר, אבל במנחות אם נאבד הקומץ נאסר באכילה, משום דהקטרת הקומץ עומד במקום זריקת הדם, ולפיכך אם חשב בהקטרת הקומץ מחשבת פגול נתפגל, וכמ"ש רבינו בפי"ג מפסולי המוקדשים, ואילו גבי קרבן אין מחשבה פוסלת לאחר זריקה עכ"ל.

ומצאתי שכבר עמד ע"ז בהגהות חשק שלמה במנחות (יח), וז"ל ומה שחילק הרמב"ם בין קומץ המנחה לשאר הקרבנות, דבשאר הקרבנות אף שעובר בלאו אם לא מלח הקרבן כשר הדבר פשוט, דטעמו דמצות מליחה אינה אלא באיסורין, ואם לא מלח לא גרע מאם לא הקטיר האימורין כלל דג"כ כשר הקרבן, דהקטרת האימורין אינה מעכב והכ"מ דחק שם בדברי רבינו ואכן הדבר פשוט כמש"כ עכ"ל. ולכאורה זה תימה גדולה על מרן הכ"מ שלא עמד על דבר פשוט כזה, וגם בעל לח"מ הסכים בעצם הישוב דכ"מ.

אמנם נראה דלשון הרמב"ם דחקם דכתב הקריב בלא מלח לוקה שנאמר ולא תשבית מלח וגו' ואע"פ שלוקה הקרבן כשר והורצה חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה שנאמר ולא תשבית ברית א' מעל מנחתך ע"כ, ומדכתב חוץ מן המנחה שהמלח מעכב וגם הביא הסוף פסוק מעל מנחתך ש"מ דהחילוק ביניהם בהקרבה, דלמה לו למימר חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה, הלא גם בכל קרבנות מעכב מלח, אלא בקרבנות כשר אפילו דמעכב, והכי הו"ל למימר בתחילת דבריו המנח מעכב שנאמר וגו' ואנא ידענא דבקרבנות כשר הקרבן ובמנחות פסול מטעם הנ"ל אלא ש"מ מדבריו דהחילוק ביניהם בהקטרה עצמה, (ובזה נתישב קושית הלח"מ שם אם ילפינן ממנחה ולענין מלקות נילף נמי לענין עכובא).

והנפ"מ בזה לענין אימתי מותר הבשר לאכילה, לפי מאי דקי"ל דכל זמן דלא מקטרו אימורים לא משתרי בשר באכילה, ואם נימא דמלח לא מעכב באימורין ומקרי הקטרה אפשר משהעלה אימורים על גבי אישים ונתקיים מצות הקטרה הותר הבשר באכילה, ובתוס' מנחות (כ"ו.) ד"ה קומץ מאימתי מתיר את השירים כתבו דהוא הדין לענין אימורים תלוי בפלוגתא אם משמשלה בו האור או משתצית ברובו, עי"ש אבל אם נימא דלא מקרי הקרבה כלל דמלח מעכב, נראה דאפילו אם הוצת האור ברובו, נראה דלא הותר הבשר דעדיין לא מקרי נאבד הבשר דהא מחוייב למלוח כל זמן שיש עוד כזית שלא נשרף. ומדכתב אע"פ שלוקה הורצה משמע דמקרי הקטרה.

והנה לפ"ז ע"כ צ"ל כדברי הכ"מ, דבמנחה מעכב את הקרבת הקומץ ובקרבנות אינו מעכב. וקשה מה שהקשינו כנ"ל, למה לא נילף קרבנות ממנחה מהיכי תיתי לחלק ביניהם.

והנראה דביסוד הזה הנ"ל דחלוקין הן בהכשירם, דהקומץ במנחה עומד במקום זריקת דם בקרבן ומעכב את הכשר המנחה, ובקרבן אין האימורים מעכבין את ההכשר של הקרבן כנ"ל, לפ"ז הדבר פשוט דליכא למימר דנילף באימורים מקומץ דמנחה, כיון דלא דמי הדדי, דבקומץ שהוא במקום זריקת הדם ומעכב את ההכשר מעכבת גם מצות מלח, אבל באימורים שהם עצמם אינם מעכבין לפיכך אין מלח מעכב בהקטרתם.

ולפ"ז צ"ל דבמנחת כהנים ומנחת כהן משיח ומנחת נסכים אין הכי נמי דילפינן ממנחה הנקמצת ומלח מעכב את הקטרתן ופסולין, דבמנחות אלו בלי הקטרה אין כלום.

הנה מובא דברי הרמב"ם מ"ע למלוח כל הקרבנות חוץ מיין הנסכים והדם והעצים, ומרן הכ"מ עמד על סתירת דברי הרמב"ם, דבהלכות מעה"ק (פט"ז הל' י"ד) כתב דיין הבא בפני עצמו נותן עליו מלח, ומנסכו כולו על גבי השתין ככל הנסכים, ומישב דיין הבא בנסכים קאמר דלא בעי מלח, אבל ביין הבא בנדבה בפני עצמו בעי מלח.

ולכאורה יש להקשות, כשם דאמרינן דלא נתמעט ממלח אלא יין הנסכים אבל לא הבא בפני עצמו, נימא נמי לענין עצים, דלא נתמעט אלא עצי המערכה, דבאין להכשיר הקרבן אבל לא עצים הבאין בפני עצמן.

והנראה דהנה בהל' אהמ"ז פ"ו הל' ג', כתב הרמב"ם המקדש יין פסול וכו' או עצים פסולין למזבח, הרי הדבר ספק אם דומים לבעל מום כבהמה ולוקה או אינם כבעל מום לפיכך אינו לוקה, ובל"מ שם וראיתי לתוס' בפ' כ"ק הצבור מנחות (פה:) שכתבו דבעיא דעצים היא אליבא דרבי דאמר בפ' הקומץ דעצים קרבן גמור הם ושייך בהם לא תקריבו. והנה לפי דברי התוס' לדידן דלא קי"ל כרבי אין כאן מקום לספק בעצים אם

לוקין עליהם משום בעל מום. אך רבינו דפסק כרבנן והביא כאן בעיא דעצים, נראה דס"ל דבעיא דרבא היא אף לרבנן, דדוחק הוא לומר דבעיא דרבא היא דלא כהלכתא. ומה גם שמדברי התוס' בפ' הקומץ (כ:) נראה דאף לרבנן עצים הוו קרבן, וכדכתיב על קרבן העצים עכ"ל.

ובמ"ח מצוה (רפ"ו) נתקשה בדברי תוס' הנ"ל דהנה הגמרא במנחות הנ"ל (פה:) מביאה המשנה כל עץ שנמצא בו תולעת פסול לגבי מזבח, וע"ז קאי האבעיא דרבא הקדישו מהו שילקה, היינו עצי המערכה כמתניתין דתנן על עצי המערכה, ומאי שייכא הפלוגתא דרבי ורבנן, אם עצים הם קרבן או לא, דע"כ לא פליגי ורבי סבר דעצים נקראין קרבן היינו במתנדב עצים למזבח, לא עצי המערכה, ורבי סובר דכל דיני מנחה יש לקרבן עצים, ובעי קמיצה ומלח, אבל עצי המערכה בודאי מודה רבו, דלח מקרי קרבן, וא"צ קמיצה ולא מלח, וכן צ"ל לדברי המל"מ דלרבנן נמי מקרי קרבן זה דוקא בעצים שהתנדב לקרבן על המזבח, אבל מאי שייטא לעצי המערכה, וצ"ל דסברת התוס' אף דגמ' מביאה המשנה דמדות מ"מ עיקר הכוונה להוכיח דתולעת פסול, ופוסל ג"כ בעצי קרבן, וסברת התוס' דאבעיא דרבא, רק בעצי קרבן, ולדעת המל"מ אף לרבנן כיון דאיקרי קרבן, אבל בעצי המערכה נהי דפסולין אבל מ"מ אם הבעיר אותם ע"ג המזבח לא עשה אסור כלל, כי לא שייך לומר לא תקריבו כי אינו בגדר קרבן, ע"כ.

ונראה דס"ל דעצי המערכה אינם אלא מכשירי קרבן, אבל הן עצמן אינם בגדר קרבן כלל. והנה לפי דברי המ"ח ע"כ מוכרחים לומר, דגם לרבנן הנה המנדב עצים לקרבן על המזבח מקרי קרבן, מדמביא אבעיא דרבא הקדישו מה שינקה, ע"כ צ"ל דמקרי קרבן, וכן צ"ל בהגמרא (כא.) שם דתניא אבל היין והעצים אין טעונין מלח, ומוקמינן שם כר"י בנו של ר' יוחנן ב"ב דממעט עצים דמה הפרט מפורש דבר שמקבל טומאה, יצאו עצים שאין מקבלים טומאה, עי"ש וע"כ כרבנן אזלי דלרבי הא בעי מלח, דש"מ דמקרי קרבן דאיל"ה לא שייך מלח גבייהו דלא מקרי קרבן, אלא ע"כ דמקרי קרבן גם לרבנן. וצ"ל דפלוגתא דרבי ורבנן אינה אלא בזה, דלרבי קרבן עצים הרי היא כקרבן מנחה לכל דבר, לענין מליחה קמיצה ועצים ולרבנן הרי היא כשאר קרבנות וממעטינן דלא בעי מלח. אבל לענין קדושת קרבן הן שוין.

ומגמרא מס' מעילה מוכח דאינו כן (יט:) דתנן התם אין מועל אחר מועל אלא בהמה וכלי שרת בלבד, רבי אומר כל דבר שאין לו פדיון יש בו מועל אחר מועל, ובגמרא שם היינו ת"ק אמר רבא איכא בינייהו עצים דתנו רבנן האומר הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירין רבי אומר עצים קרבן הן, וברש"י שם לרבי דקרי להו קרבן הוה דבר שאין

בו פגם וקדשי קדושת הגוף, ויש בהן מועל אחר מועל, ולרבנן דלא קרו להו קרבן לא הוו קדשי מזבח אלא היו כקדשי בדק הבית, והוו דבר שיש בו פגם ודמו כמאן דלא קיימי אלא לדמי ואין בו מועל אחר מועל ע"כ וכן שם בתוס' וז"ל ורבנן סברי דלאו קרבן הוא ואין בהם מועל אחר מועל וכן הוא ברבינו גרשום שם. הנה מוכח מכאן דלרבנן דפליגי על רבי ס"ל דהיכא דהקדיש עצים לקרבן על המזבח לא קדשי קדושת הגוף אלא קדושת דמים וכן באמת לשון הרמב"ם בהל' אסורי המזבח פ"ג הל' י' ז"ל המקדיש טומטום ואנדרוגינוס וכו' למזבח ה"ז כמקדיש עצים ואבנים לפי שאין קדושה חלה על גופן והרי הן חולין לכל דבר וימכרו ויביא בדמיהם כל קרבן שירצה עכ"ל דמביא משל על אלה ממקדיש עצים, דפשוט הוא דמקדיש עצים אין קדושה חלה על גופן, והינו כרבנן וכגמרא מעילה הנ"ל.

והנה לפי הגמרא דמעילה הנ"ל, תקשה לן טובא דברי התוס' במנחות (כ.) ד"ה מלמד שכתבו מפורש לרבנן דרבי נמי איקרי קרבן, כמובא במל"מ הנ"ל.

אמנם נראה לע"ד כי מפירוש המשנה להרמב"ם על מתניתין הרי עלי עצים לא יפחות משני גזירין מנחות (קו:) יתברר הדבר, דז"ל על מתניתין אמר רחמנא אדם יקריב מכם קרבן, ואמר עזרא ולקרבן העצים קרא אותו קרבן, ע"כ אם יחייב עצמו בעצמים למזבח נתחייב בהן כשאר קרבנות, ואין פחות משני גזירין מפני שאי אפשר כל יום פחות משני גזירין להוסיף על המזבח, וא"א שיהא פחות מזה שנאמר וערכו ובער עלי' הכהן עצים ומיעוט רבים שנים עכ"ל. הנה מבואר מדבריו דאך ורק על עצי המערכה לרבנן דרבי נקרא קרבן.

וכן מבואר יותר בפירוש רבינו גרשום שם, בפלוגתא דרבנן ורבי, וז"ל על הברייתא דתניא התם, ת"ר קרבן מלמד שמתנדבין עצים וכמה שני גזירין, וכן הוא אומר והגורלות הפלנו על קרבן העצים, רבי אומר עצים קרבן הם טעונין מלח וכו'. וברבינו גרשום שמתנדב עצים דאקרי נמי קרבן, וקסבר תנא קמא דאותן גזירין קריבין להכשיר הקרבנות על המערכה ור' לא אמר ב' גזירין וקאמר דנקטרין הן בפני עצמן, ולא להכשיר האברים שעל המערכה, ולא קא יהיב בהו שיעורא כמה לייתי, אבל מלא קומצו יקטיר וטעונה הגשה ומלח כשאר קרבנות ושירי אותן עצים לכהנים עכ"ל. הנה מבואר מדבריהם, דבזה פליגי רבנן ורבי, דרבנן ס"ל דשני גזרי עצים על המערכה הנה הן קרבן, והאומר עלי עצים מחוייב להביא שני גזירין דרק הן נקראין קרבן שבאין להכשיר הקרבנות, אבל סתם עצים אין בהן דין קרבן, בכלל, ולא קדשי קדושת הגוף. וברמב"ם הל' בהמ"ק פ"ט הל' ה' וז"ל והמסדר שני גזרי עצים על המערכה, הרי הוא כמקטיר איברים, וחייב

מיתה שהעצים קרבן הוא עכ"ל, ועיין שם בכ"מ, הנה גם מדבריו כאן ברור מללו דעצי המערכה נקראין קרבן.

והנה לפי שנתברר דעצי המערכה נקראין קרבן, וגם יחיד יכול לקדשם ולהביאם, דכן איתא גם ברמב"ם פט"ז ממעשה הקרבנות הל' י"ג. וז"ל הרי עלי עצים לא יפחות משני גזרים עביין כמחוקקות וארכן אמה, ע"כ וכוונתו על עצי המערכה. הנה פשוט מה דכתב בהל' אסורי המזבח המקדש יין פסול וכו' או עצים פסולים למזבח כוונתו על שני הגזירין לעצי המערכה, והרי הדבר ספק אם דומים לבעל מום כבהמה. דקרבן גמור הן דלדברי הרמב"ם הנ"ל הרי הן כאיברים.

ולפי דברי הרמב"ם כל הסוגיא הנ"ל דממעטינן עצים ממלח, היינו עצי המערכה, דאף שנקראין קרבן, מ"מ לא בעי מלח דלא דמי כעין הפרט.

ונראה דגם התוס' במנחות (כו) דכתבו דלרבנן נמי איקרו קרבן כוונתם על עצי המערכה, ולא על עצים בעלמא כמו רבי, דכן כתבו התוס' להדיא במס' מעילה (יט.) הנ"ל דלרבנן דרבי לאו קרבן היא, דז"ל בד"ה האומר דרבי סבר כל דבר שאין בו פגם כגון עצים יש בהן מועל אחר מועל דקרבן גמור הוא ורבנן סברי דלאו קרבן הוא ואין בו מועל אחר מועל עכ"ל, דהגמרא דמעילה מיירי על העצים דרבי ס"ל דהן קרבן, ועל עצים אלו סברי רבנן דלאו קרבן הוא.

מצוה סג

הציווי שנצטווינו במעשה קורבן העולה, והוא כשכל קורבן עולה שקרב, בין שיהיה קורבן יחיד או קורבן צבור, יהיה באופן כזה וכזה. והוא אמרו בויקרא: "אדם כי יקריב מכם קורבן לה' וגו' אם עולה קרבנו מן הבקר וגו'" (ויקרא א, ב-ג).

הנה הרמב"ן בשורש שנים עשר סקל מחשבונו מנין המצות, ממצוה ס"ג עד מצוה ס"ט, כולם בעשיית הקרבנות, מטעם דאין למנות מעשה הקרבתם וחובות הקרבתם בשתים, דמעשה הקרבן השלמת מצות חוב הקרבן, והכתוב מלמד אופן עשייתם.

והנה המ"א ואחרונים הבאים אחריו מלאו את דבריו דיש למנותם בשתים, המצוה שעל הבעלים, והמצוה שעל הכהנים, מטעם דמצות הקרבתם אינה על הבעלים אלא על הכהנים, והצווי הוא על הכהנים איך לעשות הקרבתם, בתנאים ותואר הכתוב, ולפיכך יש למנותם בשתים מצוה שעל בעל הקרבן, ומצוה שעל הכהנים.

והנה בדבריהם מבארים דאם הי' חוב הקרבתם נמי על הבעלים לא הי' ראוי להבדיל מעשה הקרבן. ממצות חוב הקרבתו, דמצוה אחת היא. ויש להעיר על דבריהם, דהנה

כל הקרבנות. הבאין ביחיד באין נמי בצבור, ומצות חוב הבאתם מוטלת בודאי גם על הכהנים, כלשון החינוך במצוה (ת"א) מצות תמידים, וז"ל והיא מן המצות שהן מוטלות על הצבור, ויותר על הכהנים, ואם שמא ח"ו יתרשלו בה שלא להקריבם בכל יום בטלו עשה זה עכ"ל ואחרי שנצטוו גם הכהנים בחוב הבאתם, למדם על מעשה הקרבתן איך תתקיים המצוה. ולכן אין למנות מעשה הקרבן למעשה בפני עצמה. ואף שנימא שביחיד אין קשר מצות עשי' למצות הבאה, זה רק נוגע לקיום מצותם, אבל במנין המצות כיון דע"כ הי' צריך הכתוב להורות על עשיתם בצבור אין למנות העשי' למצוה בפ"ע.

והרמב"ן שם כתב דנ"ל שנמנה כל מעשה הקרבנות בין חטאת ואשם או עולה ושלמים ומנחה למצות עשה אחת שנאמר ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם עיי"ש.

ובדרך מצותיך מבעל מל"מ הקשה על הרמב"ן מאחר שלדעתו כל מעשה הקרבנות כולם הן מצוה אחת, למה נמנה להקריב מלח על כל קרבן, ומצוה זו מנאה הרמב"ם במצוה ס"ב. והרמב"ן לא השיגו בזה, והנה המליחה היא כמו היציקה והבלילה שכולם נכנסים בכלל עבודת מתנה אתן את כהונתכם, ועל הרמב"ם לא קשיא דכבר כתב בשורש י"ב דזה שאין למנות חלק מחלקי המצוה אין זה בצוויין כוללות מיני הקרבנות כולם אלא במקום יתאחדו במין זה ולא זולת זה המין אז ראוי למנות כל צווי מהם למצוה אחת, אבל אם הן צוויין כוללות הקרבנות כולם, אז יש למנותם בפני עצמן, והנה טעם זה יצדק להרמב"ם שמנה כל מין ממיני הקרבן מצוה אחת, אבל להרמב"ן דס"ל שאין למנות אותן הקרבנות לפי שנצטוינו להביא אוחם על חטאים ידועים, ואחר כך ביאר הכתוב את הקרבתם על תואר כך וכך, ולא מנה אלא מצוה אחת על הכהנים, א"כ למה נמנה מליחת הקרבנות מצוה בפני עצמה ע"כ.

הנה מה שכתב דהמליחה היא כמו היציקה והבלילה שכולם נכנסים בכלל עבודת מתנה, אמנם כן הוא דהרמב"ן ס"ל כי המליחה הרי היא כמו היציקה ובלילה וכשם שיציקה ובלילה כשרה בזר לכתחילה כן המליחה, דז"ל בפי' (ויקרא ב', י"א) כי המליחה כשרה בזר כמו יציקה ובלילה, עכ"ל ויציקה ובלילה כשרה לכתחלה דמקמיצה ואילך מצית כהונה כדגרסינן במנחות (ט.) ויצק עלי' שמן ונתן עלי' לבונה, והדר והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה ובלילה שכשרין בזר ע"כ ולדברי הרמב"ן הנ"ל גם המליחה כן, ואין המצוה על הכהנים כשם שהיציקה ובלילה אינה על הכהנים וכן כתב שם הרמב"ן וז"ל וחזר ואמר וכל קרבן מנחתך במלח תמלח, כי יחזור אל מביא המנחה שאמר בו בתחלת הפרשה ואם מנחת מרחשת קרבנך, והטעם כי המליחה כשרה בזר כמו יציקה ובלילה, ולפ"ז מצות מליחה אינה נכנסת

במצות עבודת מתנה אתן את כהונתכם, והיא מצוה המחייבת וכוללת כל מיני הקרבנות לבד התואר שכל קרבן וקרבן, בודאי יש למנותה למצוה בפ"ע כמו להרמב"ם.

והנה מקשים על הרמב"ן מגמרא מנחות (ס.) דגרסינן שם לא מלח כהן אלא זר, ומקשינן וכי תעלה על דעתך שזר קרב לגבי מזבח ע"כ. ובהגהות חשק שלמה (יח:) שם, כתב ועיין בח"ס שדחק שם ליישב דברי הרמב"ן בפי' על התורה דכתב שם דאם מלח זר כשר ותמהני דהלא גם הרמב"ם בפיה"מ כתב כן, וגם מן הש"ס אינו מוכח להיפך דלא אמרינן רק דאינו במציאות כ"כ ע"כ.

ונראה דעל הרמב"ן קשי' יותר, דהנה על הרמב"ם יש לישב דאם עבר זר ומלח כשר כמו שכתב שם בהגהות הנ"ל, אבל לא דמותר לכתחלה מליחה בזר, אבל מלשון הרמב"ן הנ"ל משמע דלכתחלה יש לזר למלוח, וזה תימה דהא מליחת הקומץ הוא בראשו של המזבח כדתניא שם (כא:) בראשו של מזבח ששם מולחים הקומץ.

וכבר עמדו על סתירת דברי הרמב"ם דבפ"ט מבה"מ כתב אבל היוצק והבולל והפותת והמולח וכו' והקומץ והמקבל דמים אע"פ שנפסלו והרי הוא מוזהר על כל אלו ולוקה אינו חייב מיתה, ובפ' י"א מפסולי המוקדשין איתא שם כל המנחות שיצק עליהן השמן פסול לעבודה כגון הזר או שבללן או פתתם או מלחן כשירות וכו' שנאמר והביאה אל בני אהרן וקמץ מקמיצה ואיך מצות כהונה לבד על יציקה ובלילה שכשירה בזר. ועל מליחה לא נתברר בדברי הרמב"ם אם מותר לכתחלה לזר טרם עלות את הקומץ למזבח, ועיין בתפארת ישראל בסוף מס' זבחים.

מצוה סד

הוא הציווי שנצטווינו שיהא מעשה קורבן חטאת באופן הנזכר, תהיה החטאת אשר תהיה. והוא אמרו יתעלה: "זאת תורת החטאת וגו'" (ויקרא ו, יח). וגם ביאר שם בויקרא איך היא נשחטת ומה ממנה נקטר ומה נאכל.

הנה משפט החטאת כל חטאת וחטאת כמשפטו מ"ע, וכהן העובר ולא עשה כמשפט עובר על מ"ע. כלשון החינוך במצוה קל"ח וכהן העובר ולא עשה החטאת כמשפט בטל עשה זה. ונראה פשוט דלאו דוקא אם לא עבד העבודה בפועל כמצותה עובר על מצות עשה, אלא גם אם עבד העבודה במחשבה הפוסלת את הקרבן, כגון בחטאת שלא לשמה, גם כן עובר על מ"ע דמה לי אם לא עבד העבודה כמצותה, או דעבד במחשבה הפוסלת את הקרבן, דכשם דמצוה לעשות בפועל עבודה כמשפט, הכי נמי מצוה לעשותה לשמה, כדילפינן בזבחים (ד.) מקרא ואם זבח שלמים קרבנו שתהא

זביחה לשם שלמים, ושם בחטאת (ה') ושחט אותה לחטאת אותה לשמה כשרה שלא לשמה פסולה, מלבד שעובר בלא תעשה לא יחשב כמובא ברמב"ם פ' י"ח פה"מ וז"ל כל המחשב מחשבה שאינה נכונה בקדשים ה"ז עובר בל"ת שהרי הוא אומר לא יחשב מפי השמועה למדו שבכלל דין זה שלא יפסיד הקדשים במחשבה שהרי זה דומה למטיל מום בקדשים עכ"ל.

אלא גם בקרבנות שאינם נפסלין במחשבת שלא לשמן נראה דאף דאין עובר על הל"ת דלא יחשב, דלא נפסדו ע"י המחשבה, אמנם על המ"ע עובר ככתוב ברמב"ם שם פט"ו, מפסולי המוקדשים הל' ג' אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה, לפיכך זבח ששחטו שלא לשמו או מנחה שנקמצה שלא לשמה חייב להשלים שאר עבודות לשמן, ע"כ. וזה מבואר בגמרא ריש זבחים. ונראה דאין האסור מטעם לאו דלא יחשב, כיון דהקרבן לא נפסד, אלא נראה דעובר על מ"ע. ובעבר על העשה יש נפ"מ בין פסח וחטאת לשאר קרבנות, דפסח וחטאת פסולין ובשאר קרבנות כשרים אלא שלא עלו לבעלים.

מצוה סח

הציווי שנצטווינו שיקריבו בית דין קורבן, אם שגגו והורו שלא כהלכה, וזהו אמרו יתעלה: "ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל" (ויקרא ד, יג). וכבר נתבארנו דיני מצווה זו והתנאים שבה בשלמות במסכת הוריות ובכמה מקומות ממסכת זבחים.

הנה מש"כ רבינו בית דין כוונתו על ב"ד הגדול, דהיינו סנהדרין של שבעים וא', כמבואר בדבריו ברמב"ם הל' שגגות פי"ב, דז"ל כל דבר שחייבים על שגגתו חטאת קבועה אם שגגו ב"ד הגדול בהוראה וכו' ושגגו העם, הרי ב"ד חייבין להביא קרבן חטאת וכו' ושאר העם פטורין. ובפי"ג שם ומנין שאין הכתוב מדבר אלא בב"ד הגדול שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו. הקרא שמביא כאן בספר המצות. כחכמים דמתניתין בהוריות (ה.) דאין חייבים אלא על הוראת ב"ד הגדול בלבד שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו ולא עדת אותו שבט ע"כ.

והנה היכא דב"ד חייבים להביא קרבן חטאת אזי שאר העם פטורין מן הקרבן, ובתנאי שיעשו רוב הקהל, אבל אם עשו רק מיעוט הקהל על פיהם ונודעה השגגה הרי ב"ד פטורין ואלו המיעוט שעשו חייבים וכל אחד ואחד מביא חטאתו, כמבואר ברמב"ם פי"ג הל' א', שפסק דיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, ובגמרא הוריות (ג.) אלא לאו הורו ב"ד ועשו מיעוט הקהל ובהא קמפלגי מ"ס יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור, עי"ש דאפילו

בהוראת ב"ד הגדול אם לא עשו רוב הקהל הרי ב"ד פטורין וכל אחד חייב חטאת. וזה דלא כמתניתין ריש הוריות דתנן הורו ב"ד וכו' והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם פטור מפני שתלה בב"ד, דגרסינן בגמרא שם זו דברי ר"י אבל חכמים אומרים יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב. ופסק כחכמים.

והנה בתוס' שם ריש הוריות הורו ב"ד הם סנהדרי גדולה כדדרשינן בת"כ עדת ישראל עדה המיוחדת בישראל זו סנהדרי גדולה, עכ"ל ודברי התוס' צ"ע דהא מתניתין אתיא כמ"ד יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור, ומאן דס"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור, פטור בכל ב"ד ואפילו בב"ד של שלשה, דהכי תנן ביבמות במתניתין ריש האשה רבה, ניסת על פי ב"ד תצא ופטורה מן הקרבן יפה כח ב"ד שפוטרה מן הקרבן, ובגמרא שם (צב.) תניא יקוב הדין את ההר ותביא חטאת שמינה, ושם ודלמא ס"ל ר"א יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, והתוס' בעצמן סמוך לזה כתבו ד"ה הורו לה ב"ד להנשא האי ב"ד אינו סנהדרי גדולה שהרי ב"ד יכולין להתירה לינשא ומ"מ הני נמי אית להו האי דינא שאם עשתה כמו שהורו היתה פטורה כיון שתולה בב"ד, והתו"כ שהביאו התוס' לא אמרו אלא לחייב את הב"ד בפר הע"ד, וע"ז בא הקרא עדת ישראל עדה המיוחדת בישראל, אבל מאן דס"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור יליף מקרא אם נפש אחת תחטא בשגגה בעשותה, העושה מפי עצמו חייב, בהוראת ב"ד פטור בסוגיא (ב:), דזה מכל ב"ד לאו דוקא מב"ד הגדול. וצ"ע.

והנה היכא דהורו ב"ד הגדול ועשו רוב הקהל על פיהם, דקי"ל דב"ד חייבין ושאר העם פטורין, ראיתי בס' חדושי רבינו חיים הלוי בהל' שגגות דחקר מה הטעם שכל יחיד ויחיד פטור, אם הטעם הוא דהקרבן צבור פוטרן מקרבן יחיד, או דשני דינים נפרדים הם בהוראת ב"ד, חדא דפטורין מקרבן יחיד, דצבור שעשו בהוראת ב"ד פטורין מקרבן יחיד, והשנית דחייבים בקרבן צבור, ולא מטעם דהקרבן צבור פוטרן מקרבן יחיד. והביא שם ראי' לכאן ולכאן, דהנה תניא בהוריות (ה) ונודעה החטאת ולא שידעו החוטאין, וברמב"ם פי"ד משגגות הל' ד' פסק דחייבין בקרבן יחיד, ואע"ג דצבור עשו בהוראת ב"ד. אבל כיון דאין כאן חובת קרבן צבור, ממילא חייבין כל אחד בפני עצמו, דש"מ דהקרבן צבור פוטרן, והנה תנן התם (ג:) דאפילו לאחר שנתכפרו הצבור היחיד שעשה עפ"י ההוראה פטור, דש"מ דצבור שעשו בהוראת ב"ד פטורין מקרבן יחיד בלא כפרת הקרבן צבור. ומסיק שם דודאי לאו מדין דהוראת ב"ד פוטרן בכלל מקרבן יחיד, אלא הפטור ביחיד שעשה לאחר שנתכפרו הצבור, דמ"מ מצטרף מיהא להצבור בעצם מעשה החטא וההעלם, והוי בכלל בין העלם חטא של צבור שיש בו דין המחייב בקרבן צבור, דדין

קרבנו הוא של צבור, משא"כ בהך דינא דונודעה החטאת ולא שידעו החוטאין דאין דין חיוב של קרבן צבור שפיר מתחייבי בקרבן יחיד עי"ש.

וראיתי בתוס' הרא"ש בגמרא (ב:) דאמרינן שם זו דברי ר"י, אבל חכמים אומרין יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, וכתב שם והא דלא קאמר זו דברי ר"ש השנוי במשנתינו הורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהם בין שהביאו כפרתם ובין שלא הביאו כפרתם והלך היחיד ועשה על פיהם ר"ש פוטר, אלמא ר"ש פוטר התולה בב"ד אפילו אחר שחזרו בהם והביאו כפרתם וכן ר' אלעזר ור"ע ובן עזאי כולהו ס"ל התולה בב"ד פטור, משום דעיקר דברי האמוראים למצא חכמים דמחייבי עי"ש. דהנה מבואר מדבריו דטעם הפטור הוא דיחיד שעשה בהוראת ב"ד דפטר מקרבן יחיד, ולפי דברי תוס' הרא"ש הא דתניא ונודעה החטאת ולא שידעו החוטאין, לאו לחיובא לכל אחד בקרבן יחיד בא הקרא, אלא לפוטרן מקרבן צבור דאין דין חיוב קרבן על ב"ד אלא היכא דידעו הב"ד שטעו. דזה דכל יחיד מחוייב רק הרמב"ם הנ"ל הוסיף. וכן ברש"י במתניתין שם הורו ב"ד, ר' שמעון פוטר וז"ל ר"ש פוטר לפי שברשות ב"ד הוא עושה, שזה עדיין לא הי' יודע שידעו שטעו וחזרו בהן והוי תולה בב"ד הלכך פטור. וכן מפרש בדברי ר"ע וז"ל וזה שהלך למדינת הים לא הי' יכול לשמע והוי תולה בב"ד ממש הלכך פטור.

אמנם ברש"י ז"ל י"ל דאין זה כטעם התוס' הרא"ש דר"ש ס"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור, אלא דוקא היכא דצבור עשו בהוראת ב"ד הגדול, דפטרם הכתוב מקרבן יחיד. דכל מי שעשה על דעתן פטרם הכתוב בצבור, ולכן גם אם הביאו כפרתן נמי פטור דהפטור הוא לאו דהקרבן צבור פטרם מקרבן יחיד, אבל היכא דליכא צבור י"ל דחייב בקרבן חטאת, וע"כ צ"ל כן בדברי רש"י, דהנה רש"י במס' שבת (צ"ג.) גריס שם ר' שמעון לטעמי' דאמר יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, וז"ל רש"י שם ור"ש לטעמי' דאמר בהוריות יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, והנה בתוס' שם הקשו על רש"י, וז"ל ולא גרסינן ר"ש לטעמי' דאמר יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב כפירוש הקונטרס דהא תנן בהדיא בפ"ק דהוריות הלך ועשה על פיהן בין הביאו כפרתן בין לא ר"ש פוטר ומפרש טעמא תולה בב"ד אנוס הוא, ע"כ וצ"ל דהתוס' מפרשי כדברי התוס' הרא"ש הנ"ל, אמנם רש"י ז"ל מפרש דברי ר"ש כנ"ל דדוקא היכא דצבור עשו פטרם הכתוב מקרבן יחיד. וברמב"ן שם ד"ה ור"ש לטעמי' דאמר יחוד שעשה בהוראת ב"ד חייב, איכא דקשי' דהא תנן במס' הוריות בין שהביאו כפרתן והלך היחיד ועשה על פיהן ר"ש פוטר, וה"ר משה בר' יוסף ז"ל תירץ דהתם איכא כפרה, הכא ליכא כפרה ע"כ. דיש לפרש דהיכא דאיכא כפרה פטרם הכתוב מקרבן יחיד, אבל היכא דליכא דין כפרה, ועשה יחיד בהוראת ב"ד חייב.

והנה הרמב"ם הל' שגגות פי"ד הל' ה' כתב ב"ד שהורו בשגגה ונודעה להם שגגתם בין שהביאו כפרתן בין שנא הביאו כל העושה כפי הוראתן שפשטה ברוב הצבור מאחר שידעו ה"ז מביא אשם תלוי, במה דברים אמורים במי שהי' עם ב"ד במדינה, אבל מי שראה ההוראה והלך למדינה אחרת, אע"פ שעשה אחר שידעו פטור מפני שתלה בהן, ולא עוד הנבהל לצאת אע"פ שעדיין לא יצא לדרך. ועשה על פיהם מאחר שידעו ה"ז פטור, ובהראב"ד שם ז"ל, א"א דדוקא שעשה אחר שחטאו ריב הקהל על פיהם שכבר נתחייבו ב"ד, אבל אם עשה עד שלא חטאו רוב הקהל מביא חטאת יחיד, שהרי פסק למענה, יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב וכ"ש כשעשה אחר שחזרו שהוא חייב עכ"ל. ובכ"מ שם כתב הראב"ד וכו' דבר פשוט הוא ולא חשש רבינו לכתבו כאן.

והנראה דהראב"ד לא בא כאן להשיג, אלא לפרש שאין בהלכה זו דיחיד שעשה אחר שהביאו כפרתן פטור מקרבן חטאת, סתירה להלכה דיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, כדברי הראשונים הנ"ל, שע"כ צ"ל אם גם לאחר שהביאו כפרתן גם כן אם עשה היחיד פטור, דזה דוקא למאן דס"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור, וע"ז בא הראב"ד לפרש דאינו כן, אלא דהכל תלוי אם הב"ד נתחייב בקרבן, אז אין חובת יחיד בקרבן, ואין נפ"מ אם הביאו כפרתן או לא הביאו, דבזמן שנטל חיוב הקרבן על הב"ד, אין חייב אחר.

