הרמב"ם כתב בפ"ה מהלכות איסורי מזבח דין ז וז"ל הגוגב או הגוזל והקריב כו' ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר ואפילו היה חטאת שהכהנים אוכלים את בשרה כו'.

ומקשה הראב"ד מאי ואפילו היה חטאת אדרבא יותר היה ראוי להכשיר חטאת שאין ממנה למזבח אלא חלב ודם מעולה שכולה כליל כדאמרי' בגמרא (דף נד ע"ב) והכי הל"ל ואפילו היה עולה ע"ש, ונראה לפענ"ד בס"ד לתרץ דברי הרמב"ם בשים לב עוד בדקדוק לשון הרמב"ם. ואם נתייאשו הבעלים דלכאורה קשה דמשמע דוקא כששמענו שנתייאשו אבל סתמא לא הוי יאוש דכך משמע הלשון ואם נתייאשו דוקא דשמענו כדאמרינן כן בב"ק (דף קיד) הא הרמב"ם פוסק בהדיא דבגזלן ישראל סתמא היה יאוש.

א"כ למה כתב ואם נתייאשו דוקא בדשמענו הלא גם סתמא הוי יאוש, אמנם לפי האמת לא קשה מידי דבגזל מעו"ג ודאי סתמא לא הוי יאוש כמו בגזלן עו"ג דפסקינן דסתמא לא הוי יאוש דהולך עמו בדיניהם ובדיניהם אין צריך ראיה מכ"ש כשהנגזל עו"ג דבודאי הולך עם הגזלן ישראל בדיניהם מכ"ש דסתמא לא היה יאוש וכיון דבגזל מעו"ג סתמא לא היה יאוש והמהרש"ל כתב ביש"ש בב"ק פרק הגוזל בתרא וכן הש"ך סימן שנ"ט דהרמב"ם סובר דגזל עכו"ם אסור מן התורה עיין בשער אפרים סי' ב' וא"כ הרמב"ם דכתב כאן בגונב או בגוזל הקרבן פסול קאי הן בגוזל מישראל או בגוזל מעכו"ם דהרי סובר דגזל עכו"ם ג"כ אסור מן התורה ואין חילוק בין גוזל מישראל או גוזל מעכו"ם לזה כתב ואם נתייאשו הבעלים לכלול ההכשר בכל גווני דבאמת בגוזל מישראל סתמא הוה יאוש אמנם בגוזל מעכו"ם בעינן דוקא ואם נתייאשו דשמעינן דאייאש העכו"ם דסתמא לא הוה יאוש דהנגזל העכו"ם הולך בדיניהם, כן הוא לפי הפשט הברור בעז"ה וכיון דהרמב"ם אתי לאכשורי בנתייאשו אפילו בגזל מעכו"ם שפיר כתב אפילו היה חטאת ולא קשה הא חטאת יותר כשר דאין למזבח ממנה אלא חלב ודם דהרשב"א בחידושי גיטין (דף נד) כתב אגמרא דאמרו שם בגמרא דחטאת מסתבר דכשר שאין למזבח ממנה אלא חלב ודם מאי חילוק יש בין אי חלב ודם או כולה כליל וכתב סברא נכונה דחלב ודם יש סברא לומר שאינו נחשב גזל דאין אדם מישראל אוכל חלב ודם וא"כ אינו ראוי לנגזל וה"א דאינו גזל ע"ש ותמצא.

א"כ כל זה בגזל מישראל דאין הישראל הנגזל אוכל חלב ודם. שפיר חטאת מסתבר להכשיר.

אמנם הרמב"ם דקאי גם אגזל מעכו"ם ולנגזל העכו"ם ראוי החלב ודם לאכילה דהרי עכו"ם אוכל חלב ודם א"כ לא קשה מידי קושית הראב"ד דחטאת מסתברא יותר להכשיר דאין למזבח אלא חלב ודם דמאי הטעם דחלב ודם בל"ז לא יאכל הנגזל. אמנם הרמב"ם דקאי גם אגזל מעכו"ם כדמוכח מדכתב ואם נתייאשו הבעלים כנ"ל ולגבי עכו"ם הנגזל ראוי החלב ודם דעכו"ם אוכל חלב ודם וא"כ החלב ודם שעל המזבח הוה גזל כמו כולה כליל דבשלמא בנגזל ישראל אין החלב ודם חשוב גזילה דאינו אוכל חלב ודם.

משא"כ בנגזל עכו"ם דאוכל חלב ודם חשוב הגזלה חלב ודם כמו עולה שכולה כליל וכיון דבנגזל עכו"ם החלב ודם הוא גזילה כמו עולה שכולה כליל. א"כ חטאת הוא יותרחמור שיש בו שתים אכילת מזבח חלב ודם שהוא גזילה לנגזל העכו"ם שאוכל

העכו"ם חלב ודם ואכילת כהנים שאוכלים בשרה: אמנם עולה לית בה אלא אכילת מזבח לבדו שפיר כתב אפילו חטאת שיש בה שתי אכילות אפילו הכי כשר בנתייאשו דבשלמא בנגזל ישראל שפיר אמרו דחטאת קיל דבאכילת מזבח ליכא גזלה שחלב ודם אינו ראוי לנגזל ישראל.

אמנם הרמב"ם דע"כ מיירי גם בנגזל עכו"ם כנ"ל. דבאכילת מזבח חלב ודם הוא גזלה גמור לגבי נגזל העכו"ם דעכו"ם אוכל חלב ודם א"כ חטאת יותר חמור שיש בה שני אכילות אכילת מזבח ואכילת כהנים לזה כתב לשון ואפילו חטאת בגזל אפי' מעכו"ם דקאי אדלעיל ואם נתייאשו דמיירי אפילו בגזל מעכו"ם כנ"ל דאכילת מזבח חלב ודם הוא ג"כ גזל לנגזל דעכו"ם אוכל חלב ודם.

וא"כ אית ביה שני אכילות גזלה של מזבח ושל כהנים אפ"ה מחמת יאוש דשמעינן מעכו"ם דאייאש כשר או לישראל בסתמא. ודוק היטב: הרמב"ם במנין המצות שלו כתב מצוה ו' לדבקה בו שנאמר ובו תדבק.

מצוה ז' להשבע בשמו שנאמר ובשמו תשבע: והשיג שם הראב"ד על מה שכתב דלשבע בשמו הוא מצוה דדעתו דהוא רק רשות. והנלפענ"ד בס"ד ליישב דברי רמב"ם, ומקודם בס"ד נבאר דרז"ל בכתובות פרק המדיר (דף עז ע"ב) גבי עובדא דר' יהושע בן לוי עם מ"ה דאמרו שם דא"ל בשבועתא דלא אתינא אמר קב"ה אי איתשל אשבועתיה ניהדר אי לא לא ניהדר כו' ע"כ, דיש להבין דוודאי מדנשבע ריב"ל שלא לצאת משום דידע בנפשיה דמימיו לא עבר אשבועה א"כ גם השתא שישבע יהיה הפסק שיקיים שבועתו ולא יצטרך לעבור וכפסק קב"ה כו' א"כ למה הוצרך לפ"ז לשבועה דבוודאי ריב"ל מימיו לא עבר גם אהן שלו כדאמרו רז"ל בב"מ פ' הזהב הין צדק שיהא הן שלך צדק כו' ובודאי ריב"ל קיים זה שיהא הן שלו צדק תמיד והיה לו לומר בהן שלו שלא יצא משם והיה הפסק אי לא עבר אהן שלו לא יעבור גם עכשיו והוא ודאי לא עבר אהן שלו תמיד כו' ובמקום שדי בהן מי יתיר לשבועה בחנם.

אפס דריב"ל גם דהיה די לו בהן שפיר נשבע דבכה"ג מצוה לישבע. דהנה רז"ל אמרו ביומא פ"ח ובכתובות ד טו ע"ב) דפקוח נפש דוחה שבת דאין מצוה שעומד בפני פקוח נפש מדאורייתא דכתיב ושמרתם מאד לנפשותיכם ע"ש לפ"ז דחשבינן פקוח נפש כ"כ מצוה עד שדוחה אפילו מצות שבת דחמירא אם אדם יהא יכול להציל עצמו ממיתה שיחיה לעולם ע"י פעולתו אין לך פקוח נפש גדול מזו שיציל עצמו ממיתה אין לך מצוה מזו שפקוח נפש גדול מצותו כנ"ל ולפ"ז ריב"ל שבא להציל עצמו ממיתה שלא ימות רק שיהא חי בג"ע לעולם א"כ רצה לקיים מצוה דהיינו פקוח נפשו ממות מש"ה נשבע עליו דרז"ל אמרו בחגיגה (דף י ע"א) מנין שנשבעין לקיים את המצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך ע"כ, א"כ כיון דרז"ל פסקו דעל מצוה מצוה לישבע ולא רשות מש"ה נשבע ריב"ל על פקוח נפשו דקיים בזה מצוה במה דנשבע דעל מצוה דווקא מצוה שישבע לקיים ופקוח נפש הוא מצוה לקיים כנ"ל ולכן גם דריב"ל היה יכול לומר בהן שלו אעפ"כ נשבע דבשבועה זו קיים מצוה דמצוה לישבע על קיום מצוה זהו נראה בס"ד טעם אשבועת ריב"ל.

הכלל העולה מהנ"ל דעל מצוה מצוה שישבע, מעתה מתורץ דעת הרמב"ם מקושית הראב"ד ז"ל דהרמב"ם דכתב להשבע בשמו כתב מיד אחר ולדבקה בו זהו כוונתו דעל לדבקה בו דכתבתי לך דהיינו לקיום דבר מצוה דהוא דבקות בה' אז מצוה להשבע בשמו דעל קיום מצוה מצוה לישבע כנ"ל והרמב"ם מוציא דינו מקרא ובשמו תשבע דנאמר בקרא את ה' תירא כו' ובשמו תשבע דהוא מפרש כן לקרא דה"פ דקרא את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע פי' שתשבע בשמו על אותן דברים שהזכרתי לך בפסוק זה דהיינויראתו ועבודתו ודביקותו של ה' דהיינו הכל קיום מצוה אז על אלו מצוה שתשבע בשמו כמ"ש במדרש בבועז שהשביע ליצרו לקיום מצות ה' שהוא מצוה ע"ש ומש"ה כמו דבקרא מפרש ובשמו תשבע דהמצוה לישבע על קיום מצוה.

כמו כן במנין מצותיו מנה להשבע בשמו מיד אחר לדבקה בו בלי פירוד לומר דכוונתו כמו בקרא דעל לדבקה בו דהיינו קיום מצותיו אז מצוה לישבע אבל באמת לדבר הרשות גם דהוא אמת אין דעת הרמב"ם שמצוה לישבע רק רשות אבל על קיום מצוה מצוה לישבע דמוכח מקרא דאת ה' אלקיך תירא כו' כנ"ל ורז"ל דהוצרכו בחגיגה ללמוד שמצוה לישבע על קיום מצוה מקרא דנשבעתי ואקיימה כו' כנ"ל ולא מקרא ובשמו תשבע כוונת רז"ל הוא רק להוכיח דהפשט בתורה ובשמו תשבע היינו שמצוה לישבע על קיום מצוה ולא רשות זהו שאמרו מנין שנשבעין לקיים את המצוה דלמא הפי' ובשמו תשבע הוא רשות לישבע גם על קיום מצוה כדמפרש הראב"ד פי' ובשמו תשבע דקרא רשות, לזה אמרו דמוכח מדוד דלמד כן הפשט בקרא ובשמו תשבע על קיום מצוה מצוה לישבע מדנשבע דוד על מצוה שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך מי התיר לו לישבע אם הוא רשות לבד דבוודאי משום רשות לבד לא יוציא דוד שבועה מפיו ע"כ דדוד הוציא כן מקרא דפי' דקרא דכתב ובשמו תשבע אצל ובו תדבק דהיינו על בו תדבק דהיינו קיום מצוה להשבע בשמו ולא רשות לבד, וכיון דדוד למד כן הפשט בקרא ע"כ הלכה כן דרז"ל אמרו בדוד וה' עמו מלמד שהלכה כמותו בכל מקום ומעתה רז"ל הכריחו זה מדוד דע"כ מוכח דפי' דקרא ובשמו תשבע דהוא מצוה לישבע על קיום מצוה דזהו עיקר כוונת רז"ל כנ"ל ולכן אחר שהוכיחו רז"ל דפי' דקרא ובשמו תשבע דמצוה לישבע על קיום מצוה פסק כן הרמב"ם דמצוה לישבע על קיום מצוה מקרא דבשמו תשבע כנ"ל ומתורץ קושיות הראב"ד ז"ל על הרמב"ם ז"ל דהרמב"ם אינו פוסק דמצוה לישבע דכתיב ובשמו תשבע רק קיום מצוה דמוכח כן מהרמב"ם כנ"ל והוא הוציא כן מרז"ל בחגיגה כנ"ל וגם דברי רז"ל בכתובות מתורץ כנ"ל ודו"ק: ברמב"ם פ"ב מהל' מתנת עניים ה' ו' וז"ל וכן הקוטף מלילות מעט מעט ומכניס לביתו אפילו קטף כן כל שדהו פטור מן הפאה.

ומביא הכ"מ דהקשה הר"ן על הרמב"ם דא"כ גבי ראשית הגז ה"ל למיפסק ג"כ דתולש ביד פטור דבגמרא מדמי להדדי, והרמב"ם בפי' מה' בכורים ה' ו' פסק התולש צמר רחלים ביד ולא גזז חייב בראשית הגז, והכ"מ תי' דבפאה פוסק הרמב"ם תולש ביד פטור משום דבתוספתא ובירושלמי סבר בהו כר' יוסי אבל בראשית הגז דלא אשכחן הדרינן לכללא דאין הלכה כיחידאי אפם הא גופא מקשה הכ"מ למה בפאה פסקו ירושלמי ותוספתא כן וגבי ראשית הגז לא דמצד סברא אית לן לדמות זה לזה כמו בגמרא דידן בחולין (דף קלז ע"א) ע"ש והניח בצ"ע וכתב דיש לחלק ולא כתב מאיזה

טעם ולענ"ד נראה בס"ד לתרץ דדעת הרמב"ם לתוספתא וירושלמי דמש"ה מחלקין בין פאה לראשית הגז דהתם מש"ה סברי להו דתולש ביד חייב דמה לי תולש ביד או גוזז בכלי דסברת רבנן בגמרא דידן בחולין הנ"ל דפליגי על ר' יוסי דסברי תולש ביד חייב סברי כן דאין חילוק בין תולש ביד או בכלי והתורה דכתבה גז צאנך אורחא דמילתא נקיט דדרך לגזוז ע"ש משא"כ בפאה מצינו חילוק בין תולש ביד או קוצר בכלי לענין פאה גופא דהרמב"ם פוסק בפרק זה ה' ט"ו והוא ממשנה ד' פ"ד דפאה, דפאה אין העניים קוצרים במגלות ולא בקרדומות רק תולשין בידם ע"ש מש"ה פסקו תוספתא וירושלמי בפאה כסברת ר' יוסי דתולש ביד פטור להצדיק סברת ר' יוסי דתורה הקפידה דווקא על קציר כמאמר רז"ל בחולין דבפאה מהראוי לומר כן כיון דבפאה לענין עניים מצינו חילוק בין יד וכלי דבידמותרין ובכלי אסורין ממילא כמו כן לענין הבעה"ב ראוי לחלק בין יד לכלי דביד פטור כיון דמצינו בפאה חילוק גבי עני בין יד לכלי ה"ה גבי בעה"ב יש חילוק בין יד לכלי דבכלי חייב וביד פטור משא"כ גבי ראשית הגז לא מצינו בו חילוק כלל לגבי כהן בין יד לכלי מה"ת נחלק בין יד בכלי אצל בעה"ב ומש"ה שם בתוספתא ובירושלמי והרמב"ם דפסק כוותייהו שחייב בראשית הגז גם דתלש ביד ומחמת דפוסק הרמב"ם בכאן דפטור מפאה ממילא מש"ה פוסק דפטור מלקט ושכחה דכל היכא דפטור מפאה פטור ממילא מלקט ושכחה כדפסק הרמב"ם הל' ט' והוא ממשנה ו' פ"ד דפאה גבי נכרי שנתגייר דפטור משכחה מחמת דפטור מפאה כחכמים ע"ש ומתורץ קושיות הר"ן והכ"מ על הרמב"ם ונכון בס"ד ודו"ק: ברמב"ם פ"ד מהל' שבועות ה"כ כתב וז"ל שבועה שאוכל ככר זו היום כו' במזיד אינו לוקה שהרי לא עשה מעשה ואע"פ שעבר על שבועת שקר.

וכתב הכ"מ דהוא טעמא דר' יוחנן בגמ' ע"ש ומקשה הלחם משנה למה כתב הרמב"ם הטעם כר' יוחנן הא הוא פוסק בפ"ה הלכה ב' כריש לקיש דהתראת ספק לא שמיה התראה א"כ גם הכא ה"ל לכתוב מטעמא דר"ל דהתראת ספק לא שמיה התראה ע"ש, ולפענ"ד בס"ד לתרץ ע"פ דכתבו הפוסקים והר"ן ושאר הגדולים דענין שבועות ביטוי נחלק לשני ענינים שאוכל או שלא אוכל או שאכלתי ושלא אכלתי הוא המבואר בהדיא בתורה דכתיב להרע או להיטב דהיינו דברים הנ"ל דהם נוגעים לטובתו שיאכל דהוא להיטב או לרעתו שלא יאכל דהיינו להרע אבל שאר הדברים הנכללים בשבועת ביטוי כגון שזרק פלוני אבן או לא זרק או יזרוק או לא יזרוק הם אינם מבוארים בתורה בפי' דדברים אלו אינם להרע או להיטב רק רז"ל אמרו שהם ג"כ בכלל שבועת ביטוי ע"ש, ועפ"ז מתורץ דהרמב"ם בהלכה ב' פ"ה כתב דהתראת ספק לא שמיה התראה רק בלאו שאין מפורש בתורה אבל אם היה הלאו מפורש בתורה לוקין על התראת ספק ע"ש, לפ"ז ניחא דבפ"ה הלכה א' וב' דקאי בזרק צרור לים או יזרוק צרור כו' מהני דאין מפורשים בתורה כנ"ל ע"ש ותמצא, מש"ה כתב הטעם דהתראת ספק לא שמיה התראה דבדבר שאינו מפורש בו סובר הרמב"ם דלא שמיה התראה כנ"ל משא"כ כאן דמיירי באוכל ככר זו כנ"ל כתב הטעם דלאו שאין בו מעשה כו' דלא מטעם התראת ספק דבענין שאוכל ושלא אוכל דמפורש בתורה דהוא להרע או להיטב בזה סובר הרמב"ם התראת ספק שמיה התראה כנ"ל ומתורץ קושית הלחם משנה על הרמב"ם והוא ברור בס"ד ודו"ק: הרמב"ם פ' כ"ב מה' מלוה ה' י"ז פסק דשומא הדרא ללוקח.

ומקשה עליו הר"ן בפ' מי שהיה נשוי (דף קיג ע"א) מהא דאמרינן בפ' המפקיד (דף לה) שמו מינה דאיתתא ואינסבא ומתה בעל לוקח הוי ולא מהדרינן ליה ופרש"י שם היכא דשמו מינה ואינסבה ומתה ויורשה בעלה ובא להחזיר החוב וליטול הקרקע לא מצי למימר יורשה אני דכלוקח שויה רבנן ולא כיורש עכ"ל אלמא שומא לא הדרא ללוקח ע"ש, והנלפענ"ד בעז"ה לתרץ דלכאורה יש להבין טעם הרמב"ם דטעם החולקים מבואר דבשלמא ללוה גופיה דשדה שלו איכא ועשית הטוב והישר משא"כ גבי לוקח דלא היה קרקע שלו מעולם רק שלקחה ליכא גביה ועשית הטוב והישר שיוחזר לו קרקע שלא הוחזק בה מעולם.

אמנם טעם הרמב"ם נעלם ונראה בס"ד דטעם הרמב"ם הוא כיון דבמה שחוזר השדה ללוה איכא ועשית הטוב והישר א"כ במה שחוזר ללוקח יוגרם שיוחזר ללוה דהא לוקח שדה חוזר ביובל לבעלים וא"כ אי שומא הדרא ללוקח ויהיה השדה ביד לוקח יוחזר לבעלים ביובל משא"כ כשיהיה ביד הבעל חוב לא יוחזר ללוה ביובל דכשגובה שדה בחובו אינו חוזר לבעלים ביובל וא"כ ע"י שחוזר ללוקחגורם שיוחזר ללוה ביובל וכיון דגורם עי"ז שיוחזר ללוה ובמה שישאר ביד לוה כ"ע מודו דאיכא ועשית הטוב והישר, ולפ"ז בס"ד מתורץ בפ' המפקיד דגבי שמו מינה דאיתתא ומתה שפיר אמרו בעל לוקח הוי ואין שומא חוזר לו דשם ל"ל האי טעמא דכשיפדה הבעל יחזור ליורשים ביובל דהא אמרינן בכתובות (דף פד ע"א) דירושת הבעל אינה חוזרת ביובל, ועיין ברמב"ם פי"א מהלכות שמיטה ויובל שפוסק בהדיא דירושת הבעל אינו חוזר ביובל אף על פי שפוסק ירושת הבעל דרבנן מ"מ פוסק דאינו חוזר ביובל מטעם דחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה ע"ש, וא"כ הרמב"ם לשיטתו אזיל שפוסק דאינו חוזר ירושת הבעל ביובל ומתורץ קושית הר"ן ז"ל ודו"ק: הרמב"ם פסק מי שנדר נזירות בחוץ לארץ כופין אותו מיד לעלות לא"י לנהוג נזירתו ובן דעת רעב"ט בנזיר פ"ג משנה ו' ע"ש.

ומקשה הכ"מ בפ"ב מהלכות נזירות הלכה כ"א דבמתניתין קתני מעשה בהילני המלכה שנדרה אם ובא בנה מהמלחמה תהיה נזירה שבע שנים ובא בנה והיתה נזירה שבע שנים ובסוף שבע שנים עלתה לארץ והורוה ב"ה שתהא נזירה עוד שבע שנים, ולדברי הרמב"ם קשה למה לא חייבוה חכמים להילני המלכה שתעלה מיד שנדרה נזירות לארץ ישראל ובמתניתין קתני דבסוף שבע שנים עלתה והורוה ב"ד הגדול שתהא עוד נזירה כו' ע"כ, ומחמת קושיא זו העלה התוי"ט שם לדינא שלא כדברי הרמב"ם דאין מחייבין אותו מיד לעלות לא"י ומניחין אותו לנהוג נזירתו בחו"ל רק אחר שנוהג בחו"ל כדי שלא יסבור שכבר יצא בזה נזירתו שיהא מותר לשתות יין ובתגלחת ולטמא למתים כופין אותו לעלות לא"י שעדיין אינו יוצא בזה ואסור בכל עד שינהוג נזירתו בא"י ע"ש ותמצא מבואר.

ובאמת שכ"ז איננו שוה לדחות דברי הרמב"ם דבודאי דעתו נכונה בכל אדם בנדר נזירות בחו"ל כופין אותו מיד לעלות, ומה שהקשה הכ"מ דא"כ למה לא חייבו להילני המלכה לעלות, נראה בס"ד לתרץ דשם שפיר י"ל כמ"ש התוי"ט דלא הצריכו לעלותה רק בסוף אחר שנהגה בחו"ל נזירות וסברה שיוצאת בכך חייבו אותה לעלות כמ"ש הכ"מ גופא דמה דקתני ועלתה היינו שחייבוה לעלות וכ"כ התוי"ט בשמו ע"ש דבאמת

בס"ד נראה דלא צריכין לטעם הכ"מ דמש"ה דעת הרמב"ם שכופין לעלות מיד שלא יטמא, דע"ז מפקפק התוי"ט ע"ש, מש"ה אין כופין כנ"ל ע"ש, אפס טעם הרמב"ם הוא מהאי טעמא ע"פ דכתב הראב"ד פי"ב מהלכות שבועות הל' י"ב דבנדר גם דנשבע להרע לעצמו אף על פי כן מצוה לשאול עליו משום דאמרו רז"ל כל הנודר כאלו בנה במה וכל המקיימו כאלו הקריב עליו קרבן, פירוש כיון דנדר איסור הוא כאלו בנה במה ומקיימו כאלו הקריב קרבן מצוה לשאול עליו שלא יבא לידי איסור, וע"ש בכ"מ דהרמב"ם לא פליג אהראב"ד וכתב שם שדעת הרמב"ם ג"כ כן והראב"ד מפרש דבריו ע"ש, לפ"ז כיון דנודר ומקיים נדרו איסור הוא כמאמר רז"ל, ותוספות כתבו דנזיר הוא מדין נדר כמ"ש התוי"ט בפ"א ממס' נזיר משנה ב' דף ה' ה"ז נזיר כו' ובנדרים פ"ב משנה ג' ד"ה יש נדר כו' ע"ש ותמצא א"כ נזיר ונדר שווין כנ"ל א"כ כמו דנודר ומקיים נדר איסור הוא כן נודר נזיר ומקיים איסור הוא ובפרט שרז"ל אמרו במסכת תענית מאשר חטא על הנפש שציער עצמו מן היין קראו רז"ל לנזיר בהדיא חוטא, ועיין במהרש"א פ"א מנזיר משנה ב' דף ה' ה"ז נזיר שמשון דכתב בשם הכסף משנה דדעתו דהרמב"ם פוסק כשמעון הצדיק דכל נזיר הוא חוטא רק כשנודר נגד היצה"ר כדאמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר כו' מש"ה בכל נודר נזיר כופין אותו לעלות מיד לא"י כיון דקיום נזירות איסור הוא כמאמר רז"ל כנ"ל, א"כ למה יניחנו לנהוג בחו"ל ואח"כ לעלות לא"י לנהוג שם נזירות דימשוך האיסור זמן מרובה מהשיהא נחשב כאלו הקריב קרבן בבמה מוטב כופין אותו מיד לעלות לא"י שינהוג רק נזירתו שם ולא ימשוך האיסור כ"כ דאם יהיו כופין רק בסוף נזירות לעלות לא"י לנהוג נזירות ימשוך האיסור כפלים דינהוג כאן וגם בא"י זהו טעם הרמב"ם דמש"ה כופין אותו מיד לעלות לא"י, לפ"ז מתורץ דכל זה בכל נזירות דהוא איסור כמאמר רז"ל הנודר כו' והמקיימו כו' משא"כ בנזירות שהוא מצוה שפיר אין כופין אלא בסוף כמ"ש התוי"ט דאדרבה הסברא להיפך דבשלמא באיסור כופין שלא ימשוך האיסור זמן יותר.

ולפמ"ש בשם מהרש"א סיוע גדול לדברינו כיון דפוסק הרמב"ם דכל נזיר הוא חוטא דע"כ הוא פוסק כמ"ד דנקרא חוטא על שציער א"ע מן היין כנ"ל מהאי טעמא פוסק הרמב"ם דכופין אותו לעלות מיד ולא בסוף שלא יהא חוטא זמן כפלים במה שינהוג כאן בחו"ל וגם בא"י מוטב שיהא האיסור רק זמן מועט רק שם ולא זמן כפלים כאן ושם דהרמב"ם מיירי בכל סתם נזירות דשכיח משא"כ נגד היצר הרע לא מיירי דלא שכיח משא"כ במצוה יותר ראוי שימשיך זמן יותר שיהא המצוה יותר גדולה דינהוג בחו"ל וגם בא"י עוד פעם, והנה רז"ל אמרו שבעת צרה מצוה לנדור וז"ל מנין שנודרין בעת צרה ת"ל וידר יעקב וגו' ועיין בבעל הטורים פרשה מטות דכתב דמה"ט בעת מלחמה מצוה לנדור דהיינו בעת צרה ע"ש, מש"ה בהילני המלכה דנדר שלה היה מחמת המלחמה כדקתני שהלך בנה למלחמה ואמרה אם יבא בני ממלחמה אהא נזירה ז' שנים כו' שפיר לא חייבו אותה חכמים לעלות מיד אלא בסוף כנ"ל דהא הנדר היא מצוה מחמת המלחמה דהוא עת צרה כנ"ל ובנדר מחמת מצוה לא איכפת לן שיהא הזמן נזירות יותר אדרבא יותר טוב שימשוך יותר דתהיה המצוה יותר גדולה כנ"ל משא"כ בכל נזיר דמקיימו אמרו רז"ל דהוא איסור כופין מיד שלא ימשוך זמן יותר דבאיסור כל מה דמצי למעט בזמן יותר עדיף כנ"ל משא"כ בהילני המלכה דנדרה על מלחמה דהוא מצוה

דליכא מאן דפליג ע"ז דמצוה לנדור בעת צרה אין כופין רק בסוף ואי דמשך הזמן כפלים מאי איכפת לן אדרבה ראוי וראוי שימשוך זמן נזירות דמצוה כפלים, ועיין בבעה"ט דבעת צרה דהיינו מלחמה מצוה על הראשים לנדור ואין לך ראש יותר מהילני המלכה שנדרה מצוה בעת צרה שבנה הלך למלחמה ודו"ק.

ובזה תרצתי בס"ד בטוב טעם דברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות נזירות הל' ב' דכתב ושוחט החטאת תחלה ואח"כ העולה ואח"כ שלמים ואח"כ מגלח. דמקשה הכ"מ דהוא דלא כמאן דאי פסק כר' יהודה דמגלח על השלמים ה"ל לשחוט השלמים ברישא דלר' יהודה שלמים ברישא כיון דמגלח עליהם ולר"א מגלח על החטאת והרמב"ם פוסק כר"י דמגלח על השלמים ואהך שמגלח עליו מהראוי להיות בתחלה ע"ש ועיין בתוי"ט בנזיר פ"ו משנה ז ד"ה היה מביא שדעתו דלר' יהודה ג"כ חטאת ברישא ולהכ"מ לר"י שלמים ברישא.

ונראה בס"ד דל"ק לפי דעת הכ"מ דלר"י שלמים ברישא ואעפ"כ הרמב"ם פוסק שפיר דחטאת קודם ע"פ דאמרו רז"ל דמש"ה חטאת קודם תמיד דבא על חטא מש"ה צריך קודם שיהיה מכופר ונקי אז יביא שאר קרבנות כמאמר רז"ל משל למלך כו' נכנס הפרקליט נכנס דורן אחריו, ועיין במ"א בא"ח סימן א' ותמצא כן ע"ש, מש"ה פוסק הרמב"ם אע"פ דמגלח על השלמים דחטאת קודם דבא על חטא כמאמר רז"ל שציער עצמו מן היין ודבר שמכפר הוא קודם לכל הקרבנות כו' וכיון דחטאת מהראוי שיקרב עילה אחריו כמ"ש הכ"מ דאחר חטאת עולה ע"ש ואח"כ שלמים.

אמנם כ"ז אי אמרינן כשמעון הצדיק דכל נזיר הוא חוטא כנ"ל א"כ חטאת נזיר לכפרה הוא בא מהראוי להיות קודם שיהא רצוי ע"י הכפרה להקריב שאר קרבנותיו אבל אי אמרינן דלא כשמעון הצדיק רק דכל נזיר הוא מצוה א"כ חטאת שלו אינה באה לכפרה דהא אדרבה מצוה קעביד בנזירתו רק דהתורה צוותה לו כדשיקריב חטאת אבל לא מחמת חטאתו א"כ שלמים קודמים מחמת דמגלח עליהם דל"ל דאעפ"כ חטאת יהא קודם דיהא רצוי ומכופר מקודם דהא חטאת נזיר לאו משים חטא אתיא, ומעתה מתורץ ר' יהודה לשיטתו דאמרו רז"ל בנזיר ומובא במהרש"א בפ"א מנזיר הנ"ל דסובר דלא כשמעון הצדיק רק דנזיר הוא מצוה להכי סובר שלמים קודם כיון דחטאתו לא על חטא אתיא רק צותה התורה כנ"ל משא"כ הרמב"ם דפוסק כשמעון הצדיק דנזיר הוא חוטא כמ"ש הכ"מ כנ"ל מש"ה פוסק דחטאת קודם דאע"פ דמגלח על שלמים מהראוי שחטאת יוקדם שיהא מכופר קודם שאז אח"כ יכול להביא שאר קרבנות כנ"ל ומתורץ קושית הכ"מ על הרמב"ם ודו"ק: הרמב"ם בפ"י מה' רוצח פוסק דעגלה ערופה וירידתה לנחל איתן אוסרתה בהנאה אע"פ שנמצא ההורג אחרי כן, ורש"י ז"ל ומובא בתוי"ט בסוטה פ"ט משנה ז ד"ה נמצא ההורג כו' פוסק דאין יריית' לנהל איתן אוסרת' רק עריפתה ע"ש.

ונראה בס"ד דהרמב"ם לשיטתו אזיל דמצד הסברא ירידתה לנחל איתן בדיעבד מעכב דאם לא ירדה לנחל איתן פסול בדיעבד מהראוי שנחל איתן ירידתה אוסרתה דהוי כמו עריפה וכמו עריפה דאוסרתו דמעכב דיעבד כן ירידתה לנחל איתן דאוסר דיעבד אוסרתה בהנאה. אפס אי ירידתה לנחל איתן הוא רק לכתחלה אבל דיעבד אינו מעכב

אין ירידתה אוסרתה דלא דמי לעריפה דאוסרתה משום דמעכב דיעבד כחו גדול אבל ירידתה לנחל איתן אין אוסרתה כיון דדיעבד לא מעכב אין כח נחל איתן גדול לאסור והוא סברא נכונה.

לכן רש"י דסובר כמ"ש רעב"ט בפרק זה משנה ה' כמ"ש התוי"ט שם ד"ה אע"פ שאינו איתן דרש"י סובר כן ע"ש דאע"פ שלא ירדה לנחל איתן בדיעבד כשר ע"ש, וכן פרש"י בחומש נחל איתן קשה שלא נעבד ובמתניתין תנן כוותיה עיין בתוי"ט ד"ה ואיתן כמשמעו כו' ותמצא, לכן סובר דירידתה לנחל לא אוסרתה כיון דלא מעכב דיעבד דרש"י סבר דאין נחל איתן שיהא בו מים רק מקום קשה וזה לא מעכב דיעבד כמ"ש התוי"ט לדעת רש"י.

משא"כ הרמב"ם דסובר כמ"ש התוי"ט ד"ה אע"פ שאינו איתן כו' דאיתן הכתוב בתורה יש בו שני פירושים, א' שיהא גדול וא' שיהא חוזק ההמשכה של מים, וזה שיהא גדול אינו מעכב דיעבד אבל זה שיהא חוזק מעכב דיעבד ע"ש, לכן סובר דירידתה לנחל איתן אוסרתה דהא יש בו כח אחד דמעכב דיעבד דהיינו מה שהוא חוזק מעכב דיעבד וכאן לשיטתו אזיל רש"י והרמב"ם ודו"ק: הרמב"ם בפ"ז מהלכות נזירות הלכה ט"ו כתב וכיצד הוא מותר בתגלחת משוה כו' והלא נזיר שגלח בימי נזרו עובר על ל"ת ועשה כו' מפני שכבר נטמא הנזיר בצרעת וימי חלוטו אין עולין לו והרי אינו קדוש בהן ובטל העשה מאליו ולא נשאר אלא ל"ת שהוא תער לא יעבור על ראשו ולפיכך כא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו עכ"ל.

ומקשה עליו הראב"ד הא בגמרא יבמות (דף ה ע"א) אמרו טעם אחר משום דקיל לאו ועשה דגבי נזיר דישנו בשאלה ע"ש ועיין בכ"מ שם. וא"כ ל"ל לרמב"ם טעם אחר שהמציא מדעתו ולכאורה הוא פלא, ונלענ"ד בס"ד לתרץ דהרמב"ם הוצרך לטעם שלו משום דעשה כבר נתבטל מחמת צרעתו דהא הרמב"ם כתב דינו דנזיר מצורע מגלח אכל נזירים דכתב סתם דנזיר מצורע מגלח ולא חולק משמע כל נזירים דהיינו נזיר סתם ונזיר עולם ונזיר שמשון דחשיב הכל בפ"ג מהלכות נזירות א"כ א"א לו לומר מחמת דקיל דישנו בשאלה דהא קאי נמי אנזיר שמשון כנ"ל והרמב"ם פוסק פ"ג הנ"ל ה' י"ד דנזירות שמשון אין לו שאלה להכי כתב טעמא דעשה כבר ביטל דשייך בכל נזירים גם בנזירות שמשון משא"כ טעם דשאלה לא שייך דא"כ יקשה אכתי בנזיר מצורע למה יגלח דהא ליתא בשאלהולא תקשי מרז"ל דאמרו משום דאיתא בשאלה אחר שיבואר לשון רז"ל יבוא על נכון דזה לשון הגמרא אלא אתיא מראשו דתניא ראשו מה ת"ל כו' שומע אני אף נזיר מצורע כן ת"ל ראשו איכא למיפרך מה לנזיר מצורע שכן ישנו בשאלה דאי לא תימא הכי הא דקמ"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה לגמור מנזיר אלא מנזיר מ"ט לא גמרה משום דישנו בשאלה ה"נ איכא למיפרך שכן ישנו בשאלה עכ"ל, א"כ מבואר דרז"ל אמרו זה אקרא דהיאך אתה מצי למילף מקרא דכתיב ראשו גבי נזיר דעשה דוחה ל"ת דילמא בעלמא לא והכא דכתבה תורה ראשו דדוחה ל"ת משום דישנו בשאלה דמה"ט לא תיקשי דנילף מראשו דעשה דוחה ל"ת ועשה משום דמש"ה כתבה תורה ראשו גבי נזיר דמצורע נזיר דוחה ל"ת ועשה דישנו בשאלה, כן הוא פירוש הפשוט לפי פרש"י ז"ל וכיון דרז"ל אמרו שם אקרא שפיר אמרו דטעמא דקרא דכתיב