והנה מה שכתב הראב"ד ז"ל שכבר נתחייבו ב"ד, נראה דאין כולתו לפסוק כר"מ דמתניתין (ד.) דאמר ב"ד מייתי ולא צבור, דכלשון הזה הנה כתב גם הרמב"ם ריש פ' (י"ב) דז"ל הרי ב"ד חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתן בהוראה, ואע"פ שלא עשו הן בעצמן מעשה, ובסוף כתב ומה הוא הקרבן שמביאין על שגגה זו, וכו' מביא כל שבט ושבט, דפסק כר"י, ועי"ש בכ"מ וז"ל ופסק כר"י, ואע"פ שאין ב"ד מביאין כתב בתחלת הפרק הרי ב"ד חיבין להביא מפני שמה שמביאין הצבור בשביל הב"ד הם מביאים עכ"ל.

ויש לעיין בכונת מרן הכ"מ שכתב מפני שמה שמביאין הצבור בשביל הב"ד הם מביאים, אם כונתו דקרבן הזה מביאין הצבור עפ"י ב"ד ע"י הוראתם, או כוונתו שהצבור מביאין לב"ד דהחיוב להביא החטאת הוא על הב"ד.

והנה בלשונו בסה"מ שכתב הוא שיקריבו ב"ד קרבן אם טעו בהוראה, נראה דהחיוב להביא הקרבן הוא על ב"ד, וכן הוא הלשון בספר החינוך מצוה ק"כ, וז"ל שיקריבו סנהדרי גדולה קרבן אם טעו, עכ"ל ולא הזכירו בכלל את הצבור. וזה לשון רבינו בפיה"מ ריש הוריות בהקדמה וז"ל אבל כשישלמו התנאים וכו' מחויב לב"ד לפי שטעו בדינם ואע"פ שלא עשו שום דבר לפי שזה שהם מחוייבים בקרבן הוא לפי שעשו העם עפ"י

הוראתם וכו' והעיקר אצלנו מעשה תלוי בהקהל והוראה בב"ד עכ"ל וגם כן לא הזכיר חיוב הצבור.

והנראה לע"ד בזה דהמצות עשה של הבאת פר החטאת הוא על הב"ד, ואם לא הביאו עוברים הב"ד על מצות עשה, דהא קי"ל דהב"ד סומכין ידיהם על ראש הפר כדתנן במתניתין ריש סנהדרין סמיכת זקנים בשלשה, ור' יהודה אומר בחמשה, וברש"י שם סמיכת זקנים על ראש פר העלם דבר של צבור, ואע"פ דר"י ס"ל דצבור מביאין, מ"מ ס"ל דסמיכת הפר הוא ע"י ב"ד, דקי"ל סמיכה בבעלים בעינן עיין במנחות (צ"ב) וע"כ צ"ל דהמצות עשה של הבאת הקרבן הוא על הב"ד, ורק שאינם מחוייבים להביא משלהם, אלא משל הצבור, והא דאמרינן בהוריות (ג.) ואי ר' יהודה האמר צבור הוא דמייתי ב"ד לא, הכוונה דמצבור מביאין, והיינו משום דבברייתא דהובא שם תניא בית דין מביאין על ידיהן פר, דכל החיוב הוא רק על ב"ד ומשלהם הם מביאין, ומש"ה אמרינן אי ר' יהודה האמר צבור הוא דמייתי.

והנה לפ"ז שפיר הלשון בסה"מ וכן בחינוך שיקריבו הסנהדרין דהמצוה היא על הסנהדרין, וכן הוא לשון רבינו בריש הלכות שגגות במנין המצות בהלכה זו, ז"ל שיקריבו הסנהדרין קרבן אם טעו. ובזה מובן היטב הלשון שכתב ריש פי"ב הרי בית דין חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתן בהוראה, ואע"פ שלא עשו הן בעצמן מעשה שאין משגיחין על עשיית ב"ד כלל, ושאר העם פטורין מן הקרבן, ואע"פ שהם העושים מפני שתלו בב"ד, ע"כ והיינו דפטורין לגמרי לא לבד מהחיוב דכל יחיד ויחיד, אלא גם הבאת הפר אינה על הצבור המצוה אלא על הב"ד.

אחרי כתבי זה ראיתי בס' באר שבע הוריות דכתב וז"ל אחרי דהביא דברי הרמב"ם (פי"ב), לפום רהיטא קשה היכי מזכי שטרא לבי תרי דבתחלה פסק כר"מ, ואח"כ פסק כר' יהודה ובמה שפרשתי נסתלקה קושיא זו, כי חיוב הקרבן מגיע לב"ד ולא לצבור, רק שאין הב"ד מחוייבין להביא הקרבן משלהם אלא משל צבור, ומה שכתב הרמב"ם ז"ל בתחלת הפרק ושאר העם פטורים מן הקרבן היינו שאין כל אחד מהעם חייב להביא חטאת בפני עצמו כשבה או שעירה, ופסק כר' יהודה. עכ"ל ולפי דברינו הנ"ל יש לפרש ושאר העם פטורין פטורין לגמרי שאין חיוב הבאה עליהם כלל דהמצוה היא על ב"ד, ורק דהב"ד גובין מהצבור, או מתרומת הלשכה עי"ש בגמרא (ג:)

אמנם הצבור מתכפרין בחטאת זה שזה חטאת הצבור, וברמב"ם הל' פסה"מ פ"ד הל' ב', פר ושעיר של יום הכפורים וכן שעירי ע"ז שאבדו והפריש אחרים תחתיהן ירעו עד

שיפול בהן מום וימכרו שאין חטאת צבור מתה, וכן בה' שגגות פ' ע"ו הל' ד' הורה הכהן המשיח עם בית דין וכו' אלא אם היו ב"ד מביאין קרבן מתכפר לו בכלל הצבור.

מצוה סט

הציווי שנצטווינו שיקריב כל מי ששגג בחטא מן החטאים הגדולים הידועים קורבן חטאת. והוא אמרו יתעלה: "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ" (ויקרא ד, כז). וזו היא חטאת קבועה, כלומר שהיא לעולם חטאת בהמה. וכבר ביארנו, שהעברות שחייבים על שגגתן חטאת זו, הן שחייבים על זדונן כרת, בתנאי שתהיה מצוות לא תעשה ויהיה בה מעשה, כמו שנתבאר בתחילת כריתות. הלכות מצווה זו כולה כבר נתבארנו במסכת הוריות וכריתות ובכמה מקומות בשבת ושבועות וזבחים.

הנה מש"כ רבינו כל מי ששגג בחטא כולל בין ששגג בדבר במציאות כגון שסבור ששומן הוא ואכלו וחלב הי', בין ששגג בהלכה שטעה שחלב זה מותר.

ובהצטרף שתי השגגות יחד, הן בהלכה והן במציאות, כגון שהי' סבור שחלב מותר, ושגג עוד שסבור שזה שאוכל שומן הוא, ונודע לו אח"כ שחלב אכל וגם נודע לו שחלב אסור וחייב כרת, כתב המל"מ פ"ב משגגות, לדבר פשוט שחייב חטאת, דמה לי שגגה אחת ומה לי שתי שגגות מאחר דעל כל שגגה בפני עצמה חייב חטאת ולא הורע כחם בהצטרפם יחד.

ונראה מה שהי' אפשר לפקפק בזה, דלכל שגגה יש צד לפוטרו משום שגגה השניה, דהנה קי"ל השב מידיעתו מביא חטאת על שגגתו, לא שב מידיעתו אינו מביא חטאת על שגגתו, ואמטו להכי יש צד לפוטרו בהצטרף שתי שגגות יחד, דלכל אחת מהשגגות יש לומר דאפילו הי' יודע משגגה זו לא הי' שב כיון דשגג גם כן בעוד שגגה, דבהשגגה בהלכה י"ל דלא הי' שב כוון דסבר ששומן הוא, וכן בהשגגה דחלב בפני עצמה לא הי' שב כיון דסבר דהלכה הוא שחלב מותר, ואשר על זה כתב המל"מ דלא הירע כחם.

אך הקשה מה דגרסינן ביומא (פ"י) האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבא ב"ד אחר וירבה בשיעורין, וס"ד דמחייבי קרבן אכזית קטן, ומקשינן והתניא אשר לא תעשינה ואשם, השב מידיעתו מביא, לא שב מידיעתו אינו מביא קרבן, הרי דס"ל לסתמא דש"ס, דבשביל שהי' לו שגגה אחרת, דגם שגג בהלכה דסבר דליכא כרת על שיעור זה, פטור על שגגת אכילה ששגג ששומן אכל, והכי נמי אם הי' שגג רק בהלכה בהשיעור בודאי הי' חייב. וכן אם שגג רק בשגגה ששומן אכל הי' חייב ובשביל שהצטרפו פטור דנקרא לא שב מידיעתו.

ומתרץ שם המל"מ, דעל שגגת ההלכה בשיעור כזית פטור מטעם אחר, דהא תלה עצמו בב"ד, וכל התולה בב"ד פטור, וכיון דבשגגת הלכה פטור הוא, אין לחייבו גם משום שגגת המציאות, כיון שהיתה בזה עוד שגגה שפטור עלי', ודמיא להא דאמרינן בפ"ק דהוריות הורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו שס"ל לרב שם דפטור, כיון דאיכא שגגה אחת שפטור עלי' וה"נ כותי'. ואע"ג דר' יוחנן פליג על רב וס"ל שם בהוריות דחייב, דנקרא שב מידיעתו כיון דאי מתיידע להו לב"ד הדרי בהי והוא נמי הדר בי' שב מידיעתו קרינן בי' וחייב, י"ל דסוגיא דיומא אתיא כרב, א"נ דאתיא גם לר' יוחנן, דשאנו התם שהיתה הוראת ב"ד בטעות שייך לומר כיון דכי מתידע להו, אבל ביומא שהוא דבר שנתפשט בכל ישראל לא שייך לומר דכי מתידע דאין דבר זה עתיד להתידע אלא לכשיבנה בה"מ ותתחדש הלכה.

והנה אף שקיי"ל דיחיד שעשה עפ"י הוראת ב"ד חייב, דדוקא עפ"י התנאים שכתב הרמב"ם בפי"ב יש הפטיר בעשיי' עפ"י ב"ד ומהתנאים דדוקא שעשו כל הקהל עפ"י ב"ד. כתב ע"ז המל"מ דהיכא בעינן כל התנאים דוקא בב"ד שהורו דבר אחד שלא נתפשט בישראל, אבל דבר שנתפשט בכל ישראל. וחכמים הראשונים גם אחרונים ס"ל הכי אף שיבנה בה"מ ותתחדש הלכה באופן אחר, פשיטא שכל מי שעשה על פיהם פטור וא"צ בדבר זה לתנאים שהזכיר רבינו התנאים בהלכה שעשה עפ"י הוראת ב"ד

הנה בעצם הדבר בהצטרף שתי השגגות וחד דכתב המל"מ דחייב מסברא דנפשי', וכן ראיתי אחרונים שמביאין דבר זה מבעל מל"מ. ולפלא זה בעיני, כי לפע"ד הנה זה מתניתא ערוכה במס' שבת פ' כלל גדול (סט.) דהכי תניא התם שגג בזה ובזה זהו שוגג האמור בתורה, וברש"י שם, זהו שוגג האמור בתורה, כלומר היכא דשגג בשבת ובמלאכות אין כאן לא דין ולא דיין לקנטר, ואין לך שוגג כזה ע"כ, הנה בשגג במלאכות, זהו שגגה בדין והשגגה בשבת ששגג שסבר שהיום חול, היא שגגה במציאות, מה לו אם שגג במציאות שסבר שזה שומן ומה לי ששגג שסבר שהיום חול ולא שייך בו אסור מלאכה, ואין לחלק ביניהם.

ואין נדחוק ולומר דיש לפרש שגג בזה ובזה, או או קתני דהיינו שגג בשבת או ששגג במלאכות, דהמעיין בסוף דברי הברייתא יראה דאין לפרש כן, דהכי מסקינן שם הזיד בזה ובזה זו היא מזיד האמור בתורה, שגג בשבת והזיד במלאכות, או ששגג במלאכות והזיד בשבת וכו' חייב, דש"מ דשגג בזה ובזה פירושו בזה ובזה ממש.

והנה מה שתירץ הרב מל"מ בגמרא יומא, דהפטור הוא מפני שעשה בהוראת ב"ד, ובהוראה כזו לא בעינן כל התנאים בפטור העושה עפ"י ב"ד, וזה להרב יסוד מוצב גם

בפי"ב מהלכות שגגות, דהיכא דב"ד הורו בדבר אחד שאין בו כרת, אבל אמרו דאיסורא איכא, ועשו העם על פיהם לא מקרי תולה בב"ד, שהרי ב"ד לא התירו דבר זה בהיתר גמור, ומחלק שם מהא דיומא הנ"ל דמקרי תולה בב"ד, דאף שלא התירו לגמרי דחצי שיעור הא אסור מן התורה דש"מ דאף היכא שלא התירו לגמרי אלא אמרו שאין בו כרת נמי מקרי תולה בב"ד ומחנק מהא דיומא כנ"ל כפי היסוד שלו, דדבר שנתפשט בכל ישראל וחכמים ראשונים וגם אחרונים כולם הסכימו דעל כזית קטן אין בו חיוב כרת, אין אנו צריכים לאותם התנאים שהצריכו חז"ל, לכן מקרי תולה בב"ד גם בהוראה כזו שאין בו כרת אבל איסורא איכא, אבל בעלמא לא מקרי הוראה רק אם התירו הכל, ולא היכא שאמרו שאסור אלא שאין בו כרת, דלא מקרי באופן זה תולה בב"ד.

ובעניותי לא עמדתי על דעתו הגדולה ז"ל, דמנ"ל לחדש חדוש כזה, למ"ד יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, ואין פטור לכל יחיד ויחיד אלא בתנאי שעשו כל הצבור או רוב הצבור, מנ"ל לחדש מדעתינו חידוש כזה, דבדבר שנתפשט בכל ישראל וכל החכמים בין הראשונים ובין האחרונים כולם הסכימו, לא בעינן כל התנאים, דלא מיבעיא אם נימא דגם בצבור אין פטור בלי קרבן חטאת, אלא דבמקום כשבה או שעירה ביחיד מביאים בצבור פר לחטאת, ומתכפרים ע"י הפר, אבל אין פטור בכלל בלי כפרת חטאת, בודאי קשה לחדש דיש פטור אפילו ביחיד וגם בלי כפרת חטאת. (עיין במצוה ס"ח) אלא אפילו דהפטור דכל יחיד בצבור הוא פטור בפני עצמו עכ"פ לא מצינו אלא במקום שהצבור נתחייב בפר חטאת, אבל לא במקום דאין צבור, ואין חיוב בצבור.

ותו דבגמרא יומא הנ"ל לא מרומז כלל דהפטור הוא מפני שתלה בב"ד, דלמה לי' להגמרא להקשות דלא שב מידיעתו הוא הא התולה בב"ד פטור אפילו אם בודאי שב מידיעתו הוא נמי פטור, דהא אפילו במקום שכבר הדרי בהו ב"ד נמי פטור היכא דתלה בב"ד כדתנן בהוריות (ג:) הורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהן בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן והנך ועשה על פיהן פטור, וברש"י שם לפי שברשות ב"ד עשה, דודאי לאו מטעם דלא שב מידיעתו הוא אלא זה פטור אחר לגמרי.

אשר על כן נראה לע"ד, דאין לנו בזה אלא מאי דקאמרה הגמרא, השב מידיעתו מביא חטאת, לא שב מידיעתו אין מביא קרבן על שגגתו, ומה דמקשינן מריש הוריות דאמרינן שם כיון דכי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו והוא נמי הדר בי' שב מידיעתו קרינן בי', נראה דלא דמי להדדי, דהתם דהב"ד הורו בטעות שנתעלם מהם הלכה, הלכה כזו שהיא קיימת עכשיו שאפשר לבררה בזמן עשותם על פיהם, וזו היא העלמה מההלכה להיפך ממה שהורו, והעושה על פיהם הנה הוא בהעלמה מהאסור כמותם ששייך לומר כיון

דכי מתידע להו לבי דינא הדרו בהו, והוא נמי הדר בי' שב מידיעתו קרינן בי', דהרי הטעות אפשר שיתברר בזמנו, אבל באוכל חלב בזמן הזה, שאי אפשר לומר על אכילה בזמן הזה שנתעלם הלכה עכשיו, שבזמן הזה אין ב"ד בעולם שיברר את הטעות וכיון דבזמן אכילתו אי אפשר לומר שזה העלמה מהלכה, אלא בעתיד לבא כשיבנה בהמ"ק ויתחדש ב"ד, ותתחדש הלכה ויאמרו שחייב קרבן על כזית קטן כפרש"י שם, ובשעתו בשעת אכילה אין זו העלמה, בודאי לא נקרא בזמנו שב מידיעתו.

מצוה ע

הוא הציווי שנצטווינו להקריב קורבן מסוים אם יש לנו ספק באחת מאותן העברות הגדולות שחייבים על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת קבועה - קורבן זה נקרא 'אשם תלוי'. צורת ספק כזה אשר, אם הוא חל, חייבים עליו אשם תלוי, היא: כגון שיש לפניו חתיכות חלב, אחת מהן חלב הכליות והאחרת חלב הלב. ואכל אחת מהן ואכל אחר את השניה או שאבדה, ונסתפק ונתעורר אצלו חשש אם החתיכה שאכל הייתה המותרת או האסורה - זהו שמקריב קורבן על הספק המתעורר הזה כדי להתכפר בו, וזה נקרא 'אשם תלוי'. אם נתברר אחר כך, שמה שאכל הוא חלב הכליות - הרי נתאמת שזו שגגה ויקריב חטאת קבועה וכו'.

הנה בגמרא כריתות (י"ז. י"ח) איתא ג' טעמים מ"ט דבעינן דוקא חתיכה אחת משתי חתיכות לחייב אשם תלוי, א', דמצוות קרינן ויש אם למקרא, ב' שתי חתיכות אפשר לברר איסורו חתיכה אחת אי אפשר לברר איסורו, ג' שתי חתיכות איקבע איסורא חתיכה אחת לא קבעה איסורא, ובגמרא שם אמרו, מאי איכא בין איקבע איסורא, להנך טעמא, כגון שהי' שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן ובא עכו"ם ואכל את הראשונה, ובא ישראל ואכל את השני', דליכא מצוות בעידנא דאכל, ואי אפשר לברר איסורי', אבל לטעמא דאיקבע איסורא חייב אשם תלוי, וברמב"ם הל' שגגות פ"ח פסק כמ"ד איקבע איסורא, ולפי מה שכתב כאן בספר המצות, ואכל אחת משתיהן ונאבדה אחרת, חייב לכ"ע כדגרסינן שם, וצ"ל דבספר המצות לא נחית לקבע הלכתא כמאן, ונקיט לי' כה"ג דחייב לכ"ע.

והנה להאי טעמא דאיקבע איסורא, לאו דוקא בשתי חתיכות, אלא גם בחתיכה אחת שהיתה אסורה ונולדו בה ספק להיתרא במקום דליכא חזקת איסור, הנה היא בדין איקבע איסורא, דכן כתבו התוס' במס' כתובות (כ"ב) גבי שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת ומקשינן מכדי תרי ותרי נינהו הבא עלי' באשם תלוי קאי, ובתוס' שם

ולמאן דמפרש דבשתי חתיכות איקבע איסורא ה"נ איקבע איסורא שהיתה בחזקת אשת איש, עיי"ש ואין כוונת התוס' חזקה ממש דהא כתבו שם התוס' תימה דבחטאת קאי דהא מסקינן ביבמות (ל"א) דתרי ותרי ספיקא דרבנן מדאורייתא אוקמה אחזקה, ותירצו בשם ר"ת דחזקה דאשה דייקא ומנסבא מרעה לה להך חזקה, אלא צ"ל כנ"ל היכא דנתחדש ספק להיתרא הנה זה איקבע איסורא, וכן הוא ברמב"ם שם הל' ג' וז"ל וכן כל הבא על אשת איש שעד אחד אומר מת בעלה ועד אחד אומר לא מת בעלה חייב באשם תלוי, והוא הדין לספק מגורשת שהרי נקבע האיסור, ועיין בלח"מ שם.

והנראה לע"ד דענין איקבע הנה זה הלכה בין לאיסורא ובין להיתרא, דבדבר שהי' בחזקת היתר ונתחדש ספיקא לאיסורא במקום דליכא חזקה, הנה מותר מן התורה משום איקבע היתרא, ויובן בזה דברי הרשב"א בחולין הובא בש"ש שמעתא א' פ"ד דמחלק בין חתיכה ספק חלב וספק שומן דקי"ל דאסור מן התורה, לספק טומאה ברה"ר דקי"ל דטהור וכתב לחלק בין ספק הבא במקרה לבין ספק הבא בתולדה, דבחתיכה ספק חלב וספק שומן הוא ספק בתולדה, שמעולם היא ככה, אבל בספק טומאה ברה"ר בגונא דליכא חזקה מ"מ הספק אם נתחדשה טומאה. ומש"ה מותר, ונראה דהוא מטעם הנ"ל דהלכה דאיקבע הנה הוא בין לאיסורא ובין להיתרא, ובש"ש הקשה מהרשב"א על הפ"ח דמתרץ על קושיתו דהקשה דאם ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, למה לן קרא לה יטמא מטמא על הודאי ולא יטמא על הספק, ותירץ הפ"ח דאיצטריך היכא דאיתרע חזקתה, והש"ש הקשה דהא ספק הבא במקרה מותר לדברי הרשב"א, ולפי הנ"ל דאיקבע הלכה בין לאיסורא ובין להיתרא, הנה אדרבה מטעם דהרשב"א אמר דספק בתולדה מותר מה"ת, היכא דהי' מותר למפרע ה"נ להיפך היכא דספק במקרה בדבר שהי' באיסורא, יש לאוסרו דאיקבע איסורא.

אמנם קשי' על התוס' והרמב"ם, דהיכא דלפני כן היתה אסורה מקרי איקבע איסורא, ממס' כריתות שם דמקשינן על מ"ד איקבע איסורא ממתניתין דיבמות דתנן ספק בן ט' לראשון או בן ז' לאחרון יוציא והולד כשר, וחייבים באשם תלוי, ומתרצינן הא מני ר"א דלא בעי קביעותא לאיסורא, וקשה הא הכי נמי הספק אם הותרה איסור אשת אח, או דנשארה באיסורה, ולפי התוס' והרמב"ם הנה זה מקרי איקבע איסורא כמו בשנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת.

והנה קושי' זו הקשיתי זה מכבר להגאון הרגצוב"ר זצ"ל, ואמר לי דאיסור אשת אח שיש לה בנים הוא איסור בפני עצמו, ואין זה האיסור שבחיי האח, ונראה להסביר דברי הגאון זצ"ל, דסבה החוסרה לאחר מיתת האח, אין זה מאותה סבה שהיתה אסורה בחיי האח,

דהסבה הזו שאסרה בחיי האח כבר נפקע ובטנה במיתת האח, אלא שיש לאוסרה מסבה אחרת שנתהוה דאולי נתעברה מאח המת וסבה זו אוסרה לאחר מיתת האח. ולאיסור זה לאחר מיתת האח, מעולם לא נקבע איסורא. דבלא סבה זו היתה מותרת לאחר מיתת האח, ועיין בתוס' יבמות (לז.) ד"ה וזו, דהקשו דאמאי לא מוקמינן לה בחזקת היתר ליבום ולא יתחייב באשם תלוי דלעיל חשבינן לה חזקה גבי ספק קידושין. ולא דמי לשנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת דהתם הספק אם האסור שהי' נשאר, ולפיכך היה זה איקבע איסורא, ואדרבה יש להקשות להיפך דנראה דלפי הנ"ל גם לר"א דלא בעי קביעותא לאיסורא צ"ל דדוקא בספק בתולדה, כגון חתיכה ספק חלב וספק שומן, אבל היכא דאיקבע היתרא לא אמר כמו דמחלק הרשב"א בין ספק בתולדה, ובין ספק אם נתחדש, ומש"ה ברה"ר ספיקא טהור, דגם ר"א בודאי לא פליג בספק טומאה ברה"ר, ולפ"ז מאי מקשינן מספק בן ט' ומתרצינן הא מני ר"א דלא בעי קביעותא לאיסורא, וקשה נהי דלא בעיא קביעותא לאיסורא, אבל זה צ"ל דלא היה גם קביעותא להיתרא, והכא בספק בן ט', הא הוי קביעותא להיתרא, ואולי י"ל דלא אמרינן קביעותא להיתרא אלא היכא שהי' זמן שהי' היתר בפועל אבל הכא באשת אח דאם הוא בן ט' לראשון אם כן לא היתה מעולם מותרת לא שייך לומר דאיקבע היתרא.

ובמס' חולין (מג.) גרסינן אמר עולא ישב לו קוץ בוושט אין חוששין שמא הבריא, ומקשינן ומאי שנא משתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן, ומשנינן התם איתחזק איסורא, ובתוס' שם שאני התם דאיתחזק איסורא, ובחתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן, אע"ג דלא איתחזק איסורא לא איתחזק נמי היתרא, אבל הכא מעיקרא היתה בחזקת כשרה ע"כ, ולכאורה יש להבין מאי ס"ד להקשות משתי חתיכות, הא הכא הוי כחתיכה אחת, אמנם לפי דברי התוס' הנ"ל אתא שפיר, דהמקשן הקשה, כיון דהספק הוא אם השחיטה התירה, דנקובת הושט נבילה ובהמה בחי' בחזקת איסור עומדת, והספק אם נתחדש בה דבר המתירה, וזה נקרא איקבע איסורא ודמי לשתי חתיכות ומתרץ התם איתחזק איסורא, והכא הרי שחוטה לפניך, והספק הוא אם נתחדש בה דבר המונע את השחיטה המתרת, דמעולם לא היתה בחזקת איסורא זה לאחר השחיטה כנ"ל.

מצוה עב

ונעלם ממנו וגו' והיה כי יאשם וגו' והביא את אשמו וכו'.

והנה בהל' שגגות פ"י הל' ז' כתב רבינו המלך וכהן משוח מביאין קרבן על שבועת העדות, ובהשגת הראב"ד שם אין המלך חייב בשמיעת קול. ובכ"מ שם טעם הראב"ד דתנן בהוריות (ח') ר"ע אומר הנשיא חייב בכולם חוץ משמיעת קול שהמלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו. וטעם רבינו. דסובר שאין הלכה כר"ע משום דמשמע דיחידאה הוא, ואין לומר היכי אפשר דפליגי אר' עקיבא. דהא דינא בטעמא קאמר, י"ל דהא לא מכרעא, דהא אמרינן בסנהדרין פ' כ"ג לא שנו אלא מלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותו ע"כ. ולפי דברי הכ"מ תקשה לן מ"ט דר"ע, דאטו ר"ע פליג על זה, דמן הדין גם מלכי ישראל דן ודנין אותן אלא מתקנת שמעון בן שטח כמבואר בסנהדרין שם. וכן הקשו דנראה מדברי הרמב"ם דגם מלכי בית דוד אינם מחוייבים להעיד בעדות ממון, דכן מוכח משבועות (ל"א) דגרסינן שם לאפוקי מלך, מקרבן שבועת דעדות ומוכח שם דמדאורייתא לא חזי. ועי"ש ברש"י כל שכן מלך דמדאורייתא לא חזי דכתיב שום תשים עליך מלך וכו'. וכבר עמד ע"ז בספר תוס' יוה"כ ביומא.

ובעל תוי"ט פ"ב דהוריות הוסיף עוד להקשות פסקי הרמב"ם אהדדי, דבהל' שגגות פסק דמלך חייב בקרבן שבועת העדות. ובהל' שבועות (פ"י) סתר משנתו וכתב דמלך פטור מקרבן שבועת העדות, ונשאר שם בצ"ע.

אמנם בעיקר קושית הכ"מ, דהיכי אפשר דפליגי על ר"ע, הא דינא בטעמא קאמר, כתב שם התוי"ט, דהא דת"ק דמחויב הנשיא בשמיעת קול, היינו בעדות נפשות דגם מלך מעיד בעדות נפשות, ור"ע ס"ל דכיון דאינו ראוי להעיד בעלמא אע"ג דבדיני נפשות מעיד, אינו עד להתחייב עלי' קרבן שבועה, עי"ש. ובתוס' יהכ"פ הנ"ל תמה על התוי"ט, דהא קרבן שבועת העדות אינה אלא בעדות ממון, ובעדות נפשות אין בכלל קרבן שבועת העדות.

ובש"ש שמעתא (ז' פ"א) מיישב דברי התוי"ט דודאי בעדות נפשות לחודי' ליכא דין שבועת העדות, מיהו משכחת לה בעדות נפשות שיש בו דין ממון, כגון שיש לבעל עדים שזנתה אשתו ובא גם להפסידה כתובתה, דכה"ג המלך חייב קרבן שבועת העדות, כיון דתובע גם תביעת ממון והמלך מחויב להעיד מחמת נפשות שבו, וממילא מחויב קרבן שבועה על תביעת הממון שבו.

איברא דלפי מה שמפרש הש"ש דברי התוי"ט, יתישב ג"כ קושית התוי"ט בסתירת דברי הרמב"ם מה שנשאר בצ"ע. דהרמב"ם בהל' שבועות הנ"ל לא כתב דאין במלך קרבן שבועת העדות, אלא דכתב שם, דאם הי' המלך אחד מעדיו שאינו ראוי להעיד, פטורין משבועת העדות דז"ל הרמב"ם שם, היו עדיו או אחד מהן פסול או קרוב וכו' או

שהי' המלך אחד מעדיו שאינו ראוי להעיד או שהיו עד מפי עד וכפרו ונשבעו פטורין משבועת העדות ע"כ, והתם מיירי בעדות ממון גרידא, ובעדות ממון לחודי' בודאי פטור מקרבן שבועת העדות, דמדאורייתא לא חזי, כדגרסינן בשבועות (ל"א) לאפוקי מלך, אבל בעיקר הדבר אם במלך יש בו דין קרבן שבועת העדות, פסק כת"ק דמלך איתא בשמיעת קול, ומשכחת לה בעדות נפשות שיש בו גם דין ממון כנ"ל בדברי הש"ש. והנה הש"ש הבין בדברי התוי"ט הנ"ל בפלוגתא בין ת"ק לר"ע, דת"ק ס"ל אע"ג דבעלמא אינו עד, אבל למאי דחזי חזי ומחוייב בקרבן שבועת העדות, ור"ע ס"ל כיון דאינו ראוי להעיד בעלמא אינו עד להתחייב עלי' קרבן שבועה אפילו במאי דחזי, והקשה שם דלפ"ז דקי"ל כת"ק מ"ט שבועת העדות אינה נוהגת בנשים, דהא חזינן דמלך אע"ג דבעלמא אינו עד, מ"מ למאי דחזי מסהיד וחייב בקרבן שבועה, א"כ באשה נמי משכחת לה בעד מיתה, או בעד סוטה דרחמנא הכשירה.

וליישב זה יצא הש"ש לחלק דאשה ועבד אע"ג דכשרים לעדות מיתה, וכן בסוטה, אינם בתורת עדות, דאין עדות לפסולין, אלא שראו חכמים להאמין בתורת אומדנא, וכן בסוטה כיון דקינא לה ונסתרה רגלים לדבר ואינה בגדר עדות, וכיון דפסולין אינו בגדר עדות אלא בתורת נאמנות ואומדנא מש"ה לאו בר קרבן בשבועת העדות, אבל עד כשר דהוא בתורת עד. אלא היכא דאינו נאמן ולא מהני עדותו לממון אינו בשבועת העדות, והיכא דנאמן הוא עכ"פ מדרבנן הו"ל בתורת עד ומחייב קרבן שבועה, ולפיכך עד כשר במיתה אמרינן הכל מודים בע"א במיתה, עי"ש.

וכן כתב ג"כ בתרע"א ס' קע"ט, דהא דבסוטה האמינתו תורה הוא מחמת דע"י קינוי וסתירה הוא רגלים לדבר וניכר שהאמת כן, אבל אין שם עדות עלה ומש"ה פטורה מקרבן שבועת העדות, דאינה רק בעד כשר, ובעד מיתה חכמים האמינוהו ושם עדות עליו, ודוקא בעד כשר דמה"ת שם עד עליו, ומדרבנן נאמן בזה לממון, ומחלק שם מהא דאמרינן בירושלמי הובא בר"ן פ' שבועות העדות, והוא עד לאפוקי אומר הוי את מקובל עלינו כשנים דאין בו חיוב שבועת העדות, דמדין אינו כב' אפי' מדרבנן עי"ש. ודברי רבותינו קשה להבין, דסוף כל סוף גם עד כשר במיתה אינו בתורת עד עפ"י דין תורה, ולא קרינן בו והוא עד, דבדין תורה אינו מחויב להגיד, ומה בכך דרבנן האמינהו, נימא ג"כ דהא דרבנן האמינהו, הוא מכח דייקא וניכר שהאמת כן, דהא גם אשה האמינהו רבנן. וגם בסוטה י"ל כן כיון דאשה ג"כ נאמנת, א"כ גם בעד כשר דאינו נאמן בדבר שבערוה, והא דהאמינו תורה הוא מטעם רגלים לדבר, ולא קרינן בו והוא עד דלא האמינו תורה בתורת עדות.

והנראה בזה, דהנה מבואר בדברי הראשונים, דבגוף הדין דחיוב הגדת עדות, ונשיאת עון בכבוש עדותו, אין תלוי בשבועה, דאף בלי שבועה, מחויב בהגדת עדות, ואם כבש עדותו הרי הוא בנשיאת עון. אבל חיוב הקרבן מדין שבועת העדות, תלוי בחיוב הגדת עדות ונשיאת עון, דבמקום שאין חיוב הגדת עדות ונשיאת עון בכובש עדותו, אזי אפילו אם נשבע אין בו הדין דקרבן שבועת העדות. והיסוד הזה מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל ריש הל' עדות, דז"ל שם העד מצווה להעיד בב"ד בכל עדות שיודע וכו' והוא שיתבענו להעיד בדיני ממונות שנאמר והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד ונשא עונו עכ"ל. ולא הזכיר הרמב"ם שום תנאי של שבועה בחיוב הגדת עדות ונשיאת עון, וכן כתב בספר המצות מ"ע קע"ח, וז"ל היא שצונו להעיד בב"ד בכל מה שנדעהו בין מי שיהי' בו מיתה וכו' או הצלתו או הפסד ממונו, אנחנו חייבים להעיד בכל זה להודיע הדיינין מה שראינו או שמענו, והנה הביאו ראי' על חיוב הגדת העדות מאמרו יתברך, והוא עד או ראה או ידע, והעובר על מצוה זו ויכבוש העדות ענשו גדול והוא אמרו אם לא יגיד ונשא עונו, וזה דבר כללי, ואם היתה העדות שכבש אותה עדות ממון וכחש בה ונשבע על שקר חייב בקרבן עולה ויורד עכ"ל. ומבואר בדברי סה"מ היסוד הנ"ל, דאין חיוב הגדת עדות ונשיאת עון בכובש עדותו תלוי בשבועה, דהחיוב הוא בכל עדות ועדות, ובכל אופן, כמש"כ וזה דבר כללי, ועל הדין דקרבן שבועה הוסיף דאם היתה העדות שכבש אותה עדות ממון ונשבע חייב בקרבן שבועה. וכן הוא מפורש ברבותינו בעלי התוס' בב"ק (נ"ו.) תוס' ד"ה פשיטא אם לא יגיד ונשא עונו, והקשו וא"ת ה"מ כשעבר על שבועתו כדכתיב ושמעה קול אלה, ותירצו וי"ל דה"ק קרא כשעובר (על שבועתו) בדבר שאם לא יגיד הי' נושא עון אז יביא קרבן שבועה, אבל בלא שבועה נמי איכא נשיאות עון, והביאו ראי' ממשנה מפורשת בסנהדרין (לז:) דתנן שם כיצד מאיימין וכו' ושמא תאמרו מה לנו ולצרה הזאת, והלא כבר נאמר והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד וגו'. ועיין בחדושי הרשב"א שכתב דמסברא שמעינן דמחויבין להעיד אף בלי קול אלה, דהא בשמע קול אלה מחויב בק"ש, אף שלא ענה אמן, וע"כ דמחויב להגיד, דאטו מי שאומר לחבירו משביע אני עליך שתאמר כן מי מחייב, וע"כ דמחויבין להעיד, ואמטו להכי אם משביע עליהם, מחויבין בקרבן שבועה.