ראשו גבי נזיר משום דישנו בשאלה דל"ל דאכתי יקשה בנזיר שמשון למה התירה התורה לנזיר מצורע לגלח דהא הקרא ע"כ לא מיירי מנזיר שמשון דהא בפרשה זו דכתיב ראשו בנזיר כתיב על כל נפשות מת לא יבוא א"כ לא מיירי קרא בנזיר שמשון דהא בנזיר שמשון פוסק הרמב"ם בפ"ג הנ"ל הל' י"ג דמותר לטמא למתים וקרא אמר על כל נפשות מת לא יבוא ע"כ דקרא לא מיירי בנזיר שמשון וכדכתב הרמב"ם שם הלכה י"ג דנזיר שמשון הלכה מפי הקבלה ותורה לא מיירי בנזיר שמשון ע"ש, ומש"ה רז"ל דאמרו דבריהם אטעמא דקרא שפיר אמרו משום דישנו בשאלה משום דקרא לא מיירי בנזיר שמשון כנ"ל משא"כ הרמב"ם דקאי אכל נזירים גם אנזיר שמשון מש"ה הוצרך לטעמו דלא היה די לו בטעמא דישנו בשאלה דיקשה א"כ למה נזיר שמשון מצורע יגלח ובאמת הדין בכל נזירים מצורעים דיגלחו ומתורץ קושית הראב"ד על הרמב"ם והוא נכון בס"ד ודו"ק: וטעם רז"ל שאמרו משום דישנו בשאלה קיל ולא די להו בטעם הרמב"ם דעשה כבר נתבטל, נראה בס"ד דהוא מה"ט דלטעם הרמב"ם דעשה כבר נתבטל אכתי קשה נהי דנשאר ל"ת גרידא אכתי למה ידחה העשה הל"ת דהא רז"ל אמרו בפ"ק דביצה ובכמה מקומות דדוקא בעידנא דקא מיעקר לאו מקיים לעשה אזי דוחה העשה ל"ת אבל אי בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה לא דחי עשה ל"ת וה"נ בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה דעקירת לאו של נזיר תער לא יעבור על ראשו הוא מיד כשגילח שער אחת כדפסק הרמב"ם בהדיא בהלכות נזירות פ' ה' ועשה דהתגלחת מצורע הוא אחר תגלחת כל ראשו כדפסק הרמב"ם בהלכות צרעת דאפילו גילח כל הראש ושייר רק שער א' אינו מקיים העשה ע"ש, נמצא בעידנא דמיעקר לאו של נזיר דהיינו בתגלחת שער אחת דעובר על לאו לא מקיים העשה דקיום העשה לאחר גמר התגלחות כל הראש וכיון דלא מקיים כאן העשה בעידנא דמיעקר לאו למה ידחה כאן העשה דתגלחת מצורע הל"ת של נזיר להכי הוצרכו רז"ל לומר דל"ת דנזיר קיל דישנו בשאלה ומש"ה גם דלא מקיים בעידנא דמיעקר לאו העשה דוחה דבכאן הל"ת קיל משום דישנו בשאלה והוא ק"ו מדדחי בכאן ל"ת ועשה דנזיר אע"ג דבכל מקום אין עשה דוחה ל"ת ועשה מחמת דקיל דישנו בשאלה כמאמר רז"ל דאיכא למיפרך כו' הרי דבכאן דוחה מה דבכל מקום אינו דוחה מחמת דקיל מכ"ש דידחה ל"ת לבד גם דבעידנא דמיעקר לאו לא מקיים העשה אע"ג דבכל מקום אינו דוחה מחמת דקיל כאן דישנו בשאלה וזהו טעם הראב"ד שסוף כל סוף צריכין לטעם חז"ל דישנו בשאלה כו' ודו"ק: הרמב"ם ז"ל בפ"י מהלכות כלאים ה' י"ח פסק לא ילבש אדם כלאים עראי ואפילו ע"ג עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום ואפילו לגנוב בו את המכס ממוכס ישראל העומד מאליו עכ"לוהוא מהמשנה במסכת כלאים והקשה הכ"מ דהא הר"ש והרא"ש כתבו אהאי מתניתין דפליגי אמתניתין דמוכרי כסות מוכרים כדרכם ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים דמהאי דמוכרי כסות שמעינן דכיון דאינם מתכוונים מותר ואם כן הכא נמי למה אסור הא אינו מתכוון, רק דפליגי מתניתין דמוכרי כסות סברה דבר שאין מתכוון מותר ומתניתין דלא יגנוב את המכס סברה דדבר שאינו מתכוון אסור וא"כ הרמב"ם הא פסק לעיל הלכה ט"ז מוכרי כסות מוכרין כדרכם א"כ ס"ל דדבר שאינו מתכוון מותר והיכי פסק הכא דאפילו לגנוב את המכס אסור והיינו משום דדבר שאינו מתכוון אסור וסתרי אהדדי.

ותירץ הכ"מ דלא פליגי מתניתין אהדדי כלל דסבירא להו כולהו דדבר שאינו מתכוון מותר רק דבהא דמכס כולהו מודו כיון שהוא לובש ממש עובר על לא תלבש שעטנז אבל מוכרי כסות ותופרי כסות שאינם לובשים ממש אלא מעלים עליהם מותר אם אינו מתכוון, והקשה הכ"מ ע"ז מהא דאמרינן בב"ק (דף קיג) אהאי מתניתין דלא ילבש כלאים אפילו להבריח המכס ממוכס ישראל העומד מאליו מתניתין דלא כר' עקיבא דתניא אסור להבריח המכס ר"ש אומר משום ר"ע מותר, בשלמא לענין כלאים בהא פליגי מר סבר דבר שאינו מתכוון מותר ומר סבר דבר שאין מתכוון אסור אלא להבריח המכס מי שרי הא אמר שמואל דינא דמלכותא דינא, ומשני התם במוכס העומד מאליו או במוכס שאין לו קצבה אלמא דבאינו מתכוון פליגי אי מותר.

ותירץ הכ"מ דסבר הרמב"ם דלא בעי הגמר לנחות לחלק בהא ונקט דרך קצרה דבאינו מתכוון פליגי אע"ג דבקושטא לאו בהני פליגי ע"ש, ונלפענ"ד בה"י לתרץ קושיות הכ"מ דדברי הרמב"ם נכונים דמוכרי כסות מוכרים כדרכם דהא דבר שאינו מתכוון מותר ואפ"ה פסק שפיר דלא יגנוב המכס, דנהי דדבר שאינו מתכוון מותר בודאי היינו דוקא היכא שאין לו הנאה מזה אבל היכא שיש לו הנאה מזה בודאי נהי שאינו מתכוון אפ"ה כיון שנהנה הוי כפסיק רישא ואסור וכ"כ התוס' בכמה דוכתי.

וא"כ מוכרי כסות דמוכרים כדרכם א"ש כיון דאינם מתכוונים שרי דהא לא מיקרי הנאה דהא המוכרי כסות אינם לובשים רק כדי להראות מדת ארכו ומדת גדלו וכמ"ש הר"ע ברטנורה ולהראות מדת ארכו ומדת גדלו יכול להראות אפילו בלא לבישה רק שהוא קצת יותר טוב להראות ע"י לבישה והא לא מיקרי הנאה כיון שיכול להראות בלא לבישה וכיון שאין לו הנאה הוי דבר שאינו מתכוון ומותר דהנאה קצת כזה לא חשיב לדעת הרמב"ם לאסור.

אבל בלגנוב המכס ממוכס ישראל העומד מאליו נהי דדבר שאין מתכוון מותר אפ"ה אסור דהא לגנוב המכס פי' הברטנורה דהיינו שצריך ליתן מכס מבגדים רק מבגדים שלובש א"צ ליתן מכס וא"כ יש לו הנאה גדולה במה שלובש הכלאים דע"י הלבישה פוטר עצמו, ואם כן נהי דהוי דבר שאין מתכוון אפ"ה אסור דהא נהנה מזה שלובש הכלאים ולא סתרי מתני' אהדדי כלל ופסק הרמב"ם שפיר לתרווייהו דנהי דדבר שאין מתכוון מותר אפ"ה אסור ללבוש לגנוב המכס דהא יש לו הנאה גדולה מזה ואסור דזה חשוב שפיר הנאה לאסור מחמת זה שעי"ז מרויח המכס.

ואי קשיא דאי הכי ישאר הקושיא היכי אמרינן בגמרא בב"ק (דף קיג) בשלמא לענין כלאים בהא פליגי מ"ס דבר שאינו מתכוון מותר ולהכי לובש לגנוב המכס ממוכס ישראל העומד מאליו שרי והא נהי דדבר שאין מתכוון מותר אפ"ה היכי שרי ללבוש כלאי' לגנו' המכס ממוכ' העומד מאליו הא נהנה מזה שלובש שא"צ ליתן והיכא שנהנה לא מהני דבר שאין מתכוון כו' וא"כ היכי קאמר בגמרא בשלמא לענין כלאים שפיר דסבר דבר שאין מתכוון מותר והא נהנה שאין צריך ליתן מכס מחמת שלובש הבגד,לא קשה מידי דהכי מקשה בגמרא דהא לכאורה יש לדקדק בגמרא דקאמר לענין כלאים שפיר דבהא פליגי מר סבר דבר שאין מתכוון מותר אלא לגנוב המכס מי שרי האמר שמואל דינא דמלכותא דינא, ולכאורה היכי מקשה משמואל אדר' עקיבא דילמא ר"ע

לא ס"ל הא דשמואל ומדר' עקיבא אדרב שמואל נמי לא קשה דשמואל ס"ל כאידך תנא והיכי מקשה בסתם והאמר שמואל כו', אך נלפענ"ד דבגמרא מקשה ממה נפשך היכי אמר ר"ע מותר להבריח המכס האמר שמואל דינא דמלכותא דינא, ואי תימא דר"ע לא ס"ל כשמואל א"כ יקשה לענין כלאים אמאי שרי הא נהי דהוי דבר שאינו מתכוון הא נהנה כיון דמחמת זה שלובש הכלאים פוטר א"ע וכיון דנהנה לא מהני דבר שאין מתכוון כו' אלא ע"כ דאית ליה דשמואל דאסור להבריח המכס והוי שפיר דבר שאין מתכוון שאינו נהנה א"כ היכי אמר דשרי להבריח הא אסור דדינא דמלכותא דינא וא"כ מקשה הגמרא ממה נפשך היכי שרי להבריח הא דינא דמלכותא דינא ואי תימא דלא ס"ל דשמואל וס"ל דשרי להבריח א"כ נהנה מזה שלובש הכלאים וא"כ הדרא קושיא לענין כלאים במאי פליגי דכיון דנהנה לא מהני דבר שאין מתכוון כו' ותירץ בגמרא במוכס ישראל העומד מאליו או במוכס שאין לו קצבה דשרי להבריח ממנו ואי קשיא דא"כ הדרא קושיא לדוכתא דלענין כלאים במאי פליגי דהא כיון דשרי להבריח הא נהנה ולא מהני דבר שאין מתכוון כנ"ל לא קשה דהא ק"ל בנדרים המודר הנאה מחבירו פורע את חובו דלא מיקרי הנאה ואמרינן שם דפליגי בהאי מילתא דאית סברי דמיקרי הנאה מה שפורע את חובו וכתבו שם הפוסקים דדוקא בחובו מיקרי הנאה מה שפורע אבל היכא שפורע מה שאחד רוצה לגזול אותו והוא מסלק אותו שלא יגזול לא מיקרי הנאה גם לרבנן ע"ש, והשתא א"ש דבגמרא תירץ במוכס ישראל העומד מאליו או שאין לו קצבה דהוי גזלן ולהכי שרי להבריח ממנו המכס ולא קשה נמי א"כ הדרא קושיא לדוכתא לענין כלאים הא נהנה במה שלובש ולא מהני דבר שאין מתכוון כנ"ל דזה אינו דהא כיון דמיירי במוכס ישראל העומד מאליו לא מיקרי הנאה כלל במה שמבריח ממנו ולהכי הוי שפיר דבר שאין מתכוון ומותר דהא אינו נהנה כלל דהא המוכס הוא גזלן ולא מיקרי הנאה מה שמבריח א"ע מגזלה כמ"ש הפוסקים בנדרים כו'.

ולהכי שפיר מותר ללבוש דהוי דבר שאין מתכוון. ועל הרמב"ם ל"ק היאך פסק ואפילו לגנוב המכס אסור הא הוי דבר שאין מתכוון כיון שאינו נהנה וכנ"ל, דז"א דהא הרמב"ם דקדק בלשונו "לגנוב" המכס ובברייתא איתא "להבריח" המכס ולשון להבריח היכא שהוא במוכס העומד מאליו שהוא גזלן ומבריח מאתו שלא לגוזלו, ולשון לגנוב שייך היכא שאינו עומד מאליו והוי גנבה שהמוכס אינו גזלן וא"כ כיון שהמוכס אינו גזלן הוי שפיר הנאה מה שלובש הכלאים וא"כ לא מהני דבר שאין מתכוון כנ"ל ופסק שפיר דאפי' לגנוב המכס אסור דלשון גנבה הוא מה ששייך לחבירו וגונב ממנו כלשון התורה לא תגנוב ומתורץ דעת הרמב"ם בס"ד ודו"ק: ברמב"ם פ"נ מהלכות עבדים הל' י"ד מקשה המשנה למלך אהא דאמרינן בגמרא בחולין פ' כ"ה (דף קי) כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין ב"ד כופין עליו והקשו התוספות בב"ב פרק השותפין אהא דאמרינן רבא אכפייה לר"נ בר אמי ושקל מיניה ד' מאה זוזי לצדקה והא הוי מצות עשה שמתן שכרה בצדה, ותירץ ר"ת דהאי כפייה היינו בדברים ור"י תירץ דבצדקה כופין דאית ביה נמי לאו והקשה המשנה למלך דהא אמרינן בפרק שלוח הקן ההוא דגזינהו לגפה ושלחה ואח"כ תפסה נגדיה ר' יהודא והא שלוח הקן הוא מ"ע שמתן שכרה בצדה ואיך נגדיה רב יהודא ובשלמא לתירוץ ר"י דבצדקה כופין משום דאית ביה נמי לאו ניחא דבשלוח הקן אית ביה נמי לאו דלאתקח האם כל הבנים אבל לר"ת דאפילו בצדקה לא

כייפינן ליה אלא בדברים קשה היאך נוגדין הא הוי מ"ע שמתן שכרה בצדה והניח בצ"ע ע"ש.

ולפענ"ד לתרץ קושית המשנה למלך דהנה רש"י ז"ל פי' הטעם דמ"ע שמתן שכרה בצדה אין כופין עליו משום דלכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא יטול שכר זה והביאו שם במ"ל והנה זה שייך היכא שכתוב בתורה אצל מצוה מתן שכרה בעולם הזה א"כ איכא למימר שפיר דלהכי פירשה מתן שכר מצוה זו בעוה"ז לומר שאין כופין עליו רק שאם לא יעשה המצוה זהו עונשו שלא יטול שכר זה בעולם הזה משא"כ היכא שכתוב בתורה אצל מצוה מתן שכר לעולם הבא ודאי לא מיקרי מתן שכרה בצדה דהכא לא שייך לומר טעם רש"י דלכך פירשה תורה מתן שכר לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו ואין כופין עליו דהא כל המצות נמי מתן שכרה לעולם הבא ואפ"ה בודאי לא דיו בעונשו זה רק שכופין אותו ולא אמרינן דזהו עונשו שאינו נוטל שכר לעולם הבא דכיון דשכרו הוא לעוה"ב לא די בעונש זה שאינו נוטל השכר לעוה"ב רק שכופין אותו ג"כ, וא"כ היכא שכתוב בתורה אצל מ"ע מתן שכרה לעוה"ב בצדה בודאי לא שאני לן מכל המצות שבתורה שכופין עליו רק במ"ע שמתן שכרה לעוה"ז בצדה שייך לומר טעם רש"י ז"ל דלכך כתוב שכרה לעוה"ז בצדה לומר אם לא יקיימנה זהו עונשו ואין כופין עליו אבל היכא שמתן שכרה לעוה"ב לא שייך זה דלא שאני לן מכל המצות שבתורה ובודאי כופין אותו והשתא אתי שפיר דגבי צדקה שייך שפיר דהוי מ"ע שמתן שכרה בצדה ולהכי כתב ר"ת דאין כופין דבצדקה כתוב בתורה בפרשה ראה ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' בכל מעשה ידך ובכל משלח ידך וכיון שכתוב בצדה יברכך בכל מעשה ידך היינו מתן שכרה לעוה"ז ובזה שייך טעם רש"י דלכך פירשה תורה מתן שכר בעוה"ז יברכך בכל מעשה ידיך לומר אם לא יקיימנה זהו עונשו שאינו נוטל שכר זה והוי שפיר מ"ע שמתן שכרה בצדה בעוה"ז ואין כופין עליו וגבי הענקת עבד ג"כ שכתב במשנה למלך שם דאין כופין אותו דהוי מ"ע שמתן שכרה בצדה הוא שפיר דגבי הענקת עבד כתוב בתורה לא יקשה בעיניך בשלחך אותו כו' יברכך ה' אלהיך בכל אשר תעשה הרי שכתוב מתן שכרה בעוה"ז בצדה מדכתיב בכל אשר תעשה דזהו שכר עוה"ז ושייך טעם רש"י ז"ל דלכך פירשה תורה מתן שכרה בעוה"ז לומר אם לא יקיימנה זהו עונשו שלא יטול שכר זה משא"כ גבי שלוח הקן כתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים ואמרינן בגמרא בקידושין פ"א אמר רב יערב הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והעלה לי גוזלות ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים ונפל ומת היכן אריכות ימיו של זה אלא למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריך ימים לעולם שכולו ארוך הרי שמתן שכרה לעולם הבא וכיון שמתן שכרה בצדה היינו בעוה"ב בודאי כופין עליה דלא שייך טעם רש"י ז"ל דלכך פירשה תורה מתן שכרה בעוה"ב לומר אם לא יקיימנה זהו עונשו שאינו נוטל שכרה לעוה"ב דמ"ש מכל מצות שבתורה שמתן שכרה לעוה"ב ואפ"ה לא דיו בעונשו זה וה"נ לא שנא ובודאי לא דיו בעונש זה שאינו נוטל שכר בעוה"ב רק שכופין אותו ג"כ ולהכי גבי שלוח הקן כופין אותו אע"פ שמתן שכרה בצדה ומתורץ קושית המשנה למלך דמש"ה נגדיה רב יהודא בשלוח הקן ודו"ק: הרמב"ם הלכות ביאת המקדש פ"א הלכה ח' וז"ל כהן שגדל שערו כו' ואם נכנס למקדש ועבד חייב מיתה שנאמר ויין לא ישתו כל כהן

כו' ופרע לא ישלחו מה שתויי יין במיתה אף מגודלי פרע במיתה ומקשה הכ"מ מה צורך להיקש זה הא מקרא משמע ראשיכה אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו הא אם תפרעו תמותו, ומה שתירץ שם הכ"מ דקרא אפשר לפרשו לרשות דהכיקאמר אע"פ ששאר אבלים שלא קרעו ולא פרמו חייבים מיתה אינכם בכלל חיוב זה אינני מבין לרוב ענ"ד דהרי הרמב"ם גופא בפ' זה הלכה י"ד לענין קרועי בגדים דחייב מיתה הביא מקרא דראשיכם לא תפרעו כו' הרי דמפרש לקרא לחיוב מיתה, ולא עלתה על דעתו דיהא באפשרי לפרש קרא לענין רשות כדכתב הכ"מ, וקושית הכ"מ קושיא עצומה.

והנלפע"ד בס"ד לתרץ דהרמב"ם מקודם בכאן לענין פרועי ראש לא היה יכול להביא מקרא דהיה באפשר לומר כיון דבקרא כתיב ולא תמותו אחר ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו, הא דאם יעשו שתיהן דתפרעו ראש ויפרומו בגדים ימותו דהא ולא תמותו קאי אשניהם דנזכר מקודם שאם יעשה שניהם הנזכר מקודם דהיינו פרועי ראש ופרומי בגדים ימותו, אבל על פרועי ראש לבד מנא לן דחייב מיתה, להכי מביא הרמב"ם ראיה לסתור דמש"ה פוסק דעל פריעה לבד חייב מיתה דבקרא דיחזקאל איתקש פרועי ראש לשתויי יין דמה על שתויי לבד חייב מיתה דבקרא אזהיר מיתה בשתויי יין לבד כנאמר בפרשה יין ושכר אל תשת כו' אף פרועי ראש לבד במיתה ומעתה כיון דמקודם הוכיח מקרא דיחזקאל דעל פרועי ראש לבד במיתה ע"כ מוכח דקרא דראשיכם אל תפרעו כו' עד ולא תמותו קאי אכל חד וחד או פרועי ראש או קרועי בגדים, דל"ל על שניהם ביחד דיעבור יתחייב מיתה אבל לא על אחת כו' דהא פרועי ראש איתקש בקרא דיחזקאל לחייב מיתה עליו לבדו דדמי לשתויי יין ע"כ דקרא ולא תמותו קאי אכל אחת ואחת דאם יפרע ראש או יפרום בגדים יתחייב מיתה אכל אחד אם יעשה, מש"ה אח"כ שפיר בהלכה י"ד לענין קרועי בגדים דחייב מיתה מביא מקרא דראשיכם, דל"ל תו לפרש דקר דראשיכם קאי אם יעשה שניהם דכבר הוכיח מקודם מקרא דיחזקאל דקרא ולא תמותו דכתיב גבי ראשיכם קאי אכל חד וחד.

אמנם מקודם שהוכיח מקרא דיחזקאל לא היה באפשרי לו להביא ראיה מקרא דראשיכם, דה"א דפי' ולא תמותו בקרא דראשיכם דאם עושה שניהם פרועי ראש ופרומי בגדים חייב מיתה אבל על אחת לבד אינו חייב משא"כ אחר שהוכיח מקרא דיחזקאל ויין לא ישתו כל כהן ל"ל כן כו', ומתורץ קושית הכ"מ על הרמב"ם ונכונים ומתוקים דברי הרמב"ם ז"ל ודו"ק: הרמב"ם פ"ד מהלכות תפילין הל' ד וז"ל תפלה של ראש אינה מעכבת של יד ושל יד אינה מעכבת של ראש.

וכתב הכ"מ דפוסק דלא כרב חסדא דסובר דדוקא ביש לו שתיהן אינם מעכבות זא"ז אבל אין לו שתיהן מעכבות זא"ז אלא ש"מ דפוסק אפילו אין לו אין מעכבות זא"ז. הגם דבפי' למשניות במנחות פוסק כר"ח מ"מ בחיבורו הדר ביה ע"כ דברי הכ"מ.

ולכאורה אינם מובנים דבריו ז"ל כיון דהרמב"ם בפי' המשניות פוסק בהדיא כרב חסדא מנ"ל דבחיבורו אינו סובר כן כיון דבחיבורו לא ביאר להיפך. והנלפענ"ד לתרץ דעת הכ"מ דשפיר מוכח כדעת הרמב"ם דבחיבורו פוסק דלא כר"ח מהא דפוסק בהלכות כלי המקדש פרק י' הלכה ו' וז"ל לפיכך אין הכהן יכול לעבוד בתפילה של יד שהרי חוצצת אבל ש"ר אינה חוצצת ואם רצה להניחם בשעת עבודה מניח ע"כ ומקשה שם הכ"מ

למה כתב ואם רצה להניחם בשעת עבודה מניח דהוא לכאורה למותר דהא כתב קודם דש"ר אינה חוצצת ממילא משמע דיכול להניח בשעת עבודה ע"ש, ולפי הנ"ל ניחא דהרמב"ם רוצה בזה לאשמעינן דחזר מפירוו כפי שכתב הכ"מ דלא כר"ח, דהנה בפירושו כתב במנחות בפ"ד משנה א' והוא דמש"ה לר"ח דוקא ביש לו שניהם אז אין מעכבין זא"ז כיון דברצונו תליא מילתא דאם רוצה מניח שתיהן דהא יש לו לכן אין מעכבין זא"ז משא"כ באין לו שתיהן דלאו ברצונו תליא מילתא דגם דירצה לא יכול להניח שתיהן דהא אין לו שתיהן לכן מעכבין זא"ז דכשיראה שהתירו לו אחת מהן אע"פשאינו יכול להניח שתיהן יסבור שתמיד סגי באחד לבד ע"ש ותמצא.

לכן כי למאי דפסקינן דלא כרב חסדא אע"פ דלא ברצונו תליא מילתא שאינו יכול להניח שתיהן ג"כ יכול אין מעכבות זא"ז וזהו כוונת הרמב"ם דנהי דכתב דתפלה ש"ר אינה חוצצת הוה אמינא דוקא בדיעבד אינה חוצצת אבל לכתחלה אין יכול להניח של ראש לבד דכאן הוה כמי שאין לו שתיהן דלאו ברצונו תליא מילתא דגם אם ירצה להניח של יד בשעת עבודה אינו יכול דחוצצת וכיון דאינו יכול להניח שתיהן הוה כמי שאין לו שתיהן דכל הטעם שאין לו שתיהן לר"ח משום דלאו ברצונו תליא מילתא להניח שתיהן כמש"כ הרמב"ם בפירושו כנ"ל וא"כ לרב חסדא כאן בכהן ג"כ אינו רשאי להניח לכתחלה של ראש לבד דמעכבות זא"ז לכתחלה קמ"ל הרמב"ם בכאן ואם רצה להניח בשעת עבודה מניח פי' לא מיבעיא דאינו חוצץ בדיעבד אלא אפילו יכול להניח ש"ר לכתחלה דפוסק דלא כר"ח, דאפילו אין לו שתיהן אין מעכבות זא"ז ויכול להניח לכתחלה, ומתורץ קושיות הכ"מ דשפיר הוצרך הרמב"ם להשמיע דינו דאם רצה להניח ש"ר בשעת עבודה דמניח ואינו יתור, וממילא מתורץ פסק הכ"מ לדעת הרמב"ם דסובר דהרמב"ם בחיבורו פוסק דאפילו אין לו שתיהן אין מעכבות זא"ז דמוכח כן בפי' בס"ד לפמ"ש מדברי הרמב"ם ד"ה כלי המקדש וברור ונכון בס"ד ודו"ק: הרמב"ם בפ"ד מהל' איסורי מזבח ה' ו' פסק וכן המשתחוה למעין הנובע בארצו הרי מימיו פסולין לנסך ע"ש.

וכתב שם הכ"מ דהוא בגמרא ע"ז (דף מז) בעיא דלא איפשטא ופסק לחומרא ע"כ, ומקשה הלחם משנה כיון דהוא בעיא דלא איפשטא אמאי לא כתב דבדיעבד כשר דדרכו של הרמב"ם לפסוק לענין מוקדשין דבעיא דלא איפשטא דבדיעבד כשר כדפסק בפ"ו הלכה י"ג בחטין שלקטן מגללי הבקר כו' לפיכך לא יביא מהם מנחות ואם הביא כשר וכתב הכ"מ כיון דבעיא דלא איפשטא בגמרא פסק לקולא דבדיעבד כשר וכן בפרק זה גבי אתנן ה' יא פסק קדמה והקריבתו קודם שיבוא עליה כשר דכתב ג"כ מחמת דבעיא דלא איפשטא בגמרא פסק לקולא דבדיעבד כשר, והכא ג"כ דבעיא דלא איפשטא אמאי לא כתב דבדיעבד כשר דמדלא כתב משמע דבדיעבד נמי פסול ע"ש שהניח בצ"ע והיא קושיא עצומה לכאורה.

ולענ"ד בס"ד לתרץ דדברי הרמב"ם שרירין וקיימין בטעם כעיקר, דאיתא בגמרא דעירובין פ"א דקדרה דבי שותפי לא קרירי ולא חמימי ופרש"י שם דמש"ה במבוי פסול בכמה דברים ובסוכה מכשירין אותן גם דסוכה חמירא דהוא דאורייתא משום דבאמת אותן הדברים כשרים עפ"י דין לכן הכשירו בסוכה רק במבוי החמירו גם דכשרין ע"פ

דין משום דמבוי הוא דרבים וקדרה דבי שותפי לא קרירי כו', ואם יכשירו זה יבואו להקל באיסור דאינן נזהרין מחמת דהוא דרבים משא"כ בסוכה דהוא של יחיד ע"ש ותמצא.

לפ"ז בעזר אדון כל ניחא דבאמת בבעיא דלא איפשטא הדין נותן להקל דמה"ט פסק בחטין שלקטן כו' ובאתנן דכשר כמ"ש הכ"מ כנ"ל אבל במי חג פוסק להחמיר גם דהדין נותן להקל דהוא ג"כ בעיא דלא איפשטא כנ"ל משום דמי חג לא משכחת רק דרבים דהיינו בסוכות דמצות ניסוך המים הוא בשביל כל ישראל דכל ישראל חייבים בזה המצוה וכל ישראל יש להם חלק בניסוך הזה כמאמר רז"ל בסוכה פ"ד ע"ש מש"ה פסק לחומרא דבדבר שהוא של רבים מחמירין אפילו בדבר שהדין להקל כנ"ל מגמרא דעירובין שלא יבואו להקל באיסור חמור כשיראו שמקילין להם בזה דניסוך המים דהוא בשביל רבים דמיא לעירוב דעושין בשביל רבים אבל אתנן מיירי הרמב"ם ביחיד דהוא מביא וכן בחטין שלקטן כו' מיירי ביחיד ע"ש דדייק לא יביא מהם מנחות לישנא דיחיד לא יביא מש"ה פסק להקל דאוקמיה אדיניה כו'מגמרא דבדבר שהוא של יחיד אם הדין נותן להקל מוקמינן אדיניה ומקילין ומכשירין ומתורץ קושית הלחם משנה על הרמב"ם והוא בס"ד אמת וברור ודו"ק: הרמב"ם בפ"ה מה' איסורי מזבח ה"א וז"ל שאור ודבש אסורין לגבי מזבח.

וכתב שם המשנה למלך למה לא ביאר הרמב"ם בכלל דבש הוא דבש דבורים ולא דבש תמרים לבד ורש"י בויקרא פ' כי כל שאור וכל דבש כו' ביאר דכתיב דבש כל מתיקות פרי קרוי דבש הרי דביאר דדבש דבורים בכלל עיי"ש ונלפענ"ד בס"ד ובתחלה נתרץ מה דרשה דביותר יש להפליא על רש"י ז"ל למה כלל רש"י דבש דבורים בכלל מתיקות פרי דכפי פשוטו לפי דברי משנה למלך משום דדבש דבורים הוא מתוק ג"כ ולא ביאר להדיא דבש דבורים והנה בס"ד דדברי רש"י נכונים דרז"ל אמרו ומובא ברעב"ט בבכורות משנה ב' ד"ה שהיוצא מהטמא כו' ותי' ודבש דבורים מותר ולא מקרי יוצא מן הטומאה לפי שאין ממצות אותן מבשרן אלא מכניסות אותן שאוכלת מפרחי האילנות ומהן נעשה הדבש עכ"ל וכ"כ הרע"ב ותוי"ט במס' מכשירין ע"ש ומעתה מתקו דברי רש"י ז"ל במה שמרבה דבש דבורים בכללו במתיקת פרי דהא עיקר דצריכין ריבוי דבש דבורים לאיסורא למזבח הוא מחמת דמותר לאכילה לאדם דאי היה אסור דבש דבורים באכילה לאדם בלא"ה היה אסור בלא קרא דוכל דבש לא תקטירו כמאמר רז"ל בפסחים דאינו מותר למזבח רק מה שמותר לישראל דמשקה ישראל כתיב מן המותר לישראל וכמה פעמים איתא בדברי רז"ל זה עי"ש וכיון דעיקר הריבוי הוא לאסור מחמת דמותר לישראל ולמה דבש דבורים מותר הוא משום דהוא מתיקת פרי שמפרחי האילנות נעשה הדבש כו', וזה תפס רש ז"ל דבש דבורים בכלל מתיקות פרי פי מה שאני מרבה דבש דבורים הוא מחמת דהיא מתיקת פרי כנ"ל דמה"ט מותר לישראל דהוא מתיקת פרי ואין ממצות מגופן כו' בשם רעב"ט, וכיון דמותר לישראל מש"ה מרבינן כאן דאסור למזבח דהוא בכלל דבש לא תקטירו דקרא כפרש"י דקרא כולל לאסור כל מתיקת פרי.

וניחא בס"ד דברי רש"י ז"ל דמש"ה לא כתב רש"י כפשוטו דקרא מרבה לאסור דבש דבורים דה"א דדבש דבורים אסור לישראל משום דממצות מגופן, וא"כ יקשה למה צריך קרא לרבוי לאסור לגבי מזבח דבש דבורים מחמת דנקרא ג"כ דבש הא בלא"ה אסור למזבח כיון דאסור לישראל כדאמרו רז"ל דאינו מותר למזבח רק מה שמותר לישראל כנ"ל.

להכי תפס רש"י במתיקת לשונו דמש"ה מרבינן דבש דבורים דהוא מתיקת פרי פי' מחמת זה מותר לישראל שאינם ממצות מגופן רק הדבש נעשה ע"י מתיקת פרי כמ"ש רעב"ט וכיון דמותר לישראל ה"א דמותר למזבח דתו היא ממשקה ישראל דמותר לישראל להכי צריך קרא לריבוי דאסור למזבח דדבש דבורים הוא ג"כ בכלל דבש.

ונהי דמותר לישראל אסור למזבח מטעם דנקרא דבש ג"כ ודבש אסרה תורה לגבי מזבח ועולים דברי רש"י ז"ל יפה, ומעתה מתורץ קושית המשנה למלך דהתוי"ט כתב במס' מכשירין פ"ו מ"ד ד"ה ז' משקים הם וז"ל דבש סתמא דבקרא דתמרים הוא, ובלשון בני אדם דבש סתם הוא של דבורים ג"כ ע"כ.

ומעתה מתורץ דהרמב"ם דכתב שאור ודבש ודברי הרמב"ם הוא לישנא דבני אדם לזה לא הוצרך לבאר דדבש דבורים בכלל דבלשון בני אדם סתם דבש הוא דבורים כנ"ל משא"כ רש"י דקאי על הקרא ומפרש אותו הוצרך לפרש דבש דבורים ג"כ דהוא בכלל מתיקת פרי כנ"ל לומר דגם אותו אוסר הקרא דבלא"ה ה"א דקרא מיירי בדבש תמרים לבד ולא דבש דבורים דדבש דבקרא סתמא הוא של תמרים לבד כנ"ל לזה הוצרך רש"י לבאר דכוונת קרא לאסור גם דבש דבורים ועיין בכ"מ שם דהא דמסיים הרמב"ם שנאמר כי כל שאור היינו אדסמיך ליה פי' דאיסורו בכל שהוא אהא מייתי הקראאבל לא אדברים שאור ודבש אסורים ע"ש ותמצא ודו"ק: הרמב"ם בפ"ב מה' קרבן פסח ד' י"ג כתב מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל לא משלו ולא משל רבו ע"ש בראב"ד דמשיג עליו, וכתב שם הכסף משנה דהרמב"ם מפרש להיפך מפרש"י דלפרש"י בפסחים (דף פח) למשנה אחרונה יאכל משל עצמו והרמב"ם מפרש להיפך למשנה אחרונה לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו ע"ש ורעב"ט בפסחים פ"ח משנה א' מפרש כרש"י דלמשנה אחרונה יאכל משל עצמו ומקשה עליו התוי"ט שם ד"ה לא יאכל דרעב"ט סותר א"ע דכאן פי' כרש"י ובחגיגה פ"א מ"א לענין עולת ראיה ושלמי חגיגה פסק כרמב"ם דלמשנה אחרונה פטור מעולת ראיה וחגיגה עד שישחרר אותו לגמרי ע"ש והוא תימה גדולה והניח בצ"ע, הנראה בס"ד לתרץ דעת רעב"ט דהכסף משנה כתב בשם רבינו אברהם בנו של הרמב"ם דתירץ דעת אביו דמש"ה סובר אביו הרמב"ם דלמשנה אחרונה אינו אוכל גם משל עצמו דבאמת מצד הדין הוא ראוי שיאכל משל עצמו למשנה אחרונה כדעת רש"י כיון דכופין אותו לשחררו הרי הוא מעתה כבן חורין ושורת הדין שיאכל משל עצמו אפס חכמים עשו תקנה זו שלא יאכל משל עצמו ג"כ כיון דרצו שישחררו דאל"כ לא יוכל לישא שפחה ובת חורין כמאמר רז"ל ועי"ז שלא יאכל גם משל עצמו ישחררו דיאמרו לו שחררו שיהא יוכל לקיים מצות פסח דבלא"ה לא יהא יוכל לאכול גם משל עצמו ורבו בוודאי לא ירצה למנעו ממצוה ממצות התורה שפסח הוא מצוה עי"ז ישחררו, ועקרו חכמים הדין מה שהוא מן הדין שיאכל משל עצמו

מחמת תקנתא כדי שעי"ז שלא יאכל משל עצמו ג"כ ישחררו בע"פ ע"ש וכך כתב התוי"ט שם בשמו וכ"כ המשנה למלך בהרמב"ם שם תמצית דברי רבינו אברהם כן ע"ש מעתה בס"ד ניחא דברי רעב"ט דגבי פסח פסק כרש"י דיאכל משל עצמו דהא שורת הדין כך נותן דלמשנה אחרונה יאכל משל עצמו כנ"ל בשם הכ"מ שכתב בשם הר"א, דא"ל לעקור הדין דעי"ז רבו ישחררו במהרה כו' שלא יבטל ממצות קרבן פסח דרבו ודאי לא ישחררו עי"ז שיבטל מקרבן פסח דיאמר רבו לא יבטלנו מקרבן פסח דיעשה פסח שני, וא"כ איננו מוכרח לשחררו היום בע"פ יש לו פנאי לשחררו אחר פסח ומצוה זו דפסח יעשה בפסח שני ונהי דזריזין מקדימין למצות גם הר"א מודה דמש"ה לא ישחררו שיקיים קודם דדוקא היכא דבטיל לגמרי ממצוה ס"ל דמש"ה ישחררו משא"כ משום זריזות לבד.

כל היכא שיכול לקיים המצוה אח"כ מודה דמש"ה לא ישחררו משא"כ בחגיגה לענין ראיה שפיר פסק רעב"ט כהרמב"ם דלמשנה אחרונה פטור, דנהי דשורת הדין שחייב למשנה אחרונה דהוא כבן חורין מעתה כיון שכופין לשחררו כנ"ל בזה צדקו דברי הר"א לעקור הדין כדי שעי"ז ישחררו בערב הרגל דאל"כ יתבטל העבד ממצות ראיה דהיינו עולת ראיה ושלמי חגיגה דא"ל דאכתי יאמר רבו יש לי פנאי לשחררו בחה"מ דג"כ לא יתבטל מעולת ראיה ושלמי חגיגה דהא יש להם תשלומין כל שבעה כדאמרו רז"ל בחגיגה ואכתי איננו מוכרח לשחררו בערב הרגל, דז"א דהרמב"ם בפ"א מה' חגיגה ה"ד פסק כמ"ד תשלומי ראשון הם ומאן דפטור ביו"ט ראשון מעולת ראיה וחגיגה שוב אין לו תשלומין וכן פרש"י בחגיגה ד"א ד"ה כולן תשלומי דראשון הם ע"ש א"כ אם ישחררו בחה"מ א"א לו שוב לקיים מצות עולת ראיה וחגיגה כיון דהיה פטור ביו"ט ראשון דלא שחררו מעי"ט אין לו תשלומין וביו"ט א"א לשחררו דהוה כקונה קנין ביו"ט דעבד קונה עצמו כמ"ש הר"ן בכתובות ע"ש.