והנה נשים אינן בחיוב מצות הגדת עדות, דכן כתב בחינוך מצוה (קכ"ב). ובמ"ח שם תמה על החינוך דמנ"ל דליתא בנשים, דנראה במקום שהנשים נאמנות כגון בע"מ או בע"ס דמועיל עדותן אף שא"ח בקרבן שבועה מ"מ ישנן במ"ע זו והן בנשיאת עון כיון דמועיל עדותן, אמנם נראה דהחינוך למד זה מהגמרא סנהדרין (ל.) דגרסינן התם תניא

לעולם אין עדותן מצטרפת עד שיראו שניהן כאחד ריב"ק אומר אפי' בזה אחר זה וכו', במאי קמיפלגי וכו' איבעית אימא קרא דכתיב והוא עד או ראה או ידע, ותניא ממשמע שנאמר לא יקום עד איני יודע שהוא אחד מה ת"ל אחד זה בנה אב כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרש לך הכתוב אחד ואפקי' רחמנא בלשון חד למימר עד דחזו תרווייהו כחד, ואידך והוא עד או ראה או ידע מ"מ עכ"ל הגמרא.

והנה לפי הנ"ל דעיקר הדין חיוב הגדת עדות ונשיאת עון ילפינן מקרא זה דוהוא עד או ראה או ידע, ולפי דברי הת"ק דריב"ק דהקרא לא נאמר אלא בשני עדים דחזו תרווייהו כחד, ה"נ י"ל דעיקר הדין דחיוב הגדת עדות נמי לא נאמר אלא בשני עדים, דזה בנה אב כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים. ולפי זה לדברי הת"ק דריב"ק בודאי נשים אינן נכללין בחיוב הגדת עדות, דלא נאמר אלא בשנים, ובנשים קי"ל מאה נשים כחד דמיין, ואפילו לריב"ק דמרבה מדכתיב או ראה או ידע מ"מ, ויליף מזה דעדותן מצטרפת אפי' בזה אחר זה, לא מרבינן אלא עד דחזי לאצטרופי בזה אחר זה, דשייך למימר בהו והוא עד, אבל לא בנשים דאינן מצטרפין. ולפי זה בין לת"ק ובין לריב"ק חיוב הגדת עדות ונשיאת עון לא נאמר אלא באנשים ולא בנשים. וכיון דעיקר חובת הגדת עדות ילפינן מהאי קרא א"כ אפילו במקום שהנשים נאמנות, אינן מחוייבות מטעם דין מצות הגדת עדות דילפינן מקרא זה, ושפיר כתב החינוך דמצות הגדת עדות ליתא בנשים. ובסוף שורש י"ד: וידוע שאין הנשים דנות ולא מעידות וכו' וכל מצוה שהיא וכו' בב"ד וזו בעדים.

וראיתי בהגהות מל"מ במצוה (קכ"ג) ע"ז דכתב החינוך דקרבן שבועת העדות אינו נוהג בנקבות. וכתב ע"ז המל"מ בהגהות אף בטומאה ומיתה דמהני עדות אשה אפשר דאינה בשבועת העדות, דדוקא עד אחד דבעלמא בר הגדה ומצטרף עם אחר בטומאה ומיתה שמוציא ממון עפ"י עד אחד חייב בקרבן, אבל אשה שאינה בתורת עדות בשום מקום אף בטומאה ומיתה אינה חייבת בקרבן עכ"ל. ולפי הדברים הנאמרים לעיל, דחיוב קרבן שבועת העדות תלוי בחיוב הגדת עדות ונשיאת עון א"כ הדבר פשוט דאשה אינה בקרבן שבועת העדות, כיון דאינה בנשיאת עון ובחיוב הגדת עדות, והחינוך לשטתו דכתב במצוה (קכ"ב) דמצות הגדת עדות אינה בנשים, ומטעם זה כתב במצוה קכ"ג דקרבן שבועת העדות "אינה נוהג בנקבות שאינן בתורת עדות" (ועיין בש"ש הנ"ל דהשוה דברי המל"מ הנ"ל לדברי התויו"ט הנ"ל). ותו דאף אם נימא דמחויבת להעיד בטומאה ומיתה, אינה אלא מדין האסור, אבל מדין הממון הרי היא כמאן דליתא, ורק שגורמת לממון, וקרבן שבועה אין מחויב רק שבעדותו יש חיוב ממון ולא בגורם הפסד ממון.

(והנה רש"י בב"ק (נו.) היודע עדות לחבירו ואינו מעיד לו, אילימא בבי תרי פשיטא דאורייתא הוא אם לא יגיד ונשא עונו, וכתב ע"ז רש"י ז"ל, וז"ל בתרי קא משתעי מדקפיד אהגדה משמע שאילו מגידין מתחייב זה ממון, ועוד קי"ל (סוטה ב:) כל מקום שנאמר עד הרי כאן שני עדים עד שיפרט לך הכתוב אחד כדכתיב לא יקום עד אחד באיש עכ"ל. ובגליון הש"ס להגרע"א ז"ל תמה על דברי רש"י, הא באמת היכא דעד אחד מועיל בעדותו לחייב ממון חייב בקרבן שבועה כדאמרינן בשבועות רפ"ד הכל מודים בעד סוטה וכו', ולרש"י דוהוא עד היינו ב' דוקא קשה, ונשאר בצ"ע עי"ש. ולפי הנ"ל י"ל דזה תלוי בפלוגתת ת"ק וריב"ק, דלת"ק י"ל דאין הכי נמי דעד אחד פטור מקרבן שבועה אפילו היכא דבעדותו מחייב ממון. והא דאמר אביי בשבועות שם הכל מודים בעד סוטה דרחמנא הימני', היינו לקושטא דמילתא לפי מאי דקי"ל כריב"ק, ועיין בסנהדרין שם (ל:) דאביי קאמר דמודים חכמים לריב"ק. ורש"י בב"ק מפרש כתרוויהו, פירש ראשון אליבא דריב"ק ומה שכתב ועוד, זה אליבא דת"ק דריב"ק. איברא דהגרע"א הביא שם דברי התוס' בסוטה (ב:) דהקשו דגבי שבועת העדות כתוב והוא עד, ומחייבין אפי' עד אחד, ותירצו דבהפסד ממון תליא מלתא, י"ל דס"ל להתוס' דגם לת"ק חייב קרבן שבועה עד אחד היכא דמחייב ממון בעדותו).

והנה כפי המבואר, הטעם דאשה איננה בקרבן שבועת העדות, משום דאינה בחיוב הגדת עדות ונשיאת עון, וחיוב קרבן שבועת העדות תלוי בעיקר חיוב הגדת עדות כנ"ל, הנה החלוק פשוט בין עד כשר בעלמא, ובין אשה בעדות טומאה בסוטה, דעד כשר המחויב בהגדת עדות ממצות הגדת עדות והוא בנשיאת עון חייב קרבן שבועת העדות אם נשבע, אבל אשה דאינה במצות הגדת עדות ואינה בנשיאת עון פטורה מקרבן שבועת העדות.

ובזה יש לעמוד בעיקר הדבר הטעם בעד כשר במיתת הבעל, דחייב קרבן שבועת העדות אף דאין נאמן אלא מדבריהם, ומדין התורה אין מועיל עדותו, ולא קרינן בו והוא עד, כמו שהקשינו לעיל על דברי רבותינו האחרונים ז"ל. דהנה עיקר הדבר חיוב קרבן שבועת העדות, הוא מדין עדות המחייב ממון ובעדות אחרת ליכא דין שבועת העדות, ובעד אחד במיתה דחייב קרבן שבועה ע"כ צ"ל דהוא מעדותו שחייב לתת כתובתה, ולא מעדותו המתירה לעלמא, ובעד מיתה המעיד במיתת בעלה במקום שיש לגבות כתובתה מן המטלטלין, הנה יש בעדותו ב' דברים, עדות הנוגע להיתרא דאיתתא לעלמא, ועדות שיש לגבות כתובתה, והנה בעד אחד שמחייב ממון בעדותו, כגון שהיו שניהם חשודין על השבועה, או בדין דנסכא דר' אבא, אם כפר ונשבע הא מבואר דחייב בקרבן שבועת

העדות. והשתא נחזי אנן בעד אחד במיתת הבעל, דאע"ג דבעדותו מה שנגע להיתרא דאיתתא, לא מהימן אלא מדרבנן, ומדין תורה לא קרינן בי' והוא עד, אינו אלא מה שנוגע בעדותו להיתרא לעלמא, אבל מה שיש בעדותו לגבות כתובתה, הרי החיוב הוא מדאורייתא, דכך אמרו במתניתין ביבמות (קי"ז) דמספר כתובה נלמוד שהוא כותב לה שאם תנשאי לאחר תטלי מה שכתב ליכי, ולו יהא דגוף ההיתר אינו אלא מדבריהם, אבל חיוב הבעל בספר הכתובה חייב את עצמו, שאם יתירו לה להנשא אזי מחויבין לתת לה הכתובה, וחיוב זה הוא מה"ת, ולא התנה בזה תנאי דוקא אם יתירו לה להנשא עפ"י ב' עדים. ולפ"ז מחויב העד להעיד מדאורייתא, מדין חיוב ממון הכתובה, ובכל מקום היכא דעד אחד מחייב ממון בעדותו אם כפר ונשבע חייב בק"ש וה"נ בעד מיתה דכותה, דהא גם הכא מחייב ממון בעדותו, ולא איכפת לן אם הנאמנות דעד אחד מדאורייתא או מדרבנן.

ותו נראה דאפילו אם נימא דעד אחד במיתת הבעל מהימן מן התורה כפי שהוכיח הנודע ביהודא בת' (ל"ג) מהא דאר"פ הכל מודים בע"א דמיתה, נמי צ"ל כן, דאילו מדין ההיתר לעלמא הרי אין בו דין ק"ש, אלא מדין הממון, ותקשה לן הא תנן שאין האחין נכנסין לנחלה על פיה, וברמב"ם הל' נחלות ריש (פ"ז) אין היורשין נוחלין עד שיביאו ראי' ברורה שמת מורישן, אלא ע"כ צ"ל ממדרש כתובה נלמוד, וא"כ אין נפ"מ בעיקר הדבר אם נאמנות דעד מיתה אם הוא מן התורה או מדרבנן, אלא דלפ"ז תקשה לן דברי הירושלמי הנ"ל, הובא בר"ן פ' שבועות העדות, והוא עד לאפוקי אומר הוי את מקובל עלינו כשנים דאין בו חיוב שבועת העדות, ותקשה לן כנ"ל כיון דבעל דין חייב את עצמו לשלם, הרי העד אחד מחייב אותו ממון מדין התורה. ונראה דיש נחלק דהתם קבלתו גרמו לו, וכל דבעל דין בעצמו גרם לו להתחייב ולא מדין התובע אלא מגרמת הנתבע, לא קרינן בו והוא עד לחייב את הנתבע, אבל בע"א במיתה כל הענין נעשה עפ"י הגדת העד, וכעין זה ראיתי להגרש"ש ז"ל בספרו שערי יושר שער ו' פ"ו, שמחלק בין דין הירושלמי לע"א במיתה עי"ש.

הדרן לריש דברינו בסתירת דברי הרמב"ם מה שהקשה התויו"ט, מהרמב"ם הל' שגגות, להרמב"ם בהל' שבועות, בדין המלך בקרבן שבועת העדות. והנראה לפרש בעיקר המחלוקת בין ר"ע לת"ק בדין המלך אם חייב בק"ש העדות, הוא כעין התוי"ט, וכמו שמפרש דבריו בש"ש הנ"ל בעדות נפשות או באיסור שיש בו גם ממון. דהנה כבר כתבנו דבדבר שיש בהגדת עדות איסור וממון, הנה החיוב דק"ש בא רק בגלל עדות הממון שבו. והנה המלך בדין ממון לחודי' ודאי פטור מקרבן שבועת העדות, י"ל הטעם כנ"ל,

כיון דפטור ממצות הגדת עדות ואין בו נשיאת עון אם כובש עדותו, לכן אם כפר ונשבע פטור מק"ש העדות, דחיוב ק"ש העדות מתלי תלי בחיוב הגדת עדות, והנה מלך בודאי פטור מהגדת עדות בממון, דלא גרע מכה"ג, דמקשינן בסנהדרין (יח:) מעיד, והתניא והתעלמת פעמים שאתה מתעלם, ומלך ודאי פטור, ואין בו חיוב הגדת עדות. אלא בדבר שיש בזה אסור נמי, ולפי שיטת התוס' בסנהדרין שם, ובשבועות (ל') דגם מלך מחויב להעיד, והיכא דיש בעדותו ממון ואיסור, פליגי בזה ר"ע וחכמים דר"ע ס"ל, כיון דדין ק"ש העדות הוא מדין הממון, והממון אי אפשר לגרום במלך ק"ש העדות, דהא מדין הממון הוא פטור להעיד, וכל הדין המחייב אותו להגיד הוא האסור, ומדין האסור אין שבועת העדות, וזה שאמר ר"ע חוץ משמיעת קול שהמלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד, ולא מעידין אותו. ות"ק ס"ל מיגו דמחויב להגיד באסור מחויב נמי להגיד בממון שבו, דמלך לא פטור מהגדת עדות בממון אלא מפטור דוהתעלמת פעמים שאתה מתעלם, ובשיש בהגדת עדות גם אסור, דבין הכי ובין הכי מחויב להגיד, אין בו הפטור של והתעלמת, ומחויב להגיד גם מדין הממון, ומש"ה חייב בק"ש העדות. והרמב"ם פסק כחכמים. וזה הוא דפסק בהל' שגגות דהמלך חייב בשמיעת קול. אבל בהל' שבועות דמיירי בהגדת עדות דממון לחודי' בודאי המלך פטור מק"ש העדות כנ"ל.

והנראה דיש ליישב פסקי הרמב"ם גם לפי דברי הכ"מ והמאירי בסנהדרין דמלך פטור מהגדת עדות אף באיסורא. דהנה הטעם אם נימא דמלך פטור גם באיסורא, ע"כ צ"ל בטעם הדבר דבשב ואל תעשה שרי גם באיסורא, כמו שהקשו התוס' בשבועות (ל:) ד"ה אבל איסורא עי"ש, אבל מהפטור דוהתעלמת אי אפשר לפטרו באיסור דאין חכמה ואין תבונה לנגד ד', עי"ש בסוגיא בשבועות. ונראה דיש נפ"מ בין אם הפטור הוא מוהתעלמת, דהפטור דהוא מקרא דוהתעלמת פטור לגמרי ממצות הגדת עדות, אבל הפטור דבשב ואל תעשה שרי, הוא מדין דחי' שדחינן מצות הגדת עדות מפני מצות כבוד המלך, (ועיין בסוגיא דברכות (כ.) ממה שהוכיחו התוס' בשבועות שם דבשב ואל תעשה שרי אפי' באסור, בתוס' וברש"י שם בברכות, ואין כאן מקומו, להאריך בזה). והנפ"מ בזה אם נשבע המלך וכפר בשבועתו, דאם הפטור הוא מוהתעלמת דאין בו מצות הגדת עדות ונשיאת עון פטור מק"ש העדות, אבל באיסורא שיש בו גם דין ממון, דאף אם פטור גם באיסור, אינו אלא מדין דחי' כלומר דהמצוה דהגדת עדות חל עליו, אלא שמותר לעבור עלי' בשב ואל תעשה. ויש לעיין לפי זה היכא דכפר ונשבע בשקר, כיון דהמצוה חלה על קרקפתי' אלא שמותר לעבור בשב ואל תעשה י"ל היכא דכפר

ונשבע מחויב בק"ש העדות, ובזה פליגי ר"ע ות"ק והרמב"ם פסק כת"ק דחייב בכגון זה בק"ש העדות, ובהל' שבועות בממון לחודי' בודאי פטור מק"ש העדות כנ"ל.
וראיתי להגר"ח הלר במצוה קע"ח, דמביא דהרשב"א בחדושיו שם דאם הוא עד שמחייב ממון כגון נסכא דר"א פשיטא דחייב מדאורייתא להעיד כבי תרי, וכן בש"מ וכן דעת הראנ"ח בשו"ת מים עמוקים סי' (ל"ד) דבע"א אמרינן לא יגיד, ובירושלמי בסנהדרין (פ"ג ה"ט) ובתשובת הגאון ר"ח מזואלזין בחוט המשולש סי' ג'.

מצוה עד

הציווי שנצטווינו שכל איש זה אם נרפא מזיבותו יקריב קורבן, וקורבן זה הוא: "שתי תרים או שני בני יונה אחד חטאת והאחד עלה". - וזהו קורבן הזב, והוא מחוסר כפרה עד שיקריבנו והוא אמרו יתעלה: "וכי יטהר הזב מזובו וגו' וביום השמיני יקח לו שתי תרים וגו'" (**ויקרא טו, יג-טו**).
הנה קרבן הזב והזבה, היולדת והמצורע דתנן במתניתין בכריתות ריש פ' ב' לא באין על חטא, אלא מין ממיני טהרה מטומאה כמו מקוה וכל זמן שלא הביאו כפרתן אסורים לאכול בקדשים, ככל הטמאים שאסורין לאכול בקדשים, ולהרמב"ם בהל' פסולי המוקדשים פ' י"ח לוקה, ולהראב"ד גם בכרת.
והנה במתניתין שם תנן ארבעה מחוסרי כפרה וכו' ר' אליעזר בן יעקב אומר גר מחוסר כפרה עד שיזרוק עליו הדם, נזיר ליינו ותגלחתו וטומאתו ע"כ ובגמרא שם ת"ק מ"ט לא תני גר, כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים, גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשי' למיעל בקהל, וגרסינן שם עוד תנו רבנן גר מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו, וברבינו גרשום שם ז"ל ור' אליעזר סבר גר מייתי קרבן בין לאכשורי' למיעל בקהל ובין לאכשורי למיכל בקדשים, כדאמרינן לקמן בברייתא גר מעוכב לאכול בקדשים, וההוא סתמא ר' אליעזר היא עכ"ל, והיינו דמפרש דת"ק ור"א פליגי אם גר לפני שהביא כפרתו אם מותר לאכול בקדשים, דלת"ק מותר לאכול בקדשים, וכפרתו רק למיעל בקהל, ולר"א בין למיעל בקהל ובין לאכול בקדשים, וכן מפרש רבינו גרשום ריש מס' כריתות דגרסינן שם הא דתנן ד' מחוסרי כפרה מניינא למה לי לאפוקי מדר"א בן יעקב דאמר ה' הוי דתנן ר"א בן יעקב אומר גר מחוסר כפרה, וברבינו גרשום ואי אמר אלו מחוסרי כפרה ולא אמר ארבעה הוה אמינא תנא ושייר לרבות נמי הא דר' אליעזר קמ"ל מניינא ארבעה ותו לא לאפוקי הא דר' אליעזר, עכ"ל, והיינו לאפוקי דת"ק ס"ל דגר מותר לאכול

בקדשים ולא מנה אלא אלו דמעכב כפרתן למיכל בקדשים, וכפרתו אינו אלא לאכשורי למיעל בקהל.

וכן איתא בפירוש המשניות להרמב"ם ז"ל, וז"ל ואין מחלוקת ר"א וחכמים בענינים אלו אלא בגר שת"ק סבר הואיל שמל וטבל הותר לאכול בקדשים והקרבן מצוה בעלמא ור"א אומר שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיזרוק עליו הדם, ואין הלכה כר' אליעזר בן יעקב, ואמרו ארבעה אע"פ שזכר המנין אחר כן לאפוקי מר' אליעזר בן יעקב שאומר גר מחוסר כפורים עכ"ל, וכן הוא בהרע"ב במתניתין וז"ל ת"ק גר מותר בקדשים ואין קרבן מעכבו אלא מלבא בקהל ע"כ.

ולכאורה קשה דהא תניא ביבמות (מז.) טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו, ועיין שם כל הסוגיא דלית מאי דפליג דבמילה וטבילה דהוא כישראל לכל דבריו, ולדברי רבינו גרשום והרע"ב, לית מאן דפליג כאן דאינו כישראל ואסור לבא בקהל, דבין ת"ק ובין ר"א בן יעקב אסור טבא בקהל, אלא דלר"א בן יעקב אסור נמי לאכול בקדשים ולת"ק מותר לאכול בקדשים, ואולי משום קושי' זו לא כתב הרמב"ם בפירושו, דהקרבן של גר מעכבו מלבא בקהל, וכתב דהקרבן מצוה בעלמא, וצ"ע דהא מפורש בגמרא גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשי' למיעל בקהל.

והנה תניא שם בכריתות רבי אומר ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית, אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, ובגמרא שם אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים, אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתכם גר וגו', לדורותיכם, וברש"י אע"ג דליכא מקדש ע"כ, ונראה דרבינו גרשום מפרש דדוקא לדורות בזמן דליכא מקדש לא מעכב הקרבן, אבל בזמן המקדש אין הכי נמי דהקרבן מעכב למיעל בקהל, ופלוגתא דת"ק ור' אליעזר בן יעקב, אם הגר ממחוסרי כפרה ואסור לאכול בקדשים על זמן המקדש פליגי, ואמטו להכי קאמרינן דלת"ק גר מותר לאכול בקדשים כיון שמל וטבל, וכפרתו רק למיעל בקהל, אבל בזמן דליכא מקדש התיר הכתוב לבא בקהל גם בלא קרבן, והא דאמרינן ביבמות טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו, היינו בזמן הזה דליכא מקדש.

והנה גרסינן שם עוד תנו רבנן גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו, ובתוספות שם לא דמי לזבה ויולדות דלא מפרשי, משום דקרבן שלהם להכשירן בקדשים, אבל גר מביא קרבן להתירו בקהל ע"כ.

ויש לעיין בדבריהם, דודאי החיוב קרבנות במחו"כ אינו בתנאי אלא אם רוצים לאכול בקדשים, אלא שהן מצות חיוביות במחוס"כ, דכן איתא בספר החינוך במצוה קע"ט

בזב, וז"ל שם ועובר עלי' ולא הקריב בטל עשה ע"כ. ובטורי אבן רה"ש (ל"א) דזב וזבה אם עברו עליהם ג' רגלים ולא הביאו קרבנותיהם עוברים על לאו דבל תאחר. ובגמ' קידושין האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה אע"ג שלא הפרישה מחיים דשעבודא דאורייי', אלמא דקרבנות חובה הן. ונראה דאפילו ערל שמתו אחיו מחמת מילה דאסור לאכול בקדשים, מ"מ אם יהי' זב מחוייב להביא קרבנותיו, ועיין בחדושי מרן רי"ז הלוי. בהלכות מחוסרי כפרה, דמבואר שם דתרי דיני נינהו בקרבנות מחו"כ חדא הכשר טהרתו לאכול בקדשים ושנית דין חובת הבאת קרבנות כמו כל מחוייבי קרבן. ולפ"ז צ"ע דברי התוס' הנ"ל בזבה ויולדת לא מפרשי משום דקרבן שלהם להכשירן בקדשים, דהא מצות עשה חיובית היא, ובמה קל חיוב זב ויולדת מגר, ותו קשה להבין מה שכתבו אבל גר מביא קרבן להתירו בקהל, ודבריהם תמוהין הא גר בזמן הזה כבר הותר למיעל בקהל כדילפינן מקרא וכי יגור אתכם גר לדורותיכם.

והנראה לע"ד בדברי התוס' כנ"ל דבזמן המקדש אסור לגר לבא בקהל בלי קרבן, כשיטת ר"ג והרע"ב הנ"ל, ולא הותר לבא בקהל אלא בזמן דליכא מקדש, וס"ל להתוס' דההיתר אינו אלא זמני, בזמן דליכא מקדש, והחיוב להקריב קרבן מתלי תלי וקאי, ותיכף כשיבנה המקדש ונתחייב להקריב הקרבן חוזר וניעור האסור לבא בקהל, דלא הותר אלא בזמן דלית עליו חיוב להביא קרבן, ותיכף שנתחייב להביא קרבן נאסר לבא בקהל, דבזמן שמחוייב חיוב קרבן מעכבו מלבא בקהל, (ועיין ברבינו גרשום וז"ל צריך שיפריש רובע דינר לצורך קינו, שאם יבנה בהמ"ק יביא לאלתר), וכיון שמחוייב לאלתר אסור לבא בקהל, אבל בזבה ויולדת נהי דמחוייבים להקריב קרבנם אבל אין חיובם לאלתר, ואפשר להן להביא קרבנן למחר ולמחרתים ורק אם רוצים לאכול קדשים מחוייבים להביא בשביל הקדשים, אבל בלי אכילת קדשים, אין ה"נ דמחוייבים, אבל לא לאלתר, וכשיהי' להן רובע דינר יקריבו אז. אבל גר שנכנס לקהל בזמן הזה ויש לו אשה, תיכף כשנבנה המקדש נאסרה עליו ומוכרח להקריב לאלתר, כן נראה לע"ד בדברי התוס'.

אכן לרש"י ולתוס' שיטה אחרת, לא כדברי רבינו גרשום דמפרש, דהברייתא דתניא שם גר מעוכב לאכול בקדשים דההיא סתמא ר' אליעזר היא, וברש"י שם ז"ל גר מעוכב לאכול בקדשים, דאפילו רבנן ס"ל כר"א בן יעקב, דאמר לאשתרויי הוא דמייתי, והא דלא תנא לי' משום דלא מקרי מחוסר כפרה עכ"ל, ולא ביאר רש"י מ"ט לא מקרי מחוסר ככפרה, ובתוס' ריש המסכתא ד"ה לאפוקי מדר' אליעזר בן יעקב, ז"ל לקמן בפ"ב קאמר דרבנן לא תנו לי' משום דגר כי קא מייתי למיעל בקהל הוא דמייתי, אלמא לרבנן נמי גר הוי מחוסר כפרה, והא דקאמר לאפוקי, כלומר דלא איירי בה, וכה"ג בריש בב"ק,

ולקמן מנינא דמתניתין למעוטי דר' אושעיא ודר' חייא עכ"ל, והיינו דס"ל דאין נפ"מ לדינא בין ר"א לת"ק, וגם לת"ק מקרי מחוסר כפרה, אלא דלא איירי.

ויש לעיין בדברי התוס' דאם גם לת"ק מקרי גר מחוסר כפרה, מ"ט לא מנה התנא ה' מחוסרי כפרה, דגם בב"ק קמקשי הגמרא שם ותנא דידן מ"ט לא תני הני ומשני בנזקי ממון קמיירי בנזקי גופו לא קמיירי. ועיין שם בסוגיא דמקשה אלא לרב ליתני והכי נמי אם גם לת"ק מקרי גר נמי מחוסרי כפרה מ"ט לא תני גר, וכי משום דקרבנו מתיר אותו גם לבא בקהל, לא דמי להני, דהא גם נמי אסור בקדשים כמו הני ד' ממחוסרי כפרה, וצ"ע, וברש"י שם אהכי תנא ארבעה, וכל היכא דתני חושבנא דוקא קתני ולא תימא תנא ושייר ע"כ דמשמע מדברי רש"י דבכוונה גמורה תנא ארבעה דאין להכניס גר ביניהם, ולכאורה קשה דגם רש"י ס"ל דלרבנן גר מעוכב לאכול בקדשים, מ"ט לא תנא. ונראה דמש"ה כתב רש"י והא דלא תנא לי' משום דלא מקרי מחוסר כפרה, והיינו טעמא דלא תנא גר, ויש להבין כונת רש"י דאמר דאף דאסור בקדשים לא מקרי מחוסר כפרה.

והנה ברמב"ם ריש הלכות מחוסרי כפרה, ז"ל ארבעה הן הנקראין מחוסרי כפרה הזבה והיולדת והזב והמצורע, ולמה נקראו מחוסרי כפרה, שכל אחד מהן אע"פ שטהר מטומאתו וטבל והעריב שמשו עדיין הוא חסר ולא גמרה טהרתו כדי לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו, וקודם שיביא כפרתו אסור הוא לאכול בקדשים, ושם בהלכה ב', גר שמל וטבל אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל, ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל. וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים.

והנה בכאן חזר בו ממה שכתב בפיה"מ דגר מותר לאכול בקדשים, והנראה דלא חזר בו אלא ממה שאמר דגר מותר לאכול בקדשים, אבל דגר, מהלכה דמחו"כ אסור באכילת קדשים לא הי' אסור אלא הי' מותר לאכול בקדשים לא חזר בו, אלא דגר אסור מהלכה אחרת לגמרי לאכול בקדשים כמו שכתב כאן בספר הרמב"ם, שמפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל, ונפ"מ שאינו לוקה אם אכל בקדשים, ככל מחו"כ שלוקין אם אכלו קדשים, כמו שכתב בהל' פסה"מ פ' י"ח. ואתא שפיר הא דגרסינן לעיל בכריתות, ד' מחוסרי כפרה, מניינא למה לי לאפוקי מדר"א בן יעקב דאמר ה' הוי. גם לפי מה שכתב כאן, ונראה דלזה כיון רש"י בלשונו הקצר דכתב דגר אסור בקדשים, אלא דלרבנן לא מקרי מחוסר כפרה.

ולפי הנראה בדברי הרמב"ם, דלא ס"ל כדברי רבינו גרשום הנ"ל, דבזמן המקדש מעכב קרבן הגר למיעל בקהל, אלא דהילפותא שלמדו מקרא וכי יגור אתכם גר לדורותיכם,

הנה זה בא ללמד דלא מעכב הקרבן למיעל בקהל דאינו אלא למצוה, כמו שפירש בפיה"מ, או דמעכבו לאכול בקדשים, אבל לא למיעל בקהל, ומפרש הרמב"ם הא דאמרינן, כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשי' למיעל בקהל, כלומר להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל לאכול בקדשים אבל לא כמחו"כ דבא הקרבן לטהר מטומאתם שזה מעכבם למיכל בקדשים, שהגר איננו טמא. **והנה** הלח"מ שם בהרמב"ם כתב ז"ל ורבינו ז"ל כתב כאן טעם הגר למה לא מנה אותו, ולא כתב טעם הנזיר גם כן, ונראה שטעמו משום דנזיר פשוט הוא טעמו דהוה למישרי נפשי' בחולין, אבל גר דהוי למישרי נפשי' בקדשים, הוצרך רבינו ז"ל להזכיר טעמו עכ"ל.

ולפי הנ"ל נראה לע"ד דהרמב"ם לא בא לפרש כאן למה לא מנה התנא קמא ה' מחוסרי כפרה. דאם כוונתו לפרש כן, הי' מפרש גם כן טעמא דנזיר, כמו שאמרו בגמרא שם, דת"ק לא מנה להו משום דגר מייתי קרבן לאכשורי נפשי' בקהל, ונזיר משום דכי מייתי קרבן לאשתרויי למישתי יין דחולין הוא, אלא נראה דהרמב"ם דינא קמ"ל כאן, דאף דגם גר אסור בקדשים ולוקה, והגר אינו באיסור שלהם אף שאסור מטעם שהם מחוסרי טהרה, וטמא אסור לאכול בקדשים ולוקה, והגר אינו באיסור שלהם אף שאסור בקדשים, ואינו לוקה משום טומאה, וצ"ע איזה אסור הוא בגר שמל וטבל באכילת קדשים, ועיין בתפארת ישראל במתניתין בכריתות.

מצוה עו

הציווי שנצטווינו שכל יולדת תקריב קורבן, והוא: כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תר לחטאת. ואם היא עניה, מקריבה שתי תורים או שני בני יונה אחד עלה ואחד חטאת. וגם היא ממחוסרי כפרה עד שתקריב, כמו שאמר יתעלה: "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו וגו'" (שם יב, ו).

הנה ברמב"ם הל' מחוסרי כפרה (פ"א ה"ה) ז"ל היולדת אינה מביאה קרבנה ביום ארבעים לזכר או ביום שמונים לנקבה, אלא מערבת שמשה ומביאה קרבנה לאחר וכו' ואם הביאה קרבנה תוך ימי מלאת לא יצאת אפילו הביאה על ולדות הראשונים בתוך ימי מלאת של ולד זה לא יצאת ע"כ, ובהשגת הראב"ד, א"א זה תימה גדול אם שלחה קרבנותי' תוך מלאת למה לא יצאה, ומאי שנא מחטאת חלב ודם שהטמא משלח אותם ומקריבין לו עכ"ל, ועיין בלח"מ דהשגת הראב"ד היא ע"ז שכתב הרמב"ם, דאפילו על

ולדות הראשונים אינה יכולה להביא בתוך ימי מלאת של ולד זה, וע"ז בא השגה מ"ש מחטאת חלב ודם שהטמא משלח אותם.

והנה הכ"מ שם מביא הת"כ, דתניא יכול לא תביא בתוך מלאת על ולדות הראשונים ת"ל תביא, וכתב הכ"מ שצ"ל שרבינו הי' גורס בהפך יכול תביא בתוך מלאת על ולדות הראשונים ת"ל תביא כלומר דה"ל כאילו אומר קודם מלאתלנא תביא כלל, ומביא עוד שם דבעל מ"ע כתב שפסק רבינו בהיפך מההיא דסיפרא, משום דההיא ר' יהודה היא דסתם סיפרא ר"י ויחידאה הוא, שהוא חולק על חכמים בפ' ד' מחוסרי כפרה, ומבאר שם הכ"מ דברי מ"ע, וז"ל ונראה שכתב כן מדמייתי בפ' מחוסרי כפרה (י') ברייתא דתני יולדת שוחטין וזורקין עלי' ביום מ' לזכר וביום פ' לנקבה, והקשו ע"כ טמאה היא, ואוקמוה כר"י דאמר ולד שני כמאן דליתי' דמי ופרש"י דמיירי בשני ולדות שילדה היום אחד ומחר אחד דיום מ"א לזה הוי יום מ' לזה והיתה ראוי' להביא קרבנה על הראשון, ולכך שוחטין עלי', ומוכח דלרבנן אינה ראוי' להביא אפילו על הראשון כל שהיא בתוך מלאת של ולד שני עכ"ל, ובלח"מ שם ז"ל איני מכיר ראי' זו (מכריתות) דהתם איירי לשחוט את הפסח עלי' שצריכה לאכול לערב, ולכך לרבנן לא ישחוט הפסח דאפילו תביא קרבן על ולד ראשון עדיין הוא בתוך מלאת ולד שני, ואינה יכולה לאכול את פסחה לערב, ולכך לרבנן אין שוחטין עלי' את הפסח כיון שצריכה למיכל באורתא, אבל היכא דלא בעיא למיכל לאורתא ודאי דלכ"ע תביא על ולד ראשון תוך מלאת ולד שני עכ"ל.

הנה מלשון הלח"מ משמע דאין ה"נ שאפשר לה להביא את קרבנה על ולד הראשון, אלא דלא יועיל כלום לענין קרבן פסח, דאכתי לרבנן לא מצי למיכל לאורתא דעדיין היא בתוך מלאת ולד שני לרבנן ואסורה לאכול בקרבן פסח. ותימה גדולה בעיני על רבותינו זצ"ל, דנראה דפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד ז"ל אין שום שייכות להגמרא הנ"ל, דעד כאן לא פליגי אלא היכא דחלה עלי' חיוב הבאת הקרבן על ולד הראשון בשעתה שכבר הי' אחרי מלאת של ולד הראשון, אלא שאח"כ אחרי המלאת של הראשון ילדה עוד ולד, דהראב"ד ס"ל כיון דחל עלי' חיוב קרבן אפשר לה לשלוח הקרבן, והרמב"ם ס"ל דבתוך מלאת של איזה לידה אי אפשר לה לשלוח קרבן לידה אשר כבר מחויבת. ברם, בסוגיא הנ"ל היכא דילדה ולד בתוך ימי מלאת דראשון. ס"ל לרבנן דולד שני גורם, דולד אחרון גורם לקרבן, וראשון דלא מלו ימי טוהר דילי' לית לי' קרבן, עי"ש ברש"י ז"ל, ומה גם במפלת תאומים דלידה אריכתא היא, ועדיין לא נגמרה ימי מלאת של ולד הראשון, ודברי רבותינו מנ"ע צע"ג.