משא"כ בפסח שפיר יאמר רבו דישחררו אחר פסח שיעשה פסק בפסח שני דשם פוסק הרמב"ם בה' קרבן פסח פ"ה הלכה ז' כמ"ד דגם מי שלא נתחייב בפסח ראשון חייב בפסח שני. ולהכי פוסק דגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני חייב בקרבן פסח ע"ש, א"כ שפיר יאמר רבו דיעשה פסח דגם שישחררו לאחר חג פסח והיה פטור בפסח ראשון חייב בפסח שני ומקיים המצוה בפסח שני וכיון דעי"ז לא יהא רבו ממהר לשחררו בע"פ מש"ה פסק רעב"ט כרש"י בפסח דאוקמיה אדינא דיאכל משל עצמו וברורים ומתורצים דברי רעב"ט ודו"ק: הרמב"ם בפ"י מה' מעשה הקרבנות ה' י' גבי קדשי מקדש פסק במתניתין דפ' כל התדיר פ"י דזבחים משנה ז' דהכהנים רשאים לאכול בכל מאכל.

ובפ"ט מהל' בכורים הל' כ"ב גבי מתנות זרוע ולחיים וקיבה פוסק כר"ח דאין נאכלות בכ"מ רק נאכלות צלי ובחרדל. וע"ש במשנה למלך דכ' דהוא תרתי דסתרי אהדדי ובאמת הוא קושית תוס' בגמרא כאשר נבאר אי"ה.

ונראה בס"ד לתרץ דעת הרמב"ם ז"ל, וקודם נתרץ קושיות תוספו' בחולין (דף קלב ע"ב) דמקשים קושיא זו אגמרא תוס' ד"ה אין נאכלין אלא צלי ואלא בחרדל וא"ת דבפ' כל התדיר אמרינן ובכולן הכהנים רשאים לשנות באכילתן לאכול צלוים שלוקים ומבושלים, ואמר בגמרא טעמא למשחה כו' עכ"ל.

ונראה בס"ד לתרץ עפ"י דכתבו תוס' דעל פי פשוט צלי חשוב יותר מהכל רק לפעמים יש אדם שחביב עליו מאכל אחר ע"ש, לפ"ז היכא דקיימינן ביחיד שפיר קאמרינן דיאכל צלי דסתם אדם יחיד צלי חביב עליו יותר ודאי משא"כ היכא דקיימינן ברבים לא שייך לומר דיאכלו דוקא צלי כיון דהם רבים איכא בהו אנשים דעדיפא להם שאר מאכלים דבאנשים רבים ודאי איכא אנשים דעדיפא להם צלי ואנשים דעדיפא להו שאר מאכלים דכל דעת רבים ודאי לא שוה אחד לחבירו ולפ"ז מתורץ דכאן דמיירי במתנות כהונה דהיינו זרוע לחיים וקיבה מיירי סתם ביחיד כדפסק הרמב"ם פ"ט מהל' בכורים הלכה י"ז דמתנות כהונה זרוע לחיים וקיבה ניתן ליחיד ע"ש, לכן אמרו רז"ל דאין נאכלין רק צלי דזהו הוי למשחה דסתם יחיד ודאי חביב עליו צלי יותר כפי האמת דצלי חשוב יותר כנ"ל, משא"כ שם בפרק כל התדיר דמיירי מקדשי מקדש והרמב"ם פוסק בפ"י מהל' מעשה הקרבנות ה' י"ד ט"ו ט"ז דכל קדשי מקדש בין חזה ושוק של קדשים קלים בין קדשי קדשים בין מנחות מתחלקים בכל יום לכל אנשי בית אב שבאותו יום בין שעבד בין שלא עבד, ואין רשאים לחלוק חזה ושוק או חטאת ואשם כנגד חזה ושוק וחטאת ואשם או מנחה נגד מנחה רק כל חלק מכל קרבן יחלקו לאנשי בית אב ע"ש.

א"כ מיירי ברבים כל אנשי בית אב שבכל יום לכן אמרו שם דרשאין לאוכלו בכל מאכל לוים שלוקין ומבושלין, דזהו הוה למשחה דרך גדולה כאשר חביב עליהם כמ"ש תוס' בכאן כיון דהם רבים ודאי איכא בהו דעדיפא להו שאר מאכלים ומתורץ קושיות תוס' בס"ד: ולפ"ז מתורץ דעת הרמב"ם הנ"ל דבמתנות דמיירי הרמב"ם בסתם ביחיד כדפסק דיכול ליתן לכהן אחד כנ"ל מש"ה פוסק דאין נאכלות רק צלי בחרדל דיחיד ודאי חביב עליו צלי מש"ה כו' בשם תוס' במנחות פוסק בהלכות בכורים דאין נאכל רק צלי משא"כ בקדשים על כרחך מיירי ברבים דצריכין לחלק בכל יום לכל אנשי בית אב וברבים ודאי איכא דעדיפא להו שאר מאכלים כנ"ל לכן בפ"י מהלכות קרבנות בקדשים פוסק שיאכלו כפי דעדיפא להו צלוין שלוקין ומבושלין כל אחד כפי רצונו כנ"ל כתירוץ תוספות ומתורץ דעת הרמב"ם ז"ל: והואיל ואתא לתרץ נימא ביה עוד מילתא השייך לזה לתרץ דעת רש"י ז"ל מקושית המשנה למלך והוא דספ"ד דתמורה (דף כד) אהא דאמרינן שאם היתה אכילה מועטת וקדשים צריך לאוכלן על השובע אוכלין עמהם חולין בתחלה כדי שיאכל הקדשים אח"כ על השובע כתב רש"י וז"ל ואי קשיא הא אינמכניסין חולין לעזרה הא לא קשיא יאכלו מבחוץ פי' יאכלו חולין מחוץ לעזרה ואח"כ יכנסו לאכול הקדשים ע"ש דל"ל דמיירי בקדשים קלים דנאכלין בכל העיר דהא כל הקדשים גם קדשי קדשים אין נאכלין אלא על השובע וא"כ באכילה מועטת כקדשים קלים מאי תקנה איכא להכי הוצרך רש"י לומר דיאכלום מבחוץ ויכנסו.

ותוס' שם פליגי על רש"י וס"ל דלעולם אכילת חולין היא בעזרה ולא קשיא דהוה חולין בעזרה כיון דהוא צורך קרבן שיהא נאכל הקדשים על השובע ליכא איסורא, ומקשה המשנה למלך בפ"ב מהל' שחיטה ה"ג לדעת רש"י דלא הותר אכילת חולין בעזרה גם שהוא לצורך אכילת קדשים היאך יתיישב מאי דתנן בפ"י דזבחים משנה ז' ובכולן רשאין הכהנים כו' ומותר לתת לתוכן תבלין של חולין הרי שהותר חולין בעזרה צורך אכילת קדשים, ומתוך כך הוצרך לומר דלרש"י מיירי מתניתין רק בקדשים קלים שנאכלין בכל העיר והוא דוחק דסתמא דמתניתין מיירי בכל הקדשים גם בקדשי קדשים

שנאכלין רק בעזרה, גם כתב שם דא"א לתרץ מטעם דתבלין נתבטלו דמזבחים (דף עז) מוכח דגם קצת תערובת חולין שיש בקדשים איכא משום הכנסת חולין בעזרה וא"כ הקושיא לרש"י במקומה ע"ש והנראה בס"ד לתרץ דלא קשה לרש"י דבאמת אין פלוגתא רחוקה כ"כ בין רש"י ותוס' כמו דתוס' סברי דבמקום מצוה עבור קרבן דמותר להכניס כן רש"י ס"ל דבמקום מצוה לקרבן מותר דבודאי ע"ז לא פליגי דמוכח מהלל כמש"כ תוס' שם רק דעת רש"י דבאכילת החולין בעזרה אין כאן מצוה לקרבן דהא יכול לכנוס לחוץ לאכול שם החולין ואח"כ ליכנס לאכול הקדשים לשובע בפנים דהא המצוה העיקר שיאכל קדשים על השובע וכמו שפסק הרמב"ם ג"כ בפ"י מה' מ"ק דאין מצוה כלל לקרבן להכניס חולין לפנים שיאכלם שם דהא המצוה על הקרבן שיאכל על השובע יכול להתקיים גם שיאכל החולין בחוץ קודם וגבי הלל היה צריך להכניסו לקרבן בפנים כשהוא חולין כמאמר רז"ל שחש שלא יבוא לידי מעילה משא"כ היכא שהכנסת של חולין הוא מצוה לקרבן דוקא ע"י מה שמכניס לפנים גם רש"י מודה דמותר כיון דהוה מצוה לקרבן ולהכי לא קשיא מידי מההיא דתבלין דהנה רז"ל אמרו בזבחים (דף צ) אמתניתין זו דמש"ה הכהנים אוכלין בכל מאכל שחביב עליהן שלוקין ומבושלין ותבלין דכתיב למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין ע"ש א"כ במה שנותן תבלין ע"כ דחביב עליו לאכול בתבלין וכיון דחביב עליו מקיים המצוה בקרבן ע"י זה שלמשחה לגדולה דאוכל הקרבן דרך גדולה דכל דחביב עליו כך אמרו רז"ל שהוא המצוה שלמשחה כנ"ל דכך צותה תורה למשחה לגדולה א"כ הוא מצות התורה מש"ה שפיר קתני מתניתין דנותן תבלין של חולין וליכא איסור דהכנסת חולין דשם מותר דהוה מצוה לקרבן דע"י התבלין יקיים באכילת הקרבן המצוה של למשחה לגדולה ושם א"א בענין אחר רק להכניסו בעזרה דתבלין אוכלין ביחד עם המאכל דהיינו עם הקרבן וגם צריך בישול עם הקרבן ביחד שיתבל אותו ע"י הבישול והבישול של קדשי קדשים הוא בעזרה כדפסק הרמב"ם במעשה הקרבנות ע"ש והיכא דא"א רק בענין להכניסו לעזרה ודאי מותר לרש"י כנ"ל ומתורץ בס"ד קושית המשנה למלך על רש"י: ועפ"ז יתורץ דקדוק במשנה דזבחים הנ"ל וז"ל המשנה ובכולן הכהנים רשאים לשנות באכילתן צלוים שלוקין ומבושלין ולתת לתוכן תבלי חולין ותבלי תרומה דברי ר"ש, ר' מאיר אומר לא יתן לתוכו תבלי תרומה שלא יביא את התרומה לידי פסול עכ"ל.

לכאורה יש לדקדק דמאי שייכות יש לפלוגתייהו דר"ש ור"מ בענין תבלי תרומה להא דובכולם הכהנים רשאים כו' דתני להו בהדדי דלכאורה כל אחד ואחד הוא ענין אחר, דהא דכהנים רשאין לאוכלן בכל מאכל אמרו רז"ל שהוא משום למשחה כו' ופלוגתייהו בהיתר נתינת תבלי תרומה הוא אי חיישינן לנותר ולכאורה פלוגתייהוהוה מצי למיתני במקום אחר ולפי הנ"ל בס"ד ניחא דשייך שפיר להדדי ויבואר מקודם טעם לשבח בס"ד מ"ט דר"ש דמתיר דטעמא דר"מ מבואר במתניתין דחש שלא יבוא לידי פסול, משא"כ טעמא דר"ש אינו מבואר, ונראה טעמא דר"ש דבודאי אם אדם עושה עכשיו מצוה, ויש ספק אם אח"כ יבוא עי"ז עבירה או לא, ודאי אמרינן דיקיים המצוה ולא חיישינן לספק דעבירה אח"כ דעשיית המצוה הוא ודאי שעושה עכשיו והעבירה שאח"כ הוא ספק דאולי לא יהיה משא"כ לעשות דבר רשות שיש לחוש שאולי אח"כ יבוא עבירה גם שהוא ספק אסור כיון דהוא דבר רשות אין לך לעשות כל שיש לחוש לעבירה מה"ט

ר"ש מתיר לתת תבלי תרומה דע"כ דלית ליה אלא תבלי תרומה דאי אית ליה תבלי חולין ודי בהם לתבל ודאי גם ר"ש מודה דלא יתן תבלי תרומה כיון שיש לו תבלי חולין לתת דבהם אין חשש ובתרומה יש חשש שיבוא לידי פסול דע"כ ר"ש דמתיר בדלית ליה תבלי חולין שיהא די בהם וצריך לתת תבלי תרומה שיהא די דבודאי באית ליה תבלי חולין שיהא די בהם לתבל הקדשים ודאי ר"ש מודה דלא יתבל בתבלי תרומה שלא להכניסם לידי ספק פסול דדוקא בשאי אפשר בתבלי חולין שאין לו די מהם לתבל מתיר ר"ש מחמת הקדשים לאוכלם כרצונו כאשר חביב עליו לתת תבלי תרומה ובזה לא חש שמא יבוא התרומה לידי פסול כיון שאי אפשר בלא"ה שאין לו תבלי חולין אבל בשיש לו תבלי חולין די לתבל הקדשים ודאי גם ר"ש מודה דלא יתבל בתבלי תרומה שלא להכניסם לידי ספק פסול וזה ברור וכן הפשט הפשוט וא"צ לפנים ובזה לא מפשינן פלוגתייהו כמאמר רז"ל בכמה מקומות אפושי פלוגתא לא מפשינן לומר דר"מ אוסר אפילו באין לו תבלי חולין ור"ש מתיר אפילו ביש לו תבלי חולין רק דר"מ אוסר אפילו באין לו תבלי חולין שלא להכניסם לספק פסול.

ור"ש מתיר באין לו תבלי חולין כדי לאכול קדשי' כאשר חביב עליו אבל ביש לו תבלי חולין די לתבל בהם גם ר"ש מודה לר"מ כנ"ל, אבל באין לו רק תבלי תרומה בודאי מתיר ר"ש ולא חש לחששא דשמא יבוא התרומה לידי פסול דע"כ מדנותן תבלין ע"כ דחביב עליו כך וא"כ מש"ה מתיר לחת תבלי תרומה כיון דחביב עליו מקיים המצוה של למשחה כנ"ל וא"כ ע"י תבלי תרומה יקיים עכשיו המצוה של למשחה, והיכא שיקיים מצוה לא חיישינן לספק עבירה שיבוא אח"כ כנ"ל ומש"ה לא חייש ר"ש לספק שאולי יבוא אח"כ לידי פסול, רק דמהיכא מוכח דכל אכילה שחביב עליו מקיים למשחה, מוכח מהא דהכהנים רשאים לאוכלן צלוים ושלוקים כו' דעלה אמרו רז"ל הטעם (ד, צ') דכל אכילה שכך חביב עליו לאכול מקיים המצוה של למשחה כו' וע"ש: ומעתה שפיר הוא הסמיכות דמתניתין דכך כוונת המתניתין ובכולם הכהנים רשאים כו' מחמת דכל דחביב עליו לאכול כך מקיים המצוה דלמשחה ומש"ה ולתת לתוכן כו' ותבלי תרומה דברי ר"ש מש"ה מותר ג"כ תרומה כיון דחביב עליו לאכול כך מקיים המצוה דלמשחה מש"ה ג"כ דחביב עליו לאכול בתבלין מקיים המצוה למשחה מש"ה מתיר ר"ש דלא חייש לספק שיבוא לפסול דכל דמקיים מצוה עכשיו לא חיישינן לספק עבירה אח"כ והכל הוא מובכולם רשאין עד דברי ר"ש הוא דברי ר"ש דר"ש נותן טעם לדבריו כיון דכהנים רשאין כו' ש"מ דכל מאכל שחביב עליו לאכול כך מקיים המצוה למשחה מש"ה אני מתיר ג"כ לתת תבלי תרומה דחביב עליו בתבלין שנותן ש"מ שחביב עליו כנ"ל אם כן מקיים המצוה למשחה וכל היכא דמקיים מצוה ודאי עכשיו לא חיישינן לספק עבירה שאח"כ ור"מ ע"כ ס"ל דגם בכי האי גוונא חיישינן לספק עבירה ומתורץ הדקדוק בס"ד על נכון ודו"ק: באופן ב' נראה בס"ד דמש"ה בקדשי מקדש פוסק הרמב"ם דנאכלבכל מאכל ולאו דוקא צלי דהוכיח כן ממאי דפוסק בפ"ט ה' ט' מהלכות קרבנות גבי איל נזיר וז"ל ומבשל שאר האיל בעזרת נשים ולוקח הכהן הזרוע בשלה מן האיל כו'.

וכתב שם הכ"מ דהרמב"ם פסק כת"ק דסובר דהיה מבשל את האיל עם הזרוע כשהיה מחובר בו ואח"כ נותנו לכהן. משום דפשטא דקרא אתיא כת"ק דכתיב ולקח הכהן הזרוע בשלה משמע שהזרוע היה נתבשל עם שאר האיל ע"ש.

א"כ מדפסקינן דהזרוע הוא מבושל דפשטא דקרא משמע כן ע"כ מוכח מפשטא דקרא דכהנים אוכלים בקדשי מקדש בכל מאכל ולאו דוקא צלי דאל"כ היאך פשטא דקרא דפסקינן דמבשל הזרוע הא זרוע של איל לכהן כדכתב הרמב"ם פ"ט הל' י"ב וכהן צריך שיאכל דוקא צלי ולא מבושל ולא בכל שאר מאכל וזה א"א לומר דאחר הבישול הוא צולה דלא נזכר בשום מקום מכאן הוציא הרמב"ם דינו דבקדשי מקדש לא בעי צלי רק נאכל בכל מאכל ולהכי סובר כת"ק דאתיא כפשטא דקרא דפסקינן כוותיה דהזרוע הוא מבושל עם האיל ודו"ק: ברמב"ם פ"א מהלכות בית הבחירה הלכה כ' וז"ל אבנים וקורות שחצבן מתחלה לבית הכנסת אין בונין אותו להר הבית עכ"ל.

ומקשה הכסף משנה כיון דהרמב"ם למד זה מהתוספתא פ"ב דמגילה מה דחק להרמב"ם לפרש בתוספתא דמה שאומרה להדיוט הכונה לבית הכנסת דילמא כוונת התוספתא להדיוט ממש אבל אבנים וקורות שחצבן לבהכ"נ בונין אותו להר הבית וכמו שפוסק בעצמו בסעיף זה גבי כלים דכתב בכלים ואם נעשו מתחלה להדיוט אין עושין אותן לגבוה דהוא ג"כ בתוספתא שם כמ"ש הכ"מ ושם גבי כלים מפרש בתוספתא להדיוט ממש אבל מבית הכנסת למקדש עושין וז"ש באבנים וקורות כתב דמבית הכנסת למקדש אין עושין ומפרש דכוונת התוספתא גבי אבנים וקורות להדיוט היינו בית הכנסת ובאמת הוא תמיה גדולה ולענ"ד נראה לתרץ דברי הרמב"ם דהוכיח כן מדברי התוספתא דז"ל תוספתא פ"ב דמגילה כפי שהובאה בכסף משנה אין עושין כל הכלים מתחלתן אלא לשם הקודש ואם נעשו מתחלתן להדיוט אין עושין אותם לגבוה אבנים וקורות שחצבן מתחלה להדיוט אין בונין אותו להר הבית ע"כ מדלא כלל התוספתא דין הכלים ואבנים וקורות בהדדי ולומר אין עושין כל הכלים מתחלתן אלא לצורך הקודש ואם נעשו הכלים ואבנים וקורות להדיוט אין עושין אותם לגבוה ופירשו כלים לחוד ואבנים וקורות אח"כ בדין בפני עצמו לחוד ש"מ דכונת התוספתא דאבנים וקורות נשתנה מכלים דבכלים כוונת התוספתא להדיוט ממש אבל מבית הכנסת לגבוה עושין ובאבנים וקורות גם מבית הכנסת לגבוה לא ולהכי תני תוספתא אבנים וקורות בדין בפני עצמו לומר לך דאבנים וקורות חמורין מכלים דאפילו מבהכ"נ לגבוה לא ומש"ה פוסק הרמב"ם כן והטעם נראה בס"ד טעם לשבח דמש"ה נשתנה דין אבנים וקורות מכלים דבכלים שפיר העשוין לביהכ"נ מותרין לגבוה דמ"ש דהא הוה שינוי מקודש לקודש דגם כלי בהכ"נ קודש הם ולא מצינו שינוי בקדושת כלי בית המקדש מקדושת כלי בית הכנסת דאלו ואלו לענין קדושה שם קדושה עליהם א"כ למה יאסר מבהכ"נ למקדש ולא ס"ל לרמב"ם מחמת דבית הכנסת קדושתן קיל ממקדש הוה הדיוט לגבי גבוה כמ"ש הכ"מ דבוודאי ביהכ"נ ג"כ קדוש, והגם דקיל ממקדש אעפ"כ כיון דנקרא ג"כ קודש ובהכ"נ נקרא ג"כ מקדש מעט כמאמר רז"ל ולענין שם כלים שלהם חל על שניהם שם קודש ומותר לשנות דמקדושה קלה לקדושה חמורה משנין כמ"ש הפוסקים בכמה מקומות.

ועיין בה' תפילין באו"ח דבשלמא אי הוי מצינו בכלים חילוק בגוף עשייתן לענין קדושה הוה אסור לשנות וכיון דלא מצינו בהם חילוק רק כאן וכאן כשעשאן לשמן הם קדושים מה"ת לאסור כלי בהכ"נ הראוים למקדש רק דווקא מהדיוט גמור אסור למקדש משא"כ באבנים וקורות שפיר גם מבהכ"נ למקדש אסור דבעשייתן גופא יש חילוק ביניהם.

דהא באבני' וקורות לבית המקדש פוסק הרמב"ם בפ' זה ה' ח' דאסור לפצל אבני הבנין וקורות בהר הבית אלא מפצלין אותן מבחוץ ומסתתין אותן ואח"כ מכניסין אותן לבנין ובבהכ"נ מותר לפצל ולסתת אותן במקומן בבנין גופא שבונה בתוך הבה"כ. מש"ה אסור לשנות מבה"כ למקדש דבזו שפיר כתב הכ"מ דלגבי מקדש הוי בהכ"נ הדיוט.

דהא יש איסור בעשייתן גופא במקדש מה דאין כן בבהכ"נ דבבהכ"נ מותר לסתותן ולפצלן במקומן ובמקדש אסור כנ"ל, א"כ כיון דמצינו בעת עשייתן במקדש יותר מבהכ"נ מיקרי אבנים וקורות שלהם של בהכ"נ הדיוט לגבי מקדש ונכון פוסק הרמב"ם דבאבנים וקורות אפילו מבהכ"נ למקדש אסור ובכלים רק בהדיוט עצמו למקדש אסור אבל מבהכ"נ למקדש מותר ומוכיח כן מתוספתא ע"פ סברא ברורה ודו"ק: ברמב"ם הל' חמין ומצה פ' י"ז ה' י"א וז"ל החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט.

וכ' המגיד משנה דפוסק כר"א ב"ר צדוק (פסחים דף קיד ע"א) דאומ' מצוה, ומקשה הלחם משנה א' דהרמב"ם סותר עצמו מחיבורו לפירושו דבפירוש המשניות במשנה הנ"ל פוסק דאין הלכה כר"א ב"ר צדוק, ב' דכתב בפירושו לר"א מברכין על חרוסת אקב"ו על אכילת חרוסת כיון דהוא מצוה וכאן בחיבורו דפוסק כר"א למה לא פסק דבעינן ברכה על חרוסת ע"כ ע"ש.

והנלענ"ד לתרץ דברי הרמב"ם בס"ד דקושיא השניה לא קשה דגם דאכילת חרוסת מצוה אעפ"כ אין לברך עליו דהא המצוה דאכילת חרוסת הוא שתקנו חז"ל זכר לשיעבוד שנזכור שהיינו משועבדים עובדים בפרך כדכתב הרמב"ם זכר לטיט שהיינו עובדים, א"כ יצא בברכה שבירך מקודם על המרור, דהא אכילת מרור ג"כ זכר לשיעבוד כמ"ש הרמב"ם בנוסח הגדה שלו והוא מדברי רז"ל מרור זה כו' ע"ש שמררו המצרים כו' שנאמר וימררו את חייהם בחומר ובלבנים כו', ואכילת חרוסת מצוה לפרט זכר לטיט שהוא פרט לדבר אחד ששיעבדו אותנו.

אמנם ברכתו נכלל בכלל אכילת מרור שאכילת מרור כולל על כל עניני השיעבוד, וכיון שבירך על כלל השיעבוד למה יברך על פרט אחד שבו. ונכון פסק הרמב"ם בחיבורו שמש"ה לא פסק לברך על אכילת חרוסת גם שהוא מצוה זכר לטיט.

ואין להקשות מפירושו שכתב דלר"א מברך על חרוסת דדברי הרמב"ם מתוקים ורוח אלקים דיבר בו והא לך לשונו בפירושו ובזה תדע דלא קשיא מידי. וז"ל בפירושו במשנה הנ"ל (דף קי"ב ע"א) ור"א ב"ר צדוק אומר מצוה לדעתו שחייב לברך אקב"ו על אכילת חרוסת, ואינה הלכה.

דייק וכ' לדעתו ולא כתב דעתו דבאמת הסברא הנ"ל שכתבנו דמש"ה פטור לברך על חרוסת דיצא בברכת מרור כנ"ל תלוי בפלוגתא דרז"ל בפסחים (דף קטז ע"א) אליבא דר"א דר' לוי אומר זכר לתפוח ור' יוחנן אומר זכר לטיט דאי אמרינן כר"י זכר לטיט הוא זכר לשיעבוד לכן שפיר נפטר בברכת מרור דאכילתו ג"כ זכר לשיעבוד, משא"כ לר' לוי דאמר זכר לתפוח בעי ברכה בפני עצמה, דמאי ענינה למרור אכילת מרור זכר לשיעבוד שהיינו עובדים ואכילת חרוסת זכר לתפוח שילדו בניהם בריוח בשדה כפרש"י ז"ל ע"ש.

זהו שדייק הרמב"ם לדעתו פי' יש סברא לדעתו כפי סברת ר' לוי שחייב לברך אקב"ו על אכילת חרוסת, כיון שסובר דטעם ר"א משום תפוח צריך לברך, ואינה הלכה פי' שאנן לא פסקינן כן רק כר"י דזכר לטיט כמ"ש בחיבורו, ומש"ה א"צ לברך דיוצא בברכת מרור כיון דמצות אכילת חרוסת לר"א הוא משום שיעבוד כנ"ל ומש"ה לא כתב דעתו דהוה משמע דדעת ר"א כן הוא לברך.

והאמת לא כן דפסקינן כר"י זכר לטיט דלא צריך לברך אליבא דר"א. מש"ה דייק וכתב הרמב"ם ז"ל לדעתו כלומר דאיכא דעה לדעתו פי' איכא דאמר לדעתו כך שיצטרךלברך אליבא דר' לוי שסובר שטעמו זכר לתפוח ובאמת אינה הלכה דפסקינן כר"י דטעם דר"א זכר לטיט ואינו מברך, ובזה מתורץ קושית הלחם משנה קושיא ראשונה ג"כ דכאן שפיר פוסק כר"א דחרוסת מצוה ואינו סותר דבריו שבפירושו דאדרבא מכוונים יחדו, דשם כתב ואינה הלכה דכוונתו כר' לוי זכר לתפוח, רק מצוה זכר לטיט לענין שלא יצטרך לברך על חרוסת כנ"ל וכאן ג"כ בחיבורו פוסק כן דחרוסת מצוה זכר לטיט ולא פסק דיברך דמש"ה פוסק הרמב"ם פ"ח ה"ח שמטבל מצה לבד ג"כ בחרוסת, דתמה עליו הראב"ד מנין לו ע"ש וע"ש במ"מ.

ולפי הנ"ל יבואר דהרמב"ם לטעמו דכ' בפירושו דלר"א לדעת ר' לוי יברך על חרוסת כו' ומנ"ל הא וצ"ל דקשיא מה פליג ר"א עם הת"ק דת"ק אומר רשות והוא אומר מצוה כיון דבין כך וכך אוכל מה לי רשות מה לי מצוה, ע"כ פי' דנפקותא בזה דלת"ק אינו מברך דהוא רשות ולר"א מברך דהוא מצוה, זהו טעם הרמב"ם בפירושו לדעת ר' לוי ובאמת לפי דכתב ואינה הלכה דפסקינן כר"י זכר לטיט דאינו מברך גם לר"א צריכין להבין מאי פלוגתייהו דר"א ות"ק.

מזה מוכיח הרמב"ם דינו דצריך לטבל ג"כ מצה לבד בחרוסת והיינו לפי דפוסק כר"א דחרוסת מצוה כנ"ל. וזהו פלוגתייהו דלת"ק דחרוסת אינה מצוה רק רשות דכתבו תוס' (דף קי"ד ע"א) ד"ה מטבל בחזרת כו' משום רשב"ם משום קפא פי' לבטל חוזק של המרור ע"ש ותמצא.

א"כ א"צ לטבל רק המרור לבטל מרירות שבו אבל לא מצה דהא אין בה מרירות משא"כ לר"א דחרוסת מצוה זכר לשיעבוד מטבל מצה ג"כ דהא הוא מצוה ולא מחמת חוזק מרירות א"כ מה לי טיבול מצה בה או טיבול מרור המצוה הוא לטבל לזכור השיעבוד. ומש"ה גם לר"י דסובר טעם ר"א זכר לטיט מש"ה פליג עם הת"ק דנפקותא דלר"א מצה ג"כ צריך לטבל בחרוסת ולת"ק אין צריך לכן הרמב"ם דפוסק כר"א דחרוסת מצוה ומטעם ר"י זכר לטיט כמ"ש בפירושו בה"ה פ"ז מש"ה פוסק דטובל מצה ג"כ בחרוסת דלדעת ר"י אליבא דר"א מטבל מצה בחרוסת ג"כ כנ"ל ונסתלקה השגת הראב"ד ז"ל מאתו דהרמב"ם ז"ל הוכיח דינו מגמרא כנ"ל ודו"ק: הרמב"ם פסק בה' שותפות פ"ו ה' ב' דעיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון דעל הפלגא פקדון פטור אפילו מגנבה ואבדה.

והקשה הראב"ד כיון דצריך ליתן לו כפועל בטל דאל"כ הוה ריבית א"כ הוה שומר שכר, ותירץ הכ"מ דזה אינו שכר שמירה רק שמותר עי"ז לעסוק וליתן לו ריוח, והקשה

הגידולי תרומה שער מ"ו דהא כל האומנין שומרי שכר אפילו כבר נגמר הכלי רק שלא אמר לו טול את שלך אע"פ דהתם ג"כ אין השכר מחמת שמירה רק מחמת מלאכה ע"ש.

והנלפע"ד לתרץ דהנה הראב"ד מקשה עוד על הרמב"ם דליהוי כשוכר דיש לו הנאה וה"נ יש לו הנאה בשכירות דפועל בטל, ותירץ הגי"ת דלא דמי דבשלמא בשוכר נהנה בגוף הבהמה עצמה שעושה עמה מלאכה משא"כ הכא שכר דפועל בטל הוא דבר אחר לא מגוף העיסקא ע"ש. ולפ"ז מתורץ כל קושיות הגי"ת מאומנין דהנה הפוסקים כתבו דמש"ה הוי שומר שכר באומנין משום ההיא הנאה דתפיס אזוזי עי' באסיפת זקנים בב"מ (דף פב) בשם הראב"ד שהקשה מלוה על המשכון נמי להוי שומר שכר בההיא הנאה דתפיס אזוזי כמו אומן ע"ש ותמצא משמע דעיקר הטעם הוא משום דתפיס אזוזי כדאיתא בגמרא, ולפ"ז באמת נראה בס"ד דודאי מש"ה באומן דנוטל שכר לא חשוב שומר שכר, דסברת הכ"מ שריר וקיים כיון דאינו נוטל השכר מטעם שמירה לא הוה שכר, רק באומן הטעם דנהנה מגוף החפץ דתפוס אזוזי בהחפץ וכיון דנהנה מגוף החפץ חשוב שומר שכר כמו שכתב הגי"ת על שוכר כנ"ל, משא"כ הכא דליכא למימר דחשוב שומר שכר על הפלגא פקדון משום דתפיס אזוזי אשכרדפועל בטל דאי היה מחזיר לא היה בטוח במעותיו זה אינו דהא בל"ז בטוח בהמעות מחמת פלגא מלוה ואינו מגיע לו הנאה זו מפלגא פקדון, דבל"ז תפיס אזוזי מחמת פלגא מלוה, ומחמת השכר גופא לא חשוב ש"ש כסברת הכ"מ.

ומגוף פלגא דפקדון אינו נהנה דבל"ז בטוח מחמת פלגא מלוה שיש בידו של הנותן, משא"כ באומן אי יחזיר החפץ לא יהיה בטוח במעותיו ונהנה מגוף החפץ והוה כמו שוכר שמחמת המלאכה שעושה עם הבהמה מגיע לו הנאה וחשוב ש"ש כנ"ל בשם גי"ת, ה"נ באומן מחמת גוף החפץ שמחזיק בידו עדיין ואינו מחזיר מגיע לו הנאה, ולהכי פסק הרמב"ם דעל פלגא פקדון פטור אפילו מגנבה ואבדה ומתורץ דעת הרמב"ם ודו"ק: הרמב"ם פסק בפ"ח מהלכות לולב דערבה שנקטם ראשה כשרה.

ותמהו עליו כל הראשונים הרמב"ן ומובא במגיד משנה דהא משנה מפורשת היא בסוכה (דף לג ע"ב) נקטם ראשה פסול. והנלע"ד לתרץ דדינו של הרמב"ם אמת, דאיתא בדף לד ע"ב בהדס שנקטם ראשו דפסק שמואל דכשר כר' טרפון דמכשיר אפילו שלשתן קטומים וכבר תמהו כל הראשונים דהא במתניתין דקודם קתני בהדס שנקטם ראשו פסול.

וגם היאך כל שקלי וטריא דלעיל בעלתה בו תמרה בי"ט היאך מיתוקם דלא כהלכתא. ותירץ הפני יהושע סברת אמת דכשנוטל הדס אחד לבד אז נקטם פסול דגזרינן הדס אטו לולב ואתרוג דכמו דבהם נקטם הראש פסול ה"נ בהדס דמהיכי תיתי לאיפלוגי.

אמנם כשנוטל שלשה הדסים אז כשר כשנקטם ראשם דליכא למיגזר אטו לולב ואתרוג, דבשלמא בלולב ואתרוג נוטל רק אחד לולב אחד ואתרוג אחד והדסים הם יותר מאחד ולהכי מינכרא מילתא טובא בין הדס ללולב ואתרוג ע"ש בפ"י שהאריך ולפ"ז ניחא בס"ד דהנה ערבה צריך ליקח שתי ערבות דפסקינן כר"י ור"ט דבעינן שתי ערבות וכיון דהתורה צותה שתים דערבי תרי משמע להכי נקטם ראשה כשר בערבה דליכא למיגזר אטו לולב ואתרוג דבשלמא מהם אינו נוטל מדין תורה רק חד מכל מין.

אמנם ערבה נוטל שתים מדין תורה כמו שחילק הפ"י בהדס כנ"ל, וכל זה אי אמרינן כמ"ד דנוטל ב ערבות אמנם למ"ד דנוטל אחת א"כ נקטם ראשה פסול גבי ערבה דגזרינן אטו לולב ואתרוג. והנה תוס' כתבו בדף לד ד"ה אחת למקדש וכן הר"ן והרשב"א דמאן דמכשיר ערבה של בעל והרים דדריש ערבי מכל מקום סבירא ליה דנוטל רק חד ערבה דשתי דרשות לא דרשינן וערבי לדרוש וערבי להכשיר של בעל והרים ולדרוש ג"כ וערבי ליטול שתי ערבות.

ותוס' מביאין ראיה מהירושלמי דקאמר שם בהדיא דפליגי דהא דורשין ערבי להכשיר של בעל והרים ואידך דרש ליטול שתים ועיין במהרש"א שם ותמצא ג"כ, והנה במתניתין דקתני גבי ערבה דנקטם ראשה פסול קתני בסוף זה מתני' ושל בעל כשר וכיון דמתניתין מכשיר של בעל משום דדרשי ערבי להכשיר של בעל א"כ סובר מתניתין דנוטל רק ערבה אחת כנ"ל דשתי דרשות לא דרשינן, וכיון דנוטל רק ערבה אחת להכי קתני במתני' נקטם ראשה פסול בערבה דגזרינן אטו לולב ואתרוג כיון דנוטל רק ערבה אחת משא"כ אנן פסקינן כר"י ור"ט דבעינן שתי ערבות מדין תורה דדרשינן ערבי דבעינן שתים וכיון דנוטל שתים מש"ה נקטם ראשם כשר גבי ערבה דליכא למיגזר אטו לולב ואתרוג דערבות הם שתים כנ"ל דמה"ט מכשרינן בהדס נקטם ראשם כנ"ל: הרמב"ם פסק דאין אדם יכול לחייב עצמו דבר שאינו קצוב.

והקשה הש"ך עליו סימן ס' ממשנה דאין מוציאין לאכילת, פירות ולשבח קרקעות מפני תקון העולם וקאמר רבי חנינא שאין קצובין ומשמע דוקא ממשעבדי לא גבי מטעם דאין קצובין אבל מבני חרי גבי, ולשיטת הרמב"ם גם מבני חרי לא היה לו לגבות דהא אין קצוב ע"ש. והנלע"דבס"ד לתרץ דהנה הגדולי תרומה כתב דדבר שאינו קצוב דומה לדבר שלא בא לעולם וכיון דלרבנן אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מש"ה אינו מחייב עצמו ג"כ בדבר שאינו קצוב דאינו יכול להקנות לחבירו דבר שאינו קצוב ולפ"ז ניחא בס"ד כיון דטעם הרמב"ם דאינו מחייב עצמו בדבר שאינו קצוב דומה לדבר שלא בא לעולם.

והנה אנן פסקינן סי' ר"ג ור"ט ור"י דהיכא דמקנה לחבירו דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם שפיר קנה דדמי לקני את וחמור דקנה ע"ש. **(הערה אחר בקשת המחילה מכבוד הדרת קדושת המחבר אנן לא פסקינן רק דקנה הדבר שבא לעולם אבל הדבר שלא בא לעולם לא קנה)** ולפ"ז בדבר שאינו קצוב ג"כ הדין כמו כן והיכא דמקנה דבר הקצוב עם דבר שאינו קצוב שפיר יכול לחייב עצמו.