וראיתי במ"ח במצוה קס"ח, דתימה גדולה שכתב הראב"ד אינה על הרמב"ם, דהנה מבואר ברמב"ם פ"ב מהל' בהמ"ק דמצורע אינו משלח קרבנותיו, וטמא שרץ משלח קרבנותיו, והביא המ"ח מקור לדברי הרמב"ם ממס' מ"ק (ט"ו) דתניא שם ואחרי טהרתו, דטמא מת וה"ה מצורע לא מקריב עד שנטהר, וצ"ל דהא דאמרינן דערל וטמא משלחין קרבנותיהם עיין בתוס' שם דטומאה שבגופו אינו משלח קרבנותיו, ולפ"ז אפשר שדעת הר"מ כדעת התוס' דטומאה שבגופו אינו משלח קרבנותיו, וכל הטמאים שבגופם כגון יולדת בתוך מלאת אינה משלחת קרבנותי', ואין ה"נ דחטאת ואשם גם כן אינה מקריבה ואין כאן תימה.

ולענ"ד נראה דמלשון הרמב"ם שכתב ואם הביאה קרבנה תוך מלאת לא יצאת אפילו הביאה על ולדות הראשונים בתוך ימי מלאת של ולד זה לא יצאת, לא משמע כדברי המ"ח, דלשון אפילו הביאה על ולדות הראשונים משמע, דלא מבעיא דעל ולד זה לא יצאת, אלא אפילו על ולדות הראשונים מטעם שהוא בתוך מלאת, דאי מטעם המ"ח דטומאה שבגופה, אין לזה קשר לזה שבתוך מלאת אי אפשר לה להביא קרבנה על ולד זה, אלא ברור שהטעם הוא שזה בתוך מלאת. וע"ז בא השגת הראב"ד. ולפ"ז נראה לע"ד דמדברי הרמב"ם כאן מוכח להיפך מדברי המ"ח, דגם בטומאה שבגופו גם כן טמא משלח, דכן נראה דדוקא קרבן של ולדות הראשונים אי אפשר לה להקריב, אבל שאר קרבנות הי' אפשר לה לשלוח ולהקריבם, כדברי הראב"ד ואין מחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד, בחטאת חלב ודם שמקריבין עבורה.

והנראה לע"ד כמו שכתבנו דרק לענין קרבן של לידה אחרת ס"ל להרמב"ם דאין לה להביא, והטעם נראה, דהנה בקרבן מחוסרי כפרה מחוייבים להביאם בשביל שני דברים, א' בשביל לטהר ולהכשירו לאכול בקדשים, חיוב הבאת קרבן, כדתנן במתניתין בכריתות ח' האשה שיש עלי' ה' זיבות ודאית וה' לידות ודאית מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עלי' חובה, דאע"פ שאין צריכה עוד לטהרה בקדשים מ"מ מחוייבת להביאן, דלכאורה נראה מכאן דלא תלוי חיוב הקרבן של מחוסרי כפרה בדין ההכשר לאכילת קדשים, דגם בלי ההכשר מחוייבים בקרבן, ברם י"ל דזה דוקא היכא דבקרבן איכא ההלכה להכשירו, אלא שההכשר מיותר שכבר הוא מוכשר.

אמנם יש לעיין היכא דבעי הכשר לאכילת קדשים, אלא שהקרבן אי אפשר לכפר עלי' ולטהרה מטעם שהיא עוד באותה טומאה עצמה ועדיין לא העריב שמשה, ואי אפשר לה לקבל הטהרה מקרבן זה, באותה טומאה עצמה, יש לומר דלא חל חיוב הבאת הקרבן בזמן הזה כיון דאין בקרבן לכפר עלי' ולטהרה. דכיון דאמרה התורה ובמלאת ימי טהרה

תביא, דאף דין חיוב הבאת הקרבן לא חייבה התורה אלא בזמן שהקרבן יכפר עלי' ויטהרנה, לכן יש לומר דגם בחיוב של ולדות הראשונים אין חיובה אלא בזמן שהיא מסוגלת לקבל ההכשר.

ולפ"ז חד טעמא הוא בתרווייהו, בין על ולד זה בתוך מלאת ובין על ולדות הראשונים, ושפיר מאד מה שמביא הרמב"ם בהלכה אחת דאם הביאה קרבנה תוך ימי מלאת לא יצאת, וכשם שלא יצאת ידי חובת קרבן, מדין הקרבן בתוך ימי מלאת בולד אחד ומחוייבת מדין חובת קרבן אחרי מלאת, כך לא יצאת מדין קרבן חובה אפילו על ולדות הראשונים.

ונראה דעל דין חובת קרבן למד בספרי המובא בכ"מ דאם מביאה בתוך מלאת לא יצא בדין הראשון על ולד אחד, דהספרי למד זה מדכתיב ובמלאת, דסד"א דמדין חובת קרבן פטרה אלא שהיא אסורה בקדשים, ונפ"מ אם ילדה אח"כ ולד אחר והביאה קרבן דנטהרה לאכול בקדשים, אעפ"כ מחוייבת מדין חובת קרבן להביא קרבן אחר.

ונראה גם כן דהראב"ד לא השיג אלא מדין חובת קרבן על ולדות הראשונים למה לא יצאת, דודאי לא כיון על טהרתה לאכילת קדשים, דאי אפשר לה לקבל טהרה בזמן מלאת של איזה ולד.

מצוה עז

הציווי שנצטווינו שכל מצורע יקריב קורבן אם נרפא מנגעו, והן שלש בהמות: עולה וחטאת ואשם ולוג שמן. ואם הוא עני - מקריב כבש לאשם ושתי תרים או שני בני יונה אחד לעלה ואחד לחטאת, וזהו הרביעי ממחוסרי כפרה והוא אמרו יתעלה: "וביום השמיני יקח שני כבשים תמימים וכבשה אחת" (ויקרא יד, י). ואם יאמר מישהו: מדוע אינך מונה קורבן מחוסרי כפרה כולם כמצווה אחת? כיון שיש להם עניין אחד הכוללם, והוא חיסור הכפרה, ואז זה היה מין ממיני הטהרה מן הטמאה והיית אומר: המצווה הפלונית - הוא הציווי שנצטווינו שלא תשלם טהרת מקצת הטמאים, והם זב וזבה ויולדת ומצורע, עד שיקריבו קורבן, שהרי כן אתה מונה טהרה במקווה מצווה אחת - יתחייב בה איזה טמא שיהיה, ואינך חושש למין הטמאה שנטמא בה - כך היית יכול למנות קורבן מחוסרי כפרה כמצווה אחת, ולא תחוש למין טומאתו?! השם יודע ועד שכך היה צריך להיות בהחלט, אילו היה קורבן כל אחד מארבעת מחוסרי כפרה אלו קורבן אחד שאין בו שינוי כמו טהרה במים שהיא מין טהרה וחובה על כל

טמא; אבל מכיון שנשתנו קורבנותיהם כמו שאתה רואה, צריך למנות כל קורבן לבדו בהכרח וכו'.

דברי רבינו שכתב דמש"ה נמנים למצות בפני עצמן, מצד התחלפות קרבנם, צ"ע דהא תינח למנות יולדת ומצורע בפני עצמן, דקרבנם שונה, אבל זב וזבה דקרבנותיהם שוין דזה וזו קרבנם תורים, למה נמנה לשתי מצות וצ"ע.

הנה קרבן מחוסרי כפרה בא לטהר מטומאתן, וכל זמן שלא הביאו כפרתן אסורים לאכול בקדשים, ולית מאן דפליג דאיסורן מה"ת, כדתנן במתניתין כריתות (ח:) ארבעה מחוסרי כפרה, ובגמרא שם מדעם דמישרי למיכל בקדשים ובמס' פסחים תנן זב וכו' ראה שלש שוחטין עליו בשמיני, זבה שוחטין עלי' בשמיני, ובגמרא שם, אין ב"ד של כהנים עומדין משם עד שיכלו מעות שבשופרות, עיי"ש, שתביא כפרתה קודם שתחשך ותאכל. ובגמרא יבמות (עד:) ילפינן זה מקרא וכפר עלי' הכהן וטהרה מכלל שהיא טמאה.

וברמב"ם הל' פסה"מ פ' י"ח ה' י"ד והאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו, קודם שיביא כפרתו לוקה, ואינו חייב כרת שנאמר וטומאתו עליו עד שיהי' כל טומאתו עליו ובהשגת הראב"ד לוקה ואינו חייב כרת א"א זה שבוש שכבר כתבנו למעלה שהוא בכרת ע"כ, וזה בפ"ג מביאת המקדש שכתב שם הרמב"ם בהל' ט' או מחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל אע"פ שאינו לוקה מכין אותו מכת מרדות, ובראב"ד שם, זה שבוש דמחוסר כפורים שנכנס למחנה שכינה דהיינו משער נקנור ולפנים יש בו כרת, ובתוס' דכלים תניא כל הטמאים שנכנסו לפנים משער נקנור אפילו הם מחוסרי כפרה הרי אלו חייבים על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת ע"כ. ובכ"מ שם דזה במחלוקת שנוי' אם מחוסר כפורים כזב דמי, אי לאו כזב דמי, ובכל הני דתנו דחייבים כרת ס"ל דמחוסר כפורים כזב דמי, עיי"ש בכ"מ דכתב ובפרק י"ח מפסה"מ כתב (הרמב"ם) האוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו, או קודם שיביא כפרתו לוקה ואינו חייב כרת שנאמר וטומאתו עליו עד שתהי' כל טומאתו עליו, ודרשה זו דטומאתו עליו באיזה מקום מייתי לה ועלה סמך רבינו גם בכאן.

אמנם בין להרמב"ם ובין להראב"ד, אם אכל בקדשים קודם שיביא כפרתו לוקה, ואין ביניהם אלא אם מחוייב כרת, כמבואר בכל מקום כנ"ל שאסור מן התורה. ברם המל"מ בהל' פסה"מ שם שדא בה נרגא, וז"ל עיין בפרק כל שעה (ל"ה) דאמרינן בקדשים לא אמאי טהור הוא אלא מעלה כו' וצ"ע. ובמנ"מ פ"ו מהל' אסהמ"ז הל' ח, כתב וז"ל ופשט הסוגיא בפ' כל שעה וכו' מיהו אין להכריח מכאן דהא אמרינן התם בקדשים לא אמאי

טהור הוא אלא מעלה, ומחוסר כפורים שאכל קדש לכ"ע איסורו מן התורה, ואליבא דרבינו לוקה ולהראב"ד חייב כרת. ורש"י פירש תנינא דעביד רבנן מעלה בקדשים אפי' מדאורייתא, והדבר צריך תלמוד עכ"ל. והנה דברי רש"י שם צ"ע, דהכי גרסינן שם אף אנן נמי תנינא טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה, בתרומה אין בקדשים לא אמאי טהור הוא אלא מעלה, וברש"י שם תנינא דעביד רבנן מעלה בקדשים אפילו מדאורייתא עכ"ל. ודברי רש"י קשה מאד שסותר את דבריו תכ"ד, דפתח דעבוד רבנן מעלה ומסיים אפילו מדאורייתא, ומצאתי שהפ"י עמד על זה.

והנה הכ"מ בהל' פסה"מ שם על דברי הרמב"ם דכתב והאוכל קדש אחר שטבל וכו' קודם שיביא כפרתו לוקה ואינו חייב כרת, בכ"מ ז"ל והאוכל קדש בפי"א דמס' פרה תנן גבי טעון ביאת מים מן התורה, אם בא אל המקדש בין לפני ביאתו בין לאחר ביאתו חייב ומשמע דה"ה לאוכל קדש, ומשמע לרבינו דהיינו דוקא לענין מלקות אבל פטור מכרת דכתיב וטומאתו עליו ונכרתה דמשמע דלא מיחייב כרת אלא בזמן שכל טומאתו עליו עכ"ל.

ודברי מרן הכ"מ קשים להבין, דאם נימא דהמקור לדברי הרמב"ם ממתניתין דמס' פרה, דתנן התם דאם בא אל המקדש בין לפני ביאתו ובין לאחר ביאתו, חייב ומשמע דה"ה לאוכל קדש, הנה לא מבעיא דלא הוי סיעתא לדברי הרמב"ם, אלא אדרבה תיובתא לדבריו, דהנה בה' בה"מ כתב הרמב"ם דמחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל שאינו לוקה, ואם כל הילפותא דבאוכל קדש קודם שיביא כפרתו שלוקה ממתניתין הנ"ל אם בא אל המקדש, כ"ש דהוי לי' להרמב"ם לחייב מלקות מה"ת לבא אל המקדש, דלו יהא דמשמע לרבינו דהיינו דוקא לענין מלקות ולא לענין כרת, מדכתיב וטומאתו עליו ונכרתה דמשמע כל טומאתו, אבל כיון דמלקות חייב באוכל קדש ה"נ לא הוה לי' להרמב"ם למיקל בענין ביאת המקדש דאינו חייב אלא מכת מרדות, וצ"ע.

אמנם דברי הרמב"ם בעצמם קשים, דבסמוך להלכה זו, בהלכה י"ג כתב כל אדם שנטמא טומאה שחייבין עלי' כרת על ביאת מקדש ואכל כזית מן הקדשים בין בקדש טהור ובין בקדש טמא במזיד ה"ז נתחייב כרת שנאמר והנפש אשר תאכל מזבח השלמים וטומאתו עליו ונכרתה וכו' והיכן הזהיר על עון זה ביולדת שהרי נאמר בה בכל קדש לא תגע, מפי השמועה למדו שזה אזהרה לטמא שלא יאכל קדש קודם שיטבל, עכ"ל.

הנה להדיא כתב כאן דכל האזהרה דטמא שלא יאכל קדש מקרא דבכל קדש לא תגע דכתיב ביולדת, ובקרא כתוב בכל חדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה, דהזהיר הקרא על אכילת קדשים, ועל ביאת המקדש עד מלאת דהיינו עד העריב

שמשה, ומטעם זה כתב בביאת מקדש דמחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל שאינו לוקה מן התורה, דאזהרה ואל המקדש לא תבא לא נאמר אלא עד מלאת, ולא לאחר מלאת קודם שהביאה כפרתה, וכיון דקרא לא נאמר אלא עד מלאת ע"כ צ"ל דגם בכל קדש לא תגע גם כן לא נאמר אלא עד מלאת, וקשה טובא לפ"ז דמחייב מלקות מה"ת לאוכל קדש במחוסר כפרה כיון דכל למוד האזהרה הוא מקרא דבכל קדש לא תגע וצע"ג.

והנראה לע"ד, דודאי לא מאזהרת הלאו דבכל קדש לא תגע, כתב דהאוכל קודם שיביא כפרתו לוקה, דקרא לא נאמר אלא עד ימי מלאת כנ"ל, אלא לוקה מלאו אחר, והוא מהלאו שכתב למעלה בהלכה י"ב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. דהנה תנן ביבמות (עד:) טבל ועלה אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, הביא כפרה אוכל בקדשים מנ"ל אמר רבא תלתא קראי כתיבי, כתיב ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים, הא רחץ טהור, וכתיב ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים, וכתיב וכפר עלי' הכהן וטהרה, הא כיצד, כאן למעשר, כאן לתרומה, כאן לקדשים. ומקשינן ואיפוך אנא מסתברא קדש חמור שכן פנקב"ס, אדרבה תרומה חמורה שכן מחפ"ז הנך נפישן, לא מצית אמרת, אמר קרא וכפר עלי' הכהן וטהרה מכלל שהיא טמאה, ואי ס"ד בקדשים איקרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל אלא ש"מ בתרומה, ובתוס' שם ד"ה קרי כאן והבשר, תימה לר"י דה"ל למימר איקרי כאן וטומאתו עליו ונכרתה דבטומאת הגוף קיימינן, וי"ל דלרבותא נקט' דאפילו טומאת בשר איכא עכ"ל, ודברי התוס' קשים דאדרבה רבותא יותר דאפילו כרת איכא דכרת עדיפא.

אמנם לדברי הרמב"ם אתא שפיר, דודאי מדין טומאת הגוף לא מבעיא דכרת אין בו, אלא אפילו אזהרת הלאו אין בו, דכל אזהרת הל"ת בטומאת הגוף הוא מקרא בכל קדש לא תגע ככתוב שם בהל' י"ג, ולא נאמר אלא עד מלאת, דמטעם זה פסק הרמב"ם בבה"מ דמחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל דאינו לוקה מה"ת דלא נאמר הקרא בכל קדש לא תגע ובמקדש לא תבא אלא עד מלאת כנ"ל, ואחרי מלאת אין בה דין טומאת הגוף לא לענין אכילת קדשים ולא לענין ביאת המקדש. אלא דלוקה מקרא והבשר אשר יגע בכל טמא, דמשמע כל טמא ואפילו מחוסר כפרה שעדיין לא טהור לגמרי כדילפינן מקרא וכפר עלי' הכהן וטהרה, מכלל שהיא טמאה, וזה מפורש בדברי רבא הנ"ל ביבמות דקאמר ואי ס"ד בקדשים איקרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא, דשמע מינה דלענין טומאת בשר קדש נקרא טמא, אבל לא לענין הלכה דטומאת הגוף.

והנראה עוד לע"ד, דהא דכתב הרמב"ם כאן ואינו חייב כרת שנאמר וטומאתו עליו עד שתהי' כל טומאתו עליו, אין כונתו על מחוסר כפרה, דבמחוסר כפרה אין צריך לקרא

זה, כיון דאין בו אזהרה כנ"ל, אין בו כרת דאין עונשין אלא אם כן מזהירין, אלא הקרא מביא לאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו, דעל ביאת המקדש מחויב כרת, כפסק הרמב"ם בביאת המקדש שם בהלכה (י"ד) וז"ל כללו של דבר כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת המקדש ואפילו אחר שטבל עד שיעריב שמשו עכ"ל, ועיין בכ"מ דמביא לזה משנה מפורשת בפי"א דמס' פרה כל הטעון ביאת מים מד"ת אם בא אל המקדש בין לפני ביאתו במים בין לאחר ביאתו חייב, ע"כ והיינו חייב כרת דלא מחלק מתניתין בין לפני ביאתו בין לאחר ביאתו (ודברי הכ"מ בספה"מ שם בהלכה י"ד תמוהים דכתב שם דכוונת המשנה לענין מלקות, דמפורש כאן ברמב"ם דמחוייב כרת). דהקרא בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא הזהיר אפילו לאחר טבילה קודם שיעריב שמשה כדכתיב עד מלאת ימי טהרה, אע"פ שטבלה מכבר, וכיון דקרא נאמר גם על אחרי שטבלה קודם העריב שמש, הוה לן לחייב כרת גם על האוכל קדש מקרא זה דכתיב בי' בכל קדש לא תגע, וע"ז מביא הרמב"ם הילפותא דבאוכל קדש פטור מכרת שנאמר וטומאתו עליו עד שתהי' כל טומאתו, ולא דמי לביאת מקדש.

ולפי"ז י"ל דאף דהרמב"ם כייל בהלכה אחת דבין אוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו, וקודם שיביא כפרתו שלוקין, אמנם י"ל דלא מאזהרת ל"ת אחת לוקין, אלא דאוכל קדש קודם שיעריב שמשו לוקה גם כן מאזהרת ובכל קדש לא תגע, אבל מחוסר כפרה ע"כ לוקה רק מהל"ת והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, דקודם שיעריב שמשו י"ל דלא איתמעט אלא מכרת אבל לא ממלקות.

והנפ"מ בזה היכא דלא נאסרו מטעם קרא והבשר אשר יגע, והי' קודם שיעריב שמשו אסור מקרא ובכל קדש לא תגע כגון בפסח הבא בטומאה דהנה גרסינן במס' כריתות י. יולדת שוחטין וזורקין עלי' ביום מ' לזכר וביום שמונים לנקבה, ומוקמינן שם בפסח הבא בטומאה, ומקשינן ומי אכלה והתנן פסח הבא בטומאה לא יאכלו ממנו זבים וזבות ויולדות, ומתרצינן ההיא לא אכלי כי לא טבילן כי תניא ההיא דשוחטין וזורקין עלי' כי טבלה, א"ה משמיני דילה הוא דחזיא, ומתרצינן משמיני לא חזיא קסבר טבול יום דזב כזב דמי, אי הכי ביום מ' נמי לא חזיא, לאיי, ביום מ' חזיא קסבר מחוסר כפורים דזב לאו כזב דמי, ע"כ, ולפי הנ"ל מובן היטב הנפ"מ בין טבול יום למחוסר כפורים, דבמחוסר כפורים, דאסור לאכול בקדשים מטעם והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, ובפסח הבא בטומאה, כיון דבין כך ובין כך הבשר טמא, ואעפ"כ מותר לאכל דלא נאמר עליו הקרא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, אבל בטבול יום קודם הערב שמש, דכזב דמי, בטומאת הגוף, ועל טומאת הגוף לא הותרו, דכי אישתרי טומאה בצבור לגבי

טומאת מת דכתיב איש כי יהי' טמא לנפש ועלה דרשינן בפסחים (ס"ו) איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין אלא עושין בטומאה, כלשון רש"י שם. כלומר אבל טומאת זב לא הותרו בטומאת הגוף. דעל זה נאמר הקרא בכל קדש לא תגע. ולא אישתרי בטומאת הגוף אלא טומאת מת. כן נראה לע"ד.

והנה לפ"ז יש ליישב הסוגיא דפסחים (ל"ה) ולשון רש"י הנ"ל דכתב תנינא דעבד רבנן מעלה בקדשים אפילו מדאורייתא, דהתחיל רש"י בדרבנן ומסיים בדאורייתא. דהנה איתא התם אף אנן נמי תנינא, טבל ועלה אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, בתרומה אין בקדשים לא אמאי טהור הוא אלא מעלה, ולפי הנ"ל דמדין טומאת הגוף ליתא בהערב שמש, וע"ז קאמרה הגמ' דמדין רבנן יש איסור טומאת הגוף גם בהערב שמש, ושפיר מפרש רש"י דעבד רבנן מעלה בקדשים אפילו מדאורייתא, דמן התורה גם כן אסור במחוסר כפורים מטעם והבשר אשר יגע בכל טמא, ורבנן עבדו מעלה ואסרו גם מדין טומאת הגוף, דכשם שאסרו רבנן לטבול יום שהעריב שמשו ליכנס למקדש, דמחוסר כפורים שנכנס לעזרת ישראל מכין אותו מכות מרדות, מדין טומאת הגוף ה"נ לענין אכילת קדשים.

אחרי כן מצאתי במהר"י קורקס ז"ל בפי"ח מפסה"מ שכתב שטעם רבינו מהגמרא יבמות הנ"ל, ולא מחלק שם בין טבול יום למחוסר כפרה, ונראה מדבריו כי גם בטבול יום דלקי מהאסור ל"ת והבשר אשר יגע בכל טמא, וצ"ע מהגמרא דכריתות הנ"ל, דאי נימא דגם בטבול יום קודם שיעריב שמשו, כל איסורו הוא מקרא והבשר אשר יגע בכל טמא, מאי נפ"מ בפסח הבא בטומאה בין טבול יום ומחוסר כפרה. ונראה כיון דלענין ביהמ"ק חייב כרת טבול יום, וחשבינן טבול יום כשרץ דמי, א"כ גם הרי הוא כשרץ דמי אלא דנתמעט מדין כרת, ואמטו להכי אסור גם בפסח הבא בטומאה.

מצוה עח

הציווי שנצטווינו להפריש מעשר ממה שיולד לנו בכל שנה מן הבהמה הטהורה, שנקריב חלבה ודמה ונאכל אנחנו שאריתה בירושלים. והוא אמרו יתעלה: "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה'" (ויקרא כז, לב) וזהו מעשר בהמה. וכבר נתבארנו דיני מצווה זו בפרק אחרון מבכורות ושם נתבאר, שמצווה זו נוהגת גם בחוצה לארץ ושלא בפני הבית וזהו דין תורה. אבל בגזרה דרבנן, שמא יאכל שלא במום שהרי אין לנו מקדש אמרו: "אינו נוהג אלא בפני הבית"; וכשיהא המקדש בנוי - נוהג בארץ ובחוצה לארץ.

וכן הוא ברמב"ם הל' בכורות (פ"ו) כלשונו כאן, וז"ל, מעשר בהמה נוהג בארץ ובחו"ל בפני הבית אבל חכמים אסרו לעשר בהמה בזמן הזה, ותקנו שאין מעשרין אלא בפני הבית גזירה שמא יאכלהו תמים ונמצא בא לידי אסור כרת שהוא שחיטת חוץ, ואם עבר ועשר בזמן הזה הרי זה מעשר ויאכל במומו עכ"ל. והנה לשונו כלשון המשנה שהביא כאן בכורות (נ"ג) מעשר בהמה נוהג בארץ ובחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית, ובגמרא שם, אי הכי אפי' האידנא נמי, אלא אמר רבה משום תקלה, וברש"י שם לידי תקלה דגיזה ועבודה או שוחטו בלא מום.

ובגמרא שם מדייק מלשון המשנה נוהג בארץ ובחו"ל, לימא מתניתין דלא כר"ע, דר"ע אומר יכול יעלה אדם מעשר בהמה מחו"ל ויקריבנו ת"ל והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם בשתי מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן, ממקום שאתה מעלה מעשר דגן אתה מעלה מעשר בהמה וכו' ומשנינן אפילו תימא ר"ע כאן ליקרב כאן ליקדש וכו', מאחר שאינו קרב אמאי קדוש לנאכל במומו לבעלים, ע"כ.

ובהל' בכורות פ"א הל' ה' ז"ל הרמב"ם מצות בכור בהמה טהורה נוהגת בארץ ובחו"ל, ואין מביאין בכורות מחו"ל שנאמר ואכלת לפני ד' מעשר דגנך וכו' ובכורות בקרך וצאנך וכו' ממקום שאין אתה מביא מעשר דגן אי אתה מביא בקר וצאן אלא הרי הוא כחולין ויאכל במומו, ואם הביא אין מקבלין ממנו ולא יקרב אלא יאכל במומו ומצוה זו נוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית עכ"ל.

ועיין בכ"מ דפסק כר"ע בתמורה (כ"א) דר"י ור"ע פליגי דר"י אית לי' דאם באו מחו"ל יקרבו, וסתם משנתינו שם כר"י. והרמב"ם פסק כר"ע, כסתם המשנה במס' חלה פ"ד בן אנטיגנוס העלה בכורות מבבל ולא קבלו ממנו. והמשנה דתמורה כולה ר"ש. ולענין מעשר סתם כמשנתנו בבכורות. והקשה הלח"מ דגבי מעשר בהמה דריש ר"ע כי האי דרשה כדאיתא בבכורות, דהקישו הכתוב למעשר דגן ולא פסק רבינו כוותי' מדלא הזכירו לקמן בהלכות אלו גבי מעשר בהמה, וכיון דחד דרשה הוי למה כאן פסק כמותו ושם לא פסק כוותי'. והסמ"ג פסק כוותי' בבכור ובמעשר, עכ"ל, וכן הרע"ב במשנה תמורה פ"ג פסק כר"ע בבכור ומעשר. וכן מדייק התוסיו"ט במשנה בבכורות הנ"ל דהרמב"ם במעשר לא פסק כר"ע.

והנה יש לעיין דלו יהא דבמעשר לא פסק כר"ע, אלא דמקריבין גם מחו"ל אמנם הי' לי' להרמב"ם להביא, דלכתחלה לא יביאו, כמפורש במתניתין בתמורה הנ"ל, מה בין בכור ומעשר לבין כל הקדשים כו' ובאין מחו"ל חוץ מן הבכור ומעשר שאם באו

תמימים יקרבו, ע"כ דלכתחלה לא יביאו, ומפורש בב"ק (י"ב:) ומשני רבינא בבכור בחו"ל ואליבא דר"ש דאמר אם באו תמימים יקרבו אם באו אין לכתחלה לא, וכיון דהרמב"ם פסק במעשר לא כר"ע הו"ל להביא דלכתחלה לא, דמש"ה אמר רבינא דהוה ממון בעלים, בכור בחו"ל. ותו דלהרמב"ם חייב כל אדם במצות עשה בכל הקרבנות שנתחייב להקריבן להביא מחו"ל לבית הבחירה, עיין ברמב"ם מעשה הקרבנות פי"ח, הל' א', ובמעשר בהמה אינו חייב וצ"ע. ובתוס' תמורה שם, ד"ה ממקום, מביאים ספרי רק קדשיך אשר יהיו לך מכאן שמביאין קדשים מחו"ל יכול אף בכור מעשר כן ת"ל רק והיינו דוקא דלכתחלה עיי"ש.

וראיתי במ"ח במצוה תנ"ג וז"ל דמה שכתב הרמב"ם במעשה הקרבנות ומביא קרבנות בהמה ולא הוציא בכור ומעשר סמך על מ"ש בהל' בכורות דבכור אין מביאין מחו"ל ומעשר נראה דסובר הרמב"ם דמביאין מחו"ל. עיין בלח"מ הל' בכורות דלא פסק כר"ע במעשר ה"נ חולק על האי דינא דספרי, ע"כ. והנה רבינו כאן בסה"מ מצוה (פ"ה) שצונו להביא וכו' אל בית הבחירה מביא הספרי הנ"ל וז"ל ופסקו שם שזהו אמנם מה שיתחייב כל איש מחטאת ועולה ואשם, ע"כ משמע דכונתו לא בבכור ומעשר.

והנה הרמב"ם כתב כאן, שאינו נוהג אלא בפני הבית ולא בזמן הזה גזירה שמא יאכלוהו תמים, ונמצא בא לידי אסור כרת שהוא שחוטי חוץ. וכן כתב בהל' אה"מ (פ"א הל' ז') המטיל מום בקדשים וכו' ואינו לוקה אלא בזמן שבית המקדש קיים שהרי הי' ראוי לקרבן ופסלו אבל בזמן הזה אע"פ שעבר בל"ת אינו לוקה ע"כ. ובלח"מ תמה דבמס' ע"ז (יג:) הקשה על מתניתין אין מקדישים, ואין מחרימים בזה"ז וכו' בהמה תיעקר, ומקשינן ונשחטי' מישחט וכו', ולישוי' גיסטרא ומתרץ רבא מפני שנראה כמטיל מום בקדשים, ומקשינן נראה מום מעליא ה"מ בזמן שבהמ"ק קיים דחזי להקרבה השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה, ותו מקשינן המטיל מום בבעל מום דאע"ג דלא חזי להקרבה אסור, ומתרצינן דבבעל מום אסור דנהי דלא חזי לגופי' לדמי חזי, לאפוקי הכא דלא לדמי חזי ולא לגופי' חזי, ומוכח מהגמרא, דאם בבעל מום ליכא איסורא דאורייתא כ"ש האידנא, ליכא איסורא דאורייתא, ועוד אם איכא איסורא מה"ת הדרא קושי' לדוכתא למה אמר רבא מחזי, ותו דהלשון אבל השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה, משמע דליכא אסורא דאורייתא.

ועלה בדעתי ליישב, דלשיטת הרמב"ם דפסק דשוחט קדשים בחוץ בזה"ז חייב כרת, בפי"ט ממע"ק, מטעם כשיטתו דמקריבין אעפ"י שאין בית דק"ר קדשה לשעתה וקדשה לע"ל (פ"י מבהב"ח) לכן חייב גם בזה"ז המטיל מום אבל הסוגיא שם ונשחטי' משחט,

אזלא כמ"ד אם אמרינן דקדושה הראשונה לא קדשה לעתיד לבא. א"כ אין אסור מה"ת להטיל מום אלא מדרבנן. ומצאתי אח"כ במ"ח מצוה רפ"ז שתירץ כן, והוסיף דמ"מ יש לעיין אמאי אין לוקין בזה"ז, דבשוחט קדשים בזמן הזה חייב כן איתא ברמב"ם הל' מעשה הקרבנות הל' (ט"ו) וז"ל מי ששחט קדשים בזמן הזה והעלם חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שהרי מותר להקריב אע"פ שאין בית, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא עכ"ל וכן כתב בהל' בכורות פ"ו הל' ב', דחכמים אסרו לעשר בהמה בזה"ז גזירה שמא יאכלהו תמים ונמצא בא לידי אסור כרת שהוא שחיטת קדשים בחוץ, עכ"ל.

והנה המ"ח שם העיר הערה נפלאה, דלדעת הרמב"ם שכ' פי"א מהלכות תרומות דגם בימי עזרא הי' תרומות ומעשרות נוהג בארץ רק מדרבנן, ולפי דברי הרמב"ם הנ"ל דפסק כר"ע דאין מקריבין בכורות מחו"ל והטעם דהוקשו למעשר דגן וממקום שאין אתה מביא מעשר דגן אי אתה מביא בכורות בקרך וצאנך, א"כ צ"ל דאף בכורות לא היו נוהגין בזמן בית שני, וזה תמוה מאד לומר דבב"ש לא היו מקריבין בכורות במקדש, וכן ראיתי במ"ח במצוה (י"ח) על דברי החינוך דנוהגת מצוה של קדוש בכור בהמה טהורה מדאורייתא בא"י בלבד בכל זמן, והקשה על החינוך דלקמן פ' קרח ס"ל כדעת הרמב"ם לענין מעשרות, ודחק לתרץ דכונתו כאן בכ"ז היינו שאינו תלוי במקדש, רק אם הארץ קדושה מה"ת לענין מצות מעשר, אבל בזמן שאין א"י בקדושתה ה"ל לענין זה כחו"ל אף בזמן שבהמ"ק קיים ומסיק דזה ברור, וכמובן דזה דחוק מאד לומר דזה היתה כוונת החינוך. וכן העיר המ"ח דלפי הסמ"ג שפסק כר"ע גם במעשר בהמה, דמקיש גם במעשר בהמה למעשר דגן, צ"ל דגם ממעשר בהמה לא הקריבו בזמן בית שני דהסמ"ג ג"כ ס"ל בדין תרומות ומעשרות כהרמב"ם, וצ"ל לפי דברי המ"ח דזה שכתב הרמב"ם בריש הל' בכורות בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, ג"כ דכונתו שאינו תלוי במקדש רק אם הארץ קדושה מה"ת לענין מצות מעשר כנ"ל.

אמנם מפורש יוצא מהרמב"ם בסה"מ דאף בזה"ז המצוה מה"ת בא"י לקדש בכורות, וז"ל היא שצונו לקדש בכורות, כלומר להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם, והתבאר במס' חלה, שמצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ, ולשון ספרי וכו' הנה התבאר שמצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ, בין שהי' בהמ"ק קיים בין שלא הי' כמו שהוא עתה בזמנינו זה, כמו מעשר דגן ע"כ, הנה מפורש שגם עתה בזמנינו זה, מצוה זו נוהגת כמו שהיתה נוהגת בזמן המקדש, ומה שסיים כמו מעשר דגן, כונתו דהחיוב אינו אלא בארץ. וגם הרמב"ן בהל' בכורות פ"ה דהרבה להשיב על הרמב"ם לפי הנוסח שהי' לו

בסה"מ וברמב"ם שבכור בהמה טהורה אינה נוהגת בכלל בחו"ל, והביא הרבה ראיות דנהגו בבבל בבכור בהמה טהורה, וליכא לאוקומה בבכור שיצא מהארץ לחו"ל דא"כ הוו אמרין הכי בהדיא, והו"ל להרמב"ן להוסיף דלפי שיטת הרמב"ם בתרו"מ גם בארץ אינה נוהגת. ובאמת די ומספיק ממתניתין דמס' חלה (פ"ד מי"א) דהרמב"ם פסק כוותה, בן אנטיגנוס העלה בכורות מבבל ולא קבלו ממנו, ומפרש הגמ' דאתיא כר"ע דאמר יכול יעלה אדם בכור מחו"ל לארץ בזמן שבה"מ קיים ויקריבנו ת"ל ואכלת וכו' מעשר דגנך ובכורות בקרך ממקום שאתה מעלה מעשר דגן. ומפורש דהי' זה בבית שני דהעלה בכורות מבבל, ולא קבלו ממנו דברור דבכורות מא"י הקריבו, וזה באמת ראי' ברורה דהקריבו בכורות בבית שני. ולפי דברי המ"ח ממ"נ קשה להרמב"ם דאם נימא דמתניתין ס"ל דקדושת הארץ קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא קשי' על הרמב"ם, והמ"ח שם הביא זה, ומ"מ מסיים דשבקי' ודחיק ומוקים אנפשי'.

והנראה בזה לע"ד אף דהוקשו הדדי, אמנם לא עדיף מאילו כתוב מפורש במעשר בהמה או בבכור דלא באים מחו"ל, ואפילו הכי י"ל דבזמן בית שני היו מקריבים, דאף במעשר שני יש פנים לומר דמחויב בזמן הזה, דהנה הרמב"ם בהל' תרומות פ"א הל' כ"ו אחרי שכתב התרומה בזמן הזה אפילו בימי עזרא אינה מה"ת, מסיים וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות ובכ"מ שם וז"ל אע"ג דמעשרות לאו תרומה נינהו כי היכי דנגמרו מחלה מ"מ תרומה ומעשרות בחדא שיטא שייטי וכל היכא דמיפטר מתרומה מיפטר נמי ממעשרות, ע"כ, ואם נימא דא"י בימי עזרא יש לה דין חו"ל, הא פשוט דפטור מטעם חו"ל, אלא ע"כ צ"ל, דמטעם זה לא היינו פוטרין, והפטור הוא מטעם דבחלה כתיב ביאת כולכם, וחלה נקראת תרומה ומש"ה פטרינן בתרומה ובמעשר אינה אלא דבכל מקום דמיפטר מתרומה מיפטר נמי ממעשר, אמנם במעשר בהמה לא הוה ילפינן גם לו כתוב הפטור דחו"ל גבי מעשר בהמה ובכור לא הוו פטרינן בא"י בימי עזרא.

מצוה פ

הציווי שנצטווינו לפדות בכור אדם ולתן אותו הפדיון לכהן. והוא אמרו יתעלה: "בכור בניך תתן לי" (שמות כב, כח). ופרש איך תהיה נתינה זו: שנפדנו מן הכהן וכאילו כבר זכה בו, ונקנהו ממנו בחמישה סלעים. והוא אמרו יתעלה: "אך פדה תפדה את בכור האדם" (במדבר יח, טו). ומצווה זו היא מצוות פדיון הבן, ואין הנשים חייבות בה; אלא היא מצוות הבן על האב כמו שנתבאר בקדושין, וכבר נתבארנו כל דיני מצווה זו במסכת בכורות.

הנה מלשון שכתב רבינו והוא שנפדנו מן הכהן וכאילו הוא כבר זכה בו, ונקנהו ממנו בחמש סלעים, יורה הלשון שאין בפדיון הבן ענין הפרשה שמפריש ה' סלעים לפדיון, כשאר מתנת כהונה, דמיד שהפרישם נעשה ממון כהן, דלא מעלה ולא מוריד הפרשה דגם אחרי הפרשה נמי ממונו הוא, אלא הפדיון הוא שנפדנו מן הכהן ונקנהו ממנו בחמש סלעים. ולפ"ז נראה, היכא דאין מחויב ליתן לכהן ה' סלעים כגון בספיקות או בכהן שהי' לו בן חלל, ומת לאחר ל' דאין הבן חייב לפדות שכבר זכה האב בפדיונו, כמבואר בגמ' מ"ז, וברמב"ם הל' בכורים פי"א הל' י"ב וז"ל כהן שנולד לו בן חלל מת האב בתוך שלשים יום הבן חייב לפדות את עצמו שלא זכה האב בפדיונו מת לאחר ל' יום אינו חייב הבן לפדות את עצמו שכבר זכה האב בפדיונו ע"כ בכגון זה פטור מלהפריש גם כן, דלא מעלה ההפרשה, ואין בו דין הפרשה, ולא דמי לכל מתנות כהונה כגון בפדיון פטר חמור, דע"כ צריך לפדותו כדי להפקיע את אסור הנאה מפטר חמור, וכיון דהפריש ע"כ יש בו זכות כהן דבהפרשה נעשה ממון כהן מספק ואמטו להכי אם תקפו כהן אין מוציאים מידו, אמנם הכא אין שום חיוב הפרשה אם אין חיוב ליתן לכהן. דהמצוה היא בנתינה לכהן, וכן הוא בתוס' שם בסוגיא כהן שמת והניח בן חלל, היכא דמת האב בתוך ל' דהבן חייב לפדות את עצמו ובתוס' שם ותימה דפ"ק דקדושין דרשינן תפדה תפדה אשה שאין אחרים מצווין לפדותה אינה מצווה לפדות עצמה וה"נ האי בן שאין אחרים מצווין לפדותו לא יהא חייב לפדות עצמו, וי"ל דלא דמי האי בן לאשה דלא שייך בה בשום אם פדיון כלל אבל הכא אם הי' לו אב ישראל הי' חייב לפדותו. ע"כ דנראה מדבריהם דאין בזה שום מצוה לעשות הפרשה של חמש סלעים.

וכן דקדק מדבריהם הרי"ט אלגזי דאם צריך להפרש לא דמי לאשה שאינה גם בהפרש, והריט"א הביא שם דעת תוספות הרא"ש דקושית התוס' במת האב תוך ל' לא קשה שהרי האב הי' חייב לפדותו, אלא שהי' מעכב הפדיון לעצמו, וכן הביא לשונו דתוס' הרא"ש, דלאחר ל' זכה האב בפדיונו דירש כל זכותו של אביו, ואם הי' אביו קיים הי' מפריש ה' סלעים ומעכבן לעצמו גם הבן יעשה כך, וכן הביא פסקי הרא"ש בשמעתין וז"ל והוי כאילו הפריש האב ה' סלעים ופדה בהם את בנו ומעכב לעצמו כן הבן יפריש ה' סלעים ויפדה את עצמו ולא יתנם לכהן, מידי דהוה מי שירש טבלים מאבי אמו כהן שמתקנו ומוכר התרומה לכהן. והריט"א העיר דממתניתין (נא.) המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריותו שנאמר והי' לך ופדה תפדה. וברש"י שם כשיהי' לך הפדיון אז יהי' פדוי והאי קרא לאהרן אמר לי' רחמנא. והקשה הריט"א למ"ל קרא אלא ע"כ דשייך בזה הפרשה. וצ"ל לפי דברי התוס' דמהכא ילפינן דהפדיון הוא בנתינה לכהן.

והנה כדי לעמוד על יסוד מחלקותן צריכים להבין מה זה ענין של פדיון בכור, דהמצוה היא מצות פדיון בכור. ולכאורה מה שייך בבן חורין פדיון, דמשונה פדיון בכור מכל מקום שפודין, בהקדש או אפילו בפדיון פטר חמור שע"י הפדיון יוצא הדבר מהקדש לחולין או מאסור הנאה להיתר, אבל בפדיון בכור אתה דבר נעוץ בבכור, הא בין קודם פדי' ובין לאחר פדי' הוא חולין גמור ומותר בהנאה כמבואר בגמ' בכורות (י"ב:), וגם אין לומר שיש לכהן איזה זכות בו והוא פודה אותו מיד כהן, דודאי אם האב אינו רוצה לפדותו לא יזכה בו הכהן, ובדברי חמודות בסוף פ' יש בכור בהרא"ש הביא מפסקי מהרי"ל על לשון שהכהן שואל לאב מה בעית טפי, דודאי בדותא לומר שיש ליתנו לכהן אם האב אינו רוצה לפדותו דחולין גמור הוא. ומאי בעי לי' הכהן, אי לעבד אין בן חורין נעשה עבד, אי לבן לאו זרעי' הוא. והנה לפ"ז אין בו אלא ליתן לכהן חמש סלעים. אמנם במקרא מפורש קדש לי כל בכור, והרא"ש בהל' פדיון בכור דמצא בתקון הגאונים דלשיילי' כהנא מאי בעית טפי בריך בוכרך דין או בפירקוני' וליהדר לי' בוכרא בעינן טפי, והכהן מברך ברכה בשם ומלכות, אשר קידש עובר במעי אמו וכו' בא"י מקדש בכור ישראל לפדיונו, והרא"ש הקשה על נוסח תחלת הברכה אשר קידש עובר במעי אמו, אי קדושת בכור קאמר בפטר רחם תלה רחמנא ואף בכור בהמה שהוא קרוב למזבח אין קדוש עד שיצא לאויר העולם, ע"כ דמשמעות דברי הרא"ש דהסכים שיש בבכור אדם קדושה אלא דקשי' לי' דעובר במעי אמו לא נתקדש וגם לא הקשה על סוף הברכה מקדש בכור ישראל לפדיונו.

והנראה דהרא"ש לשיטתו דבכור ישראל יש לו קדושה להא מילתא דשייך תפיסה בדמי פדיון דלדבר זה הבכור קדוש לפדיון גם לפני הנתינה לכהן. דהנה בבכור יש בו דין ממון לכהן, ויש מצות פדי' והם ב' דברים דלא נקשר זה בזה, דיש חוב לכהן גם בלי מצוה ויש מצוה גם בלי נתינה לכהן. דהנה בגמ' בבכורות נא: דגרסינן שם מת לאחר שלשים יום אע"פ שלא נתן יתן מנא לן אר"ש בן לקיש אתיא ערך ערך מערכין, רב דימי אמר ר' יונתן וכל בניך תפדה ולא יראו פני ריקם מה להלן יורשים חייבים אף כאן יורשים חייבים וברש"י שם יורשים חייבים לאחר מיתת האב והבן דהוו מחויבים ומתו ובודאי המצוה לא שייך דאין על היורשים מצות פדיון הבן אלא דנשאר חוב הממון לכהנים, וצ"ע אם זה נמי נקרא פדיון אם המצוה קשורה בדין ממון לכהן נראה דבזה פליגי התוס' והרא"ש, דהתוס' ס"ל דבכל מקום שאין נתינה לכהן אין מצות פדי' דזה מצות פדי' ליתן לכהן, ובלא זה אין ריח מצוה בזה. והרא"ש ס"ל, דהמצוה היא מצוה לבדה זולת נתינה לכהן, כשם שיש דין ממון בלי המצוה כנ"ל. כן יש אופן דהמצוה לא תלי בנתינתה לכהן,

בגונא דלעיל בכהן שיש לו בן חלל, דלשיטת תוס' כיון דנפקע דין נתינה לכהן דהפוכא מטרתא למה לי אין גם המצוה דזה עיקר מצות פדי' ליתן לכהן, ובזה נתקיים המצוה, ולהרא"ש מקיים המצוה בלי נתינה.

ולשיטת הרא"ש אתא שפיר דהנה בכורות (מ"ט) במחלוקת רב ושמואל הפודה את בנו בתוך שלשים לאחר שלשים ונתאכלו המעות רב אמר בנו פדוי ושמואל אמר אין בנו פדוי, ומסיים הגמרא אע"ג דקי"ל הלכתא כרב באיסורא וכשמואל בדיני הכא הלכתא כוותי' דשמואל. וראיתי בהריט"א דהקשה למה אמרינן בזה דזה אסורא, דבכל מקום בבכורות אמרינן בספיקות דאין לכהן כלום מטעם דזה ספק ממון באחת בכרה ואחת שלא בכרה, (מ"ח), וכן זכר ונקבה אין לכהן כלום ולא אמרינן ספק אסורא לחומרא, ולפי הנ"ל י"ל דאדרבה היא הנותנת דבמקום שאין שאלת ממון נשאר רק איסור, ולענין ממון אין הכי נמי דאזלינן לקולא, אמנם במחלוקת רב ושמואל לענין בנו פדוי או אין פדוי אין בזה שאלת ממון דאם נימא דלא פדוי ע"כ מחויב הכהן להחזיר הכסף, והפלוגתא רק בדין המצוה אם נתקיים אם מחויב עוד בהמצוה או לא וזה רק איסורא, כנ"ל דיש במצות פדי' דין המצוה גם בלא כסף, אמנם גם בלאו הכי אתא שפיר דהשאלה היא אם יש לקיים המצוה גם בתוך ל' ע"י זה שיתן לאחר ל' אם יש לעשות כן וזה נוגע רק לאסורא.

ואולי יש בזה ליישב דברי הרמ"א בשו"ע יו"ד ש"ה, דאין האב יכול לפדות על ידי השליח ריב"ש סי' קל"א, דודאי בנתינת המעות ליד הכהן, אין ספק שיש בזה שליחות שהרי זה כפורע חובו, ובעניותא י"ל דגם ע"י עכו"ם יש לשלוח הכסף ליד הכהן, דזה מעשה קוף בעלמא, ועיין בחידושי רע"ק שם. והשאלה אם הפדיון מהני ע"י השליח דלא דמי לכל פדיון דעלמא במעשר שני או בתרומה ע"י שליח דיש בזה מעשה גמור חלות על מה שיחול אבל כאן בבכור אין בזה אלא הלכה של פדיון, דמעיקרא הוא חולין, והשתא חולין אלא חק התורה שיעשה בזה פדיון ובאופן כזה לא מצינו שליחות בתורה, הגע בעצמך לפי שיטת הרא"ש הנ"ל דרק יפריש, ויגיד שבזה יהי' בני פדוי, ואין בזה שום הקנאה, ולא הפקעת קדושה או איסור, יש לעיין טובא אם כגון זה שייך שליחות.

וראיתי במחנה אפרים בהלכות זכי' ומתנה סי' ז', בהשאלה הפודה בנו של חבירו, וכתב בזה"ל ובר מן דין יראה דאין אנו צריכים לכל זה, ואפי' אם האב גילה דעתו דלא ניחא לי' הרי זה פדוי ואין צריך לא לשליחות ולא לזכי' ודומה לפורע חובו של חבירו דמה שעשה עשוי וה"נ הרי זה פורע לכהן מה שחייב לו חבירו לא בשביל פדיון בנו עכ"ל. אמנם דברי הרב צ"ע, אף שהבאנו לעיל דיש דין ממון גם בלי המצוה, זה רק כשהמצוה נתבטלה כשמתו המחויבים בהמצוה, אבל בזמן שיש חוב המצוה לעשותה, בודאי לא נתקיים

המצוה בע"כ ומצות הפדי' מוטלת עליו, והרי זה כפודה בשטרות וקרקעות דקי"ל דאין בנו פדוי, דמדין חוב הכהן בודאי הי' פרעון אמנם לא קיים המצוה ולא נקרא פדי' אלא מתנה, ה"נ לא נקרא פדי' אלא מתנה וצ"ע, אמנם אם שלח שליח למסור הכסף לכהן, והאב פדה בעצמו בודאי לית דין ולית דיין דשייך דיני שליחות בזה כנ"ל.

והנה לדינא הפודה את בנו בתוך שלשים ונתעכלו המעות פסק הרמב"ם ובש"ע דבנו פדוי כרב והרמ"א בהג"ה כתב די"א דאין בנו פדוי אפילו בדיעבד, והמחלוקת היא בהגירסא דהנה איתא שם הגירסא ואע"ג דקי"ל הלכתא כרב באיסורא וכשמואל בדיני הכא הלכתא כשמואל, ומטעם זה פסקו הי"א דאין בנו פדוי, ועיין בכ"מ ברמב"ם הל' בכורים פי"א הל' י"ח שלא היתה בגמרא שלהם פסק הלכה כשמואל. ולכן הדרא לכללא דהלכתא כרב באיסורי עיי"ש.

וראיתי בהריט"א ז"ל, במחלוקת במתניתין בין ר"מ ור"י מי שלא בכרה אשתו וילדה ב' זכרים ומת האב, ואין ידוע אי זה מהן הבכור, פסק הרמב"ם כר"י בין מת האב בתוך ל' בין לאחר ל' בין שלא חלקו האחים בין שחלקו ינתן מן הנכסים ה' סלעים לכהן שכבר נתחייבו הנכסים. וכתב שם דצריך להבין מאיזה טעם נוכל לומר במת בתוך ל' דנתחייבו הנכסים מכח חיוב האב כיון דבחייו אכתי לא מטא זמן חיובי' דהפודה בנו בתוך ל' אין בנו פדוי דאין עליו חיוב. וכתב ואפשר לומר דהר"מ ס"ל כסברת רש"י דעיקר טעמא דקאמר רחמנא ופדויו מבן חודש תפדה, משום דבתוך ל' ספק נפל, והתוס' בב"ק (יא:) הקשו על סברת רש"י מהא דאמרינן לשמואל דהפודה את בנו בתוך שלשים יום דאם נתעכלו המעות אין בנו פדוי ואמאי הא איגלאי מילתא למפרע דלאו נפל הוא אלא ודאי גזירת הכתוב דאפילו קים לן דכלו לי' חדשיו צריך ל' יום. וכתב הריט"א דרש"י ס"ל לדינא כרב כמו שפסק ג"כ הרמב"ם וכיון שכן י"ל דעיקר פלוגתייהו דרב ושמואל התם תלוי בזה דרב ס"ל דטעמי' דקרא משום חשש נפל, וכיון דהגיע ל' יום איגלאי מילתא למפרע שלא הי' נפל בשעת הפדיון ובנו פדוי למפרע אף דנתעכלו המעות אבל שמואל ס"ל דגזירת הכתוב הוא ולאו מטעם חשש נפל, כסברת התוס', וכיון דקי"ל כרב שפיר כתב רש"י דמשום חשש נפל הוא, ובזה מישב הריט"א דברי הרמב"ם דגם הרמב"ם ס"ל כרש"י בזה והוא הדין הכא במת האב בתוך ל' כיון דחי עד ל' הרי איגלאי מלתא למפרע שלא הי' נפל חל למפרע החיוב על האב ועל נכסיו בחייו.

ובעניותא שותא דרבינו הריט"א לא הבנתי, איך אפשר לומר דטעמא דרב דאיגלאי מילתא למפרע ומש"ה חל הפדיון, דהא בפודה מעכשיו אמרו בגמ' דכ"ע לא פליגי דאין בנו פדוי ואם נימא איגלאי מילתא למפרע דהחיוב חל אז, למה אין בנו פדוי מעכשיו.

וגם בגמרא אמרינן התם טעמא מידי דהוה אקדושי אשה, דאע"ג שנתעכלו המעות הוו קדושין ה"נ ל"ש, ושמואל התם בידו לקדשה מעכשיו, הכא אין בידו. וכן בפלוגתא בין רב חסדא ורבה בר רב הונא בכהן שמת והניח בן חלל דאם האב מת לאחר ל' כ"ע לא פליגי דאין הבן חייב לפדות את עצמו שהרי זכה האב בפדיונו, ופליגי היכא דמת האב בתוך ל' דרב חסדא אמר דהבן חייב לפדות את עצמו, וכן פסק הרמב"ם כרב חסדא, ולפי דברי הריט"א הי' לו להרמב"ם לפסוק כרבה בר רב הונא דאיגלאי מילתא למפרע דהי' מחויב בחיים וזכה בפדיונו, כשם שאמרינן דחל החיוב למפרע בין על עצמו ובין על נכסיו, וזכה האב בפדיונו. ואמנם יש לתמוה למה הקשו התוס' בב"ק משמואל דס"ל אין בנו פדוי אם נתעכלו המעות, למה לא הקשו מיותר מפורש בין לרב בין לשמואל בפדה מעכשיו בתוך שלשים דכ"ע לא פליגי דאין בנו פדוי, וה"נ נימא איגלאי מילתא למפרע דלאו נפל הוא וחל הפדיון למפרע אליבא דרב, וצ"ע.

והנראה בזה, דודאי גם לרש"י אין מצות פדי' לפני שלשים דכך גזרה התורה ופדויו מבן חדש תפדה, ואי אפשר לפדותו לפני שלשים יום ולא חל הפדיון, לו יהא דהטעם הוא מה שאמרה התורה בן חדש הוא מחשש נפל, אמנם אמרה התורה שלא יועיל שום אופן בעולם ברור אחר אלא לאחר ל' יום ואין המצוה חל על אדם, והפדיון מתלי תלוי בהמצוה ולא אמרינן דאיגלאי מילתא למפרע דחל עליו המצוה דזה הזמן שגדרה התורה לפדות, ואין פדיון בלי המצוה, דהתורה פטרו בע"כ עד זמן הזה מהמצוה, לו יהא מטעם דנפל, ולית מאן דפליג ולימא דהמצוה חל עליו, וכיון דהמצוה לא חל עליו אין פדיון דהמצוה גורם הפדיון. וברש"י בבכורות (מט.) במתניתין מת הבן בתוך ל' אע"פ שנתן לכהן יחזיר, ומפרש רש"י בזה"ל יחזיר דנפל הוה ולא מיחייב בפדיון עד לאחר שלשים, דנקט לי' לרש"י ז"ל לדבר ודאי דאין חיוב לפדות רק עד אחר שלשים, ולא מפרש רש"י דאיגלאי מלתא למפרע דלא חל עליו חיוב פדי' לפני שלשים כיון דנפל הי', אלא בסתם דהתורה לא הטילה חיוב פדי' עד שלשים יום, וכן מפורש ברש"י שם במחלוקת רב ושמואל הפודה את בנו בתוך שלשים יום, דכ"ע מעכשיו אין בנו פדוי וז"ל דכ"ע אי אמר לי' מעכשיו יהא בני פדוי לאו פדיון הוא אלא מתנה בעלמא, דהא בתוך שלשים לא שייכא פדי', דברור מללו דרש"י ז"ל דלא שייכא פדי' לכ"ע בתוך שלשים, ולא אמרינן איגלאי מילתא למפרע דלאו נפל הוא ושייך פדי' בי'. וע"כ מטעם הנ"ל דהתורה פטרו מהמצוה עד ל' יום בתורת ודאי לא בתורת ספק, כשם דאמרינן עשירי ודאי ולא עשירי ספק דאפילו אם הי' באמת עשירי אעפ"כ לא חל עליו קדושת מעשר וה"נ לא חל דין פדיון כלל בתוך ל'.

אלא נראה דכל הטעם הזה דפטרה התורה בודאי מטעם נפל אפילו אם לא הי' נפל, לא נוגע אלא להלכה זו בעצמה. אם פדה את בנו בתוך שלשים יום ונתעכלו המעות, דאם אמרינן דטעם התורה שפטרה הוא מטעם חשש נפל, ואין בזה טעם אחר וכיון שנתברר שלא הי' נפל, שייך הפדיון לאחר ל' כמו באשה המקדש לאחר ל', דזמן ממילא קאתי ואין שום חסרון בבן הנולד אלא חסרון הזמן, וזמן ממילא קאתי. אמנם אם נימא דהטעם משום דאין ערכו חמש סלעים לפני ל' יום דדוקא בן שלשים יום ערכו חמש סלעים, כשם דמצינו בערכין דערך כל אדם לפי שנותיו מבן חדש עד חמש שנים ומבן חמש שנים עד עשרים שנה, שהערך נשתנה לפי שנותיו, וה"נ י"ל דכל זמן שהוא פחות מבן חדש אין ערכו חמש סלעים בלי חשש נפל, אז לא היה אמרינן דיועיל הפדיון שעשה בתוך שלשים על אחר שלשים כיון דעכשיו אין בו השווי, וחסר בו בעצם דבר שיוצר בו במשך השלשים יום, ודומה כמו שפודה עובר במעי אמו לכשיולד, דמחוסר מעשה ממש, ואז אם אמרינן דמטעם זה אמרה התורה מבן חודש, י"ל דלא חל הפדיון אף לאחר ל' היכא דנתעכלו המעות.

ומצאתי כעין זה במל"מ פ"ד מהלכות אישות ה"ז בד"ה קטן שקידש, וז"ל ולפי מה שכתבנו דרש"י ז"ל אזיל בשיטת ר"ח והרא"ש אשכחנא פתרי למה שהבין המהרי"ט בדברי רש"י ז"ל דדוקא כשקידש ביומא דמישלם י"ב לנקבה שהם י"ג לזכר מהני הקידושין הא קודם לכן לא מהני, ולא תיקשי דמה הפרש יש בין יום זה לקודם דהא כל שלא חשכה ר"ה קטנים הם לכל דינים שבתורה, וטעמא דמילתא דנהי שכתבנו דלרש"י מהני קידושין בעודם קטנים לכשיגדלו היינו דוקא כשאינו מחוסר אלא ימים וזמן ממילא קא אתי, אבל כשמחוסר שתי שערות אפשר דהוי כמחוסר מעשה ולא מהני ואף דשערות ממילא אתו מ"מ לא דמי לזמן. ע"כ וה"נ דמלבד דאין מצוה פדיון בתוך שלשים אין שייך פדיון בגוף הנולד תוך שלשים לא מחסרון המצוה אלא שאין גוף שיחול עליו פדיון, ובזה פליגי רב ושמואל, דרב ס"ל דהטעם משום נפל וכיון שנתברר שלא הי' נפל ולא הי' החסרון אלא בזמן וזמן ממילא קא אתי. ושמואל ס"ל דמלבד טעם זה אין ערך לנפש לפני שלשים יום, ומש"ה אי אפשר לעשות מעשה פדיון שיחול לאחר שלשים, ואתא שפיר לפ"ז מה דהקשו התוס' משמואל, דהתוס' ס"ל דהלכה כשמואל כפי הגירסא שלפנינו. והוכיחו מזה, משמואל דלאו מטעם נפל אין בו פדיון לפני שלשים, וקושיתם לא על הלכה דאין פודין בתוך שלשים במעכשיו, אלא דהקשו על הטעם דש"מ דלאו מטעם זה אין פודין לפני ל' יום. אמנם רש"י ז"ל ס"ל דהלכה כרב וכמו שפסק גם הרמב"ם דהלכה כרב, ולרב ע"כ צ"ל הטעם משום חשש נפל.

ובזה יתיישבו פסקי הרמב"ם בהלכות בכורים פי"א הלכה כ', וז"ל ילדה שני זכרים אע"פ שאין ידוע איזה מהם הבכור נותן ה' סלעים לכהן מת האב בין בתוך ל' בין אחר ל' יום בין שלא חלקו האחים בין שחלקו ינתן מן הנכסים ה' סלעים לכהן שכבר נתחייבו הנכסים ע"כ, וכן הוא בש"ע סי' ש"ה, עיי"ש בכ"מ בטעם הרמב"ם שפסק כן. והנה הריט"א (נט.) הקשה וז"ל מאיזה טעם נוכל לומר במת תוך ל' דנתחייבו הנכסים מכח האב, כיון דבחייו אכתי לא מטי זמן חיובא, דהפודה את בנו בתוך ל' אין בני פדוי, ע"כ דע"כ אין לחייבם אלא מדין שעבוד שחל על הנכסים בחיי האב, כמפורש בלשון הרמב"ם שכבר נתחייבו הנכסים, דאי אפשר לגבות מדין חיוב הבנים דאזיל לגבי האי ומדחי לי' ואזיל לגבי האי ומדחי לי' ומכדי נכסי דבר אינש אינון ערבין בי' מי איכא מידי דלדידי' לא מצי תבע לי' ולערב מצי תבע לי', כמבואר בגמרא שם (מח.). אמנם לפי הנ"ל יש להבין, דחל החיוב על הנכסים, דהנה הרמב"ם פסק כרב דהפדה בנו בתוך שלשים יום, בנו פדוי. והטעם לפי הנ"ל דכל הלכה היא מחשש נפל, וכיון דנתברר שלא הי' נפל לא הי' החסרון אלא בזמן דכך גזרה התורה ופדויו מבן חדש תפדה, והזמן ממילא קא אתא, וכשם שאפשר לעשות הפדיון בתוך שלשים ושייך שיחל הפדיון על לאחר שלשים משום דאינו אלא חיוב זמן פרעון המצוה, ככה י"ל דשייך שיחול השעבוד על הנכסים כיון דלא חסר רק זמן הפרעון של המצוה, דהחיוב כבר חל, כיון דנתברר שלא הי' נפל אלא דהזמן של המצוה הוא לשלשים יום, הא למה זה דומה למי שלוה מעות על מנת שישלם אחרי שלשים יום ומת תוך שלשים שגם כן לא הי' על האב שום חיוב לשלם אעפ"כ בודאי חל על הנכסים וה"נ החוב הי' אלא שמחוסר זמן גובייגא כנ"ל.

מצוה פא

הוא הציווי שנצטווינו לפדות פטר חמור בשה דווקא - אם לא יפדה אותו בשוויו - ויתן אותו השה לכהן. והוא אמרו יתעלה: "ופטר חמור תפדה בשה" (שמות לד, כ). וכבר נתבארנו דיני מצווה זו במסכת בכורות. וגם היא אין הלויים חייבים בה.

הוא הציווי שנצטווינו בעריפת פטר חמור, אם אינו רוצה לפדותו. והוא אמרו יתעלה: "ואם לא תפדה וערפתו" (שם). וכבר נתבארנו גם דיני מצווה זו במסכת בכורות. אפשר למקשה להקשות עלי ולומר: מדוע אתה מונה פדייתו ועריפתו כשתי מצוות, ואינך מונה אותן כמצווה אחת, ותהיה עריפתו מהלכות המצווה, כמו שביארת בכלל השביעי? ה' יודע ועד שהדין היה מחייב כן, לולא מצאנו בעניין זה לשון המורה על היותן שתי מצוות, והוא אמרם: "מצוות פדיה קודמת למצוות עריפה, ומצוות ייבום

קודמת למצוות חליצה". היינו: כמו שהיבמה עומדת או לייבום או לחליצה - והייבום מצווה כמו שהזכיר והחליצה מצווה בפני עצמה - כך פטר חמור עומד או לפדייה או לעריפה, וזו מצווה וזו מצווה כמו שאמרו.

הנה על מה שמנה הרמב"ם לשתי מצות פדי' ומצות עריפה, משיג הראב"ד פי"ב הל' בכורים, וז"ל ואם לא רצה לפדותו מצות עשה לעורפו, א"א בחיי ראשי אין זה מן הפלפול ולא מן הדעת המיושבת שיחשוב זה במצות עשה אע"פ שאמרו מצות פדי' קודמת למצות עריפה לא שתחשב למצוה, אבל היא עבירה ומזיק נקרא ומפסיד ממונו של כהן, ומפני שאמרו מצות פדי' אמר מצות עריפה, ע"כ ונראה שההיקש מחייב זה לא למנות במצוה בפ"ע אלא דין ממצות פדי', ולא מטעם זה משיג הראב"ד, אלא שהראב"ד משיג שאין בכלל לחשוב זה למצוה לא במצוה בפ"ע ולא חלק ממצות הפדי', אלא שזה כעין קנס ועונש שהטילה התורה עליו בזה שלא מקיים מצות פדי', ואין ה"נ שזה דבר נפרד מהמצוה. אלא שאין זה מצוה אלא עונש וקנס, ולכאורה נראה שהראב"ד ס"ל דעריפה הוא מטעם דתני לוי הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יופסד ממונו (בכורות י:).

הנה מה שכתב רבינו בשה לבד ולא נפדה בזולתו משנה בבכורות (ט') ופטר חמור תפדה בשה. ובמשנה (יב.) אין פודין לא בעגל ולא בחי' וכו', ובגמרא (ט:) תניא פ"ח אסור בהנאה ור"ש מתיר. מ"ט דר"י אמר עולא יש לך דבר שהקפידה עליו תורה בשה ומותר, ומקשינן ומי הקפידה, והא ר"נ פריק לי' בשילקי בשויו, בשויו לא קאמר, כי קאמרינן שלא בשויו, ובגמרא י"א בשה אפילו פטרוזא בר דנקא, ושם אפילו תימא ר"י לא יהא חמור מן ההקדש ולא אמרה תורה בשה להחמיר עליו אלא להקל עליו, וכן הוא ברמב"ם הל' בכורים (פי"ב) הל' (י"א) אם אין לו שה לפדותו פודהו בשוויו ונותן דמיו לכהן לא אמרה תורה שה להחמיר עליו אלא להקל עליו ע"כ. ולפ"ז מה שכתב רבינו בשה לבד, היינו אם השה לא שוה כהחמור. ויש לעיין היטב בדברי הרמב"ם בכלל בזה הענין וכן מה שתנן במתניתין אין פודין הכל בבא לפדות בדין השה בפחות משויו, אבל בשויו בודאי אפשר לפדות בכל דבר.

והנה אם פדה בשוה כסף בפחות משויו, אף דקי"ל הקדש שוה מנה שחלל על שוה פרוטה מחולל, ולענין פ"ח הלא אמרו לא יהא חמור מן ההקדש, וא"כ הו"ל למימר שגם לענין פטר חמור יהי' פדוי אפילו בפחות משויו. הביא על זה המ"א במצוה כ"ב שהבעל טו"א במגלה כ"ג, הביא ממתניתין הנ"ל דאין מועיל, והוסיף להביא ראי' מהא דאמרינן דאם פדה בנדמה דזה אבעיא דלא איפשטא, ופי' הרמב"ן בהלכותיו דאם פדה בנדמה ומת הפ"ח אסור בהנאה, וכ"ד הרא"ש והטור ומיירי ע"כ בפחות משויו, א"כ חזינן

דפחות משויו אפי' בדיעבד אינו פדוי בשוה כסף. אמנם העיר המ"ח, דהרמב"ם בהל' בכורים (פי"ב ה"ט) כתב אין פודין בנדמה ואם פדה פדוי, וכן איתא בש"ע והוא באמת תמוה שאח"כ גבי גר שנתגייר וא"י אם קדם ילדה חייב לפדות מספק, וכן בכל ספק פסק הרמב"ם דחייב לפדות מספק, ואיך נפקע כאן בנדמה האסור מספק, ודברי הכ"מ והרדב"ז תמוהין, והרמב"ן והרא"ש פסקו כבכל ספק כנ"ל. והמ"ח מישב דברי הרמב"ם, דבדיעבד יש בדין פדיון פטר חמור כהקדש דפדה שוה מנה על פרוטה מחולל בדיעבד, והרמב"ם לשיטתי' כי דין הקדש שחלל על שוה פרוטה מחולל לאו דוקא הבעלים אלא בכל אדם, אמנם הרמב"ן והרא"ש ס"ל דדוקא בבעלים אמרינן כן, אבל לא באדם אחר, וכאן כיון שלא בא ע"י הקדשו אלא ממינא הוה הבעלים כאחר, ומש"ה פסקו דיש ע"ז דין ספק.

אמנם הקשה דהרמב"ם שם בהל' ח' מביא המשנה כצורתה אין פודין ובה' ט' בנדמה כתב דאם פדה פדוי דנראה מלשונו דדוקא בנדמה אם פדה פדוי מחמת ספק ולא מה שכתב בהל' ח' דמשמע דאין פדוי אפילו בדיעבד, ומאי נפ"מ, דלפי הנראה הו"ל להיות בכולם בדיעבד פדוי, ויצא בזה הגאון בעל מ"ח לחדש חדוש גדול. דהנה בפ"ח יש בו שני דברים האסור שיש בפ"ח ואינו נפקע רק ע"י פדיון. והשנית הנתינה לכהן שזה ממתנות כהונה. וההלכה שלא יהא חמור מהקדש לא שייך רק לאפקועי איסורא דפ"ח כמו הקדש דנפקא ע"י פרוטה ונתחלל ההקדש כן נפקע אסורא דפ"ח בין בשה בין בשו"פ, דאין זה כדין מכירה אלא כדין חלול על כסף או שו"כ אמנם לענין הנתינה לכהן, ע"ז הקפידה התורה בדוקא בשה או בשויו, דרק לזה באה התורה להקל דבה אפילו שוה פרוטה יוצא גם מצות נתינה לכהן, אבל בשוה כסף לא יצא ידי נתינה רק בשויו, ולפ"ז בהלכה ח' דאיי פודין לא כתב דפדה פדוי דעדיין מחויב מדין המצוה דנתינת כהן השויו של הפ"ח אבל בנדמה דגם נפטר בזה גם הנתינה לכהן דהממע"ה, כתב ואם פדה פדה דפטור מהכל. אמנם כתב אחר כן צ"ע.

ובאמת קשה להבין החדוש האחרון, איזה פדיון שייך אחרי שנפקע איסורא בכל אופן שחלל איפה נמצא עוד מצות פדיון שני, פדיון לכהן. ותו דלפי דבריו נמצא דלר' שמעון דפ"ח מותר בהנאה, והמצות פדי' היא נתינה לכהן. אם יפדה בשו"פ לא יהי' פדיון כלל, ונמצא מחלוקת שני' בין ר"ש לר"י אם פודה שלא בשויו, דלר"ש אין זה פדיון כלל, ולר"י הוה פדיון למחצה ואפושא פלוגתא לא מפשינן, ותו יש להקשות דלפי דברי המ"ח, דלפי הלכה דהפדה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי. וגם אם יפדה בשוה פרוטה גם כן פדוי, והמצוה בנתינה לכהן בודאי לא שייך על איש אחר. רק על הבעלים וא"כ אם

קידש אשה למה אמרינן (ט:) תיקדש בהך דביני וביני הא בידה לפדות בשוה פרוטה, דכן נראה מדאמרינן דלר"ש תיקדש בכולי', ואמאי הא צריכה לפדותו עכ"פ בשה, אלא ע"כ דאין עלי' המצוה, והמצוה רק על בעל פ"ח.

וראיתי בס' שערי יושר להגאון ר"ש שקאפ ז"ל, שהביא דברי המ"ח (שער ה' פ' י"ז) וכתב ע"ז דזה דבר זר לומר שחל פדיון לחצאים. ואמנם גם הגאון הנ"ל כיון ג"כ דיש בפדיון הלכה שבהקדש דהא אמרינן דלא יהא חמור מן הקדש. ואם כן הו"ל למימר שגם דין זה דהקדש שוה מנה שחלל על שו"פ מחולל, אמנם כיון שהפדיון מחויב ליתן לכהן ובכל זמן שהפדיון מוטל עליו מחויב ליתן לכהן ע"כ צריך לפדות או בשה או בשויו, דלא על חנם הקפידה התורה על שה, דאם נימא דמה"ת יש לפדותו בשוה פרוטה למה הקפידה התורה על שה, אמנם בספק פ"ח שאין מוטל עליו ליתן לכהן ומפריש לעצמו דענין הפדי' הוא רק פדוון הקדושה לחוד חזר דינו כמו בפדיון הקדש, דהקדש שוה מנה שחלל עשו"פ מחולל, ובנדמה דהוא איבעיא דלא איפשטא, אחרי אשר פדה בנדמה, לא נשאר על הפ"ח רק ספק איסור מדין הקדושה, ועל דין קדושה לחודה חזר דינו לדין הקדש דנפדה בשוה פרוטה, וא"כ ממ"נ מחולל, דאם נימא דהנדמה יש לו דין שה הוא מחולל כמו בשה, ואם נימא דנדמה לא נקרא שה חל החלול מדין הקדש שחלל על שו"פ, דאין חיוב יותר עליו רק להפקיע האיסור, כיון דנשאר ספק, ובכל ספק יש לפדות בשוה פרוטה, והלא כבר נפדה, אמנם בחלל ספק שלא נעשה עליו שום פדיון, ע"כ יש לו לפדות או לערפו ומש"ה פסק הרמב"ם בגר דחייב לערפו או לפדותו. וגם זה דחוק כיון דעכ"פ הקפידה התורה בפ"ח שבודאי פ"ח לא חל הפדיון אלא או בשה, או בשויו של הפ"ח ולא ילפינן דבדיעבד יהא מחולל על שוה פרוטה כבהקדש מאיזה טעם שיהי', מה"ת שיש עוד פדיון בפ"ח בספק פ"ח.

והנראה לע"ד, דהנה בפ"ח יש בו שלשה חיובים, הפדי', הנתינה לכהן, ועריפה, ואי אפשר לחול זה בלי זה, דמעכבים זה על זה, ואם לא יחול על הפ"ח הנתינה לכהן מאיזה טעם שיהי' לא חל עליו פדי' ועריפה, דחיוב הפדי' שגזרה התורה, שינתן השה לכהן ואם לא יחול על השה נתינה לכהן, לא חל בכלל מצות פדי' ואם אין מצות פדי' אין מצות עריפה, שמעכבין זה על זה, והנה ראיתי בהריט"א, בד"ה פרה שילדה כמין עז שכתב דהנה דעת הרמב"ן דבעיא דנדמה דלא איפשטא לענין איסורא אזלינן בי' להחמיר דאם פדה בנדמה לא פקע איסורי' ואסור בהנאה מספק, אמנם דעת הרמב"ם דלכתחלה אין פודין בו מפני הספק, אבל בדיעבד אם פדה בו פדוי, והפטר חמור מותר בהנאה. והדבר תימה דנראה פשוט דקיי"ל כר"י דפטר חמור אסור בהנאה, מן התורה, וכיון

דאיסור תורה הוא אמאי לא אזלינן בספק זה להחמיר דמ"ש משאר ספיקות דמפריש טלה לעצמו, וכ"ש בבכור דאיתחזק איסורא ונפל ספק בפדיון, די"ל אוקי הפטר חמור על חזקתו כמו שהי' אסור קודם פדיון.

ומביא שם בשם מהר"י קורקוס ז"ל דכתב וז"ל ואפשר לומר דכיון דאיסור זה הוא תלוי בממון שהרי אם נותן לכהן שויו או שה נפקע איסורו, וזה כבר פדה בנדמה ושמא הוא פדוי אזלינן לקולא כדין ספק ממון, ע"כ ומסביר זה הריט"א, דאיסורא בתר ממונא גריר וכיון דלענין ממונא חשבינן לי' כפדוי דאם נתנו לכהן שו"פ אינו יכול להוציא מידו וכיון דלגבי ממון חשבינן לי' כפדוי כ"כ נמי לענין האיסור דאיסור כזה דתלוי בממון ובנתינת ממון מפקיע איסורא, בתר ממונא גריר, והדין שיש לדין ממון יש לענין איסור, דלא אמרינן תרתי דסתרי בגוף אחד, דלענין ממון שלא להיציא מהכהן חשבינן לי' כפדוי לקולא ולענין איסור שיהי' חשוב כאילו אינו פדוי לחומרא, ולא דמי ספק פטר חמור דהצריכו להפריש טלה כיון דהתם אם נחמיר להפריש קודם הפרשתו ליכא תרתי דסתרן בגוף אחד, ואפשר שלזה כיון ג"כ מרן הב"י, עכ"ל. ובס' שערי יושר להגאון רש"ש הנ"ל (שער ה' פי"ז) אחרי אשר הביא דברי הר"י קורקוס וביאור הרי"ט אלגזי הנ"ל כתב ע"ז וכל הסוגיות בדיני ספק פ"ח סותרים לזה, וכן מה שפסק הרמב"ם בגר שנתגייר ואין ידוע אם עד שלא נתגייר או אחר שנתגייר ה"ז חייב לערוף או לפדות והשה לעצמו, סותרים דבריו למה שפסק בדין נדמה, והחילוק שחלק עפ"י מהר"י קורקוס אינו מתקבל על הלב כלל, עכ"ל.

ולענ"ד נראה שודאי לא נעלם מהר"י קורקוס והרי"ט אלגזי ז"ל כל הסוגיות בדיני ספק פ"ח, חלילה לחשוד בזה, אלא שהם כוונו בעיקר הדין אם אפשר לחול מתחלת בריתו של פ"ח דיני ספק פ"ח. כגון אם נולד ספק במציאות אם הפ"ח זכר או נקבה, וע"ז דנו, כיון דלענין ממון לא חל עליו דיני פדיון דהממע"ה, וכיון דלא חל מצות פדיון לא חל על החמור הזה איסור וגם עריפה, דאיסורא בתר חיוב ממונא גרירא, דמדין פדיון אסרה התורה בהנאה, וחייבו להעריפו, וכיון דלא חל עליו מצות פדי' ממילא אין כל הדינים הנגררים התלוים במצות פדי', ולא דמי לגר שנתגייר, ואין ידוע אם עד שלא נתגייר ילדה חמורו או אחר שנתגייר, דחייב לערוף או לפדות, או חמורה שילדה זכר ונקבה ואין ידוע איזה נולד ראשונה. דהתם הספק הוא בידיעה, דאם הפ"ח נולד אחר שנתגייר, או הפ"ח הזכר נולד לפני הנקבה הרי חל עליו כל דיני פ"ח מצות פדי' ועריפה ואיסורא, רק כיון שאין יודעים האמת וחסרון בידיעה, ע"כ מחויב מספק להפריש שה להפקיע מאיסורו שחל עליו אם הי' באמת פ"ח, וגם הפדיון חל כדינו אלא שאין מחויב ליתן

לכהן, אבל בגוונא דנולד הספק עמו, בודאי לא חל הדין פדי' מספק, וכיון דאין פדי' אין עריפה ואין איסור הנאה, וכשם דאמרינן אליבא דר"ש דס"ל פ"ח מותר בהנאה, לית לי' ספק, בגמרא (יב:) ברש"י שם דלדידי' לא מתבעי לאפרושי טלה לאפקועי איסורא דהא ר"ש מתיר פטר חמר בהנאה ובתוס' לעיל (ט,) ד"ה לאפקועי לאיסורא דלר"ש כיון שאין נתינה לכהן מספק אינו עורפו מספק, דלר"ש מצות פדי' היא רק בזה שנותן לכהן דזה מצותו כמו דפדיון הבן שכתבנו לעיל לשון הסה"מ במצוה פ' פדיון בכור אדם, דהפדי' הוא רק בנתינה לכהן וזה מצות פדי' ובספק שפטרה התורה הנתינה לכהן נפקע המצוה לגמרי, כן לר"ש בפ"ח דהמצוה היא הנתינה לכהן השה, וכיון דאין נתינה אין מצות פדי', ועיין במ"ח מצוה כ"ב, ובשערי יושר שהאריכו בזה.

ומהאי טעמא נראה לי דאפילו להרא"ש ז"ל דבכהן שיש לו בן חלל שחייב להפריש אעפ"י שאין נותן לכהן, עיין בהרי"ט אלגזי לעיל במצוה פ' מה שהבאנו, שכתב דגם בספק בן בכור חייב להפריש נלענ"ד דבספק גם הרא"ש מודה דלא צריך להפריש, שאין שייך הפרשה אם לא חל על הכסף דיני הפרשה לכל הפחות המצוה שיתנו הממון לכהן, ובבן חלל באמת על המעות זכות הכהן אלא שהוא בעצמו לקחם, אבל בספק נראה לע"ד ברור שלא שייך הפרשה כשם דאמרינן לר"ש דאין הפרשה בפ"ח, ולר"ש כיון דנפקע מהספק דין ממון ממנו נפקע המצוה של פדי' ואם נפקע המצוה של פדי' נפקע מצות עריפה, דבזמן שיש מצות פדי' איכא מצות עריפה ובזמן שאין מצות פדי' אין מצות עריפה, שאין מצוה אחת בלי מצות חברתה. וככה גם לר"י אם נולד הספק עם הפ"ח בתחלת בריתו. דלא חל מצות פדי' דמצות פדי' גם לר"י שיפדה בשה וינתן אותו השה לכהן כלשון הסה"מ, וכיון שלא חל מעיקרא הנתינה לכהן לא חל על הפ"ח מצות פדי' ואין כאן לא איסור ולא עריפה, אמנם באופן שבמציאות אפשר שחל עליו כל דיני פדיון ועריפה ואיסורא, ואיסורא בכדי לא פקע דהתורה גזרה שלא תפקע איסורי' אלא ע"י פדיון, דאם הוא פ"ח באמת חל עליו איסורא ופדיון איסורא או עריפה, דהתורה אסרה בהנאה, וצותה לערפו, ואמרה שלא יופקע אלא ע"י פדיון ומש"ה ע"כ הוא מחויב לפדות או לערפו.

והנה בנדמה דספיקא דדיני הוא אם הוא נקרא שה ופדה בו, ונשאר בספק צריכים למימר דיחול עכשיו על הפ"ח אחרי הפדי' דספק, שיחול עליו דין פדי' מספק, וזה אי אפשר כנ"ל כשם שלא חל בתולדה מספק דיני פדי', כן ה"נ לא נשאר על הפ"ח כל המצות דיני פדי' מספק דעכשיו אין עליו אלא שיחול עליו חלות ספק, ואין חלות המצוה מספק כיון

דנגע לנתינת כהן אי אפשר שיחול עכשיו וכיון שלא חל נתינה לכהן לא חל דין איסור הנאה ועריפה כן נלע"ד.

והרמב"ן ס"ל דאיסורא לא נגרר אחרי ממונא, ולא מטעם ממונא הטילה התורה איסור על הפ"ח אלא שיש בו קדושה בנוגע לאיסורא מצד שהוא פ"ח, אלא שהשה תמורה על הפ"ח, ולא נתפס אסורי' בהתמורה, דזה טעמא דאמרינן דר"י ס"ל דאסור בהנאה כדאמרינן שם (ט:) מאי טעמא דר"י יש לך דבר שהקפידה עליו תורה בשה ומותר, כיון דבשה אפילו פטרוזא בר דנקא, ולא הקפידה התורה על שיוו של הפ"ח, אין כל טעם איסורו מדין הממון ולא נגרר אחרי ממונא, והריט"א על מתניתין לא רצה לפדותו עורפו, מביא מכילתא פ' בא על הפ' ואם לא תפדה וערפתו, מכאן אמרו מצות פדי' קודמת למצות עריפה, דבר אחר אם לא תפדה הואיל ואבדת נכסי כהן אף נכסיך יאבדו דנראה דלפי פירוש הראשון, דשני מצוות שקולין הם מצות פדי' ומצות עריפה אלא שמצות פדי' קודמת, וכשם שעריפה אינה מטעם ממון כך פדי' אין מדין ממין וגם איסורו לאו בגלל ובגרירת הממון דכהן, ויש דין פדי' גם בלי נתינת כהן, דהא חזינן דאין אחריות עליו ותיכף שפדה נפקע איסורו, לכן ס"ל להרמב"ן דגם על ספק בתולדה חל כל דיני פ"ח בספק כן נלע"ד, וזה נראה כונת מהר"י קורקוס, וכפי שהסביר הריט"א דאיסורא בתר ממונא גרירא, וכיון דלענין ממונא חשבינן לי' כפדוי, וצריך לחול על הפ"ח דין ספק איסורא וממונא אי אפשר לחול עליו, דלענין ממונא הוי כפדוי, ולענין איסורא נימא דלא הוה כפדוי וזה בגוף אחד אי אפשר לחול. בכל אופן נראה לי שזה כונת מהר"י קורקוס.

מצוה פג

הציווי שנצטווינו לצאת ידי כל החיובים המוטלים עלינו ברגל הראשון שיעבר עלינו משלושה רגלים, כדי שלא יחלוף רגל משלושה רגלים, אלא אם כן כבר הקריב כל קורבן המוטל עליו. והוא אמרו יתעלה: "לשכנו תדרשו ובאת שמה והבאתם שמה עלתיכם" (דברים יב, ה-ו). עניין ציווי זה הוא, שהוא אומר: בזמן שתבוא שמה - והוא בכל רגל משלושה רגלים חייב אתה להביא כל קורבן המוטל עליך. ולשון ספרי: "ובאת שמה, והבאתם שמה - למה נאמר? לקבעם חובה שיביאו ברגל הראשון שפגע בו". ושם נאמר: "אינו עובר עליו משום 'בל תאחר' עד שיעברו עליו רגלי שנה כולה", כלומר: אם עברו עליו שלושה רגלים ולא הביא, אז יהא עובר על לאו: אבל אם עבר עליו רגל אחד - הרי זה עבר על עשה בלבד. ובגמרא ראש השנה: אמר רבא: כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה. ואמרו בתלמוד: "מאי טעמיה דר' מאיר? דכתיב: ובאת שמה

והבאתם שמה - כי אתית איתי. ורבנן אמרי: לעשה הוא דאתא, הנה נתבאר לך, שזה שנאמר "והבאתם שמה" מצוות עשה, והוא: שיביא כל החובות לה' המוטלות עליו. ויצא ידי חובתו בכל רגל, בין שאלה הם ממיני הקורבנות ובין שהם דמים וערכים וחרמים והקדשות ולקט ושכחה ופאה ומצוות עשה היא לצאת ידי החובות הללו ברגל ראשון שפגע בו, כמו שנתבאר בגמרא ראש השנה.

הנה גרסינן ברה"ש (ד.) רגלים באחד בניסן הוא בט"ו בניסן הוא, אר"ח רגל שבו רה"ש לרגלים, נפ"מ לנודר למיקם בבל תאחר וכו' ע"כ. ובפ"י הקשה, הלא גם ברגל אחד עובר בעשה, ואין נפ"מ אלא שבג' רגלים בלאו ורגל אחד בעשה. ואין לוקין על לאו דב"ת שהוא לאו שאין בו מעשה, א"כ אין הזמן של ג' רגלים יותר זמן לנדרים, מזמן של כל רגל. **והנראה** דיש לספק בזה שאחרי ג' רגלים עובר בב"ת, אם זה מטעם ששנה בחטאו ג' פעמים, דברגל אחד עובר בעשה, ובפעם הג' עובר על ב"ת כדמשמע מתשובת ח"ס רמ"ב או שזה קביעת זמן לנדרים לעבור עליהם על ב"ת, כמו הזמן דשנה בלא רגלים דעובר על בל תאחר עי"ש (ו:) דאפילו לא יעבור על עשה דרגל כלל עובר על לאו דבל תאחר שזה זמן אחור בנדר, ובתוך ג' רגלים עדיין זמנו הוא ולא קרינן בי' שאיחר המועד, אלא שזה מצות עשה שיביא הכל ברגל, שנאמר ובאת שמה והבאת, וכשם שחייב בעולת רגל, כך חייב בכל נדרי גבוה נתת ולהביא כל חוב שעליו לשלם, והכל ממצות הרגל.

והנה הרמב"ן ז"ל בסה"מ מצוה (צ"ד) מביא דברי הספרי, וז"ל לא יחל דברו מגיד שעובר על בל יחל ועל בל תאחר, ורבי עקיבא אומר ככל היוצא מפיו יעשה, ואשה כי תדור נדר מקיש אשה לאיש, מה האיש עובר על בל יחל ועל בל תאחר אף אשה עוברת על בל יחל ועל בל תאחר, ירצה בזה לרבות בל יחל בנדרי גבוה עם מה שעובר עליהם בבל תאחר, וזהו שהצריכו לרבות בהן האשה, לומר אע"פ שאינה עולה לרגל תתחייב בבל תאחר ברגלים כאיש העולה שם עכ"ל. ומבואר מדבריו, דמש"ה ר"ע מחייב אשה בב"ת דרגלים מרבוי ואשה, דס"ל דאשה ליתא גם בשמחה, ולא קרינן בה ובאת שמה והבאתם שמה עיין בגמ' (ו:) ומרבוי דואשה חייבת בב"ת. דש"מ שהחיוב דבל תאחר אין זה מדין הרגל כלל, אלא שזה הזמן שקבעה התורה לנדרי גבוה, ואין הרגלים גורמים החיוב, אלא הזמן של ג' רגלים גורם, והזמן הוא זמן לכל אדם, בין איש ובין אשה.

אמנם בסוגין שם (ו:) מבואר בעי ר' זירא אשה מה היא בבל תאחר מי אמרינן הא לא מיחייבא בראי' או דלמא הא איתא בשמחה, ובתוס' שם וקרינן בה ובאת שמה והבאת, דש"מ דמאן דליתא ברגל ליתא גם בבל תאחר, שהרגלים גורמים החיוב דבל תאחר.

ואמנם אין זה מוכרח די"ל דבאמת הזמן של ג' רגלים גורם החיוב, אלא שאין זמן הרגלים גורם אלא באיש שמחויב בעלי' לרגל, דלאיש הוה זה זמן גרמא, אבל אשה דליתא בחיוב עלי' לרגל, ולדידה אין הרגלים קבע הזמן לנדרים, והגע בעצמך, אילו אשה לא נצטותה בדיני יו"ט כלל, (ועיין בתוס' קידושין (ל"ד.) דאשה אינה חייבת בעשה דיו"ט), דודאי הי' לנו למימר דלאשה אין רגלים זמן כלל, וה"נ י"ל כיון דליתא בעלי' לרגל אין הרגלים זמן גרמא לדידה. אבל באיש י"ל דאין ה"נ דהזמן של ג' רגלים הזמן לנדרים, כמו הזמן דשנה בלא רגלים. ובסה"מ מצות ל"ת (קנ"ז), וז"ל שהזהירנו מעבור מה שחייבנו על עצמינו בדבור וכו' וזהו הנדרים וכו' ובאה האזהרה בעובר על הדבור הזה בפירוש אמרו לא יחל דברו, ובא הפירוש לא יעשה דבריו חולין וכו' ובספרי אמרו לא יחל מגיד שהוא עובר על בל יחל ועל ב"ת כלומר כשנדר קרבן ולא הקריבו ועברו עליו ג' רגלים כסדרן הוא חייב משום בל תאחר ומשום בל יחל, וכן כל הדומה לקרבן כמו שידור לבדק הבית או לצדקה או לבה"כ והדומה לו ע"כ. ומדהוקשו הדדי דהיכי דעובר על בל תאחר עובר גם על בל יחל, דש"מ שזה לגמרי מהלכות נדרים, ובג' רגלים הוא עשה דבריו חולין ועובר על בל יחל ועל בל תאחר. ועיין במצוה צ"ד במגילת אסתר שם, בסוף דבריו וז"ל אלא בודאי בא לומר לנו כי גם שהי' נראה שבאחרו הנדר לא יעבור על בל יחל לפי שלא הסכים בדעתו לבלתי שלם אותו לעולם קמ"ל דמאחר שעובר הזמן הקבוע דהיינו ג' רגלים הרי חלל דבריו וקא עבר גם על בל יחל עכ"ל.

וברמב"ם הל' ערכין (פ"ו הל' ל"א) וז"ל יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דשלב"ע אם אמר הרי עלי להקדישו, הרי זה חייב להקדישו משום נדרו, ואם לא הקדישו הר"ז עובר משום בל תאחר ולא יחל דברו, ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר נדרים עכ"ל ולכאורה צ"ל דהא דעובר על בל תאחר היינו לאחר ג' רגלים, דבהקדש לכ"ע אינו עובר אלא אחרי ג' רגלים (ועיין בר"ן על הרי"ף ריש רה"ש בשיטת הרמב"ם).

אמנם אין להוכיח מהרמב"ם זה דעובר גם על בל יחל לאחר ג' רגלים, די"ל דהרמב"ם מיירי באופן שבזמן שהדבר בא לעולם, אבד בידים את הדבר ולא הקדיש ועובר על בל תאחר מיד. כמו נזיר טהור שטימא עצמו שלוקה משום ב"ת עיין ברמב"ם הל' נזירות, (פ"ה הל' כ"א) וז"ל נזיר טהור שטמא עצמו לוקה אף משום לא תאחר לשלמו שהרי איחר נזירות טהרה ועשה מעשה עכ"ל. וכן נראה מהרמב"ן שם בסה"מ מצוה צ"ד שהביא דברי הרמב"ם בסה"מ מצות ל"ת (קנ"ז) שעובר בג' רגלים על בל יחל, והשיג עליו שאינו עובר על בל יחל עד שיעבור על הנדר ואי אפשר לקיימו, ואין לבל יחל

ענין ברגלים עי"ש, ומדלא הביא דברי הרמב"ם בחבורו הגדול בהל' ערכין הנ"ל, וגם האחרונים שם לא הביאו דש"מ דהרמב"ם לא מיירי בג' רגלים אלא כנ"ל.

אמנם מרמב"ם ריש הל' ערכין מוכח דבג' רגלים עובר על בל יחל, דז"ל שם הערכין הם נדר מכלל נדרי הקדש וכו' לפיכך חייבין עליהן משום לא יחל דברו ולא תאחר לשלמו ומשום ככל היוצא מפיו יעשה, ועיין ברדב"ז שם דהביא המקור מרה"ש ת"ר חייבי הדמים והערכין וכו' כיון שעברו עליהם ג' רגלים עובר בבל תאחר. ובמל"מ שם וז"ל הכי איתא בספרי דבנדרי גבוה נמי איכא משום לא יחל, ומדברי רבינו במנין המצות ל"ת (קנ"ז) נראה דבזמן שעובר על לא תאחר דהיינו לאחר ג' רגלים עובר על בל יחל, ע"כ, דדברי הרמב"ם אלה מכוונים לדבריו בסה"מ שם.

וש"מ דגם בחבורו הגדול נמי ס"ל שזה שעובר בג' רגלים על בל תאחר הוא מהל' נדרים ועובר על ב"ת ועל בל יחל, שזה הזמן הקבוע לנדרים.

וברגל אחד אף שעובר בעשה ובאת שמה והבאת שמה, אין זה קביעת זמן לנדרו, אלא שזה ממצות הרגל כנ"ל.

ויתישב בזה קושית הפ"י המובא בריש דברינו, דמתניתין לא בא למנות מהחיובים שהרגל גורם, אלא מה שזמני השנה גורמים, וחג הפסח הוא ראש לג' רגלים למנות בו זמן דנדרים.

אולם קשה לפ"ז דאם נימא דמצות ובאת שמה בנדרים, הוא ממצות הרגל, קשה מהא דתניא חגיגה (ו:) שלש מצות נצטוו ישראל בעלותם לרגל ראי' חגיגה ושמחה, והא ארבעה הם, וי"ל דמצות להביא כל חיובי גבוה ברגל הוא דוקא אם יש עליו חובות נדרים, ומתניתא לא קחשיב אלא מצות הכרחיות בעלותו לרגל, ואף שמרבינן מקרא כי דרוש ידרשנו (רה"ש ה:) עולות ושלמים ופרש"י ותוס' על עולות ראי' ושלמי חגיגה שהם מצוות הכרחיות, לא מרבינן אלא לעבור על בל תאחר (עי"ש בתוס'), אבל לחיוב העשה, יש להם מצוות בפני עצמן מקרא יראה כל זכורך, בפ"ק דחגיגה (ו:).

והנה הפ"י מישב קושיתו הנ"ל עפ"י מה שמדקדק מדברי התוס' ד"ה צדקות (ד.) דכתבו שם: והא דאמר רבא לקמן וצדקה מיחייב עלה לאלתר ה"מ דקיימי עניים אבל לא מיחייב לאהדורי בתרייהו כל זמן שלא עברו ג' רגלים, ומדקדק הפ"י דמשמע מדבריהם דקודם ג' רגלים לא מיחייב כלל לאהדורי אפילו למצוה. והקשה הא ברגל אחד עובר בעשה, ומיישב שם דגם הני דפטירי לעלות כגון טמא או מי שאין לו קרקע לא שייכי גבייהו עשה דרגל אחד משא"כ דג' רגלים מחייב לאהדורי ולשלוח קרבנות ע"י שליח, ומינה

ילפינן גם לצדקה דמחויב לאהדורי לאחר ג' רגלים, ודכותה בצדקה היכא דלא קיימי עניים לא מחויב לאהדורי, ולפ"ז כתב נ"מ לענין רה"ש לרגלים. עי"ש.

הנה בעיקר דבריו שבהלאו דבל תאחר מחויב גם בלי חיוב העשה, כבר הבאנו לעיל דמבואר כן בדברי הרמב"ן ז"ל. וכן נראה מדברי הרמב"ן המובא במל"מ הל' מעה"ק (פי"ד הל' י"ז) כל חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותם וכו' כתב הרמב"ן פ' דו"ה שיש מפרשים דלא מחלקינן בין חייבי חטאות ואשמות לחייבי עולות ושלמים, אלא קודם זמנם דבהני ממשכנין כי היכי דלא ליפשע ובהנך לא פשע, אבל לאחר שעברו ג' רגלים בכולם ממשכנין וכופין וכו' ודבר נכון הוא עכ"ל, וכן איתא בתוס' רה"ש (ו.) דלאחר שעבר לבל תאחר גם בחטאות ואשמות כופין. וקשה למה כתבו דכופין רק אחרי שעברו ג' רגלים, ולא לפני כן הא זמנם גם ברגל אחד, שעובר בעשה. והנראה בזה דבעשה ובאת שמה, לא מחויב אלא באמר ולא אפריש, או אפריש ולא אקריב, דנדריך ונדבותיך כתוב, אבל המחויב חטאת ואשם, דלא אמר ולא אפריש, אינו עובר בעשה, אלא היכא דעברו ג' רגלים. דילפינן מקרא לא תאחר לשלמו כי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות, בגמ' שם (ה:) ועי"ש בתוס', ד"ה אלו חטאות ואשמות.

ולפ"ז יש לישב דברי הרשב"א, דהקשה על שיטת תוס' דס"ל דהיכא דקיימי עניים עובר על בל תאחר לאלתר. והקשה דאי איתא דשייך לאפלוגי בין קיימי עניים קמן ללא קומי עניים, א"כ גבי קרבנות נמי אמאי לא מפלגינן בין קיימי כהנים קמן ועומד בירושלים, ללא עומד בירושלים, לפיכך מפרש הרשב"א, דהא דקאמר וצדקה חייב לאלתר, היינו בעשה דמוצא שפתיך, והקשו על הרשב"א ליקשיי איהו לנפשי', כיון דבצדקה מחייב בעשה לאלתר היכא דקיימי עניים א"כ גבי קרבנות נמי אמאי לא מפלגינן בין קיימי בירושלים, כמו דהקשה על התוס', ומה הרויח בזה שפירש דעובר על עשה היכא דקיימי עניים. (עיין בריטב"א שם, ובפ"י) ולפי הנ"ל דלא בחדא ביקתא נינהו העשה דובאת שמה, עם הל"ת דבל תאחר, י"ל דהרשב"א ס"ל דמצות ובאת שמה לא נאמרה אלא במידי דהקרבה, ועיין במל"מ (פי"ד ממעה"ק, הל' י"ג) דאיתא שם ברמב"ם אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהן וכו' ומתנת עניים, וע"ז כתב שם המל"מ וז"ל לא מצאתי מקום דין זה שיהי' באלו עשה ופשטי' דקרא לא מיירי אלא במידי דהקרבה עכ"ל וי"ל דהרשב"א ס"ל דאין ה"נ דעל צדקה לא נאמרה העשה דובאת שמה, אלא מצות דמוצא שפתיך, דמרבינן ובפיך זו צדקה (ו.), וכן לענין בל תאחר דצדקה בכלל נדרים (עיין ברמב"ם הל' מת"ע פ"ח ובגמ' שם ה.) וכן צ"ל לשיטת הר"ן דפי' דכל מידי דלא תליא במקדש אין לו ענין לרגלים ולאלתר עובר על בל תאחר, אלא דהר"ן הוסיף שגם

הלאו דב"ת לא תליא ברגלים. והרשב"א מחלק בין העשה דובאת שמה דלא נאמרה אלא במידי דהקרבה, להלאו דבל תאחר, דאיתא גם במתנת עניים, ולפ"ז יש לחלק בין מידי דהקרבה לצדקה דלענין קרבנות שעליהן נאמר ובאת שמה והבאת, דאהכי קפיד קרא דעיקר מצוותן בכך ברגל ראשון ולא קודם לכן, אבל בצדקה דלא נקבע זמן הבאתן ברגל, מחייב לאלתר היכי דקיימי עניים, ממצות עשה דמוצא שפתיך ובפיך זו צדקה. וכן הוא בחינוך מ' תקע"ה דעובר בצדקה ממ"ע דמוצא שפתיך.

אולם בתוס' ד"ה צדקות (ד.) דחו פי' הרשב"א מדקאמר בגמ' מ"ד הואיל ובעניינא דקרבנות כתיבי עד דעברי עלי' ג' רגלים, ואי אית' דבעשה איירי הו"ל למימר עד דעבר עלי' רגל אחד, וזה לפי שיטתם דעשה ובאת נאמרה גם על מתנת עניים, אבל אם נימא דהרשב"א ס"ל דלא נאמר על הצדקה בכלל. אין לומר מ"ד עד דעבר עלי' רגל אחד וקעבר על עשה ובאת, דלותא בכלל העשה זו על צדקה, ונפרש להרשב"א מ"ד עד הואיל ובעניינא דקרבנות כתוב, והיינו בקרא דמוצא שפתיך עד דעברי עלי' ג' רגלים, וחדא ביקתא נינהו, ואז יעבור על בל תאחר ועל העשה דמוצא שפתיך, קמ"ל התם הוא דתלינהו ברגלים, אבל הכא לא דהא שכיחי עניים ולא תלי ברגל כלל העשה. ומ"מ בב"ת אין עוברין עד ג' רגלים וכן הוא בחינוך מצוה (תקע"ה), "דמיד חל החיוב העשה, ומ"מ לענין לעבור על בל תאחר אין עוברין עד שיעברו עליו ג' רגלים ולא קודם לכן".

וראיתי במ"ח שם דהביא המל"מ הנ"ל, וכתב דדבריו תמוהין, וז"ל וראיתי במל"מ שכתב לא מצאתי מקום לד"ז שיהא באלו עשה ופשטי' דקרא במידי דהקרבה כתוב, ואין על הר"מ תלונתו דכן מבואר בגמ' דהעשה דמוצא שפתיך והעשה דובאת שמה בא זה ולימד ע"ז דלכל הדינים הם עשה אחד ועוברין בעשה בכל הענינים ואם תלמד הסוגיא תראה ודברי המל"מ תמוהין עכ"ל. ואמנם הי' למ"ח להקשות קושי' זו על הר"ן דברור מילולי' דכל מידי דלא תליא במקדש אין לו ענין לרגלים, ואינו עובר בעשה דובאת שמה כמו שאינו עובר בבל תאחר ברגלים. וכן ראיתי בביאור הגר"א ביו"ד (סי' רנ"ז סק"ו) וז"ל אבל הר"ן פסק כדברי הרמב"ם שאף בג"ר ואף בעשה לא עבר, וכן נ"ל דטעמא דרגלים ורגל אחד משום דכיון דבלא"ה בא בבהמ"ק וכמ"ש ובאת שמה וכו' וה"נ בצדקה תליא בעניים ואין ענין כלל צדקה לרגלים עכ"ל ומה שהקשה דמהגמ' מבואר דהעשה דמוצא שפתיך והעשה דובאת שמה בא זה ולימד ע"ז, אינו מוכח, די"ל דהגמ' לא הקשה מוצא שפתיך למה לי מובאת שמה נפקא, לא הקשה אלא ע"ז דמרבינן שמה מהמקרא זה מידי דהקרבה, וע"ז הקשה למה לי, וע"כ מוקמינן המקרא דמוצא שפתיך לצדדי, דמידי

דתליא בבהמ"ק זמן העשה ברגלים ומידי דלא תליא במקדש תליא בעניים, וכן צ"ל ע"כ להרשב"א נמי דמפרש וצדקה מיחייב לאלתר בעשה דמוצא שפתיך.

וראיתי בחינוך במצוה הנ"ל (תקע"ה) שכתב שם בסוף דבריו, ובזמן הזה הנודר צדקה, ולא פרעו ביום שנדרה לגבאים או לעניים אם ישנם שם בטל עשה זו וגם עבר בב"ת מיד כדעת המפרשים, ואם איחר לעשות הדבר ג' רגלים לדברי הכל עבר בבל תאחר ע"כ.

ולכאורה קשה טובא מה ענין רגלים בזמן הזה, וכשם שבמצות עשה ובאת שמה, מצוה (תל"ח) כתב שם החינוך ונוהגת מצוה זו בזמן הבית, כן צ"ל גם לבל תאחר שעובר בג' רגלים, הוא דוקא בזמן הבית, דילפינן זה בגמ' (ד:) מקרא שלש פעמים בשנה יראה וכו' בחג המצות, למה לי למהדר ומיכתב בחג המצות ש"מ לבל תאחר, וברש"י שם דה"ק היו נראין לפניו לשלם נדריכם ולא תבאו ריקם. ומטעם זה אמרינן בגמ' שם, דאם אשה אינה בשמחה, אינה גם בבל תאחר, וא"כ בזמן הזה דלא מחויבים בראי' צ"ל דפטורין מבל תאחר דרגלים. וגדולה מזה ראיתי בטו"א ברה"ש דה"מ צדקות, דאפילו בזמן הבית, טמא דליתא גם בשמחה, דהא טמא שאכל קודש בכרת, וטמא ליתא בראי' כדאמרינן בחגיגה (ד), ממילא אינו בב"ת דרגלים וצ"ע.

אולם לפי מה שכתבנו לעיל, דהחיוב דבל תאחר אין זה מדין הרגל כלל, אלא שזה הזמן קבעה התורה לנדרים יש לישב קצת ועדיין צ"ע.

ועיין במל"מ (פי"ד הל' י"ג) וז"ל וראיתי לבעל החינוך שכתב דעשה זו אינו נוהג כי אם בזמן הבית ולרבינו נוהג אף בזמן הזה. עכ"ל והיינו מטעם דכתב הרמב"ם שם אחד נדרים ונדבות עם שאר דברים שאדם חייב בהן מערכין ודמים ומעשרות ומתנת עניים מצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחלה, ומזה למד המל"מ כיון דמתנת עניים נמי מחייב בעשה ברגל אחד, א"כ גם בזמן הזה חייב, ודבריו תמוהין דבזמן הזה מה ענין עשה דובאת שמה, וכבר תמה עליו המ"ח שם, וכתב שם על המל"מ הנ"ל ואי' משמעות זה מהרמב"ם אדרבה מבואר ברמב"ם כלומר בעת שבא לחוג היינו בזמן הבית. וכן נראה מסה"מ להרמב"ם בסוף מ"ע מהמצוות ההכרחיות.

וראיתי בפ"י שם בד"ה מיהו בר מן דין. וכתב שם בסוף דבריו ומ"מ תמי' לי טובא על הפוסקים שהטור והש"ע בהל' צדקה סי' רנ"ז השמיטו דעת התוס' שלפנינו דבדליכא עניים חייב לאחר ג' רגלים. ולא ידעתי למה, דלכאורה היא שיטת הרי"ף מדהביא ההי' דלרגלים נ"מ לנודר, ומייתי נמי פלוגתא דרבנן ור"ש, שאין דרכו להביא דברים הבלתי נוהגים בזמנינו אע"כ דנ"מ לענין צדקה דניסן רה"ש לרגלים לענין בל תאחר דצדקה, דבדליכא עניים מחייב לאהדורי בתרייהו, ולדעתי לדינא צ"ע עכ"ל ותמוה על תמיהתו,

דהתוס' לא כתבו זה אלא לפרש הגמ' דהיינו בזמן הבית, אבל לא האידנא בזמנינו כנ"ל, ומש"ה לא הביאו הפוסקים דעת התוס' והרשב"א.

ומה שהרי"ף והרא"ש הביאו הנ"ל ע"כ צ"ל, למסקנת דבריהם, להביא הא דרבא דבצדקה מיחייב לאלתר מ"ט דהא קיימי עניים. ואף שראינו פנים לבעל החינוך, לא כתבנו אלא לישב את דבריו, אבל אין לתמוה אם לא סבירא לי' כותי'.

וביסוד הנ"ל שאין השוואה בין העשה של ובאת שמה להל"ת דב"ת, לכאורה נראה גם מהרמב"ם אלא שהרמב"ם הפליג שמועתו לצד אחר, לחיוב העשה של ובאת שמה, דהנה הביא כל מה ששנו בהברייתא (ד.) דעובר עליהם בבל תאחר בג' רגלים העתיק הכל למצות עשה של ובאת, אבל בהל"ת דב"ת לא הזכיר אלא קרבנות ונדרי דמים לגבוה, דז"ל בהל' מעה"ק (פי"ד הל' י"ג) אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהם מערכים ודמים ומעשרות ומתנת עניים, מצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחלה, שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה, כלומר בעת שתבוא לחוג תביא כל מה שאתה חייב בו, ותתן כל חוב שעליך לשלם, הגיע הרגל ולא הביא הר"ז בטל מ"ע, עברו עליו ג' רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והדמים הר"ז עובר בל"ת שנאמר לא תאחר לשלם עכ"ל. ודקדקו האחרונים ז"ל דבמצות העשה כלל הכל בין מידי דתליא במקדש ובין מידי דלא תליא, אולם בל"ת השמיט מילי דלא תליא במקדש.

וכן כאן בספר המצות, כלל הכל, דז"ל בסוף דבריו ובין מיני הקרבנות כלם ובין דמים ובין ערכים וחרמים והקדשות ולקט שכחה ופאה, יציאת ידי חובתו מאלו החלקים כלם ברגל ראשון שפגע בו מ"ע, ובמצות ל"ת קנ"ה, כתב ז"ל הזהירנו מלאחר נדרים ונדבות ושאר הקרבנות שהם חובה עליו, והוא אמרו יתעלה לא תאחר ובאה הקבלה שאינו עובר על לאו זה, עד שיעברו עליו ג' רגלים כסדרן עכ"ל, ולא הזכיר בהל"ת את כל שכלל במצות עשה.

אמנם ראיתי בטו"א באבני מלואים ברה"ש, בטעמא דרמב"ם, דלאו משום שאינו עובר בבל תאחר במידי דלא תליא במקדש לא כלל בהל"ת, אלא מטעם דאינו עובר עליהם בג' רגלים כמידי דתליא במקדש, אלא דעובר עליהם מיד כמו בצדקה דס"ל להרמב"ם (פ"ח מהל' מ"ע) דעובר מיד, ולא מיעטן רק דלא תלי ברגלים.

אולם מהגר"א ז"ל המובא לעיל לכאורה לא נראה כן בשיטת הרמב"ם, דז"ל אבל הר"ן פסק כדברי הרמב"ם, שאף בג' רגלים ואף בעשה לא עבר, וכן נ"ל דטעמא דרגלים

ורגל אחד משום דכיון בלא"ה בא בבהמ"ק, וכמ"ש ובאת שמה וכו' וה"נ בצדקה תליא בעניים, ואין ענין כלל צדקה לרגלים עכ"ל.

וראיתי בס' דברי יחזקאל בס' (י"ג) שתמה על הגר"א ז"ל דכתב דלשיטת הרמב"ם ליכא עשה בצדקה ברגל, דהוא נגד דברי הרמב"ם הנ"ל דלענין עשה דרגל אחד ליכא חילוק בין מידי דתליא במקדש או לא תליא.

והנראה דהגר"א ז"ל לא כיון אלא בצדקה, דבצדקה אין הזמן לא ברגל אחד לענין העשה, ולא ג' רגלים לב"ת, אלא הזמן של צדקה תליא אלא בקיימי עניים שזה הזמן הקבוע בין לחיוב ובין לפטור, דס"ל להגר"א דהא דכלל הרמב"ם מתנת עניים בעשה דובאת שמה, כונתו על מעשר עני ולקט שכחה ופאה ולא אצדקה, כדאיתא בספר המצות הנ"ל דכתב לקט שכחה ופאה ולא הזכיר צדקה, וחילוק גדול יש ביניהם. דבצדקה נתחייב מטעם נדרו שנדר, שאמר הרי עלי סלע לצדקה לעניים או הרי סלע זו צדקה, ומתלי תלי את נדרו בעניים, ונקבע הזמן בעניים בין לחובה ובין לזכות, כלומר לחייבו בב"ת לאלתר היכי דקיימי עניים, ולפטרו בדליכא עניים, דהוה כאלו התנה בפירוש, דלא מחייב את עצמו ליתן לעניים רק היכי דקיימי העניים, אבל לא להוליכם אחריהם למדי לפני רגל אחד או ג' רגלים, וכדמסיים הגר"א ז"ל בלשונו הזהב, וה"נ בצדקה תליא בעניים ואין ענין כלל צדקה לרגלים, הרי שהדגיש דוקא צדקה, אבל במתנת עניים כגון לקט שו"פ דרחמנא רמא עלי' ולא תליא בדעתו, אין נקבע הזמן בקיימי עניים לעבור לאלתר, ומחויב ברגל ראשון שפגע בו תחלה להוציא מתחת ידו.

ולא מדעתי אני אומר כן אלא דהכי איתא בריטב"א בשם הרא"ה ז"ל ברה"ש שם בד"ה אמר רבא וצדקה. וז"ל והא דמקשי על פי' מלקט שו"פ ל"ק, דרחמנא לא חייבי' לאלתר במה שספק בידו לעשות, אלא שהוא עצמו נתחייב בדבר פיו כגון נדר של צדקה, אבל לקט שו"פ דלאו איהו נדר מידי אלא רחמנא רמא עלי' לא חייבי' בב"ת לאלתר עכ"ל, וכן הוא בחינוך מצוה (תקע"ה), וז"ל אבל מהם שאמרו שאף בל תאחר מחייבנו בצדקה בשאינו פורע אותו לאלתר, ואמרו שחילוק יש בין מה שאדם מחייב עצמו בו כגון צדקה למה שאין אדם מחייב עצמו כלקט שו"פ.

ולפ"ז שפיר י"ל דחייבי' רחמנא ברגל ראשון שפגע בו להוציא מתחת ידו, כלשון הרמב"ם הנ"ל שנאמר ובאת שמה והבאת שמה כלומר בעת שתבוא לחוג תביא כל מה שאתה חייב בו ותתן כל חוב שעליך לשלם. וכיון דהרמב"ם השמיט את כל זה בהל"ת דב"ת, לכאורה נראה דפטרם לגמרי מהלאו דב"ת. דאין לומר כנ"ל בטו"א דחייבם בקיימי

עניים, כמו בצדקה, דלפי הגר"א ז"ל אי אפשר לומר כן, דאת"ה הו"ל לפטרם גם מעשה כמו בצדקה.

אמנם לפ"ז קשה טובא מ"ט חייבם ברגל אחד בעשה ופטרם בג' רגלים מהל"ת ודלא כהמתניתא דחייב את כולם בבל תאחר.

והנראה בזה לע"ד, דהנה הר"ן שם ברה"ש הסביר לן דהא דתנא תנא כיון שעבר עליהן ג' רגלים עובר בב"ת, לאו למימרא דלפני הזמן הזה ליכא מילתא דיעבור על ב"ת. אלא דתנא לן תנא דליכא מילתא שאחרי ג' רגלים לא יעבור על ב"ת, אמנם כל מידי דלא תליא במקדש, אין לו ענין לג' רגלים לענין ב"ת. ולפ"ז י"ל דבלקט שכחה ופאה עובר מיד בין קיימי עניים ובין לא קיימי עניים, והטעם בזה דע"כ מיירי באופן דקצר כל השדה, דאל"כ אלא דקיים המצוה לעני ולגר תעזוב אותם, בודאי אין מוטל עליו חוב יותר דהמצוה רק עזיבה, ומש"ה הוצרכו התוס' ברה"ש להעמיד בעבר ולקטן עי"ש, וכיון דקצר כל השדה, הרי מחויב לאהדורי אחרי עניים לתקן הלאו, דאל"כ ילקה, כמבואר ברמב"ם (הל' מ"ע פ"א) וכיון דמחויב בלאו הכי לאהדורי אחרי עניים, הוה נמי זמני' גם לענין ב"ת כמו בפסח לשיטת תוס' ורש"י ברה"ש. ואף דאין חיובי' רק כדי לתקן הלאו אבל בעיקר המצוה דלקט שו"פ אין המצוה אף לאחר שקצר כל השדה רק עזיבה, אבל מ"מ כיון דהוא מחויב לאהדורי כדי לתקן הלאו נקרא זה זמני' לעבור על ב"ת.

אולם אין לפטרו ברגל ראשון שפגע בו ממצות עשה אם לא עבר. דלא דמי לצדקה כנ"ל, דחייב את עצמו בנדרו, דהוה כאלו התנה בפירוש דלא מחייב את עצמו ליתן לעניים רק היכי דשכיחי, אבל לא לאהדורי בתרייהו, כנ"ל.

מצוה פד

הוא הציווי שנצטווינו להקריב כל הקורבנות בבית הבחירה בלבד. והוא אמרו יתעלה: "ושם תעשה כל אשר אנכי מצווך" (שם שם, יד). וכאשר רצו לקיים את האזהרה על הקרבה בחוץ של איזה קורבן שיהיה מכל הקורבנות, הביאו ראיה מאמרו יתעלה: "פן תעלה עלתיך בכל מקום" (שם שם, יג). אמרו בספרא: "אין לי אלא עולות, שאר קדשים מנין? תלמוד לומר: "ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך". ועדיין אני אומר: עולה בעשה ולא תעשה, שאר קדשים לא יהו אלא בעשה? תלמוד לומר: ושם תעשה וגו'", כמו שאבאר במקומו כשנדבר על הלאו וכו'. וכבר נתבאר בסוף מסכת זבחים, שכל הקדשים שהקריבם בחוץ - הרי אלו בעשה ולא תעשה וחייבים עליהם כרת. הנה

נתבאר מכל מה שאמרנו, שזה שנאמר: "ושם תעשה כל אשר אנכי מצווך" - מצוות עשה גמורה.

הציווי שנצטווינו להביא כל מה שנתחייבנו חטאת ועולה ואשם ושלמים לבית הבחירה, אף על פי שהם בחוצה לארץ, כלומר אף על פי שנתחייבנו בהם בחוצה לארץ, הרי נצטווינו להביאם לבית הבחירה. וחובה להעלותם על אף ריחוק הדרך. והוא אמרו יתעלה: "רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת אל המקום" (שם שם, כו). ולשון ספרי: "רק קדשיך" אינו מדבר אלא בקדשי חוצה לארץ, "תשא ובאת" מלמד שחייב בטפול הבאתו עד שיביאנו לבית הבחירה. ונתבאר שם, שזה אינו מדבר אלא בחטאת ואשם ועולה ושלמים שנתחייב האדם.

ויעוין ברמב"ן שם חולק על הר"מ שמנה מצוה פ"ה למצוה בפ"ע להביא קרבנות חו"ל, וס"ל דהכל נכלל במצוה אחת להקריב כל הקרבנות בביה"ב.

והנה החינוך במצוה (ת"מ) שנצטוינו להקריב כל קרבן בבה"מ ולא בחוץ לבית הבחירה. כתב בסוף דבריו ונוהגת מצוה זו וכו' בכל זמן שהעובר ע"ז אפי' בזמן הזה והקריב קרבן חוץ לבית הבחירה, הוא מבטל עשה זו, ועובר על לאו הבא ע"ז. אבל אין הכוונה לומר שיהי' עליו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב, זה דבר ברור הוא עכ"ל.

ודברי החינוך שכתב שבזה"ז הקריב קרבן מבטל עשה זו, צ"ע, כיון שכתב בסוף דבריו שזה דבר ברור שלא יהי' עליו חיוב להקריב קרבן בבה"מ עכשיו, למה הוא עובר על עשה, אם הקריב בזמה"ז בשלמא על הלאו דשחוטי חוץ, שפיר י"ל דעובר, אע"פ שאין בידו להקריבו מ"מ י"ל כיון דבגוף הקרבן אין חסרון בקדושתו קדושת מזבח, כיון דהלכה דמקריבין אע"פ שאין בית א"כ חל על הקרבן מדין הלכה קדושת קרבן, אע"פ שאין ראוי להקריבו כל זמן שאין המזבח בנוי אין זה חסרון בקרבן, דאין בקרבן שום פסול להקריבו, ואם יבנה המזבח הרי אפשר גם להקריבו, מש"ה שפיר חייב כרת אם הקריבו בחוץ. דדחוי מעיקרא לא הוי דחוי ר"מ פ"ג מפה"מ. אמנם לענין לעבור על מצות עשה זו שנצטוינו להקריב קרבן בבה"מ נראה דכל זמן שאין המזבח קיים לא חל עליו המצוה להקריבו, בר"מ פ"ג מפה"מ הל' כ"ב וזבחת עליו וכו' תזבח והוא עומד עייי"ש, דהמצוה היא להקריבו ולזרוק דמו על המזבח, ואם אין מזבח פטור מהמצות עשה, כמו שפטורים אנו עכשיו לעלות לבה"מ, וכן במצוה הקודמת מצוה (פ"ג) מצות עשה להביא כל הקרבנות המוטלין עליו ברגל ראשון שכתב החינוך במצוה (תל"ח) שכל מי שנדר קרבן שיביא אותם ברגל שפגע בו ראשון. כתב בסוף דבריו ונוהגת מצוה זו בזמן הבית,

וכן הוא במל"מ פי"ד הל' י"ג ממעשה הקרבנות, וז"ל וראיתי לבעל החינוך שכתב דעשה זו אינו נוהג כי אם בזמן הבית.

ונראה דהפטור הוא מתרי טעמא חדא כיון דאין לנו מקום להקריב, כמו שכתב החינוך שם דנוהגת מצוה זו בזמן הבית שאז יש לנו רשות לעשות נדרים ונדבות והי' לנו מקום להקריב, ואפילו מי שעבר והקדיש אין ספק בידו היום להביאו למקדש, לפי שהבית חרב בעונותינו, ונראה דעוד יש לפטרו משום דאין מצוה עכשיו לעלות לרגל וכבר כתבנו מזה לעיל מצוה פ"ג, והכי נמי בודאי אין המצוה מוטלת עליו להקריב כל קרבן בבהמ"ק אם כן קשה מה שכתב דבזה"ז אם הקריב קרבן בחוץ מבטל עשה זו ועובר על לאו, וברמב"ם הל' אסה"מ פי"א המטיל מום בקדשים כגון וכו' לוקה, ואינו לוקה אלא בזמן שבית המקדש קיים שהרי הי' ראוי לקרבן ופסלו אבל בזמן הזה אע"פ שעבר בלא תעשה אינו לוקה, וכן בחינוך מצוה רפ"ז ונוהג אסור זה (נתינת מים) בכ"מ ובכ"ז, אבל אין חיוב מלקות כ"א בזמן שבהמ"ק קיים שראוי' הבהמה לקרבנות, ובמ"ח שם ונראה בדעת המחבר דדוקא מלקות אינו חייב אבל עובר בל"ת, אף בזה"ז, הרי דכתבו דאין מלקות בזה"ז כיון שאין ראוי' הבהמה לקרבנות אעפ"י שמקריבין אע"פ שאין בית מ"מ אין ראוין להקרבה, ומש"ה פטור ממלקות, כן הכי נמי י"ל דאין המצוה רק בזמן שבהמ"ק קיים שראוי' הבהמה להקרב, דהמצוה היא להקריב, ועכשיו אין ראוי להקריב.

והנראה בזה דשאני מצות עשה זו ממצות להביא כל הקרבנות ברגל, או מ"ע דעלי' לרגל, דהמצות האלו הם חובות דגזרה התורה לעשות אותם לעלות לרגל וכן להביא כל הקרבנ', ואם לא עלה, או לא הביא בטל העשה. והעשה בא לחייבו, וגם יש בה לזכותו דאם אין בית הבחירה להקריב ולעלות, לא חייבה התורה כיון שעכשיו בעונותינו אין בית הבחירה למעשה להקריב. אמנם העשה להקריב כל קרבנות בבהמ"ק, אין העשה בא בחיוב אלא בשגילה לא להקריב חוץ לבהמ"ק, אפילו אם הקריב על במה לשם שמים, דבזה שאני ממצות הבאת כל הקרבנות ברגל, דהכי מוכח מקרא שהביאו ראי' לעשה, דלפני המקרא הזה כתוב השמר לך פן תעלה עולתיך בכל מקום כי אם במקום אשר יבחר שם תעלה עולתיך ושם תעשה. והלמוד על עשה הוא משם תעשה, כלומר לא בכל מקום אלא שם תעשה וזה לאו הבא מכלל עשה, וכן מפורש בסה"מ בל"ת (פ"ט) וז"ל הזהירנו שלא נקריב דבר מן הקרבנות חוץ לעזרה וכו' והוא אמרו שם תעלה וזה מצות עשה שיקריב שה העולה, והוא אמרו ושם תעשה ללמד שבחוץ לא תעשה, והשרש אצלנו לאו הבא מכלל עשה עשה, הרי מפורש שבאמת זה ל"ת אלא לפי הכלל שלאו הבא מכלל עשה עשה, אף שהיא ל"ת, דעיקר שבא להזהיר לא לשחוט בחוץ.

ולפ"ז י"ל כשם דהל"ת דשחוטי חוץ חייב גם עכשיו כי ל"ת זו הבאה מכלל עשה גם כן עובר, ונראה דנפ"מ בזה אם הרג את הקרבן לא יעבור על עשה זו כשם שאין עובר על שחוטי חוץ, או שהתרשל ולא הביא הקרבנות בודאי לא עובר. אמנם בעלי' לרגל, ובמצות להביא כל הקרבנות ברגל, גם אם התרשל ולא בא או לא הביא עובר.

ונראה דבזה יש ליישב ולהבין טעמא דהרמב"ם דמנה במצוה פ"ה, שצונו להביא כל מה שאנחנו חייבים חטאת ועולה ואשם ושלמים אל בהב"ח ואע"פ שהם בחו"ל וכו', והוא אמרו רק קדשיך ולשון ספרי קדשיך אינו מדבר אלא בקדשי חו"ל תשא ובאת מלמד שחייב בטפול הבאתו עד שיביאנו לבית הבחירה ע"כ הצריך לענינינו. והנה הרמב"ן השיג שם על זה שמנה למצוה בפ"ע מצוה פ"ה להביא מחו"ל, ואין זו המצוה לדעתי באה בחשבון, שאנחנו נצטוינו להביא כל הקדשים לבהב"ח בין שהם בארץ או בחו"ל כל מקום שהם, שם יובאו ויקרבו והכל מצוה אחת והמקראות מרבים והולכים. ולשון ספרי כך הוא רק קדשיך אשר יהי' לך תשא ובאת במה הכתוב מדבר אי בקדשי ארץ הרי כבר אמור הא אינו מדבר אלא בקדשי חו"ל, ואתה למד מזה שבכל הקדשים הוא ענין שוה ומצוה אחת להטפל בהבאתם ולהקריבם בבית הבחירה. ע"כ.

ויש לומר דלהרמב"ם היא מצוה בפ"ע מצוה חיובית, לא שבא אזהרה לא להקריבם בחוץ דזה ידענו מהל"ת ומהלאו הבא מכלל עשה, כיון דאין בהם פסול להקריבם בודאי יש בהם עשה ול"ת, דזה אפילו בבכור ומעשר שמיעטן שם הספרי כנ"ל שאם באו מקריבין בודאי עובר אם שחטם בחוץ, והספרי לא מיעטן אלא מחיוב לטפל ולהביאם, דבכל קרבנות מחויב ועשה על קרקפתו להביאם ולהקריבם. ואם התרשל ולא הביאם עד שמתו מאליהן עובר על עשה זו.

והנה הרמב"ן הוסיף להביא דבגמרא בתמורה דרש רק קדשיך אלו התמורות אשר יהיו לך אלו הולדות תשא ובאת יכול יכניסם לבית הבחירה וימנע מהם מים ומזון כדי שימותו ת"ל ועשית עולותיך הבשר והדם, והמדרשות שבגמרא הם ראוין בפסק הלכה ולתפסם עיקר. ולפי הנ"ל י"ל דאדרבה מזה סיעתא להרמב"ם דודאי בקרבנות חו"ל מיירי כהספרי שהחיוב הוא להביא אותם, וסלקא דעתך אמינא אם העשה היא להביאם עשה חיובית י"ל דבזה בא העשה להביאם בבה"ב, דש"מ דגם הגמ' ס"ל דיש חיוב להביאם, לא רק ל"ת הבא מכלל עשה לא להקריב בחוץ, דאיך מצינו למימר דבזה יקוים העשה אלא שכונו על עשה שלי' תשא ובאת שחייב לטפל, ועל עשה בא הפירוש שאין כונת העשה רק להביאם אלא גם להקריבם, דאפילו אם נימא דבגמרא דרשו תשא ובאת על כל הקרבנות בין דארץ בין דחו"ל עכ"פ היא עשה אחרת לא לאו הבא מכלל עשה, אלא

עשה חיובית, והחילוק בין הספרי להגמרא דתמורה אינו אלא בזה דהספרי דרש תשא ובאת על קרבנות חו"ל, והגמרא דתמורה דרשו על כל קרבנות אמנם בין כך ובין כך הוא עשה נוספת עשה חיובית לא לאו הבא מכלל עשה לא להקריב בחוץ כנ"ל. אלא דאם לא הביא בטל עשה זו.

ונראה לפ"ז דוש קולא ג"כ בעשה זו דבזה"ז אם לא הביא אינו עובר בעשה זו כנ"ל. אמנם אם שחטן בחוץ לא מיבעיא דבכל קרבנות עובר בל"ת ובלאו הבא מכלל עשה אלא גם בבכור ומעשר דאין עשה לכתחלה להביאם אם שחטן בחוץ עובר על ל"ת ולאו הבא מכלל עשה.

ולפי כל זה שפיר כתב החינוך במצוה (ת"מ) שנצטוינו להקריב כל קרבן בבהמ"ק ולא בחוץ, שהעובר ע"ז והקריב קרבנו חוץ לבה"ב, הוא מבטל עשה זו, דאין זה עשה חיובית אלא לאו הבא מכלל עשה לא להקריב בחוץ, ובמצוה (תנ"ג) להביא אל בה"ב מחו"ל לא סיים שבזה"ז, ג"כ עובר בעשה, והיינו מטעם הנ"ל כיון דאי אפשר להקריב אינו מחויב כלל בעשה זו.

אמנם נראה פשוט דגם בבהמת קדשים בחו"ל אם שחטה בחוץ בזה"ז בודאי יעבור על עשה ול"ת דהעשה ראשונה להקריב כל קרבן בבה"ב נאמר בין על קרבנות הארץ ובין על קרבנות חו"ל. וגם על בכור ומעשר שאינו מחויב להביא לר"י אם שחטם בחוץ עובר גם בזה"ז בעשה ול"ת. אמנם לר"ע כבר כתבנו במצות בכור בהמה טהורה, דגם בזמן הבית אינו עובר משום שחוטי חוץ והטלת מום כיון דאין בהם קדושת מזבח, דאם באו לא יקרבו. וראיתי כן במ"ח, עיין לעיל במצות בכור.

והנה מבואר ברמב"ם וכן בחינוך דבזמן הזה ג"כ מחויב בשחוטי חוץ, משום דס"ל דקדשה לעתיד לבא ומקריבין אע"פ שאין בית דפסק כר' יוחנן דס"ל כן במס' זבחים (קז:) ובתוס' זבחים (ס"א) ס"ל בחד תירוצא דר' יוחנן לא מחייב אלא במעלה בחוץ ולא השוחט, ומיירי בקטורת דלא בעי מזבח ומש"ה נקיט ר"י המעלה בזה"ז ובשוחט דבעי זריקה על המזבח דווקא, אפילו ר' יוחנן מודה דפטור, ולענין הטלת מום נראה לכאורה פשוט דגם לפי התוס' דפטור משום שחוטי חוץ כיון דאין מזבח אמנם בהטלת מום דפסול לקרבן גם אם יבנה המזבח, נראה דחייב, גם בזה"ז כמו שפסק הרמב"ם, אם הטיל מום בזה"ז עובר בל"ת.

ברם ראיתי בטורי אבן במס' מגילה (י.) ד"ה ומ"ט הדר בי', שכתב שם בסוף דבריו, דלתירוץ התוס' דגם אם ס"ל דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא לא מחייב ר"י אלא בהעלאה, ולא בשחיטה, משום דאין ראוי לפנים דחסר המזבח, פטור נמי אם הטיל

מום בזה"ז גם לר"י, ודבריו צע"ג, דהנה נראה פשוט דבשלמים ששחטן קודם שנפתחו דלתות ההיכל, שאם שחטן בחוץ פטור במס' יומא (סג.) מ"ט מחוסר פתיחה כמחוסר מעשה, האם נימא ג"כ אם הטיל מום בקדשים קודם שנפתח ההיכל שפטור, בודאי זה בדותא, משום דפסלן גם אחרי שנפתח, דבשחיטה דכתיב ואל פתח א"מ לא הביאו וכיון דבשעה זו בשעת שחיטתו לא קרינן ואל פתח א"מ דאם הקריב אז פסולין מש"ה פטור אבל בהטלת מום דעובר מקרא כל מום לא יהי' בו, וכיון דפסלו להקריבו בודאי חייב.

ונראה לע"ד דאם שחט לשלמים בחוץ קודם שנפתחו דלתות ההיכל, דיהי' חייב משים הטלת מום, ומאי דאמרינן דפטור, פטור משום שחוטי חוץ ופטור מכרת, אבל אם התרו בו משום הטלת מום חייב מלקות. וראיתי במ"ח מצוה (רפ"ז) וז"ל וגם נלע"ד בעה"י ברור דאם שחט קדשים בחוץ, חוץ מה שחייב משום ש"ח חייב ג"כ משום מטיל מום בקדשים דאין לך מום גדול מזה וכו', ולפ"ז נ"ל דאף באותן שאינו חייב משום ש"ח כיון שעיר המשתלח לאחר וידוי חייב משום הטלת מום, וכן שנים ששחטו בחוץ אע"פ דאינם חייבים משום ש"ח, דוק ותשכח כל ענינים אשר א"א לפורטן אם פוסל אותם בשחיטה חייב משום זה, מטיל מום, ושם מביא המ"ח עוד, דלהרמב"ם אם הטיל מום קבוע בבעל מום עובר, לוקה עיין שם דמביא בשם הריט"א דהביא ראי' ברורה דשיטת הרמב"ם כן, מדברי הרמב"ם פ"ב הט"ו באהמ"ז, דבספק קבועים או עוברים המטיל מום בהם אין לוקה, דברור מזה אם הטיל מום בבעל מום עובר דלוקה.

ונראה דבודאי אם שחט בחוץ בעל מום עובר דפטור, כיון דאין ראוי בפנים, ואעפ"כ לוקה בהטלת מום והיינו מטעם הנ"ל דפסלו לעתיד. וה"נ בזה"ז כיון דקדושה קדשה לעתיד לבא, וכשיבנה המזבח ראוי להקריבו ולאו דחוי הוא בודאי חייב מטעם הטלת מום, ובגמרא תמורה כ"א בעין במערבא המטיל מום בתמורת בכור ומעשר מהו מי אמרינן כיון דלא קריבן לא מיחייב או דילמא כיון דקדשי מיחייב, אף דמסקינן שם כיון דלא קריבין לא מיחייב בהטלת מום, מ"מ נראה דשאני משחוטי חוץ, דעד כאן לא קמיבעי אלא בהטלת מום דרצה ליחייבו משם דקדשי, אבל בשחוטי חוץ בודאי פטור דאין ראוי לפתח א"מ.

והכא בזה"ז כיון דס"ל דמקריבין אע"פ שאין בית והקרבן נתפס בקדושת קרבן לכל דבריו, אלא דאי אפשר לו להקריבו משום דמחוסרי חסרון המזבח, ומחוסר מעשה זו כמחוסר פתיחת דלתות ההיכל, נראה לע"ד דודאי מחויב משום הטלת מום דפסלו לעולם, ולא דמי אם ס"ל דקדושה בטלה, אף דלכאורה י"ל מאי נפ"מ אם חסר המזבח או חסר כל הבית ולקדשו, אידי ואידי מחוסר מעשה, אמנם לא דמי דאם חסר קדושת

הבית, לא חל על הבהמה קדושת קרבן, כיון דאין שום מקום בעולם עכשיו [עיין בתוס' זבחים ס"א דכתבו אם לא קדשי לע"ל דנדחה לגמרי] מקום ראוי לקרבן, אבל אם לא בטלה הקדושה, אין זה אלא כפגימת המזבח ומחוסר תיקון כפתיחת דלתות ההיכל. וסוף דבר דברי מרן הטורי אבן צע"ג:

מצוה פו

הציווי שנצטווינו לפדות מן הקדשים מה שנולד בו מום ויצא לחולין ומותר לשוחטו ולאכלו. והוא אמרו יתעלה: "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אלהיך" (שם שם, טו). ולשון ספרי: "רק בכל אות נפשך תזבח אינו מדבר אלא בפסולי המקדשין שיפדו". וכבר נתבארנו דיני מצווה זו, כלומר: פדיון הקדשים, במסכת בכורות ותמורה ובכמה מקומות בחולין וערכים ומעילה.

וכן ברמב"ם הל' איסורי המזבח (פ"א הל' י'), המקדיש בעלת מום למזבח וכו' ה"ז נתקדשה ותפדה בערך הכהן ותצא לחולין ויביא בדמי' קרבן, וכן הדין בבהמת קדשים שנפל בה מום, ומ"ע הוא לפדות קדשים שנולד בהן מום ויצאו לחולין ויאכלו שנאמר רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר, ע"כ.

והנה בכ"מ הראה את מקור הרמב"ם מבכורות (ט"ו), והלח"מ העיר דהתם לא נאמר אלא תזבח ולא גיזה אחר הפדיון ואין ראי' למ"ע אלא הראה את מקורו מהספרי הנ"ל והביא דבסמ"ג הראה את המ"ע מספרי, ואמנם מפורש כן כאן בסה"מ.

והנה הרמב"ם כלל כאן בעלי מום שקדם להקדישן וב"מ לאחר הקדישן, שכתב מתחילה המקדיש ב"מ למזבח וכו' ותפדה בערך הכהן, ואח"כ וכן הדין בבהמת קדשים שנפל בה מום, דמשמע שההלכה בפדיונן שוה. והקשה הכ"מ דלרבי יוחנן בתמורה בתניא כותי' דב"מ מעיקרו אינו בכלל העמדה והערכה לדברי הכל, והיכי רבינו לא מפליג בינייהו, ותירץ וז"ל ועי"ל דרבי יוחנן לא אמר דאותה למעוטי ב"מ מעיקרו אלא לומר דבעל מום מעיקרו אפילו אם מת נפדה דלא בעינן בהו והעמיד אבל כשהוא חי לדברי הכל נפדה הוא בערך הכהן, וזה עיקר שהרי כן כתב רבינו בסמוך גבי מה בין ב"מ קבוע ע"כ, דמפורש כן בהל' י"א דב"מ מעיקרו ואם מתה קודם שתפדה נפדית אחר שתמות, ובהקדיש תמימה ונולד לה מום אם מתה קודם שתפדה תקבר.

ובלח"מ שם הבין בדברי הכ"מ דמחיים אין נפ"מ בין ב"מ מעיקרו לנולד בה מום דשניהם בעינן העמדה והערכה, אלא אם מתו בלי פדיון אז מפליג בינייהו דב"מ מעיקרו יש לה פדיון וב"מ אחרי הקדישן תקבר ואין להם פדיון והקשה הלח"מ דאם כן כי היכי

דאמרינן לר"י דאותה בא למעוטי ב"מ מעיקרו דלא בעינן העמדה והערכה, נימא גם ללוי דאותה בא למעוטי דאחרי מיתה לא בעינן העמדה והערכה ויש לה פדיון כסברת הרמב"ם בב"מ מעיקרו דמחיים בעינן העמדה והערכה ויש לה פדיון ולמה נשאר בגמרא בקושי' ללוי אותה למעוטי מאי, ותו הקשה דמנ"ל לרבינו חילוק זה. דאי נכנס בכלל העמדה והערכה אם מת יקבר, ואם לא נכנס בכלל העמדה והערכה אפילו חי לא בעי העמדה והערכה, ע"כ.

ובמל"מ שם כתב על קושית הלח"מ דקושיא מעיקרא ליתא, דענין העמדה אינו אלא למעט מת, דכשהוא חי לא שייך העמדה אלא הערכה, וזה שכתב כאן ותפדה בערך הכהן ולא הזכיר העמדה, וזה שכתב בפ"ה מהלכות ערכין הרי זו צריכה העמדה בבי"ד הכוונה היא למעט מתה דלא שייך בה העמדה, דהעמדה זו מה היא, וכי תימא שיביאו אותה לב"ד וישימו אותה הא כל הקדשות אף דמטלטלין ושדות ע"י ב"ד הם נפדין וכמ"ש ריש פ"ח מהלכות ערכין, וא"כ מה חידש רבינו גבי בהמה שצריכה העמדה אלא ודאי אינה אלא למעט מת אתא וקרא נמי דכתיב והעמיד הוא למעט מת, דלא שייך והעמידה, ומסיק שם וכי תימא דגבי בהמה צריך שיביאו אותה לפני ב"ד וישומו אותה שם ולא שישלחו שמאים לשומה אבל בשאר דברים אין צריך שיביאום לפני ב"ד אלא די שישלחו ב"ד שמאים וישומו אותה ואח"כ נפדית. ואם נימא דחילוק זה אמיתי, ובבעלי מום מעיקרו לא בעינן העמדה אפילו כשהיא חי ומש"ה מת יפדה, ובמילתא דבעינן העמדה כשהוא חי אם מת יקברו. א"כ רבינו לא הזכיר גבי בעל מום מעיקרו אלא הערכה דוקא אך לוי דתני העמדה ע"כ ס"ל דאם מת יקבר, ומה שהקשה עוד דמנ"ל לרבינו חילוק זה דאי נכנס בכלל העמדה והערכה אם מת יקבר ואי לא נכנס אפי' חי לא בעי העמדה והערכה לא ידעתי היכן כתב רבינו דבעי העמדה שיקשה לו דאם מת יקבר עכ"ל.

והנה לפי דברי המל"מ דקאמר, וזה שכתב כאן רבינו ותפדה בערך כהן ולא הזכיר העמדה, הבין המל"מ דזה דקאמר הרמב"ם כאן ותפדה בערך ולא הזכיר העמדה, דהרמב"ם כיון בדבריו לתרווייהו בין ב"מ מעיקרו ובין שנולד בה מום, דודאי ב"מ מעיקרו אינו צריך העמדה, אלא ע"כ כוונת המל"מ על בהמת הקדש שנולד לה מום, ומחיים אין חיליק בין ב"מ מעיקרו ובין נולד לה מום, אידי ואידי רק הערכה, ומה שכתב הרמב"ם בפ"ה מערכין כל המקדיש בהמה בחיי' בין טהורה בין טמאה בין קדשי הבית ובין קדשי מזבח שנפל בהן מום הרי זו צריכה העמדה בבית דין, הוא למעט מת.

אמנם מה שסיים הרמב"ם שם, לפיכך אם מתה הבהמה קודם שתערך ותפדה אין פודין אותה אחר שמתה אלא תקבר, קשה לדבריו, דנראה מדברי הרמב"ם שכתב לפיכך, דמטעם שמחיים בעינן העמדה בב"ד, והקפיד הכתוב והעמיד הבהמה, ואחרי מיתה אי אפשר זה מש"ה תקבר, (וכן בחינוך מצוה תמ"א וז"ל דיני המצוה שאם מתה קודם שתפדה תקבר שאי אפשר לפדותה שהכתוב הצריכה העמדה והערכה) לא משמע כדברי המל"מ, דהעמדה לא נאמרה אלא למיעוט, למעט מת דהרמב"ם הדגיש בדבריו דמשום שזו צריכה העמדה בב"ד שנאמר והעמיד את הבהמה, לפיכך אם מתה תקבר, דהכי הו"ל למימר כל המקדיש בהמה וכו' קדשי המזבח שנפל בהן מום אין לה פדיון אלא חי דכתיב והעמיד לפיכך אם מתה תקבר, ובכדי כתב צריכה העמדה בב"ד, הא כל הקדשות נמי ע"י ב"ד הם נפדין, כדברי המל"מ לעיל, ומה שרצה המל"מ לדחוק ולחלק דבהמה צריך שיביאו אותה לפני ב"ד וישומו אותה, ולא שישלחו הב"ד שמאים לשומה ובשאר דברים די שישלחו ב"ד שמאים וישומו אותם, כמובן אינם אלא דברי דוחק, כמו שהקשה בעצמו דהי' לו להרמב"ם לבארו בפ"ח החלוק הזה.

איברא דהעמדה שכתוב, אין הכוונה שתעמוד על רגלי', (עיין תוס' ערכין (כד.) ד"ה ולא אצא), דהכי אמרינן בחולין (ל.) וכי תימא בעי העמדה והערכה, והתנן שחט בה שנים או רוב שנים ועדיין היא מפרכסת ה"ה כחי' לכל דברי' וברש"י שם וכי תימא אין קדשים נפדין בלא העמדה והערכה כדכתיב והעמיד את הבהמה לפני הכהן והעריך הכהן אותה וזו אין יכולה לעמוד על רגלה ע"כ. וע"ז מביא מתניתין דמפרכסת כחי' לכל דברי', דלא בעינן העמדה על רגלה, אלא והעמיד בחיי' את הבהמה והעריך אותה הכהן, דהתנאי בהערכה הוא בחיים דוקא, דלאחר שחיטה או מיתה לא נקרא והעמיד הבהמה דנחשב אז רק בשר, בשר שחוטה או בשר נבילה.

ונראה דבזה יש חילוק בין בהמה שנפל בה מום או ב"מ מעיקרו, דבהמה שנפל בה מום יש תנאי בהערכה בחיים, ובבהמה ב"מ מעיקרו אין בה אלא הערכה, והערכה שייך בין בחיים בין במתה, וזה שכתב הרמב"ם באסורי המזבח, המקדיש בעלת מום למזבח ה"ז נתקדשה ותפדה בערך הכהן, וכוונתו רק על בהמה ב"מ מעיקרו, שגם היא צריכה הערכה, וזה כמו שמסיק שם המל"מ דרבינו לא כתב בב"מ מעיקרו דבעינן העמדה אלא הערכה.

והנראה לע"ד דיש חילוק יסודי בין הערכה בבהמה ובין פדי' של הקדש מטלטלין ושדות. אף דשניהם בעי ב"ד, דבמטלטלין של הקדש בעינן דהפדי' תעשה בשלשה בקיאין בשעת פדי'. אמנם הערכה בבהמה, צריכה שומה לפני הפדיון והשומה מעכב

הפדיון דכל זמן שלא נעשה ע"י ב"ד שומה אין לעשות פדי', והרמב"ם בסה"מ מצוה (קט"ו) היא שצונו בדין ערכי בהמה והוא אמרו והעמיד הבהמה לפני הכהן והעריך אותה הכהן, ומתורתו של הרמב"ם אלמדנה, דז"ל הרמב"ם בפ' ח' הל' ערכין אין פודין את ההקדשות אלא בשלשה בקיאין וכשמעריכין בהמה וכיוצא בה משאר מטלטלין שמין אותה בשלשה, פירוש דאין לעשות פדיון אלא אם שמין בשלשה לפני הפדיון וזה מעכב הפדיון, והכ"מ הראה את מקור הרמב"ם ממתניתין ריש סנהדרין ובגמרא שם (ט"ו), דתנן במתניתין ההקדשות בשלשה והערכין המטלטלין בשלשה, וברש"י שם ההקדשות הבא לפדותן, והערכין המטלטלין מפרש בגמ' באומר ערכי עלי בא כהן לגבות ממנו מטלטלין בג' קרקעות בעשרה. וברש"י שם באומר ערכי עלי ואינו פורע ובא כהן למשכנו ומצא לו מטלטלין נגבין בשלשה שמאין. והרמב"ם כולל בזה גם כשמעריכין בהמה דמפורש בקרא דבעינן העמדה והערכה או הערכה, דשמין אותן בשלשה. דהפדיון של הבהמה צריכה להיות לפי סדר זה דלפני הפדי' צריכה שומה של ב"ד של שלשה אשר לזה כיון הרמב"ם בדבריו בפ"ה מערכין בהלכה י"ב כל המקדיש בהמה בחיי' בין טהורה בין טמאה בין קדשי הבית ובין קדשי המזבח שנפל בהן מום ה"ז צריכה העמדה בבית דין שנאמר והעמיד את הבהמה, וכוונתו שצריכה לפני הפדיון שומה בב"ד.

וכן נראה מתוס' חולין קל"ה דתנן שם ראשית הגז אינה במוקדשים ומקשינן בגמ' במוקדשין מ"ט לא, אמר קרא צאנך ולא צאן הקדש ומקשינן הא לאו בני גיזה נינהו ומשנינן בקדשי בדק הבית ומקשינן שוב והא קדיש לה, ומשנינן סד"א לפרוק וליתב לי', ומקשינן והא בעי העמדה והערכה, והקשו בתוס' ולימא כשהעמיד והעריך, ואחר כך עבר וגזז ופדה, ותירצו וי"ל דבשעת פדי' בעינן העמדה והערכה, דמוכח מהתוס' דתרי מילי נינהו הערכה והפדיון, אלא דתירצו דבעינן שהערכה תהי' תיכף לפני הפדי', ובמס' מעילה ט"ו ד"ה ואפילו, דאם הי' העמדה והערכה בחיים ולא הספיק לפדות מחיים עד שמתו יש להם פדיון, דש"מ דהערכה אין זו של פדיון, אלא שמכשיר את הפדיון, ומתוס' מעילה מוכח דהעיקר מה שנאמר העמדה והערכה הוא לא בא למעט את הפדיון לאחר מיתה כדברי המל"מ אלא מטעם שאי אפשר לעשות אחרי מיתה העמדה והערכה ואם נעשה מחיים אפשר לפדות גם אחרי מיתה.

אמנם דבריהם צ"ע ממה שכתבו בחולין דבעינן הערכה בשעת פדיון וכבר נשאר בצ"ע הגרע"א ז"ל בגליון הש"ס שם. אמנם בעיקר הדבר צודקין דברי המל"מ דבכל דבר שצריכין העמדה אין פדיונו אלא בחיים, לפי דברי המל"מ האלו כתוב מפורש דאין

לפדות אחרי מיתה או כדברינו דיש תנאי בפדיון שאין לפדות אלא אחרי שתהי' העמדת הבהמה בחיי' לפני ב"ד וישומו אותה ואז יש לה פדיון, והעמדה מעכבת. ויתיישב הכל כדברי המל"מ.

והנה ברמב"ם הנ"ל בערכין כל המקדיש בהמה בחיי' וכו' הרי זו צריכה העמדה בב"ד, מסיק שם הרמב"ם אבל אם הקדיש שחוטה או נבלה לבדק הבית הרי זו תפדה כשאר מטלטלין, ולפי הנ"ל בא בזה להורות דלא מיבעיא שלא מעכב העמדה, אלא דגם הערכה לפני פדיון לא צריכה, אלא בהפדיון צריכים להיות שלשה בקיאים, כנ"ל, והדגיש אבל אם הקדיש שחוטה או נבלה לבדק הבית, דאם הקדיש בהמה טמאה או בעלת מום לבדק הבית צריכה העמדה והערכה, דעד כאן אמרינן דאם בעלת מום מעיקרו יש לה פדיון לאחר מיתה דאין צריכה העמדה והערכה וממעטינן מדכתיב והעמיד אותה ולא בעלת מום מעיקרו, זה דוקא בקדושת המזבח אבל בקדושת בדק הבית אין נפ"מ בין בעלת מום מעיקרו או שנתהוה בעלת מום, ומפורש כן בתוס' תמורה ל"ג ד"ה הכא דבקדשי בה"ב יקברו בכל ענין דלא שייך לפלוגי בין תם מעיקרו לב"מ מעיקרו. דגם בהמה טמאה לבדק הבית צריכה העמדה והערכה כדברי הרמב"ם בהלכה

והנה הראב"ד השיג על סוף דבריו, וז"ל אבל אם הקדיש שחוטה וכו' תפדה, וכתב א"א אפילו למזבח ואפילו הקדישה חיים למזבח ומתו אם היו בעלי מומין מתחילתן יפדו, ובכ"מ שם אחרי דהביא השגת הראב"ד, כתב וז"ל ואני אומר שמ"ש רבינו לבדק הבית אורחא דמלתא נקיט דאין דרך להקדיש למזבח לא שחוטה ולא נבלה. ומ"ש, ואפילו הקדישם חיים למזבח אם היו בעלי מומין מתחילתן יפדו, כבר נתבאר בסמוך ודייקתי כן מלשון רבינו ע"כ ואולי כוונת הרמב"ם, כנ"ל לחלק דלא צריכה הערכה כלל דזה דוקא אם הקדיש שחוטה דבעל מום מעיקרו בעי הערכה, ואין ה"נ דלענין אם הקדיש שחוטה אין נפ"מ אם הקדיש למזבח או לבה"ב, אלא אורחא דמלתא נקיט כדברי הכ"מ.

מצוה צ

הציווי שנצטווינו לשרוף קדשים שנטמאו. והוא אמרו יתעלה: "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף" (ויקרא ז, יט), **ובגמרא שבת החלו לבאר, מה טעם אסור להדליק שמן תרומה שנטמא ביום טוב? ואמרו: "שבתון עשה הוא, והווי יום טוב עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה" וכו'. ואמרו שם עוד דבר, וזו לשונו: "כשם שמצווה לשרוף קודשים שנטמאו, כך מצווה לשרוף שמן תרומה שנטמא". וכבר נתבארנו דיני מצווה זו בפסחים ובסוף תמורה.**

הציווי שנצטווינו לשרוף הנותר. והוא אמרו יתעלה: "והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף" (ויקרא ז, יז). ובפרוש אמרו על זה שאמר יתעלה בכבש הפסח: "[ו]לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו" (שמות יב, י) אמרו במכילתא: "בא הכתוב לתן עשה על לא תעשה". ובמקומות רבים בפסחים ובמכות וזולתם אמרו בפרוש שלאו דנותר לאו שנתק לעשה הוא, ולפיכך אין לוקין עליו. והעשה הוא מה שהזכרנו, שנאמר: "והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו". ודין הפגול והנותר שווה, כמו שאבאר במצוות לא תעשה שכבר הזכיר את הפגול בלשון "נותר". וכבר נתבארנו גם דיני מצווה זו בפסחים ובסוף תמורה.

וברמב"ם ה' פסוה"מ פי"ט הי"א, מצות עשה לשרוף כל הקדשים שנטמאו וכו', וכן הנותר מצות עשה לשרפו שנאמר והנותר מבשר זבח השלמים ביום השלישי באש ישרף, ובכלל הנותר הפגול וכל פסה"מ הכל נשרפים, ולכאורה יש להקשות למה מנה שריפת קדשים שנטמאו למצוה בפ"ע, דלכאורה הם בכלל כל פסה"מ.

והנה זה מבואר בפסחים (פ"ב:) דכל שפסולו בקדש בשריפה לא שנא קדשים קלים ולא שנא קק"ד גמרא גמירי לה. ומקשינן והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף למ"ל ההוא לגופי' איצטריך סד"א כל פסולי בקדש כגון לן דמה נשפך דמה יצא דמה ונשחטה בלילה דבשריפה דליתנהו בחולין אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל אימא הואיל ואיתעבד ביה עובדין דחול אימא לא תיבעי שריפה ותו סגי לי' בקבורה קמ"ל.

והנה בהל' ה' כתב הרמב"ם אע"פ שהשלמים אסורין באכילה מתחילת ליל שלישי אין שורפין אותן אלא ביום בין בזמנם בין שלא בזמנם עיין בכ"מ, וכן הפגול אינו נשרף אלא ביום.

ובמ"ח מבאר דהלכה זו דאין שורפין קדשים בלילה, אינה אלא בנותר ופגול דהוא בכלל נותר, אבל קדשים שנטמאו שורפין גם בלילה, ומביא דדבר זה מפורש ברמב"ם פ"ז ממעה"ק ה"ג דז"ל שלשה מקומות לשריפה וכו' וסיים שם ושריפת כל הנשרפים כשרה בזר ובלילה, דמבואר דעל כל פסה"מ כשרין בלילה וצ"ל דהרמב"ם לא פרט כאן נותר וסמך עמ"ש בה' פסה"מ. וכן מוכיח ג"כ מלשון הרמב"ם הנ"ל דכתב דאין שריפת טמא ונותר ופגול דוחה יו"ט ובהלכה זו דכתב אין שורפין אלא ביום, לא הזכיר רק נותר ופיגול, עי"ש, ועיין בשעה"מ בהלכה זו, שהקשה דדרשינן בת"כ דבנין אב לכל הנשרפים שלא יהא אלא ביום. (ובכ"מ לא הראה מקור דשורפין בלילה).

ואולי י"ל דהנה בשבת (כ"ג) גרסינן אין מדליקין בשמן שריפה בשבת, שמן של תרומה שנטמאה ובשבת מ"ט לא מתוך שמצוה עליו לבערו גזירה שמא יטה, ושם בדף כ"ה

אמרינן כשם שמצוה לשרוף קדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף התרומה שנטמאת, ועיין בתוס' ד"ה כך אתה מצווה, דכתבו בא"נ דמדאורייתא בשריפה מדאוקרי קודש, והנה מביאין ירושלמי דאסור להדליק מבעוד יום שידליק בנילה דכל השריפה צריכה להיות ביום דוקא, ואיך אמרינן כאן מתוך שמצוה עליו לבערו גזירה שמא יטה, הא אין מצוה של נותר אלא ביום אלא דש"מ דשאני קדשים שנטמאו שמצותן גם בלילה וכן מובא כאן בסה"מ דמביא הגמ' בשבת כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף תרומה שנטמאה. ואפילו אם לא נימא כדברי הירושל' הנ"ל אלא כיון דהדליק מבעוד יום מקיים מצות שריפת קדשים גם בנותר אם נשרף בלילה, אמנם מלשון הגמ' שמצוה עליו לבערו גזרינן שמא יטה משמע דהמצוה עליו גם בלילה, דש"מ סתמא דגמרא דלא ס"ל כדברי הספרי הנ"ל דמרבה לכל הקדשים שאין נשרפין בלילה.

והנה ביסוד הזה דקדשים שנטמאו שורפין גם בלילה, מתרצים בזה הקושי' המפורסמת מבעל פ"י, דהקשה ע"ז דכתבו התוס' בקדושין ל"ד ד"ה מעקה דהר' יוסף מא"י הקשה מהא דאמרינן אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט משום דיו"ט עשה ול"ת ושריפת קדשים אינה אלא עשה, אשה שאינה חייבת בעשה דיו"ט דהוי זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ביו"ט, והקשה ע"ז הפ"י דכיון דאין שריפת קדשים בלילה א"כ אשה בכלל אינה במצות שריפת קדשים. ולפי הנ"ל האי קושי' מעיקרא ליתא דשריפת קדשים שנטמאו מצותן גם בלילה.

והנה בחינוך מצוה קמ"ג במצות שריפת נותר, איתא בסוף דבריו, ונוהגת בזמן הבית בזכרי כהונה, כי להם העבודה, וכהן שעבר ולא שרף הנותר בטל עשה ועבר אלאו דלא תותירו, אבל אין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה. ובהגהות מל"מ על החינוך ז"ל לא ידעתי אמאי לא כתב שנוהג אף בישראלים כגון בקק"ל. ובמ"ח הוסיף דגם ישראל בקק"ד אם הוא בעזרה מוטל על כל ישראל, ומי שראה נותר מצוה עליו לשרפו כמו חמץ. ויש לעיין בזה, דהביא ראי' מחמץ לשריפת קדשים. אמנם איתא מפורש בחמץ בב"ק (צח:) דאמר רבה גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווים עליו לשרפו. אך יש לעיין בטעמא שהכל מצווים. אם מחיים מצוה בעור חמץ בזה, או דלא מקיים שום מצוה אלא דמצווה לבער כדי להציל את הגזלן מלאו דלא יראה, אבל לא מקיים שום מצוה בהבערה עצמה.

והנה ראיתי בחוברת מאסף אהל תורה משנת תרפ"ד אשר יצא לאור ע"י הקדוש הגאון ר' אלחנן ווסרמן זצ"ל הי"ד, ושם בחוברת חד"ת מ"כ הגאון ר"ש שקאפ זצ"ל, וז"ל נסתפקתי אם איכא דין שליחות במצות שריפת ובעור חמץ ואם עשה שליח ובא אחר ועשה הבעור

אם הוה כחוטף מצוה דחייב לשלם או אם דומה מצוה זו כמצות מילה דפסק הרמ"א דא"צ לשלם בח"מ שפ"ב, ומבאר שם דמצות מילה וכסוי הדם הוא מצוה בחפץ, וכל מי שעושה זה נתקיים ע"י המצוה. ולכן לא שייך שליחות, שהוא עצמו מקיים המצוה, ומסופק בזה איך הדין במצות בעור חמץ, אם המצוה כמו כסוי הדם או דהמצוה דוקא על הגברא, ע"כ והא דלא מביא ראי' דאמרינן שכל אדם מצווים עליו לבערו היינו כנ"ל די"ל דמצווין כדי להציל אותו מבל יראה ובל ימצא, ומש"ה ליכא למישמע מיני'. ויותר מסתברא דבחמץ אם חטף מחבירו בעל החמץ ושרפו נראה יותר לומר דלא מקיים מצות תשביתו, דדוקא על חמץ שלו שהוא עובר עליו בבל יראה ובל ימצא צותה עליו התורה להשבית, אבל חמץ של חבירו כשם שלא עובר עליו דשלך אין אתה רואה, ה"נ י"ל דלא מקיים המצוה אם שרף את של חבירו שלא בשליחות.

והנה בקדשי קדשים שמצות אכילה אינה רק על זכרי כהונה, והם מצווים על לאו דלא תותירו, יש גם כן לומר כיון דרק זכרי כהונה עוברים על לאו דלא תותירו, דכל מי שאסור לאכול בודאי אין עליו הלאו דלא תותירו, והעשה בא לתקן הלאו, בודאי יש לומר דהמצוה מוטלת רק על מי שמחויב לאכול, וישראל אם שורפו מבטל המ"ע של הכהנים, ברם בשלמים דישראל הבעלים מצווה לאכול ועליו בא האזהרה לא תותירו, בודאי צדקו דברי המל"מ דהמצוה מוטלת עליהם, ובקדשי קדשים נראה כנ"ל וזה מה שכתב בעל החינוך ונוהגת בזכרי כהונה כי להם עבודה וכהן שעבר ולא שרף הנותר היינו בקדשי קדשים בטל עשה ועבר אלאו דלא תותירו, ויש להעיר עוד, דגם כהן שאינו מבית אב, אם מוטל עליו המ"ע דשריפת קדשי קדשים, לפי מה שזכרנו במצות אכילת קדשים שמצוה על בית אב לאכול וכהן מבית אב אחר אין מוטל על קרקפתי' לאכול בחיוב גברא אלא אם אוכל מקיים מצוה יש לספק אם הוא מצווה לשורפו בין כך ובין כך צדקו דברי החינוך דכתב דהמצוה על זכרי כהונה דוקא.

אמנם בשלמים דמוטל על בעלים לאכול הבשר, ואשה המביאה את השלמים, דודאי מחוייבת על בל תותירו דהשוה הכתוב אשה לאיש בכל הלאוים, יש לומר דאשה גם כן מצווה אף דמצות עשה שזמן גרמא היא, שזה תיקונו של הלאו, ובלאו אשה דומה לאיש. וביתר באור, דהנה הריטב"א בקידושין חידש דמצות מילה אינה בכלל מצות עשה שזמן גרמא, דמ"ע שזמן גרמא אינה אלא במצות שעל גופו, ומצות מילה המצוה אינה על גופו, וטעם סברתו נראה, כנ"ל דהמצוה על החפצא דבקיומו של דבר תלוי ומש"ה אמרו דאין שליחות במצות האב, כיון דמי שמל מקיים המצוה בזה שמל, דגדולה מזה רצה המ"ח לומר דאפילו אם יכוין בפירוש שלא לקיים מצות מילה אפשר דהמצוה

נתקיים, ובחי' רחה"ל דמצות שריפה בחמץ הוא בחפצא של חמץ ומש"ה נקרא נעשה מצותו, ולפ"ז יש לומר דמצות שריפת בקדשים גם כן הוא מצוה בחפצא, כמו שמסביר החינוך בטעם הדבר כדי שלא יהא מוטל קדשים בבזיון, ואשה שיש לה שלמים ומצווה על בל תותירו בודאי יש לומר שאין זה מ"ע שזמן גרמא. ותו י"ל כיון דהמצוה בבשר קדשים הוא מ"ע בגוף החפצא של הדבר, נראה פשוט דאם אשה שרפה בודאי מקיימת העשה, זולת הטעם שראיתי באחרונים שרצו לומר דהא דאשה פטורה ממצות עשה שזמן גרמא אינה פטורה רק מהחיוב ולא דליתא בקיום. אמנם נראה במצות שבגופו יש לומר דגם דליתא בקיום אבל במצוות שהם מוטלין על חפצא אם תעשה את המצוה בודאי קיימה המצוה. ובזה יש ליישב קושית הפ"י, דשריפת קדשים היא מצוה שאינה על גופו, כדברי הריטב"א.

ויש לעיין עוד יותר אם נימא בזה שלוחו של אדם כמותו. ואם הכהן לא רצה לשרוף אם ישראל הנמצא בעזרה חייב לשרוף דהנה בכסוי הדם, תנן במתניתין (פז.) שחט ולא כסהו וראהו אחר חייב לכסות, ובגמ' שם מנין שחייב אחר לכסות שנאמר ואומר לבני ישראל אזהרה לכל בנ"י, וכן במילה מייתינן קרא דהיכא דלא מהלי' אבוה מיחייב בי דינא דכתוב המול לכם כל זכר קדושין (כ"ט) ובשריפת קדשים לא מצינו קרא מהיכי תיתי למימר דאם אחר ראה שהכהן או הבעלים לא שרפו שחייבים לשרוף. ומהאי טעמא נמי י"ל לענין שריפת חמץ דליכא קרא שיהי' אחר מחויב מהיכי תיתי למימר שיהי' אחר מחוייב וע"כ מאי דקאמר הגמ' שכל אדם חייב לבערו לא מדין מצות בעור חמץ. אלא לזכותו כדי שלא יתחייב בבל וראה ובל ימצא. ונפ"מ אם ראה חמץ של חבירו שלא רצה לשורפו וחטף ממנו ושרפו, שאסור לו לברך דלא קיים מצות בעור חמץ. עיין ברמב"ם הל' ברכות פי"א הל' י'.

ואמנם יש לספק דגם אפשר אם לא כתוב קרא בכסוי הדם אזהרה לכל בנ"י לו יהא דלא הי' מחויב, י"ל דמקיים המצוה אם מכסה כיון דהמצוה היא בדבר שיהי' מכוסה. ואם מכסה מקיים המצוה דקרא לא בעינן אלא על חיובו, ולא על קיום המצוה, כמו שכתבנו לעיל לענין אשה. ובשריפת קדשים דלא מצינו אזהרה לכל בנ"י, אלא מי שמצווה לאכול ומצווה על בל תותירו אם שורף ישראל מבטל העשה, או כנ"ל דהוה כאינו מצווה ועשה, ומהחינוך הנ"ל נראה דאחר לא מצווה.

הרמב"ם בהלכה א' פי"ט כתב מ"ע לשרוף כל הקדשים שנטמאו, וכן הנותר מ"ע לשרפו, ובכלל הנותר הפגול, וכל פסולי המוקדשין הכל נשרפים ע"כ. והנה המל"מ בפי"ח בהל' ט', דכתב הרמב"ם אסור להותיר מבשר קדשים לאחר זמן וכו' והמותיר אינו לוקה שהרי

ניתקו הכתוב לעשה, והקשה המל"מ דבפ"א מהלכות ק"פ הל' ז' כתב הרמב"ם המניח אימורים ולא הקטירן עד שלנו ונפסלו בנינה הרי זה עובר בל"ת ואע"פ שעבר אינו לוקה לפי שאין בו מעשה, ולא כתב שניתק לעשה, ומתרץ דלא מצינו באכילת המזבח ניתק לעשה, ואע"ג דרבינו יליף לכל הקדשים דנתקו לעשה מקרא דוהנותר ממנו עד בקר, הא ל"ק דאכילת אדם מאכילת אדם ילפי אהדדי דגבי אכילת אדם נתקו לעשה ה"נ כל קדשים שהם אכילת אדם, אבל אכילת מזבח לא יליף מאכילת אדם ומש"ה באימורים ליכא לפטורא משום דנתקו, אלא משום דהוה לאו שאין בו מעשה. וכן מוכח מסה"מ דבמצות ל"ת קט"ז כתב אזהרה דלא ילין ותו לא מידי ובל"ת קי"ז קי"ח ק"כ דהכל בנותר בבשר הנאכל עי"ש כתב בכולם שהוא ניתק לעשה, וכן כתב שם במצוה ק"כ הזהירנו מהותיר דבר מבשר התודה עד הבקר, ומזה למדנו שאר קדשום כי כל מה שישאר מהם אחר זמן אכילתם שהוא נותר חייב לשרפו ואין לוקין עליו לפי שהוא ניתק לעשה ושריפתו מצות עשה, ומבואר כדברי המל"מ דאכילת אדם בנותר מצוה לשרפו. **ולכאורה** וש להקשות דהא הרמב"ם כתב כאן בהלכה א' וכן הנותר מצות עשה לשרפו ובכלל הנותר הפגול וכל פסולי המוקדשין הכל נשרפין. דלכאורה משמע מדבריו דמנותר ילפינן כל פסולי המוקדשין דנשרפין. אמנם נראה פשוט דכונתו רק שנשרפין אבל לא לענין שיהי' הלאו ניתק לעשה, ואפילו פגול נמי דילפינן מגזירה שוה בפסחים פ"ב מנותר דבשריפה נמי לא נקרא ניתק לעשה דהילפותא רק לעשה, יכל פסולו המוקדשין אמרינן שם דהלכתא גמירי לה, ולנו האמורון הוא מהלכתא גמירי לה.

ובמה שהבאתו דברו הגר"ש ז"ל ספיקא לענין חמץ עיין בחק יעקב הל' פסח, סי' תל"ה, דכתב, היכא דמת אביהם ולא בטלו כיון דאסורי לא מוריש לברי', חייבים מדרבנן לבערו, והא בגוונא זו חל חיוב השבתה על אביהם אלא דאנוס, ואם נימא דעל חמץ של חבירו חייב לבערו ק"ו באופן זה חייבים, אלא נראה פשוט דאין חיוב השבתה על חמץ של חבירו אפילו היכא דלא בטלו. וז"ל הח"י וצ"ע במי שלא בדק חמץ קודם זמן אוסורי' ומת אי על היורשים מוטל לבדוק ולבער, אי נימא דאיסורא לברי' לא מורית, ומסיים ומ"מ טוב לבערו כיון שכבר נאסר בהנאה ולמה להם לקיימו אך שאין לברך על הבדיקה וביעור כיון שאינם מחויבים לבדוק ולבער החמץ שאינו שלהם, ויודע אני שיש להתעקש ולשדות נרגא גם בסיעתא זו, ולומר כיון דמת נעשה חפשי ונתבטל מצות תשביתו מהחמץ והוי כמו חמץ של נכרי דודאי לית דין ולית דיין שמצוה נבערו, כיון דאין על מי להטיל המצוה עכשיו. אמנם זה אינו דאם נימא דהיכא דחל תשביתו על חבירו ובמקום שהוא אינו משבית מוטל המצוה על כל ישראל, א"כ תיכף כשעוד המת

הי' בחיים וחל עליו מצות תשביתו חל ג"כ על כל ישראל. וא"כ בודאי חל גם היורשים עוד בחיים חיותו של המוריש כיון דהי' אנוס ואיך נתבטל מהם המצוה אלא פשוט שאין מצות ביעור חל אלא על הבעלים.

ובעצם הדבר מה שהגר"ש ז"ל מחלק בדין שליחות אם המצוה על הגברא או המצוה על החפצא ובמקום שהמצוה חל על החפצא, אין בזה דין שליחות והסביר הטעם דבמצות שהם על החפץ, ואין צריך על כח המעשה כח בעלים ליכא דין שליחות, דיסוד דין שליחות הוא שנעשה מחמת צווי ורצונו של המשלח, אבל היכא דעבד אדעתא דנפשי' אין זה שליחות, כ"כ במצוה זו במילה כיון דאב אינו עושה בעצמו איכא חיוב עלי' ומצוה עליו רמיא, והיא עושה מצות ד' ליכא בזה דין שליחות.

ואף כי רבינו העיר הערה נפלאה, אמנם לע"ד לאו בכללא זו במצוה שעל החפץ נכלל בזה בכל מקום דבודאי יש להעיר מכמה מצות שעל החפצא ואעפ"כ יש שליחות במצות קבורה, ובכל מיתת ב"ד דכל מיתה היא מצוה בפ"ע על הב"ד, ובמלקות, דמפורש דשליח ב"ד מלקה ואין הב"ד מלקין (ולפלא בעיני מה שרצה לתרץ שם קושית הקצה"ח בס' (שמ"ה) דשליח ב"ד הוא שלוחא דרחמנא דאינו מצוה של ב"ד, דלענ"ד המצוה היא על ב"ד, ולא על אחר, ועיין בחינוך מצוה (תקצ"ד), וז"ל וב"ד העובר ע"ז ולא הלקה המחויב מלקות בטל עשה זו וענשו גדול מאד).

ולענ"ד נראה דלא בנקודה זו נעוץ לחלק בשליחות בחפצא וגברא. אלא נקבל סברת רבינו בפלגא דכל היכא דהתורה חייבה את כל אדם מישראל אם המצוה לא עשה הבעלים, יש לקבל הסברא דלא שייך שלוחו בזה, דהגע בעצמך אילו שני אנשים יראו אבידת ישראל, ואחד יעשה שליח ויגיד לחבירו שיטול את האבידה ויחזירה לבעלים, האם נימא דזה בדין שליחות. בודאי י"ל דאדעתי' דנפשי' עביד, דשניהם שוין בהמצוה ואין חבירו יותר בעלים על המצוה ממנו, בודאי אין בזה שליחות. וככה י"ל במילה, וכסוי דם עוף, דבמילה יש קרא דהיכא דלא מל אבוהי חייבים ב"ד למולו מקרא דהמול לכם כל זכר (בקדושין כ"ט) דהמצוה חל על אבי הבן מקרא וימל אברהם את יצחק בנו כאשר צוה אותו, ובכסוי הדם נמי המצוה על מי ששפך, והיכא דלא כסהו חייב אחר ילפינן אמור לבני ישראל אזהרה לכל בנ"י כמבואר בחולין פ"ז, ובמילה וכסוי הדם. אם יש בזה דין שליחות יש להסביר כדברי הגר"ש כיון דאבי הבן מצווה לאחר למול הרי מאן בעצמו לעשות המילה וכיון דאינו רוצה אם כן יש לאחר זכי' בהמצוה מדין מצות המול לכם כל זכר מחויב למול שהתורה הטילה עליו המצוה למול, ובמצות המול לכם כל זכר אין חילוק בין אב לאחר, וכיון דמחויב למול מקרא דהמול לכם כל זכר, אי אפשר

לו לעשות שליח במצות האב מקרא וימל אברהם, דמושבע ועומד (היכא דאין האב מל) לעשות צווי הי"ת והוא שלוחא דרחמנא, ובמקום דהוא שלוחא דרחמנא לעשות מצותו לא שייך שליחות וכן בכסוי הדם, דילפינן דהיכא דלא מכסה מי ששפך חל החיוב והמצוה על מי שראה. ואין החילוק בין המצוה על חפצא או על גברא. ובחמץ אף דנימא דהמצוה על החפצא. אמנם חיוב מצותה רק על הבעלים ואם בא אחר ושרפה מבטל מצוה מן הבעלים ולא קיים מצות בעור חמץ, ואסור לו לברך. אמנם שליחות שייך בזה כיון דהוא הבעלים ויש לו זכות מצוה בהחמץ. וחבירו אין לו שום מצוה, אלא אם עושה המצוה עושה זאת עבור הבעלים דאינו שלוחא דרחמנא לעשות זאת בהמצוה, ואז יש לו לברך.

ורמב"ם הל' ברכות פי"א הל' י', אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים מברך וכו' אבל אינו מברך שהחינו אלא על מצוה שעושה אותה לעצמו, ע"כ. וטעמו דהמצוה מקיים המשלח והוא רק שליח מצוה, וגם נוסח הברכה שאני כבהלכה י"א אם עושה לעצמו מברך לעשות לאחרים מברך על העשי'. והנה מהרמב"ם זה מוכח כשיטת דסבירו להו דגם במצות מילה שייך שליחות דכתב שם בהלכה י"ב מל את בנו מברך למול את הבן מל את בן חבירו מברך על המילה, דאם נימא כנ"ל דהוא שלוחא דרחמנא ועושה המצוה שחל עליו הו"ל לברך למול, ואולי יש לומר דע"כ גם אם אין לו האב דודאי כל החיוב הוא רק מקרא המול לכם כנ"ל ואעפ"כ יש לברך על המילה כיון שהחיוב על כל ישראל לא מיוחד לעצמו.