ולפ"ז ניחא דמשום הכי באכילת פירות ושבח קרקעות שפיר גובה מבני חרי גם שאינו קצוב דהא המוכר הקנה ללוקח דבר קצוב עם דבר שאינו קצוב דהא הקנה לו הנכסים עבור גוף הקרקע דהוא דבר קצוב, ושיעבד לו ג"כ הקרקעות עבור הפירות ושבח שיהיה דזה הוי דבר שאינו קצוב ומש"ה שפיר גובה מבני חרי עבור הפירות דהא הקנה לו דבר קצוב עם דבר שאינו קצוב ביחד ומש"ה שפיר קנה לגבות מבני חרי עבור הפירות דהא הקנה לו דבר קצוב עם דבר שאינו קצוב ביחד ומש"ה שפיר קנה לגבות מבני חרי דהוה קני את וחמור כמ"ש במקנה דבר שבא לעולם עם דבר שלא בא לעולם ביחד דקנה חבירו דהוה קני את וחמור דהרמב"ם לא פסק דאינו מחייב עצמו דבר שאינו קצוב רק

כשמחייב עצמו הדבר שאינו קצוב לבדו ומש"ה לא מצי מחייב עצמו כמו דאינו מקנה דבר שלא בא לעולם כמ"ש הגי"ת משא"כ הכא באכילת פירות ושבח קרקעות דמקנה דבר קצוב עם דבר שאינו קצוב ביחד דהא מה שמשעבד לו עבור גוף הקרקע הוה דבר קצוב ומש"ה המוכר נכנס בגדר החיוב שיהיה משועבד ללוקח לגבות מאתו מב"ח ומלקוחות אינו גובה מטעם אחר דאין לו קול כיון דאינו קצוב ואין הלקוחות נזהרין כפרש"י, כנלפע"ד לתרץ שיטת הרמב"ם ודו"ק: הרמב"ם פסק בפי"א מהלכות מכירה דאין אדם מחייב עצמו בדבר שאינו קצוב אפי' מבני חרי ע"ש.

ומקשה עליו הבעהת"ר שער ס"ד בשם הרמב"ן מהא דתניא בקדושין (דף סח) למה ליה קרא יכיר הא אית ליה מיגו דאי בעי יכול למיתב ליה נכסיו במתנה, ומתרץ הגמרא בנכסיו שנפלו לו לאחר מכאן פירו' שאינו יכול ליתן במתנה דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ומקשה הגמרא ולר"מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מא"ל וכו', ולשיטת הרמב"ם מאי קושיא לר"מ נהי דאדם מקנה דשלב"ל מ"מ אינו יכול ליתן במתנה דהוי דבר שאינו קצוב ע"ש.

והנלע"ד בס"ד דהנה דעת הפ"י והתומים סי' ס' ומשנה למלך דבמוכר מודה הרמב"ם דמחייב עצמו בדבר שאינו קצוב. ועפ"ז מתרצים קושית הש"ך מאין מוציאין לאכילת פירות דמשמע דמבני חרי גבי אע"ג דאינו קצוב דבמכר ודאי קנה וכתבו הטעם דהא עיקר טעמו דבדבר שאינו קצוב אינו מכניס עצמו בחיוב גמור.

משא"כ במקום שחבירו מקנה לו דבר כנגדו מכניס עצמו בחיוב גמור, וכי פסק הרמב"ם דאינו חייב בדבר שאינו קצוב היינו במתנה ע"כ דבריהם. ולכאורה קשה הא במתנה ג"כ אמרינן בגמרא אי לאו דעבדי ליה נייח נפשיה לא הוה נותן לו מתנה א"כ מה"ט גם במתנה הל"ל דמחייב גם בדבר שאינו קצוב דמכניס עצמו ודאי בחיוב גמור מחמת טובת חבירו שעשה לו.

אמנם נראה בס"ד סברא ברורה דכי אמרינובגמרא אי לאו דעביד ליה נייח נפשיה לא הוה נותן לו היינו דוקא כשהוא נותן לחבירו מתנה בלא בקשת חבירו מאתו שחבירו לא ביקש מאתי כלל רק הוא בא מעצמו ואומר הנני נותן לך מתנה אז בודאי אמרינן מדחבירו לא ביקש מאתו כלל והוא בעצמו נותן לו בודאי עשה לו זה המקבל פעם אחד טובה ומש"ה הוא מעצמו רוצה ליתן לחבירו לשלם לו טובה גמול טובה שעשה לו מה שמקבל עתה ממנו משא"כ כשחבירו בא ומבקש ממנו קודם תן לי מתנה וע"י בקשת זה נותן הנותן ומעצמו לא היה רוצה ליתן א"כ אמרינן באמת שחבירו לא עשה לו טובה כלל בשום זמן בעולם רק דנותן לו ע"י בקשת חבירו מאתו שאינו יכול להעיז נגד חבירו שלא למלאות משאלותיו ולפ"ז מתורץ בס"ד דהרמב"ם באמת מיירי היכא שחייב עצמו במתנה מחמת בקשת חבירו לא מעצמו דכן מוכח מלשונו הצח דהתחיל חייב עצמו בדבר שאינו קצוב כו' ואח"כ כתב ומפני מה בפוסק לזון את בת אשתו מחייב ע"ש הרי מדמדמה אהדדי ש"מ דמיירי דומיא דפוסק לזון את בת אשתו כמו בפוסק לזון את בת אשתו מיירי דהבטיח לזון מחמת בקשת אשתו כדקתני מתניתין ופסקה עמו לזון את בתה כו' א"כ גם הך דינא דכתב חייב עצמו במתנה דבר שאינו קצוב מיירי נמי שמחייב עצמו במתנה ע"י בקשת חבירו שהוא לא רצה מעצמו ליתן רק שחבירו ביקש מאתו

א"כ כיון דנותן מתנה ע"י בקשת חבירו א"כ אמרינן באמת שנותן לו מתנה בחנם דחבירו לא עשה לו טובה ומה דנותן הוא ע"י בקשת חבירו מאתו כנ"ל וכיון דנותן בחנם גמור א"כ אינו חייב בדבר שאינו קצוב דחבירו לא עשה לו שום טובה מעולם מול מתנה זו ומש"ה אינו מכניס עצמו בחיוב גמור משא"כ התם גבי בכור ל"ל דהוה אינו קצוב דהתם שפיר מקשה הגמ' דהא יש לו מיגו דאי בעי הוה נותן לבנו בכור הנכסים במתנה בעצמו בלא בקשת בנו המקבל וכיון דהוא נותן מעצמו א"כ ודאי היינו אומרים שזה המקבל דהיינו זה שאומר עליו עכשיו שהוא בנו בכורו ודאי עשה לנותן טובה בשום פעם ובכה"ג דמי למכר דעשה לו דבר למולו ומתחייב עצמו גם בדבר שאינו קצוב ולהכי שפיר מקשה הגמרא לר"מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם שפיר המיגו קיימת ולמה ליה יכיר כנלפענ"ד בס"ד: ועוד נראה לפענ"ד דהרמב"ם לא פסק במחייב עצמו בדבר שאינו קצוב אלא בדבר שהיה כבר ברשותו ועתה רוצה להוציא הדבר מרשותו לרשות אחר שפיר סובר דבדבר שאינו קצוב החיוב קל שאינו יכול להוציא הנכסים מרשותו לרשות אחר משא"כ התם בנכסים שנפלו לו לאחר מכן שעדיין הנכסים אינו ברשותו רק שמתחיל להיות ברשותו בעת נפילת הנכסים ואז בעת ההיא כבר הם ברשות המקבל ולא היה רגע מקודם שיחול הנכסים ברשות הנותן קודם שהם ברשות המקבל דרשות הנותן ורשות המקבל שניהם באים כאחד מש"ה גם בחיוב קל סגי ודמיא לכותב לאשתו דין ודברים כו' דכתבו הפוסקים דיכול לסלק עצמו גם מנכסים שיפלו אח"כ אע"ג דאינם קצובים.

ובכאן ג"כ הוה כמו סילק כדאמרינן בכתובות פ"ט נחלה הבאה לאדם כו', ולהכי שפיר אמרו לר"מ דאדם מקנה כו' למה לי יכיר כנלענ"ד ודו"ק: הרמב"ם בה' שביעית נתן טעם דמש"ה נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד מטעם דמן הסכנה ואילך בע"ח גובה שלא בפרוזבול כדעת רשב"ג דכתובות (דף פ"ט).

ושביק טעמא דגמרא דאמרינן כאן דנאמן מחמת דלא שביק אינש היתרא ואכיל איסורא. והקשה הרב המגיד עליו דלמא אינו סובר הרמב"ם טעמא דגמרא מטעם חזקה.

והא איכא נפקותא גדולה, היכא דחזינן דהיה למלוה עוד חוב אצל איש אחר ושמר הפרוזבול ההוא ופרוזבול דחוב זה לא שמר. וא"כ לפי טעם דהרמב"ם מחמת דמן הסכנה ואילך גובה שלא בפרוזבול בזה אינו גובה דהרי חזינן שלא היה יראמן הסכנה דהרי שמר פרוזבול אחר של חוב שיש לו אצל אחר.

ולפי טעם דלא שביק אינש היתרא ואכיל איסורא נאמן גם בזה דאעפ"כ חזקה במקומה עומדת וא"כ האיך שביק הרמב"ם טעם הגמרא ונתן טעם אחר מה דיש בו נפקא מיניה לדינא דלדעת הרמב"ם בשמר פרוזבול אחר אינו נאמן. והנלענ"ד בס"ד הגם דהרמב"ם נתן טעם אחר אעפ"כ אפילו בשיש לו פרוזבול אחר ושמר אותו אפ"ה נאמן, דהנה נבין דלמה שביק הרמב"ם הך טעמא דגמרא דלא שביק אינש היתרא כו' משום דסובר דאין זו חזקה ברורה דאינו בידו דהא אנן פסקינן דאין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע ואם אין ללוה מזכה לו מלוה ללוה בתוך שדהו וא"כ דילמא לא היה ללוה קרקע לכתוב עליו פרוזבול וגם המלוה לא היה לו קרקע לזכות ללוה, וא"כ לא היה יכול לכתוב פרוזבול

ואין זה חזקה לא שביק אינש היתרא דדילמא לא היה יכול לכתוב דלא היה לו קרקע לא ללוה ולא למלוה לזכות ללוה, ומש"ה שביק הרמב"ם טעם זה.

אמנם בהיה לו פרוזבול מחוב אחר שיש לו אצל אדם אתר שפיר סובר הרמב"ם דבזה נאמן גם אפרוזבול זה שאבד אותו מטעם חזקה לא שביק אינש היתרא כו' **(הערה. מה שכתבתי דהיכא דשמר פרוזבול דחוב אחר גם דעת הרמב"ם דמהני מטעם חזקה כו' דהא היה יכול להקנות הקרקע שיש לו מפרוזבול דחוב אחר ללוה, דע"כ קושית המגיד משנה על הרמב"ם דהיכא דשמר פרוזבול מחוב אחר הרי חזינן דלא ירא מהסכנה הוא בשזה הפרוזבול דשמר הוא מוקדם לפרוזבול השני שאומר שאבד, דאל"כ שהפרוזבול שאבד נכתב קודם בל"ז לא קשה ממה שחזינן בידו פרוזבול דחוב שני דלזמן מועט לא היה מתירא ולזמן יותר מרובה היה מתירא, ע"כ כשהפרוזבול ששמר הוא (קודם) שנכתב קודם פרוזבול שאומר שאבד, בזה סברת הראב"ד בקושיתו כיון דחזינן דשמר פרוזבול דזמן מרובה ולא היה מתירא מפני הסכנה כ"ש פרוזבול דזמן מועט ממנו היה לו לשמור ולא להתירא, ובזה שפיר כתבנו דטעם הרמב"ם בשמר פרוזבול שנכתב קודם בזמן מפרוזבול הזה שאומר שאבד, מטעם חזקה דלא שביק כו' דל"ל דלא היה ללוה ולמלוה קרקע דהא יש לו קרקע למלוה מהפרוזבול הזה שנכתב קודם ששמר אותו, ואותו קרקע היה יכול לזכות ללוה כאשר מבואר בפנים:)** דאין לומר דדילמא לא היה לו ללוה קרקע דהא המלוה יכול לזכות שדהו, ואין לומר דילמא לא היה גם למלוה, זה אינו, דהא יש למלוה פרוזבול אחר שהוא עדיין בידו מחוב אחר ופרוזבול אינו נכתב אלא על הקרקע, וא"כ ודאי היה ללוה השני שכתב למלוה הפרוזבול שעדיין קיים הפרוזבול בידו קרקע שעליו נכתב הפרוזבול א"כ המלוה היה יכול לזכות קרקע זו של לוה השני ללוה זה שטוען שפרוזבול שלו אבד ממנו דהרי כיון דיש למלוה עוד חוב וע"כ יש ללוה השני קרקע דהרי יש בידו עדיין פרוזבול מן לוה השני, וקרקע דלוה משועבד למלוה, וא"כ היה יכול לזכות לזה הלוה הקרקע של לוה השני.

ויותר מזה אמרינן בגמרא דאם יש (לחייב) ללוה קרקע דהשיעבוד הוא מחמת דר' נתן. ג"כ כתבינן עליו פרוזבול, מכ"ש בזה דיש למלוה עוד חוב שני ויש ללוה שני קרקע והוא משועבד לו בחובו פשיטא דיכול המלוה לזכות קרקע דלוה שני ללוה אחר שיש לו לכתוב עליו פרוזבול.

וא"כ ביש לו פרוזבול מאיש אחר שחייב לו שעדיין קיים בידו שפיר סובר הרמב"ם דנאמן לומר על פרוזבול דלוה אחר דהיה לו ואבד מטעם חזקה כו' דרמב"ם לא שביק הך חזקה אלא מטעם דילמא לא היה ללוה ולמלוה קרקע לזכות לו, אמנם ביש לו פרוזבול מלוה אחר הרי היה למלוה קרקע מלוה השני שמשועבד לו דהרי ללוה השני ודאי היה קרקע מדכתב לו פרוזבול, וא"כ היה יכול המלוה לזכות הקרקע דלוה השני ללוה זה שטוען שכתב לו ואבד ממנו דהרי הקרקע דלוה השני משועבד לו, ושפיר איכא חזקה דלא שביק היתרא דהא לא היה חסר כלל, וא"כ לק"מ על הרמב"ם, דביש לופרוזבול גם לדעת הרמב"ם מהימן מחמת חזקה דלא שביק היתרא, כנלענ"ד בשיטת הרמב"ם לתרץ קושית המ"מ עליו ודו"ק: הרמב"ם פסק בס"ד אע"ג דמקדש במלוה אינה מקודשת אפ"ה במכר קנה.

והקשו עליו דהא בקדושין (דף מז) גבי מימרא דרב דמקדש במלוה מקשה הגמרא ותיסברא ושוין במכר שקנה וא"א מלוה להוצאה נתנה כו' אלמא דמכר וקדושין שוין מדמקשה ממכר אקדושין, והנלענ"ד בס"ד לבאר סברת הרמב"ם דבמכר שפיר קנה מלוה דהנה הפוסקים פסקו דהמקדש במלוה שיש עליו משכון מקודשת מדר' יום: בר' יהודה וכתב הר"ן בפ"ק (דף טז) וז"ל דאמר גבי קדושי יעוד שאם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה מקודשת כו' דיש לו עליו מלוה פירוש חיוב שוה פרוטה לעשות והיא גופא משכון הוה וכשהוא מקדש אותה בפרוטה זו שיש לו אצלה ממילא הוא זוכה בעצמה שהיא גופה המשכון ונמצא משכון מאליו מוחזר מקודשת כו' עכ"ל.

נמצא נשמע מדברי רבותינו דהיכא דיש ממילא משכון על החוב וע"י שמקדשה במלוה ממילא מוחזר השיעבוד שעל המלוה כמו גבי יעוד דיש ממילא שיעבוד על המלוה לעשות ש"פ דהיא גופה משועבדת וע"י שמקדשה ממילא נפקע השיעבוד שיש לו עליה דכבר היא פטורה לעשות מלאכה מקודשת וכמו כן בכל מלוה שיש שיעבוד על הלוה למלוה וע"י הקדושין שמקדשה במעות נפקע השיעבוד ממילא מקודשת, לפ"ז כיון דלכל מלוה יש שיעבוד דנכסי לוה משועבדים למלוה כדכתב הש"ך בסי' ל"ט אפילו במלוה על פה מש"ה שפיר במכר כבר קנה מלוה דהא נכסי מוכר הוא משועבדים ללוקח ועתה ע"י הקנין נפקע ממילא השיעבוד שיש ללוקח דהיינו המלוה וחוזרים לרשות הלוה דהוא המוכר והיכא שע"י הקנין נפקע השעבוד של המלוה קנה כמו גבי יעוד אמה העבריה דמקודשת מה"ט כמ"ש הר"ן דהיכא שע"י הקדושין נפקע ממילא השיעבוד שיש לו עליה מקודשת משא"כ בקדושין שפיר פוסק דלא קנה דא"א לומר דע"י שמקדשה במלוה נפקע שעבוד נכסים שהיה עד עתה לבעל על הנכסים דהרי עתה ע"י הקידושין חוזרים הנכסים לרשות הבעל לאכול פירות וכיון שחוזרים לרשותו א"א לומר דתהא מקודשת בהפקעת השעבוד דהא ע"י הקדושין יחזרו לרשות הבעל והוה כמו הילך מנה ע"מ שתחזור לי דאמרינן (דף ד' ע"ב) דאינה מקודשת וה"נ היאך תהא מקודשת בהפקעת השיעבוד הא יחזרו לרשות הבעל ע"י הקדושין, אמנם אכתי תהא מקודש' בהפקע' השיעבוד שהיה לו על הגוף של הקרקעות ואין חוזר לו רק לאכילת פירות כדין בעל בנכסי אשתו אך אי קנין פירות כקנין הגוף דמי א"כ גם גוף הקרקע נחזר לבעל ע"י הקדושין דהא אוכל פירות אשתו ופירות הוא כקנין הגוף ומש"ה אינה מקודשת, ולפ"ז הגמרא מקשה שם ותסברא אליבא דרב, ועיין בגיטין בתוס' (דף מח) דרב מצי סובר קנין פירות לאו כקנין הגוף דסובר אחין שחלקו הוי כיורשין וא"כ שפיר אין חילוק בין מכר לקדושין אי במכר קונה מלוה מטעם הפקעת שעבוד גם בקדושין כן דהא יפקע שיעבוד שהיה לבעל על גוף הקרקע דע"י הקדושין אין נחזרין לו רק לפירות ופרי לאו כקנין הגוף משא"כ לרמב"ם דדעת הי"ש בב"ק בדיני ברירה דסובר הרמב"ם כר"י דקנין פרי כקנין גוף דמי שפיר פוסק דמכר דקונה מטעם הפקעת שעבוד שהיה לו על הלוקח משא"כ בקידושין א"א לומר מטעם שיעבוד דהרי חוזרים הנכסים ע"י הקדושין לבעל וגם דחוזרים אליו לאכילת פירות משום נכסי מלוג הא קנין פרי הוה כקנין הגוף והוא כמו הילך מנה ע"מ שתחזור לי דאמרו רז"ל אינה מקודשת כנלפענ"ד לתרץ בס"ד ודו"ק היטב: הרמב"ם פוסק בהלכות עדות פ' ב' הלכה ג' היו העדים ג' ואפי' מאה והעידו

אחר כד"ד והוזמו שנים מהם השנים שניזומו נענשין והשנים האחריםאינם נענשין ואעפ"כ העדות דשנים אחרים ג"כ פסולין.

ומקשה עליו הראב"ד למה יפסול עדות הכת אחרת שלא יהרג הרוצח כיון דהם כשני כתות ע"ש. והנלפענ"ד בס"ד לתרץ ע"פ סברת הכסף משנה דמש"ה עדות הכת שניה ג"כ פסול גם דהוה אחר כדי דיבור כיון דהעידו בכ"ד עם שנים הניזומים הוה כנמצא אחד מהם פסול, דהא הניזומים הם פסולים דהעידו שקר, ובנמצא פסול כבר כתבו תוספו' דאפילו אחר כדי דיבור נמי פוסל ע"ש.

אמנם עיין בש"ך דעיקר הקושיא דהיאך יפרש דברי רבא (בדף ו' ע"א) דאמר והוא שהעידו תוך כדי דיבור משמע דלאחר כדי דיבור הוא היפך מכדי דיבור, וכיון דבכדי דיבור אין הניזומים נענשים, ועדות השנים האחרים הוא ג"כ בטל ממילא לאחר כדי דיבור הוא ההיפך דהניזומים נענשים והעדות האחרים כשר, וכן משמע מדברי רבא, ולשיטת הרמב"ם באחר כדי דיבור דהניזומים נענשים אעפ"כ עדות האחרים ג"כ פסול, וא"כ הוא להיפך מדברי רבא, דלרבא משמע דעדות האחרים כשר, אמנם באמת בס"ד מתורץ דנראה סברא ברורה דאיתא פלוגתא בגמרא אי עד זומם למפרע נפסל, פי' משעת הגדה בב"ד או מכאן ולהבא נפסל פי' משעת הזמה.

ונראה דסברת הכ"מ דעדות השני אחרים פסולים מה"ט דהעידו ביחד עם פסול דהיינו עם הניזומים דהם פסולים הוא דוקא אי אמרינן עד זומם למפרע הוא נפסל, א"כ בשעה שהגידו בכ"ד עם השנים הכשרים אז הוא הניזומים פסולים, שפיר אמרינן כיון דבשעת הגדה ב"בד היו הנזומים פסולים, כיון דלמפרע נפסל.

מש"ה השנים האחרים הכשרים ג"כ עדותן בטל, דהעידו עם פסולים ביחד ואפילו אחר כדי דיבור כיון דהוה עדות אחת כמ"ש הכ"מ כנ"ל, משא"כ אי מכאן ולהבא כפסל ליכא למימר דהעידו עם פסולים ביחד בכ"ד דהא בעת הגדה בב"ד לא היו פסולים הניזומים רק מעת שמזימים אותם א"כ למה יפסל עדות כת הכשרים ולפ"ז בס"ד מתורץ דרבא לשיטתו דסובר בב"ק (דף עב ע"ב) עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל, לכן שפיר קאמר רבא דאחר כדי דיבור עדות השנים האחרים כשר דל"ל סברת הכ"מ דיפסלו מחמת דהעידו עם פסולין ביחד דהיינו עם הניזומים דהם פסולין, דהא בעת הגדה בב"ד לא היו פסולין כלל דהא מכאן ולהבא הוא נפסל ובעת הגדה בב"ד הם כשרים, אמנם לדינא פסקינן כאביי דעד זומם למפרע נפסל מעת הגדה בב"ד הם פסולים שפיר פוסק הרמב"ם לדינא דעדות השנים האחרים בטל ג"כ מטעם סברת הכ"מ דהעידו עם פסולים ביחד דהא בעת הגדה בב"ד היו פסולים הניזומים דפסקינן למפרע הוא נפסל כן נראה בס"ד ודו"ק היטב: הרמב"ם בפ"ד מהל' פרה אדומה הל' י"ח פסק שחט את הפרה ונשחטה בהמה אחרת עמה כו' כשרה הפרה אע"פ שבהמת חולין שנשחטה עמה ג"כ כשרה שאין שחיטת חולין צריכה כוונה אעפ"כ הפרה אדומה ג"כ כשרה.

ותמה הכסף משנה כיון דפוסק כר' נתן דשחיטת חולין לא בעי כוונה וכשרה הבהמה האחרת א"כ מהראוי שהפרה תפסל כדאמר רבא בחולין (דף לב) לר' נתן דבהמת חולין כשר פרה פסול, ורמב"ם פוסק דפרה ג"כ כשרה היפך דברי רבא והוא תמוה מאד

לכאורה. ועיין בכ"מ שתירץ דהרמב"ם היה לו גירסא אחרת דלר' נתן שתיהם כשרות דאותה ולא אותה ואת חברתה קאי על שתי פרות אדומות ע"ש.

והנלע"ד בס"ד לתרץ דדעת הרמב"ם נכונה לפי דברי הכ"מ דאפילו לר' נתן שתיהם כשרות דאותה ולא חברתה קאי רק על שתי פרות ולא אבהמה דחולין דליכא למימר דהתורה מיעטה ג"כ אותה ולא חברתה אפילו בהמת חולין ששחט בלא כוונה עם הפרה, אפ"ה הפרה פסולה, אע"ג דלא היה היסח הדעת אפ"ה פסול דעכ"פ שחיטתו עשה פעולה להכשיר החולין, זה אינו.

דהא עיקר הצווי ושחט אותה לפניו נאמרה למשה על פרהשעשה משב במדבר א"כ היאך אפשר לומר דהתורה הזהירה למשה ושחט אותה לפניו דפרה זו שאתה עושה במבדבר אם יהיה נשחט עמה בהמת חולין אפילו בלא כוונה תפסל הפרה דאע"פ דעושה בלא כוונה עושה פעולה בשחיטה לבהמת חולין דכשרה בזה השחיטה, א"א לומר כן, דהא קימ"ל במדבר הותר להם בשר נחירה ולא היו צריכין לחולין שחיטה, א"כ ל"ל דעשה פעולה לבהמת חולין בהשחיטה דהא אז הותר להם בשר נחירה בלא שחיטה וא"כ למה תפסל הפרה אז במדבר, ונהי דושחט אותה לדורות נמי קאי אעפ"כ הצווי היה בשעת מעשה ג"כ ואז א"א לומר דקאי על בהמת חולין דאז לא היה עושה פעולה בשחיטה דחולין דהותר להם בשר נחירה, והיאך שייך למילף מיעוט מפסוק שנאמר בשעת מעשה ובשעת מעשה לא היה שייך זה המיעוט ע"כ דאותה ולא חברתה לא מיעט התורה רק שתי פרות אדומות וזה שייך שפיר גם בפרה שעשה משה במדבר דעלה נאמרה צווי זה ושחט אותה, משא"כ אי אמרינן דקאי אבהמת חולין ג"כ היאך נאמר זה הצווי על פרה שעשה משה במדבר הא אז לא היתה מפסל בשחט עמה חולין שלא בכונה, דכל הטעם דאפשר לומר דפסול, דאעפ"כ גרם להכשיר החולין, ואז גבי הפרה שעשו במדבר לא היה שייך זה דמכשיר בהמת חולין, דבמדבר הותר להם בשר נחירה ולא היו צריכין כלל לשחיטה א"כ לא פעל כלל אז בשחיטה ורבא שפיר קאמר דאותה ולא חברתה קאי אחולין ואידך היאך היה הצווי במדבר כנ"ל ז"ק דהא הוא פלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא לעיל (דף יז) אי הותר להם בשר נחירה במדבר או לא א"כ שפיר קאמר רבא לדברי ר' נתן פסול דסובר כר' ישמעאל דאסור להם בשר נחירה במדבר א"כ אותה ולא חברתה קאי אחולין ושייך המיעוט בשעת מעשה ג"כ דאז ג"כ נפסל בשחט חולין עמה דעשה פעולה לחולין דהרי אסור להם בשר נחירה משא"כ לדינא אנן קיי"ל כר"ע דהותר להם בשר נחירה שפיר פסק הרמב"ם דשתיהם כשרות דאותה ולא חברתה קאי אשתי פרות דזה המיעוט קאי נמי בשעת מעשה במדבר אבל בהמת חולין לא שייך המיעוט בשעת מעשה במדבר לומר דאם תשחט בהמת חולין עמה במדבר תפסל, אמאי תפסל, דל"ל דעשה מעשה דגרם להחולין הכשר בשחיטה עכ"פ הרי הותר להם אז בשר נחירה ולא היו צריכין לשחיטה כלל בחולין כנלענ"ד ודו"ק היטב: הרמב"ם בפ"ג מהל' מלוה פסק דכלי אלמנה וכלי אוכל נפש אסור ליטול אפילו בשעת הלואה.

ומקשים עליו קושיא עצומה ומובא בתומים סי' צ"ז דא"כ מאי מקשי הגמ' לשמואל (בדף קיד) דאמר דב"ח מנתח נתוחי, מהא דקתני לא יחבול ריחים ורכב אבל דברים

אחרים חובל וכן לא תחבול בגד אלמנה אבל דברים אחרים כו' כמאן אי נימא בב"ח הא אסור ליכנס לביתו ואלא בשליח ב"ד ודברים אחרים חובל ש"מ דרשאי שליח ב"ד ליכנס לביתו, מאי מקשי הגמ' לשיטת הרמב"ם לימא דקרא דלא יחבול ריחים כו' וקרא דלא תחבול בגד אלמנה קאי אבשעת הלואה, וא"כ שפיר מיירי בב"ח גופא ודברים אחרים חובל בשעת הלואה, דדברים אחרים רשאי הב"ח ליקח בשעת הלואה בפרט דנותן לו הלוה מדעתו ע"כ וע"ש.

והנלענ"ד לתרץ בס"ד דהרמב"ם אוסר שפיר אפילו בשעת הלואה אמנם קרא א"א לומר דמיירי בשעת הלואה דהתורה ודאי לא אסרה בשעת הלואה, דהנה הראב"ד מקשה על הרמב"ם דמהיכי תיתי בשעת הלואה יאסור דמלוה מעות והלוה נותן לו מדעתו הא הוי מכירה ממש, וכי יאסור תורה מכירת כלי אוכל נפש ובגדי אלמנה דבשלמא שלא בשעת הלואה שפיר אסור אעפ"י דנקיט לגוביינא דאינו כמכירה כיון דעתה אינו נותן מעות, משא"כ בשעת הלואה דנותן עתה מעות ומדעתו הוה מכירה גמורה מה"ת יאסור.

אמנם התומים סי' צ"ז תירץ סברא ברורה דזהו דוקא הוה במכירה אל נוטל לגוביינא משא"כ אם אינו נוטל רילזכרון דברים בעלמא היאך שייך מכירה ולכן בשעת הלואה דאינו נוטל רק לזכרון דברים בעלמא לא הוה כמכירה מש"ה שפיר אוסר הרמב"ם ע"ש. אמנם הנה הגהות מיימונית פ"ג מהלכות מלוה ולוה כתב דבעל הלכות גדולות פסק דהא דאמרינן דבמשכון בשעת הלואתו אינו נוטל רק לזכרון דברים בעלמא דוקא בדאית ליה שטרא וכח שטרא אלים שאינו יכול לעולם לטעון פרעתי דשטרך בידי מאי בעי א"כ כיון דכח שטר אלים אינו נוטל משכון רק לזכרון דברים בעלמא משא"כ באין לו שטר נוטל המשכון גם בשעת הלואה לגוביינא ולא לזכרון בעלמא ע"ש ותמצא.

א"כ באין לו שטר נוטל גם בשעת הלואה לגוביינא א"כ הוה מכירה ממש וליהוי מותר ליטול כלי אוכל ובגד אלמנה. אמנם באמת הרמב"ם לא פסק דאסור רק באמת היכא דנוטל לזכרון דברים בעלמא והיינו היכא דאית ליה שטר דאז אינו נוטל המשכון רק לזכרון דברים עלמא דאינו כמכירה מש"ה אסור משא"כ באין לו שטר דנוטל גם בשעת הלואה לגוביינא הרי הוא כמכירה ממש, באמת סובר הרמב"ם דמותר ליטול כלי אוכל ובגד אלמנה כיון דהוא כמכירה ממש, א"כ פ"ז מתורץ בס"ד כל קושיות שמובא בתומים דכל זה הרמב"ם שפיר פוסק דאסור גם בשעת הלואה כגון מקום דנוטל רק לזכרון דברים בעלמא דהיינו היכא דאית ליה שטר, משא"כ קרא דלא יחבול א"א לגמרא לאוקמי בב"ח ובשעת הלואה דקשה מה"ת יאסור הקרא בשעת הלואה כלי אוכל נפש ובגדי אלמנה הא הוי כמכירה בשעת הלואה, וכי יאסור התורה מכירת כלי אוכל נפש ובגדי אלמנה, ול"ל דהא נוטל לזכרון דברים בעלמא ואינו כמכירה, זה אינו, דהא באין לו שטר נוטל גם בשעת הלואה לגוביינא, ואין לומר דהתורה דאסרה מיירי ביש לו שטר וקרא דלא יחבול מיירי ביש לו שטר וא"כ אינו נוטל רק לזכרון דברים בעלמא, זה אינו דהא הרמב"ם פוסק דמן התורה אין שטר מועיל כלל דהוה מפיהם ולא מפי כתבם, א"כ א"א לומר דתורה מיירי בשטר דהא שטר אינו מועיל כלל מדאורייתא דהוי מפיהם ולא מפי כתבם דהרמב"ם סובר דחכמים תקנו שטר דמהני.

אמנם מדאורייתא אינו מועיל כלל שטר, א"כ ל"ל דתורה מיירי ביש שטר, מש"ה אסרה תורה ליטול כלי אוכל נפש גם בשעת הלואה כיון דיש לו שטר אינו נוטל המשכון רק לזכרון דברים בעלמא דהא אלים כח השטר דהא מדאורייתא השטר אינו מועיל כלל דהוי מפיהם ולא מפי כתבם, א"כ אינו סומך כלל על השטר, וניטל לעולם בזמן התורה המשכון לגוביינא גם בשעת הלואה כיון דאין השטר מועיל כלום.

א"כ לפי התורה ודאי לא מיירי בשעת הלואה, דהתורה ודאי התירה ליטול בשעת הלואה דהוי כמכירה ממש א"כ א"א לאוקמי קרא דלא יחבול בשעת הלואה, משא"כ הרמב"ם מיירי אחר תקנת חכמים דתקנו דשטר מועיל, א"כ בשטר סומך אשטר ואינו נוטל משכון רק לזכרון דברים בעלמא שפיר אוסר הרמב"ם בשטר משא"כ התורה גופא לא אסרה דמן התורה ליכא אופן שיאסר בשעת הלואה דהוי כמכירה, כיון דמן התורה אינו סומך אשטר דשטר אינו מועיל מדאורייתא דהוי מפיהם ולא מפי כתבם, ועיין בח"מ סימן כ"ח ותמצא דעת הרמב"ם, ועיין בהגמרא דדוקא אשטר סומך דאלים כח השטר דלעולם יכול לומר שטרך בידי מאי בעי, משא"כ אעדים אינו סומך כיון דצריכין לאמירת העדים ירא שמא ימותו העדים ומתורץ שיטת הרמב"ם בס"ד ודו"ק היטב: ברמב"ם בפ"ה מהר' סוכה כתב דאם היו ענביו מרובים מעליו אין ממעטין ביו"ט ואם מיעטן ולקטן אחד אחד לאכילה כשר ע"ש.

ולא כתב דהא דאם מיעטן ביו"ט כשר היינו דוקא בדאשחור מעיו"ט דהוי דיחוי מעיקרא. דאי אשחור ביו"ט הוי נראה ונדחה ע"ש.

והקשה עליו הכסף משנה למה השמיט לומר דהא דמיעטן ביו"ט כשר היינו דוקא בדאשחור מעיו"ט אז כשר בלקטן אחד אחד לאכילה, דהא בגמרא אמרינן בהדיא אי אשחור ביו"ט פסול גם בלקטן לאכילה, דהוי נראה ונדחה דאינו חוזר ונראה ע"ש, והנלענ"ד בס"ד דהרמב"ם לא הוצרך לומר דמיירי דאשחור מעיו"ט דהרמב"ם סמך עצמו דמוכח בל"ז מאותו דמיירי דאשחור מעיו"ט דאי נמי הוי אומרים דנראה ונדחה חוזר ונראה, אפ"ה מטעמא אחרינא צריכין לומר דמיירי דאשחור מעיו"ט דבשלמא הגמ' הוצרך לומר דמיירי דאשחור מעיו"ט דאי לאו דאמרו בפירוש דמיירי בדאשחור מעיו"ט ה"א דמיירי בדאשחור ביו"ט, דה"א דנראה ונדחה חוזר ונראה משא"כ הרמב"ם לא הוצרך לומר דמיירי באשחור מעיו"ט דאפילו אם נראה ונדחה חוזר ונראה מוכח מטעמא אחרינא דמיירי בדאשחור מעיו"ט דהנה לכאורה היאך אפשר לומר אפי' נראה ונדחה חוזר ונראה דמיירי דאשחור ביו"ט א"כ היאך מוקמינן בגמרא דהא ר"א בר"ש מתיר למעט ביו"ט מיירי בלקטן לאכילה, היאך יכולין לומר דלקטן לאכילה דהיאך רשאי לאכול אותם כיון דמיירי דאשחור ביו"ט א"כ בכניסת יום טוב היה הדס כשר, א"כ איתקצאי בכניסת יו"ט להדס ללולב א"כ אח"כ כשאשחור ביו"ט היאך רשאי לאכול אותם הענבים הא בין השמשות איתקצי למצותו ביון דבה"ש היה כשר ודאי אקצי אותו ההדס ללולב דהא צריך הדס ואין לו הדם אחר וכיון דאיתקצי בה"ש למצותו אסור באכילה כדאמרינן לקמן גבי אתרוג דאסור בשביעי משום דאיתקצי לבה"ש איתקצי לכולי יומא ע"ש בדף מ"ז ע"ב והכי נמי הוי דומיא דאתרוג דהא ההדס איתקצי בה"ש וא"כ היאך מוקי בלקטן לאכילה הא אסור באכילה דאיתקצי בה"ש כיון דמיירי

דאשחור ביו"ט אלא ע"כ בל"ז מיירי בדאשחור מעי"ט א"כ בה"ש לא איתקצי כלל דהרי לא היה ראוי כלל ללולב בה"ש דהא אשחור מעיו"ט.

אמנם זה אינו דשפיר ה"א דמיירי באשחור ביו"ט ואעפ"כ שפיר מוקי דלקטן לאכילה, דאין לומר דאיתקצי למצותו א"כ אסור באכילה דהא מוקמינן דר"א ב"ר שמעון מיירי ביש לו הושענא אחריתא א"כ כיון דיש לו הדם אחר לא אקצי זה ללולב גם דאשחור בי"ט והיה כשר בה"ש שפיר מצי מיירי דלא אקצי בה"ש ללולב דהא יש לו הושענא אחריתי ללולב ושפיר ס"ד דמיירי באשחור ביו"ט להכי הוצרך הגמרא לומר דמיירי באשחור מעי"ט מטעם דנראה ונדחה אינו חוזר ונראה משא"כ הרמב"ם לא הביא דמיירי ביש לו הושענא אחריתי וכתבו הפוסקים דהרמב"ם מכשיר אפילו באין לו הושענא אחריתי א"כ תו מתורץ בס"ד קושית הכ"מ דלמה לא הביא הרמב"ם דמיירי באשחור מעיו"ט דבל"ז מוכח מדברי הרמב"ם דמיירי באשחור מעיו"ט אפילו אי נראה ונדחה חוזר ונראה כיון דהרמב"ם כתב שלקטן אחד אחד לאכילה א"כ מוכח דאשחור מעיו"ט, דאי אשחור ביו"ט היאך כתב שלקטן לאכילה דהא אסור באכילה דהרי איתקצי למצותו בה"ש, כיון דאשחור ביו"ט א"כ בה"ש היה ראוי ודאי אקצי למצותו דהא הרמב"ם מיירי דל"ל הושענא אחריתי א"כ ודאי אקצי למצותו בה"ש, דהא צריך הדס ללולב והדס זה כשר היה בה"ש ולית ליה הדס אחר אלא ע"כ דמיירי דאשחור מעיו"ט א"כ לא היה ראוי בה"ש ולא איתקצי למצותו בה"ש, להכי שפיר רשאי לאכול הענבים ביו"ט, ומתורץ בס"ד כל שיטת הרמב"ם מקושית הכ"מ ודו"ק היטב: