

תמורתו קודש



הערות וחידושים
במסכת תמורה

תמורתו קודש

הערות וחידושים
במסכת תמורה

בס"ד מאת
יצחק בלאאמו"ר הג"ר מיכאל שליט"א שילוני

אדר תשס"ז
מודיעין עילית

הערות יתקבלו בברכה

שילוני

שדרות הרב מפוניבז' 6/2

מודיעין עילית

עימוד: 077-6160094

תוכן העניינים

א	בענין מלקות ארבעים ובענין לא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי
ד	תלת קרבנו כתיבי
ה	לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה
ה	יליף תחלת הקדש מסוף הקדש
ז	לרבות את האשה
ז	בענין מלקות ותמורה אי תלויין זב"ז ובענין מלקות בציבור ובשותפין
י	קטן מהו שימיר
יא	קדשי עכו"ם אין עושין תמורה
יא	בכולן אני רואה להחמיר
יב	קדשי עכו"ם אין מועלין בהן
יד	אין מביאין נסכים
טו	לאו שאין בו מעשה
טז	בדיבורא עביד מעשה
יח	בענין מקלל את חברו בשם
כ	מקדים תרומה לביכורים
כא	היו לפניו שתי כלכלות של טבל
כב	לאו הניתק לעשה
כד	בענין אי עביד מהני
ל	אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה
לא	התם כרבי אילעא
לב	והרי תמורה
לג	והרי אלמנה לכהן גדול
לד	הקדיש בעלי מומין למזבח

מקדיש תמימין לבדק הבית לו
שינוי קונה לז
והרי משכון לח
לא תחבול ריחים ורכב לט
בענין שעיר המשתלח לט
מתקיף לה ריש לקיש מא
לאמר לאו אמור בפרשה מג
לאו שבכללות מג
אין הכהנים ממירין לא בחטאת ולא באשם ולא בבכור מד
סיכום הסוגיא בדין זכות הכהן בבכור מה
כהן לישראל אסור מו
טוב ברע או רע בטוב מז
לא יחליפנו בשל אחרים מז
ממירין אחד בשנים מח
הקדש שני אינו מוסיף חומש נ
בענין מתכפר עושה תמורה נא
בדין בעלים לענין תמורה נג
כגון דשוו שליח לאקדושי נה
תמורת אברין ועוברין נה
בענין עובר ירך אמו נז
מיגו דנחתא ביה קדושת דמים נח
עוד בענין עובר ירך אמו סב
יכול תצא לחולין סג
מודה ר"י באבר שהנשמה תלויה בו סד
איסור גיזה ועבודה סה
עוד בענין מיגו דנחתא סז
היא שלמים וולדה חולין סח
תמורה אינה עושה תמורה ע

מי חטאת	ע
תרומה אחר תרומה	ע
תמורת ציבור ושותפין	עא
דבר שבחובה	עג
כאן ליקדש כאן ליקרב	עה
בענין דברים שבכתב	עו
בענין חטאת שמתו בעליה בציבור	עח
הקדש בטעות	פג
בהמה טמאה	פה
כלאים טו"א ויוצא דופן	פה
מה בהמה טמאה פסול הגוף	פו
בהמה טמאה אסורה באכילה	פו
המקדיש את הטריפה	פו
עד סוף העולם למה לי	פט
ולדות בעלי מומין	פט
אשם שניתק לרעייה	צ
תשא ובאת - אפי' ממרעייהו	צא
בדיני ולדות קדשים	צב
תמורת אשם	צו
חטאת שאבדה ונמצאת בעלת מום	ק
חטאת שעברה שנתה	קד
אבודת לילה	קו
היכי דמי אבידה	קח
דעת רב הונא ור' אבא במחלוקת רבי ורבנן	קט
עשו תקנה בקדשים	קי
מפריש מעות לאחריות	קיא
פסולי המוקדשין שנפדו	קיד
כיצד מערימין על הבכור	קטז

מותר להטיל מום בבכור קיט
 בענין ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים או במעי אמן. קכ
 יכול לא יקדישנו בבטן קכג
 כל פורתא ופורתא במילתיה קאי. קכד
 אדם מתכפר בשבח הקדש. קכז
 תוך כדי דיבור כדיבור דמי קכו
 תפוס לשון ראשון קכח
 חציה עולה וחציה חטאת קכח
 חציה עולה וחציה מעשר קכט
 לישנא דאתפוסי ולישנא דאחולי קל
 מקדיש בעלי מומין למזבח. קלא
 הרובע והנרבע בקדושת הגוף קלג
 מוקצה לשבע שנים קלד
 ממשקה ישראל קלה
 נתן לה ואח"כ בא עליה אתננה מותר קלו
 אתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו קלז
 תלין שפחתך אצל עבדי קלט
 ניפוק חדא להדי כלבא קלט
 אין זנות לבהמה קמ
 מוקדשין הרי אלו מותרין קמב
 עופות הרי אלו אסורין קמג
 ולדותיהן מותרין קמד
 בענין ולד טריפה קמד
 כשרה שינקה מן הטריפה קמז
 יש בקדשי מזבח קמט
 ולדן וחלבן אסור קמט
 הקדש עילוי קנ

תמורתו קודש

פרק ראשון

דף ב' ע"א

בענין מלקות ארבעים

ובענין לא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי

א. במתני' דריש תמורה אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים, הקשו התוס' וא"ת אמאי לא תני שמונים דהא כתיב לא יחליפנו ולא ימיר אותו, ויש לומר דלא נחת למנין מלקיות אלא כלומר דלקי עליה, [ובש"מ בשם גליון ביאר דהוצרך התנא לאשמעי' הא גופא דלקי דלא נימא דהוי לאו שאין בו מעשה ולא לקי], ועוד י"ל דלעולם לא לקי אלא ארבעים ותרי לאוי צריכי חד בקרבן שלו וחד בשל חבירו וכגון דאמר כל הרוצה להמיר יבא וימיר, עכ"ל. והכי איתא בגמ' ט' ע"א תנו רבנן לא יחליפנו בשל אחרים, ולא ימיר אותו בשל עצמו, וצ"ע מה סברו התוס' בקושייתם ובתירוץ הראשון דס"ל דלוקה שמונים, וכי לא ידעו גמ' זו דתרי קראי צריכי.

והנה בגמ' דף ד' ע"ב מקשי' והא מימר לאו שניתק לעשה הוא ולקי, ובתירוץ הגמ' נאמר שני לישנות, דבגמ' שלנו משני דהוי להו תרי לאוי וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, וברש"י ובש"מ הביאו לישנא אחרינא

דמשני שאני מימר דהוי ליה לאו ששוה בכל דאיתיה בצבור ושותפין ועשה דיליה אינו שוה בכל דליתיה בצבור ובשותפין הואיל וכך לא אלים עשה דיליה לאפוקי מלאו ששוה בכל.

וברמב"ם פ"א מהלכות תמורה הביא שני הלישנות וז"ל, ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה שהרי נאמר ואם המיר ימיר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, מפני שיש בה עשה ושני לאוין, ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה, שהציבור והשותפין אין עושים תמורה אם המירו ואע"פ שהן מוזהרין שלא ימירו.

וממה שאמרו לפי ל"ק דמשני דהוי עשה ותרי לאוי נראה לכאורה שזה דלא כמה שאמרו בגמ' בדף ט' דתרי קראי איצטריכי חד בשלו וחד בשל אחרים וא"כ לעולם אין כאן תרי לאוי, וא"כ לכאורה נראה שהאי סוגיא פליגא על הצריכותא דקראי, וא"כ לפי"ז לכאורה צ"ל שהמימר ילקה שמונים כקושיית התוס', אכן צ"ע דברמב"ם עצמו כתב להדיא נמצאת אומר שהיחיד שהמיר הרי התמורה קודש ואפילו המיר בשבת, ולוקה ארבעים.

ב. ואכן יעוי' בשאגת אריה סי' ע"ח שתמה על הרמב"ם שכתב ב' הטעמים שלוקים על לאו דתמורה, דהוי תרי לאוי, ודהוי לאו השוה בכל, ולכאורה הם תרתי דסתרי דלפי טעם הא'

ועקר תרי לאוי ביאור אחר, דכל היכא שמהאי עשה נעקרים שני לאוין אין כח לעשה כלל, וא"כ מצד האי טעמא באמת היה ראוי לו שילקה שמונים. ומ"מ ס"ל דאפי' היכא ששני הלאוין אינם מענין אחד, כיון שסו"ס אם איתא לעשה אינו לוקה על שום אחד מהם מחמת העשה, אמרי' ביה דלא אתי עשה ועקר לתרי לאוי, וא"כ אין צורך לומר דפליגי הסוגיות ובאמת תרי קראי איצטריכי כמו שאמרו בדף ט' חד לשלו וחד לשל אחרים, ואפ"ה קרינן ליה בדף ד' ע"ב תרי לאוי, וא"כ א"ש דעת הרמב"ם דהוי תרי לאוי, ואפ"ה לוקה רק ארבעים משום דהתרי לאוי נאמרו כל אחד בענין אחר, זה בשלו וזה בשל אחרים.

אמנם לכאורה יש להקשות לדבריו א"כ עכ"פ היה להרמב"ם במנין המצוות למנות זה לשני לאוין כיון שהם שני לאוין שונים שכל אחד מדבר בענין אחר, ומדלא מנה להם לשני לאוין מוכח לכאורה דסבר הרמב"ם שזהו רק לאו אחד, והגמ' בדף ט' לא אמרה אלא ריבוי בעלמא, וא"כ יקשה מה שכתב דמשו"ה ל"ה לאו הניתק לעשה משום דאית ביה תרי לאוי וצ"ע.

ד. אכן בחי' הגרי"ז הביא ראיה מדאמרי' בפסחים צ"ה ע"א דבל יראה ובל ימצא הוי לאו הניתק לעשה, ולא אמרי' דלא אתי חד עשה ועקר לתרי לאוי, והיינו טעמא משום שהרמב"ם מני להני תרי לאוי בב' שמות במנין הלאוין, ונראה לכאורה שא"כ באמת אם עבר עליהם לוקה שמונים, ובהכרח צ"ל א"כ דכל הדין דלא אתי חד עשה ומנתק תרי לאוי היינו רק היכא שהשני לאוין הם משם אחד שאז הוי דין וחומרא בהשם דלא מנתיק ליה העשה, אבל אם הב' לאוין הם מב' שמות שונים אז היה העשה עוקר כל שם ושם בפני עצמו.

דהוי תרי לאוי משמע דמ"מ אתי עשה ועקר לאו אחד ומשו"ה לוקה רק ארבעים על הלאו השני, אבל לטעם הב' דלא הוי ניתק לעשה כלל א"כ ראוי ללקות על התמורה משום תרי לאוי דתמורה.

והנה מבואר דלמד השאגת אריה דמה שאמרו דלא אתי עשה אחד ועקר תרי לאוי, פירושו של דבר דיש כח בעשה לדחות רק לאו אחד, וא"כ כשיש כאן תרי לאוי ומן הדין היה ראוי באמת ללקות שמונים, אלא שלזה מ"מ נשאר כח העשה לנתק לכל הפחות לאו אחד, ומשו"ה נשאר רק הלאו השני ועליו הוא לוקה ארבעים.

[ובמה שתמה השאגת אריה דמ"מ לפי הטעם השני צריך ללקות משום תרי לאוי דתמורה, צ"ע דעכ"פ לפי טעם זה יכול לסבור הרמב"ם כהסוגיא דדף ט' דאיצטריכי קראי חד לשלו וחד לשל אחרים ומשו"ה אינו לוקה אלא ארבעים וכתירוצ' התוס'].

ג. אולם בלחם משנה על הרמב"ם כתב דנראה שהוא סובר כתירוצ' בתרא דתוס' ולכך כתב דלוקה ארבעים לבד, ואע"ג דבדף ד' ע"ב אמרו דהוה להו תרי לאוי וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, דמשמע שהם שתי אזהרות בדבר אחד, לא היא אלא הם אזהרות בענינים חלוקים ומ"מ מקרי שהעשה עוקר אותם כיון שאינו לוקה על שום אחד מהם מחמת העשה, ופשוט הוא, ובהדיא אמרו בברייתא בגמ' שם בדף ט' דתרווייהו צריכי וכתירוצ' בתרא דתוספות וכדעת רבינו, ולכן אני תמיה על תירוצ' התוספות קמא איך רצו לומר דלקי שמונים דמשמע דהוא נגד הברייתא והגמרא אשר שם.

והנה מבואר מדברי הלחם משנה שהוא לומד בביאור מה שאמרו דלא אתי חד עשה

כהרמב"ן שעל כל תרי לאוי ראוי ללקות שמונים, ולזה הוצרכו לתרץ עפ"י הגמ' בדף ט' דתרי קראי צריכי ורק משו"ה אינו לוקה אלא ארבעים. אבל לפי שיטת הרמב"ם שעל כל תרי לאוי משם אחד אין לוקים אלא ארבעים, א"צ לזה ומהא גופא דאמרי' דלא אתי העשה ועקר לתרי לאוי מוכח שהוי שם אחד ולכן אין לוקה אלא ארבעים.

ה. והנה המהרש"א בחולין דף ב' ע"א כתב על דברי התוס' דלמאי דאמרי' בפ"ק דתמורה דמשו"ה ל"ה לאו דתמורה לאו הניתק לעשה משום דאית ביה תרי לאוי, א"כ אין מקום כלל לקושייתם דודאי אהנך תרי לאוי לא לקי אלא חדא זימנא, משום דאי לא הוי אלא לאו אחד לא הוי לקי כלל כיון שניתק לעשה.

ונראה מדבריו סברא חדשה דבהא גופא שאנו אומרים דלהכי לקי עליה משום דאית ביה תרי לאוי, א"כ זהו צריכותא למה נכתבו שני הלאוין, וזה גופא טעם שלא ילקה אלא ארבעים. ולדבריו בהכרח אין מקום לפי"ז להא דאמרי' בדף ט' דצריכי תרי לאוי חד לשלו וחד לשל חבירו, דהרי אי"ז פסוק מיותר אלא נצרך ללמדניו דלוקים על לאו דתמורה אע"פ שניתק לעשה, ובהכרח צ"ל שזה מחלוקת הסוגיות, והסוגיא בדף ט' ע"כ ס"ל כלישנא אחרינא שבדף ד' ע"ב, וע"ע בהגהות חשק שלמה בסוגיין שכתב דכך צ"ל גם בדעת התוס' שלא יקשה עליהם קושיית המהרש"א בחולין ע"ש.

ולפי דרך זו מתורץ היטב גם שיטת הרמב"ם שכתב דמשו"ה ל"ה לאו הניתק לעשה משום דאית ביה תרי לאוי, ומהאי טעמא גופא סבר שאינו לוקה אלא ארבעים, ומהאי טעמא ג"כ במנין המצוות מנה להו רק בלאו אחד, דהכפילות בתורה באה רק ללמדניו דלקי עליה, ונצטרך לומר לכאורה לפי"ז לומר שהוא יחלוק

ולפי"ז הדק"ל דהשתא ע"כ ממה שאמרו בדף ד' ע"ב בלאו דתמורה דלא אתי חד עשה ועקר לתרי לאוי, בהכרח צ"ל דתרי הלאוי הם משם אחד, ובפשוטו היינו דלא כהגמ' לקמן דף ט', וא"כ צ"ב למה באמת אינו לוקה שמונים. ותירץ הגרי"ז דאזיל בזה הרמב"ם לשיטתו בספר המצוות בשורש התשיעי דכל היכא דאמרי' בגמ' דעובר על ב' לאוין אינו ראוי לחשוב כל אחד בפני עצמו למלקות, אא"כ הם משני שמות שונים, (ולפי"ז א"ש היטב ג"כ מה שלא מנה הרמב"ם במנין המצוות אלא לאו אחד כיון שהכל הוי משם אחד).

אכן דעת הרמב"ן בספר המצוות דלא כהרמב"ם אלא לעולם היכא שנאמר בגמ' לעבור עליו בב' לאוין לוקה שנים דאיכפל קראי לרבות לאוי, אבל היכא דהגמ' אצרכי מצריך קראי לא נאמרו לרבווי לאוי ואינו לוקה אלא אחת דאין כאן רק לאו אחד.

ולפי"ז דברי התוס' שהקשו דילקה שמונים משום לא יחליפנו ולא ימיר אותו, ותי' דצריכי קראי חד לשלו וחד לשל אחרים, א"ש היטב לפי דעת הרמב"ן, דעל כל תרי לאוי באמת לוקה על כל אחד ואחד, אא"כ יש בזה צריכותא. ויצא לפי"ז דאין כוונת התוס' לומר רק שבשלו הוי לאו אחד ולוקה עליו ארבעים, ובשל אחרים הוי לאו שני ולוקה עליו ארבעים, אלא הוי ביאור דברי התוס' דמעצם מה שאמרי' עלה דאיצטרכי קראי ואין הפסוק מיותר לרבות עליו לאוין, ממילא אינו לוקה אלא ארבעים, דבכה"ג זה נחשב שם אחד, ולפי"ז באמת בין בשלו ובין בשל חבירו הוי הלאו אחד ואין צריך להתרות בו גם על של חבירו בלאו דלא ימיר.

ומיושב בזה הא דסברו התוס' בהו"א שילקה שמונים, וי"ל שלמדו זה גופא ממה שאמרו בדף ד' ע"ב שהוי תרי לאוי וס"ל

ובתורת כהנים בני ישראל וסמך בני ישראל סומכין ואין העובדי כוכבים סומכין.

ור"ל דכיון דלא בא לומר אלא שאין שליח סומך על קרבן של עובד כוכבים, א"כ זה ממילא נפיק מקרבנו ולא חבירו.

ובתוס' הקשו בד"ה קרבנו ולא קרבן עובד כוכבים למאי איצטריך קרבנו להכי, הא נפקא מבני ישראל סומכין ואין עכו"ם סומכין, ותי' י"ל דאיצטריך מהו דתימא אין העובד כוכבים עצמו סומך על קרבנו, ומיהו הכהנים סומכין עליהן, ומשום"ה איצטריך טעמא לומר שאין בקרבן עובד כוכבים סמיכה כלל.

ונראה מדבריהם דמאן דדריש קרבנו ולא קרבן עכו"ם סבר שאע"פ שנתמעט כבר שעכו"ם עצמו אינו סומך, בא הפסוק למעט חפצא של קרבן עכו"ם שאינו טעון סמיכה כלל, אבל לדברי ר"י דקרבן עכו"ם וקרבן חבירו מחד קרא נפקי, יוצא שכל המיעוט של קרבן עכו"ם הוא משום שאין סמיכה ע"י שליח, (ויש לעיין האם הדין שכהנים סומכין הוא גם מדין שליחות).

והנה בשטמ"ק אות כ"ג פירש הא דלר"מ צריך פסוק אחד למעט לחבירו ופסוק אחר למעט עובד כוכבים, דאי לאו אלא חד הוי מוקמינן ליה בעובד כוכבים והו"א אבל חבירו סומך עכ"ל, וזה מבואר היטב לדברי התוס' דהו"א שבא המיעוט לומר דין בקרבן עכו"ם שאינו טעון סמיכה כלל, ואכתי לא ידעינן למעט קרבן חבירו אפי' בישראל, וצ"ב א"כ איך פליג ר"י ע"ז ואמר דמחד קרא נפקי, וצריך לדחוק דס"ל שאין סברא למעט קרבנו של עובד כוכבים מסמיכה.

וי"ל עוד שבשטמ"ק שם הביא עוד לימוד ידו ולא יד שליח, והקשה א"כ למה לי קרבנו ולא קרבן חבירו, ותיקן דאל"ה הו"א

באמת על הדרשא דאיצטריכי חד לשלו וחד לשל חבירו, (אבל בעצם הדין אולי ימ"ל שיש בזה ריבוי ממשמעות הכתוב ולא רק מייחורא).

ו. והנה מכל האמור לעיל למדנו ד' ביאורים באחרונים בענין זה דלא אתי חד עשה ועקר לתרי לאוי:

(א) דעת השאג"א דבאמת אתי העשה ועקר לאו אחד, ונשאר הלאו השני ועליו הוא לוקה ארבעים.

(ב) דעת הלחם משנה דכל שמהאי עשה נעקרים שני לאוין, אין העשה עוקר כלום, והיה ראוי באמת שילקה שמונים, אי לאו דאיצטרכי קראי.

(ג) דעת הגר"ז דזה חומרא של הלאו שכשיש שם אחד שכלול מתרי לאוי אין כח לעשה לדחות את השם הזה.

(ד) דעת המהרש"א דבעצם יתור הלאוין גלי לן רחמנא שילקה על הלאו אע"פ שהוא ניתק לעשה, ומשום"ה אינו לוקה אלא ארבעים משום שסו"ס תרי הלאוי צריכי.

תלת קרבנו כתיבי

תלת קרבנו כתיבי, חד קרבנו ולא עובד כוכבים וחד קרבנו ולא קרבן חבירו, וחד קרבנו ולא קרבן אביו.

ועולה מהסוגיא דבקרבנו ולא חבירו מודו ר"י ור"י שאין טעון סמיכה, ובקרבנו ולא קרבן אביו פליגי ר"מ ור"י, ובקרבנו ולא קרבן עכו"ם ר"מ דריש ליה מקרא בפני עצמו, ולר"י לל"ב זה נלמד מכלל המיעוט של קרבנו ולא חבירו, ולל"ק פליג ר"י אף בקרבן שותפין.

ובהא דלר"י מחד קרא נפקא פירש רש"י דמשמע קרבנו ולא שליח בין של ישראל ובין של עובד כוכבים, אבל למעוטי עובד כוכבים עצמו שלא יסמוך לא צריך, דאמר' במנחות

יליף תחלת הקדש מסוף הקדש

ובדין יורש ממיר פליגי ר"מ ור"י, שר"מ דריש ואם המר ימיר לרבות יורש, ומינה דיורש נמי סומך, דיליף תחלת הקדש מסוף הקדש, ור"י דרש המר ימיר לרבות את האשה, אבל יורש אינו ממיר, וכן גם אינו סומך דנתמעט מקרבנו ולא קרבן אביו.

והקשה הרש"ש שנלמד נמי מסמיכה דעכו"ם אינו סומך, ומאי מיבעיא לן לקמן אם יש תמורה בקדשי עכו"ם, (וביאור הקושיא דאמנם לפי מה שהעמידו שם הספק במסקנא בהקדשי עכו"ם להתכפר בו ישראל ומיבעיא לן אי בתר מקדיש או בתר מתכפר, ע"ז א"א ללמוד כלל מסמיכה, אלא ר"ל בס"ד שנסתפקו בעכו"ם עצמו אם ממיר או לא, ופשטי לה דעכו"ם לאו בר עונשין, ע"ז קשה תיפול"ל דנילף מסמיכה ששם נתמעט מבני ישראל שהעכו"ם עצמו אינו סומך).

ותירץ הרש"ש שרק לענין יורש נלמד תמורה מסמיכה ולא לשאר דברים.

וכן כתבו תוס' במנחות צ"ג דדוקא לגבי יורש ילפי מהדדי דאי חשיב קרבנו לגבי האי חשיב נמי לגבי האי, אבל בעלמא לא ילפי מהדדי כלל.

ועדיין יש להסתפק האם הביאור בזה הוא שכל הלימוד תמורה מסמיכה הוא רק על דיני בעלות בקרבן, והנפ"מ מזה היא לענין יורש דאם נאמר שהוא אינו בעלים לענין סמיכה ממילא ה"ה בתמורה דבעינן בעלים דאינו ממיר.

או דלמא י"ל שזה לימוד מיוחד בהלכות יורש שכיון שנתמעט בפירוש בקרא מדין סמיכה ה"ה שנתמעט גם מדין תמורה.

ויש לפשוט ספק זה מדברי התוס' הנ"ל שכתבו דאי שתיק קרא ולא מרבי כל בעלי

ידו ולא יד חבירו, אבל ע"י שליח שלוחו של אדם כמותו.

וא"כ סו"ס אחר שנאמר חד קרבנו למעט עכו"ם, אע"פ שאפשר לומר שזה דין מיוחד בקרבן עכו"ם, מ"מ היות שנאמר גם ידו ונפרש ליה ע"כ ידו ולא יד חבירו, א"כ ממילא גם עכו"ם בכלל, וא"כ שוב אייתר חד קרבנו למעט שאפי' ע"י שליח לא, ודו"ק.

לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה

ולר"מ דאמר יורש סומך והכתיב קרבנו, ההוא מיבעי ליה לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה, וכן הוא לר"י לל"ב, אבל בל"ק אמרי' ורבי יהודה בעלי חוברין לסמיכה לית ליה.

ופירש רש"י דודאי אינו טעון סמיכה כלל כיון דלא מייחד קרבן דידהו, כלומר כיון דלא הוי חלוט לכל אחד ואחד. אמנם במנחות צ"ג פירש רש"י דלית ליה ריבוי שכולן סומכין אלא אחד סומך על ידי כולן.

וכן פירש"י בערכין דף ב' סע"א דמאן דלית ליה ס"ל אחד סומך לכולם ולא הוי כסומך על קרבן חבירו הואיל והוא שייך ביה, ומד"א דאתא קרא לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה ס"ל שחמשה שהביאו קרבן אחד בשותפות כולן צריכין לסמוך עליו אין אחד סומך עליו.

אכן יעוי' בתוס' ד"ה ור"מ שכתבו דאי לאו ריבויא הו"א דאין השותפין סומכין כמו שאין השותפין ממירין, ולפי"ז בהכרח דלית ליה היינו דלית ליה בו סמיכה כלל דומיא דתמורה שאין השותפין ממירין כלל, וזה ראיה לשית רש"י בסוגיין, ולדעת רש"י בערכין ובמנחות דס"ל דאי לאו קרא אחד סומך לכולם יקשה באמת קושיית התוס' למה לא נלמד דין זה מתמורה שאין השותפין ממירין כלל.

והנה י"מ שכל המקור שאין אדם מתפס בדבר שאינו שלו הוא מהא שיושר אינו ממיר, וזה ניחא רק אם נפרש שהלימוד הוא שאין לו שם בעלים לענין תמורה, אמנם עדיין יש לבעל דין לטעון דעד שלא נדע שיש בכלל דיני בעלות בתמורה אי אפשר ללמוד גררי הבעלות מסמיכה, וכן מפורש בלשון השטמ"ק בהשמטות בע"ב דאין ללמוד זה מזה אלא יורש, דכיון דאשכחן גבי סמיכה דבעינן בעלים דכתיב קרבנו, ובתמורה בעינן בעלים כדררשי' במתני' דתמורה בבית בעלים, יש לנו ללמוד זה מזה ולומר כי היכי דלענין זה נקרא בעלים גם לענין זה נקרא בעלים.

ומ"מ אפשר לומר להיפך שנלמד מדאיצטריך קרא לר"מ להבות יורש שכן מימר, ש"מ דאי לאו קרא הו"א שאינו ממיר, וע"כ היינו משום שאין לו דין בעלים גמור לענין זה. והנה לקמן מיבעיא לן אם מקדיש עושה תמורה או מתכפר, וזה ודאי תלוי בדין בעלים, וא"כ למה לא נלמד זה מסמיכה ששם לכאורה פשוט שהמתכפר עושה הסמיכה.

ואכן ראיתי בספר משמר הלוי סי' מ"ט שציין בזה לדברי הרש"ש בקידושין נ"ה וספר חזון יחזקאל בריש תמורה, שהביאו ראיה לזה גופא שהמתכפר הוא הסומך ולא המקדיש, מהא דקי"ל שמתכפר עושה תמורה ויליף תחלת הקדש מסוף הקדש.

ומדבריהם ג"כ מוכח שלמדו שבאמת ההיקש תחלת הקדש לסוף הקדש הוא לכל עניני בעלות על הקרבן.

(וצע"ק לפי"ז מה תירצו תוס' במנחות צ"ג בהאי תירוץ על הקושיא מאי מיבעי לן אם הכהנים ממירין בבכור, אמנם בלא"ה קושיית תוס' שם צ"ע עי' מש"כ לקמן ז' ע"ב במתני'.)

חוברין לסמיכה, ממילא אמר שאין השותפין סומכין כדאמר לקמן שאין השותפין ממירין, והשתא אם נימא שהלימוד זה מזה הוא רק לענין דין יורש בלחוד, אין מקום לדברי התוס', אלא ודאי צ"ל שלכל דיני בעלות על הקרבן נלמד סמיכה מתמורה וא"כ שפיר כתבו התוס' דגם לענין זה נלמד סמיכה מתמורה, דמה שנתמעטו ציבור ושותפין מתמורה היינו משום דלא מייחד קרבן דידהו ובעינן לתמורה בעלים יחידים כמו במעשר בהמה שהיא של בעלים יחידים, וכ"כ מזה נלמד שגם בסמיכה בעינן בעלים יחידים.

ואמנם אפשר היה לדון בגדר המיעוט של ציבור ושותפין דאין עושין תמורה, דיתכן שנאמר בזה מיעוט על החפצא שרק קרבן של יחיד יכול להעשות תמורה ולא קרבן של ציבור או שותפין, אבל מדברי התוס' כאן מוכח דאינו כן אלא ודאי המיעוט הוא רק מדיני בעלות שצריך עושה תמורה לבא מכח בעלות גמורה ולא מכח בעלות של שותפין, ומשו"ה אפשר ללמוד לענין זה סמיכה מתמורה.

שו"ר שכ"כ בספר משמר הלוי דאם נאמר דסברי התוס' כאן כתוס' דמנחות, א"כ יש ללמוד מכאן בהכרח דס"ל שגדר המיעוט דציבור ושותפין מתמורה הוא שחסר להם בדין בעלים לענין זה, דאם נאמר שאין זה אלא מיעוט כהא דאשה אינה סומכת וגוי אינו סומך א"כ לא מצי ילפי ליה סמיכה מתמורה.

ולפי כל זה אפשר לתרוץ את דעת רש"י במנחות הנ"ל שמפרש דלית ליה שאחד סומך בשביל כולם, ד"ל שהוא סבר שבאמת א"א ללמוד סמיכה מתמורה מחד מהני טעמי, או שסבר שהמיעוט שתמורתו שותפין בעצם לא שייכא בתמורה, או שס"ל שההיקש הוא רק לענין יורש לחוד ולא לכל דיני בעלים, ודו"ק.

דף ב' ע"ב

לרבות את האשה

כדתניא לפי שכל הענין כולו אינו מדבר אלא בלשון זכר שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו, אשה מנין, ת"ל ואם המיר ימיר לרבות את האשה, ולר"מ מנא ליה נפקא ליה מואם.

ויעוי' בתוס' מנחות צ"ג דזה לכאורה קשה שהרי כל התורה כולה נאמרה בלשון זכר, ומ"מ בכמה מקומות בעינן קרא למעט אשה. וביארו התוס' שצ"ל שמה שבכל מקום אף אשה בכלל, זה נלמד מזה גופא שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, אבל בתמורה מתרצי' לקמן בתרי לישני שכאן לא הושוו זה לזה, וי"ל שעל זה סמכה הגמ' כאן ולכן נקטי' שכיון שכל הפרשה כולה נאמרה בלשון זכר, משמע מיעוט דוקא זכר ולא אשה.

בענין מלקות ותמורה אי תלויין זב"ז

ובענין מלקות בציבור ובשותפין

א. ר' יהודה דרש ואם המיר ימיר לרבות את האשה, ולר"מ נפקא ליה מואם, ופרש"י שבא לרבות את האשה בין לענין שתמורתה תמורה, ובין לענין דלקיא משום לאו דלא ימיר.

ומקשי' עלה בין לר"י ובין לר"מ טעמא דרבי קרא לאשה הא לא רבייה קרא הו"א כי עבדא תמורה לא לקיא, והאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, וגם כאן פרש"י דקושיית הגמ' דמשמע דאי לאו דרבייה קרא לא לקי'א, ואם המירה תמורתה אינה תמורה. ונראה דהכי מוכח מיניה וביה דאילו נאמר שכוונת הגמ' להקשות על מלקות לבד, א"כ

לק"מ דסו"ס איצטריך הריבוי דאשה לענין זה שתמורתה תמורה.

וצריך ביאור לפי"ז דהרי קושיית הגמ' מהא דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, דמזה נלמד שאף אשה שייכא בלאו דלא ימיר אפי' אי לא רבייה קרא, אבל אכתי צ"ע מאי קשיא לן לענין זה דתמורתה תמורה ומנין זה פשוט לן שא"צ גם ע"ז קרא לרבות. ובהכרח צ"ל דס"ל דמאחר ומצינו מלקות באשה, ממילא לא שייך שתהא לוקה על מעשה דתמורה אם עצם המעשה אינו מועיל ולא תפסה תמורתה.

ב. אמנם צ"ע מהמשך הסוגיא דמתרצי' עלה מהו דתימא ה"מ עונש דשוה בין ביחיד ובין בציבור אבל הכא דעונש שאינו שוה בכל הוא דתנן אין הציבור והשותפין עושין תמורה, אשה נמי כי עבדא לא לקיא קמ"ל. והנה מבואר כאן שהציבור והשותפין אין עושין תמורה, ואם המירו אין לוקין ולהכי קרינן ליה עונש שאינו שוה בכל.

אמנם ברמב"ם בפ"א מהלכות תמורה אינו סובר כן דכתב להדיא אחד מן השותפין שהמיר או מי שהמיר בקרבן מקרבנות ציבור הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה ואין התמורה קודש.

וכשיטת הרמב"ם מפורש להדיא בגמ' ד' ע"ב לחד לישנא שהקשו והא מימר לאו הניתק לעשה הוא ולמה לוקין עליו, ומשני שאני מימר דהוי לאו ששוה בכל דאיתיה בציבור ובשותפין, ואילו עשה שלו אינו שוה בכל דליתיה בציבור ובשותפין, והואיל וכך לא אלים עשה דיליה לנתוקי ללאו.

ונמצא א"כ מחלוקת הסוגיות בנידון זה אם לוקין הציבור והשותפין על התמורה, ולפי שיטת הסוגיא שלנו נצטרך לגרוס כאידך לישנא

אמנם א"כ זה נסתר לכאורה מהגמ' לקמיה דמה"ט בעינן למימר דקטן ועכו"ם אין תמורתן תמורה כיון שאינן בכלל עונשין, ופירש"י דכיון דלא שייכי בלאו דלא ימיר, לא שייכי נמי בוהיה הוא ותמורתו יהיה קדש.

ד. ומצאתי בספר פתח החידוש מבין אחיו של מרן החזו"א זצ"ל הנדפס בסוף ספר שערי תבונה להקה"י בסי' י"ט שתירץ קושיא זו בהקדם ביאור הדין דציבור ושותפין אין תמורתן תמורה, דהנה עיקר דין תמורה ודאי ל"ש אלא לגבי בעלים שהוא רוצה להמיר קרבנו מבהמה זו לבהמה אחרת דדבר זה ל"ש גבי אחרים כלל דהיאך ימירו אחרים קרבן של פלוני, והלכך אין אדם ממיר בהמתו בקרבן שאינו שלו אם לא שאמר בעל הקרבן כל הרוצה להמיר בבהמתו יבא וימיר. וכיון שכן בקרבן השותפין אין אחד מהם עושה תמורה בבהמתו דהא לגבי יתר החלקים של שאר השותפין הו"ל כממיר בהמתו בקרבן שאינו שלו, ואפי' אם אמרו השותפין כל הרוצה וכו' מ"מ אינו עושה תמורה כיון דמכח ב' מיני בעלות הוא בא עליו, וכיון דמכח חלק אחד בלבד אינו יכול להמיר רק בצירוף הבעלות של ב' החלקים יחד נמצא שהוא ממיר מכח בעלות של שותפות, ואנן בעינן בעלים גמורים ומיוחדים דומיא דמעשר שהוא של יחיד שהוא בעליו ממש על כולה.

מיהו כל זה שייך על דין דעושה תמורה דדין זה תלוי בדין בעלים ובא הכתוב והקפיד על בעלים מיוחד לאפוקי מי שיש לו כח בעלים שבא לו מכח רבים, אבל דין איסור דלא ימיר אינו תלוי כלל בדין בעלים, ומה שאינו עובר עליו רק הבעלים ולא אחר אינו מטעם שהוא ל"ה בעלים אלא מטעם דאיש נכרי שאומר על דבר שאינו שלו אין זה כלום, ומעתה לענין זה אף מי שיש לו רק חלק בקרבן ולא כל הקרבן

שתירצו דלהכי אי"ז לאו הניתק לעשה משום דלא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי. ולהך לישנא דלקמן נצטרך לתרץ בגמ' שלנו דהכא לא השוה הכתוב אשה לאיש כגירסא האחרת שהביא רש"י כאן, דמשני דה"מ בלאו שאין בו מעשה בהני עונשין שוין זה לזה, אבל בלאו שאין בו מעשה כגון תמורה דבדיבורא תליא מילתא לא הושוו זה לזה. (וברמב"ם בתחילת ה"א פסק להלכה כשתי הגירסאות דלקמן ד' ע"ב, וע"כ שבסוגיין גרס כגירסת רש"י.)

ומעתה להך גירסא דלקמן ולשיטת הרמב"ם להלכה דס"ל דהציבור והשותפין לוקין אע"פ שאין תמורתם תמורה, א"כ מצינו להדיא דשייך מאן דלוקה אע"פ שאין תמורתו תמורה, וא"כ הדק"ל א"כ ה"נ בנשים נאמר כן דהשוה הכתוב אשה לאיש רק לעונשין שבתורה, וע"כ שייכא במלקות על לאו דלא ימיר, ואכתי מנא לן שתהא תמורתה תמורה.

ג. וכבר הקשה כן בלחם משנה על הרמב"ם ותירץ דכיון דלעונשין שוין א"כ לתמורתן תמורה ג"כ שוים, דכיון דקרא אזהר לאיש ואשה, א"כ והיה הוא ותמורתו יהיה קדש נמי דקאמר רחמנא אכל מאן דמזהר עלייהו קאמר. ומ"מ בשותפין לא אמרינן הכי משום דמיעטיה קרא ממעשר בהמה דיצא מן הכלל ללמד דמה מעשר קרבן יחיד ואינו עושה תמורה, אף כל קרבן יחיד ולא שותפין ע"ש.

ואכתי צ"ב דסו"ס אשכחן בשותפין שאין הלאו והעשה תלויים זה בזה, ואולי י"ל דכונתו דמדאשכחן מלקות בין באיש ובין באשה, אמרי' דוהיה הוא ותמורתו יהיה קדש קאי אכל מאן דמזהר רחמנא, אבל אין מכאן הכרח לומר להיפך שוהיה הוא ותמורתו יהיה קדש קאי רק על מי שלוקה, ולכך אף שנתמעטו הציבור והשותפין ממלקות לא מצינו מקור למעטם נמי מעצם מעשה התמורה.

ו. ולכאורה היה נראה עוד להוכיח ענין זה דמדאשכחן באשה שלוקה על לאו דתמורה ע"כ תמורתו תמורה, לפי דעת ר' יוחנן לקמן ג' ע"ב דאמר ליה לתנא לא תיתני מימר משום דבדיבורו עביד מעשה, כלומר דמשו"ה לקי לאו דתמורה ואין זה נידון ללאו שאין בו מעשה, ולפי"ז אם נימא דלא אהני המעשה דידה, א"כ הדר דינא דהוי דיבורא בעלמא והוי לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו, ומשו"ה אחר שמצאנו בפירוש בתורה דאף האשה לוקה על לאו דתמורה, ממילא מוכח מיניה וביה דאהני גם המעשה שלה.

אמנם נראה שאין זה נכון, דהדבר פשוט דמה שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה אין זה דוקא לענין העונשין אלא לכל הלאוין שבתורה, דליכא למאן דאמר שלא יהיו נשים חייבות בלאו שאין בו מעשה וכיוצא, וגדולה מזו כתב הפנ"י בביצה ל' שאף על מצות עשה שהיא בשב ואל תעשה כגון תוספת יום הכיפורים, אע"פ שאין בה עונש כלל נשים חייבות, דלא נתמעטו אלא ממצות עשה שהזמן גרמא כשהן בקום ועשה בלבד.

וא"כ ה"נ אי משום הא לא איריא דהוה מצינן למימר שהשוה הכתוב אשה לאיש לענין עצם הלאו, ואף שלמעשה האשה באמת לא תלקה עליו משום דלגבה הו"ל לאו שאין בו מעשה, ודו"ק.

ז. אמנם עדיין יש לדון בזה מצד אחר לאב"י דאמר לקמן ד' ע"ב כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני, דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי, וא"כ לדידיה ע"כ כן הוא דמדאשכחן באשה דלקיא על לאו דתמורה ממילא ש"מ שתמורתה תמורה, דאי סלקא דעתך דלא מהני אמאי לקיא.

שפיר שייך בו העברת לאו מצד חלקו בלבד, והלכך כל ששייך בו צד העברה בעלמא הרי זה עובר בלאו דלא ימיר.

ובזה מדויק מאוד לשון הרמב"ם שכתב אחד מן השותפין שהמיר או מי שהמיר בקרבן מקרבנות הציבור הואיל ויש לו בהן שותפות הרי זה לוקה, דר"ל דמטעם דיש לו בו חלק שייך בו העברת הלאו וממילא לוקה.

ולפי"ז א"ש דנמצא דהטעם שנתמעטו ציבור ושותפין מדין חלות התמורה הוא משום שהקפידה התורה על בעלות מיוחדת וזה לא שייך בציבור ושותפין, אבל לגבי הלאו אינו תלוי כלל בכח הציבור והשותפין אלא אף במה שממיר חלקו לבד הוא עובר על הלאו ומשו"ה לוקה עליו. אבל באשה אין מקום כלל לומר כן, דלא שייך כלל לחלק בה בין איסור לאו לדין חלות התמורה, וממילא כיון דנתרבת לענין מלקות ע"כ נתרבת גם לענין חלות התמורה.

ה. ובשיעורי מו"ר הגר"צ דרבקין שליט"א על מסכת תמורה סי' ג' תירץ באופן פשוט דהרי הס"ד למעט אשה הוא לפי שכל הענין כולו אינו מדבר אלא בלשון זכר, וא"כ מדאשכחן שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה נמצא ממילא דע"כ הלאו האמור בפרשת תמורה אמור גם באשה, ולכן ממילא אין מקום למעט אשה גם לענין החלות תמורה האמורה בפרשה. וממילא אין מקום כלל להקשות מציבור ושותפין דהם נתמעטו מן ההיקש למעשר בהמה, ומשו"ה אע"פ שלוקין אין תמורתן תמורה.

אכן יש להעיר ע"ז מדברי התוס' בע"א שכתבו שגם לאחר שנתרבו נשים הו"א דאהני ריבויא ואהני מיעוטא דמ"מ אין תמורתן קריבה.

קטן מהו שימיר

בעי רמב"ח קטן מהו שימיר, והעמידה הגמ' הספק בקטן שהגיע לעונת נדרים דהקדישו הקדש, ואפ"ה מספק"ל אם כיון שאינו בר עונשין ואינו שייך ברישא דקרא דלא יחליפנו ולא ימיר, הלכך גם בסיפא דקרא דוהיה הוא ותמורתו יהיה קודש ליתיה וא"כ אין תמורתו תמורה.

ואמרי' עלה את"ל דקטן עביד תמורה אכתי תיבעי לך עכו"ם מהו שימיר, דהוא גרע מקטן שאין סופו לבא לכלל עונשין לעולם. ומסקנת הגמ' בסוף הסוגיא דעכו"ם לעולם אינו יכול להמיר כיון דאינו בר עונשין, ולפי"ז עדיין יש מקום לספק הראשון בקטן דמ"מ אתי לכלל עונשין אחר זמן האם תמורתו תמורה או לא ולא נפשט ספק זה.

ובהשמטות מהגר"א הוסיף עוד ע"ז דלמסקנת הגמ' העמידו בעיא דרמב"ח היכא דהקדישו עכו"ם להתכפר ישראל, האם המתכפר יכול לעשות תמורה דחשיב קרבנו שלו, או"ד בעינן דתיקו מתחילה ועד סוף ביד מאן דביד תמורה, וספק זה אפשר להסתפק אפי' את"ל דקטן לא עביד תמורה משום דלאו בר עונשין הוא. ונמצא א"כ שגם אותו הספק הנשאר בתיקו לדינא אינו תלוי כלל בספק הראשון דלגבי קטן, ולכן ל"ש כאן את"ל כמו בכל מקום, וזהו מה שפרש"י כאן דרך רבותא אתא לאשמועינן ולא משום דאיתיה הכי, וצ"ל דה"ק דגם אם נמצא איזו ראייה מאיזה מקום שקטן ממיר אכתי תיבעי לך האם עכו"ם ממיר או לא.

ובזה יתורץ נמי דעת הרמב"ם דאע"פ שס"ל בכל מקום שהלכה כאת"ל, מ"מ כאן לא פסק כאת"ל שיהיה הקטן יכול להמיר אלא הניחו בספק כמו שמבואר בפ"א מהלכות תמורה ה"ו, קטן שהגיע לעונת נדרים שהמיר אע"פ שאינו

ולפי"ז באמת צ"ל אף בציבור ושותפין כן שלדעת אב"י בהכרח לא לקי עליהם, דכיון שמיעטם רחמנא שאין תמורתם תמורה א"כ לא אהני מעשה דידהו ולא ילקו, וא"כ בלא"ה צ"ל שהרמב"ם שפסק שאחד מן השותפין שהמיר לוקה אע"פ שאין תמורתו תמורה, בהכרח ס"ל כרבא דפליג ואמר דאי עביד לא מהני מידי והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא, וכן כתב בספר יפה עינים בסוגיין ע"ש.

ח. והנה בחי' הגר"ז חקר מהו גדר איסור מימר, עצם התפסת התמורה או הדיבור בעלמא, והוכיח מהא דלשיטת הרמב"ם אחד מן השותפין שהמיר לוקה אע"פ שאין התמורה נתפסת, וחזינן מזה דהתפסת התמורה אינה בכלל מעשה האיסור והאיסור הוא רק מעשה התמורה.

אכן מהא דאמר ר' יוחנן שאני מימר דביבורא קעביד מעשה, משמע שהאיסור במה שהתמורה נתפסת כמו שפרש"י שעושה חולין קדשים, דאילו האיסור הוא עצם מעשה התמורה אין זה אלא עקימת שפתיים.

אכן לפמשנ"ת לעיל מדברי ר' יוחנן בלא"ה מוכח דלא כהרמב"ם, דלשיטתו ודאי לא שייך מלקות בציבור ושותפין כיון שאין תמורתן תמורה ונמצא דדיבורו לא עביד מעשה, וא"כ הוה ליה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו. וא"כ הרמב"ם שפסק דאחד מן השותפין שהמיר לוקה מוכח דלא סבר כר' יוחנן, וכן מוכח גם ממה שסתם הרמב"ם בתחילת ההלכה שכל מצות ל"ת שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם, וכבר עמד ע"ז בכס"מ שם דזה דלא כר' יוחנן ועי' מש"כ עליו רעק"א על הגליון שם. ומעתה י"ל דבאמת בחקירה זו תלויה מחלוקת הסוגיות בדין מלקות בציבור ושותפין, ודו"ק.

וזהו ג"כ פירוש הספק לפי מסקנת הגמ' דס"ל שלעולם עכו"ם עצמו אינו עושה תמורה וקדשי עכו"ם ג"כ אינן נעשין תמורה, וכי קמיבעיא ליה בקדשי עכו"ם שהקדישן עכו"ם מתחילה על מנת להתכפר בהן ישראל, ואע"פ שאמר ר' אבהו שמתכפר עושה תמורה והוא נחשב עכשיו הבעלים של הקרבן, מ"מ מספק"ל דמאחר שלא היה ביד ישראל מתחילה ועד סוף, דתחילת ההקדש נעשה בידי עכו"ם שלא אתי לכלל עונשין ואינו ראוי לעשות לעשות תמורה, לכן י"ל שגם הישראל המתכפר שהוא בעל הקרבן אפ"ה אינו עושה תמורה, ונשאר ספק זה בתיקו.

ועדיין צ"ב גדר דין זה, דאיזה חלות דין חל בשעת ההקדש לגבי זה שיוכלו לעשות בו תמורה לאחר זמן. וצ"ע עוד בקטן דלאו בר עונשין, האם לפי צד זה דהוא אינו ראוי לעשות תמורה נאמר ג"כ שאף אחרים לא יוכלו לעשות תמורה על קרבנו.

בכולן אני רואה להחמיר

א. בכולן אני רואה להחמיר פירש רש"י דלא נהנין ומועלין, וחיביבין עליהן משום פגול נותר וטמא כשאר קדשים, חוץ מן הנסכים דודאי אין מביאין. וכן נראה פשוט שהרי ר' יוסי רק בא להחמיר ולא להקל, וממילא בנסכים שהחמיר כבר ת"ק שקרבנו טעון נסכים ודאי לא פליג ע"ז ר' יוסי, ולענין מה שאין מביאין נסכים בפני עצמן, זה נראה לכאורה דין צדדישאנו שייך לקדשי עכו"ם, וממילא אינו שייך למחלוקת ר"ש ור"י.

ואמנם יש לדקדק בפירוש רש"י שלא הזכיר מה דעת ר' יוסי לגבי תמורה, ומדכתב חוץ מנסכים משמע שבתמורה פליג, ולאידך גיסא מדלא כתב שפליג משמע שגם בזה הוא מודה וצ"ע. ושור"ר שכבר כתב הר"י קורקוס על

לוקה יש בו ספק אם עושה תמורה או אינו עושה (ועי"ש בכס"מ שתמה בזה), ולהנ"ל א"ש משום שכאן האת"ל אינו בא לומר שננקוט כסברא זו בפשטות, אלא רבותא בעלמא אתא לאשמועין. (אכן יעו"ש ברמב"ם דהוא ס"ל דנשאר ספק לדינא אם עכו"ם מצי להמיר בקדשי ישראל, וא"כ דברי הגר"א עדיין אין מספיקים ליישב דעת הרמב"ם אלא צ"ל כדכתבנו מעיקרא).

קדשי עכו"ם אין עושין תמורה

אמר רבא ת"ש דתניא קדשי עכו"ם לא נהנין ולא מועלין, ואין חייבין עליהם משום פיגול נותר וטמא, אין עושין תמורה ואין מביאין נסכים דברי ר' שמעון, ר' יוסי אומר בכולן אני רואה להחמיר, קתני מיהא אין עושין תמורה.

ולכאורה צ"ע דכאן מיירי בקדשים שהקדיש עכו"ם ועלה אמרי' דאין עושין תמורה, ואילו רמב"ח נסתפק בדבר אחר אם עכו"ם יכול לעשות מעשה תמורה, וכעין מה שנסתפק קודם לכן בקטן האם הוא יכול לעשות תמורה, וספק זה משכח"ל אפי' בקדשי ישראל כגון שאמר הישראל כל הרוצה להמיר יבא וימיר דמספק"ל אם עכו"ם מצי להמיר או לא, ועל ענין זה אין שום גילוי מברייטא דר"ש.

אמנם נראה שרש"י תירץ קושיא זו במה שפירש בד"ה לא קמיבעיא לי דאין הקדישו עושה תמורה הואיל ולא אתי לכלל עונשין, ונראה מדבריו דלצד זה שרצה רמב"ח לומר שעכו"ם עצמו אינו עושה תמורה מעטם זה דלא אתי לכלל עונשין ואינו שייך בכל פרשת תמורה, מאותו טעם גופא גם ישראל אינו יכול לעשות תמורה על קדשי עכו"ם, משום דכל עיקר הקדישו מעיקרו הוא בגדר הקדש כזה שאינו עושה תמורה.

ובהגהות הרש"ש הוסיף להקשות דלא יתכן לומר שכל הרוצה להמיר הוי מדין שליחות, דא"כ מצינו שליח לדבר עבירה. ובמנחת חינוך מצוה שנ"ב הקשה עוד דבלאו הכי איך נעשה שליח לגוי הא קי"ל דאין שליחות לגוי, ואמנם כתב המנחת"ח דע"ז אפשר לומר שהתוס' חדא נקטו דליתא בדנפשיה ואין נפ"מ לדינא, אבל אכתי קשה קו' הרש"ש דאין שליח לדבר עבירה דזה קשה אף לדינא גם לגבי ישראל איך מהני שליחות לתמורה.

וע"כ צ"ל דאין צריך כאן שליחות כלל אלא רק גילוי דעת אם הוא מסכים שימירו בשלו מהני, וא"כ צ"ע על התוס' א"כ למה הישראל אינו ממיר בשל גוי כיון דאין צריך שליחות.

ובאחיעזר בח"ג סי' ס"ז סק"ב כתב דיש ליישב אף לדעת התוס' באמת אין כוננתם שצריך כאן לדין שליח אלא סגי בגילוי דעת בעלמא, ומה שעכו"ם אינו יכול לומר כל הרוצה להמיר, צ"ל דכיון שאינו ממיר א"כ אינו בעלים כלל לגבי תמורה, ולהכי לא מהני נתינת רשות.

וע"ע בקובץ הערות סי' ע"ב סק"ג שביאר דא"צ כאן כלל לדין שליחות כיון שמקדיש בהמת חולין שלו, אלא דכיון שבקדושת תמורה חולין מכח הקדש קאתי, על כן צריך שהבעלים יתנו לו רשות להתפס בקרבנו, ולענין זה אין הבעלים יכול ליתן רשות אלא היכא שבידו לעשות בעצמו.

קדשי עכו"ם אין מועלין בהן

בד"א בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן, ופרש"י לעיל קמהדר ואמילתיה דת"ק וה"ק בד"א דקאמר ת"ק אין מועלין בקדשי מזבח של עכו"ם, אבל בקדשי בדק הבית מועלין בהן.

הרמב"ם פ"א מהלכות מורה ה"ו דאפשר דר' יוסי לא פליג אלא אמאי דקתני התם אין חייבין עליהם משום פגול ונותר עי"ש.

אמנם בתוס' מוכח דפשיטא להו שפליג ר' יוסי גם בתמורה, ומשו"ה קשיא להו למה לא תירצו דכי מיבעיא ליה לרמב"ח אליבא דר' יוסי, ותירצו דניחא ליה לאוקמי הבעיא אף לר"ש.

וצריך לפרש דס"ל השתא שהיות שאמר ר' יוסי שקדשי עכו"ם עושין תמורה, א"כ עדיין יש להסתפק לדעתו האם גם לעכו"ם עצמו יש כח לעשות מעשה תמורה, או דלמא רק לישראל יש כח במעשה התמורה, ולפי"ז לא משכח"ל בקדשי עכו"ם תמורה אלא אם נתן עכו"ם רשות לישראל להמיר, אבל הוא עצמו לעולם אינו יכול להמיר.

ובתירוצן שני כתבו התוס' דבאמת לר' יוסי א"א להסתפק כלל, משום דאם נימא שהעכו"ם עצמו אין עושה תמורה היאך אפשר לעשות שליח, וא"כ על הצד שעכו"ם עצמו לא עושה תמורה, א"כ לא משכח"ל כלל תמורה בקדשי עכו"ם אפי' ע"י ישראל, אלא ע"כ מדאמר ר' יוסי שעושין תמורה צ"ל בהכרח דס"ל שאפי' עכו"ם עצמו יש לו כח לעשות מעשה התמורה ואין בזה מקום לספק, ולכן בהכרח לא נסתפק רמב"ח בדבר כי אם לדעת ר"ש.

ב. בעיקר דברי התוס' דאם העכו"ם עצמו אינו יכול להמיר ג"כ אינו יכול לעשות שליח, עי' בקרני ראם שתמה ע"ז דהרי אמירת כל הרוצה להמיר אינו אלא נתינת רשות ולא מטעם שליחות, שהרי שליח אינו מימר וכמו שנוזכר כבר לעיל בע"א מהשטמ"ק דנתמעט ידו ולא שליח, וכיון שכן אע"ג דאין הנכרי מימר מ"מ יש לומר דישאל ימיר כשאמר הנכרי כל הרוצה להמיר.

ובחי' הגרי"ז כתב בזה דהנה מדברי התוס' דף ג' ע"א ד"ה לא נהנין מדרבנן שכתבו דכיון דאין בהן קדושה לענין פיגול נותר וטמא אין בו קדושה נמי לענין הנאה מדאורייתא, מבואר מדבריהם שקדושת עכו"ם בעצם היא קדושה פחותה מקדושת ישראל, ואע"פ שנתרבו עובדי כוכבים מאיש איש שנודרים נדרים ונדבות כישראל מ"מ לא נתרבו לקדושה גמורה כישראל.

ומעתה היות וקדושתם פחותה ממילא דיניהם שונים מקדשי ישראל, ולהכי צריך ללמוד בקדושת עכו"ם לכל ענין ודין בפני עצמו האם הוא שוה בזה לקדשי ישראל או לא, וזהו מה שאמר ר"ש דבמעילה וכן בפיגול נותר וטמא אשכחן דלא נאמרו אלא בקדשי ישראל. אמנם ר' יוסי שדרש מלה' דדיינין להו כשאר קדשים, א"כ ס"ל שקדושתם שוה ממש לקדושת ישראל, וממילא א"צ כלל לימוד שיהיה כתוב בכל דבר ודבר דה"ה קדשי עכו"ם, וגם אם כתבו בתורה ישראל זה גופא נתרבה מלה' שגם קדשי עכו"ם נידונים כקדשי ישראל.

ולפיי"ז מבוארים היטב דברי התוס' דבקדשי בדק הבית מודה ר"ש דמועלין משום דכתיב לה', והיינו טעמא דר"ש מעמיד הריבוי מלה' לקדשי בדק הבית, ונמצא שעכ"פ לגבי קדשי בדק הבית נתרבו שקדושתם שוה ממש לקדושת ישראל, ולכן שם ממילא מועלין בהן ולא ע"ז קאי המיעוט מתרומה.

ויש להוסיף על דבריו עוד דעפיי"ז אפשר להבין ג"כ לסברת התוס' דאף בתמורה חלק ר"י על ר"ש וס"ל שאף עושין תמורה, ובר"י קורקוס הנ"ל כתב דיותר נראה שלא חלק ר' יוסי על ר"ש לענין תמורה, דהא אמרי' דר' יוסי דרש מלה' ואין זה מחייב שיעשה תמורה אלא רק להמיר במאי דשייך להקדש עצמו עיי"ש.

והתוס' כתבו ר"י פירש דמסקנא דמילתא דר' יוסי היא, וה"ק ר' יוסי אומר בכולן אני רואה להחמיר, והא דקאמר ר"ש בקדשי מזבח וכו'. ויוצא דלפירושו ר"ש עצמו סבר שאין מועלין אפי' בקדשי בדק הבית, ובא ר' יוסי לחלוק עליו בזה, אבל בקדשי מזבח מודה ר' יוסי לדעת ר"ש שאין מועלין.

והנה לקמן דף ג' ע"א פירשו טעמו דר' יוסי דמחמיר דדריש מלה' שנאמר אשר יקריב לה' דדיינין להו כשאר קדשים.

ואמרי' עוד התם טעמא דשאני קדשי מזבח מקדשי בדק הבית דהא דאין מעילה בעכו"ם נלמד חטא חטא מתרומה, ובעינן דומיא דתרומה דקדושת הגוף, אבל קדושת בדק הבית דקדושת דמים לא. והקשו התוס' שבכמה מקומות מצינו שלמדים מתרומה גם לדברים שאינם קדושת הגוף, ותי' דהא דממעטין הכא משום דכתיב לה'. ובתוס' בסנהדרין פ"ד ע"א פירשו יותר דאע"פ שהריבוי דלה' ר' יוסי אמרו, מ"מ גם לרבנן אהני ריבויא לזה שלא נלמד מתרומה אלא מה שדומה לו ממש.

ואמנם לפי שיטת ר"י שבד"א הולך על דברי ר' יוסי א"צ לזה, אלא פירוש הסוגיא הוא שאמנם ר' יוסי מחמיר משום דדריש מלה', אמנם גם הוא מודה שיש מיעוט במעילה דנלמד חטא חטא מתרומה, ולכן הוא מודה לר"ש בקדשי מזבח דדמי לתרומה דקדושת הגוף, אבל ר"ש באמת לא דריש כלל מלה' ולמד מתרומה לכל דבר ואפי' בקדשי בדק הבית מועלין, והכי איתא להדיא בתוס' בזבחים מ"ה ע"ב.

ואמנם מדאיתנין להכי צ"ב כיון דלא פליג ר' יוסי על עצם הדרשות שדרש ר"ש לעיל, א"כ איך מתרץ ר' יוסי את הדרשא שדרש ר"ש לגבי פיגול נותר וטמא דאינן אלא בבני ישראל ולא בעכו"ם.

והנה לעיל ב' ע"ב פירש"י דל"ג עליהן ואין מביאין נסכים של עכו"ם בפנ"ע, אבל בהדי קרבנו מביאין כדאמר' במסכת שקלים שזו אחת מן התקנות שתיקנו ב"ד דעכו"ם ששילח עולתו ודמי נסכיהן ממדינת הים מקבלין הימנו, אבל קרבנו ודאי טעון נסכים. ומשמע מפירושו שמדאורייתא הוא אינו מביא נסכים כלל, אבל קרבנו טעון נסכים משל ציבור, ורק מתקנת בי"ד התקינו שאם הביא נסכים עם הקרבן מקבלים הימנו.

והקשה הגרי"ז לפירוש זה איך עקרו חכמים בתקנה את הדין דמדאורייתא אין מקבלים ממנו נסכים אפי' עם הקרבן, ותירץ דצ"ל דהא דמהני נסכיהם היינו משום הפקר בי"ד הפקר, דמקבלים ממנו את דמי הנסכים ומפקירין אותן וזוכין בהן ציבור ומביאין בהן נסכים, וממילא אין זה נסכיהם של עכו"ם.

אמנם אכתי קשה דמדברי רש"י אלו נראה דמפרש להאי לישנא דה"ק אין מביאין נסכים בפני עצמן ולא גריס עליהן, משום דנסכים הבאים עם הזבח מקבלים מהן מן התקנה, אבל מדינא אין מקבלים מהם כלל, ולפי"ז הלישנא שכן גריס עליהן לכאורה חולק ויסבור שאפי' מן התקנה אין מקבלים מהם נסכים עם הקרבן, וזה צ"ע א"כ איך יפרש הך מתני' דשקלים.

וברש"י כאן משמע להיפך דלהך לישנא דל"ג עליהן ס"ל שהפסוק לא בא למעט אלא שאין מביאים נסכים בפני עצמן, אבל נסכים הבאים עם הקרבן זה כלול בריבוי דככה.

ואמנם לפירושו יקשה א"כ מה נתחדש בתקנת בי"ד, אך אי"ז קושיא כלל דבאמת פשטא דלישנא דהמשנה בשקלים פ"ז ה"ג משמע שלא על זה נאמרה התקנה, אלא התקנה היתה שנכרי ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמה נסכים קריבין משלו, ואם לאו

אבל לדברי הגרי"ז גם זה א"ש, משום דמלה' למד ר' יוסי שכל עיקר קדושת עכו"ם שוה לקדושת ישראל, ומשו"ה גם לגבי תמורה ממילא קדושתם שוה.

ואמנם כל זה א"ש רק לשיטת רש"י, אבל לדעת ר"י בתוס' שמודה ר"י לר"ש שאין מועלין בקדשי מזבח, ע"כ צ"ל שמודה גם ר' יוסי שבעצם קדושתם פחותה מקדושת ישראל, ורק לגבי קדשי בדק הבית ולגבי פיגול נותר וטמא צ"ל שהוא מרבה מריבוי מיוחד שאיסורם גם בעובדי כוכבים.

דף ג' ע"א

אין מביאין נסכים

ואין מביא (עליהן) נסכים אבל קרבנו טעון נסכים, מנא הני מילי דת"ר אזורח אזורח מביא נסכים ואין העכו"ם מביא נסכים, יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה. ופרש"י לחד לישנא אזורח זה ישראל ולא העכו"ם מביא נסכים כלל, אבל קרבנו טעון נסכים דככה עיכובא הוא דודאי טעונים נסכים ומשל צבור, ומשמע דס"ל השתא שגם נסכים הבאים עם הקרבן נתמעט מאזורח דאין העכו"ם מביא מדאורייתא.

ולאידך לישנא ל"ג עליהן ומשמע הכי אזורח כגון ישראל מביא נסכים אפי' בפני עצמן ואין העכו"ם מביא נסכים בפני עצמן, יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה והוי עיכובא דודאי קרבנו טעון נסכים אפי' משלו דמקבלים מיניה דמי נסכים, ונמצא דלהך לישנא גם מדאורייתא מקבלים מן העכו"ם נסכים הבאים עם הקרבן.

דאין לוקין עליו. ופירש הגרי"ז די"ל דבעצם דין לאו שאין בו מעשה לא מיירי רב כלל, אלא דאיתי רב לאשמועין דדוקא בעשה מעשה חייב ובאופן אחר אינו לוקה אף אם הלאו עצמו יש בו מעשה.

ואמנם לכאורה יש להקשות ע"ז מלשון הרמב"ם בתחילת הלכות תמורה שכתב וז"ל, מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם, שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן. ומשמע דס"ל שהחידוש באלו שלוקין עליהם אע"פ שא"א בשום אופן שיהיה בהם מעשה, ומשמע שלא שייך שיהיה בו מעשה באיזה אופן לוקין עליו גם אם לא עשה מעשה.

(וצ"ע לכאורה במש"כ לגבי נשבע דא"א שיהיה בו מעשה כלל, והרי בנשבע משכחת לה דעביד מעשה כגון נשבע שלא אוכל ואכל, וצ"ל שהרמב"ם מדבר על שבועה דלשעבר.)

ואמנם במגיד משנה פי"ג משכירות ה"ג בדין חסמה בקול דלוקה אע"פ דהוי לאו שאין בו מעשה משום דעקימת שפתיו הוי מעשה כדאיתא בגמ' ב"מ צ' ע"ב, כתב אפשר היה לומר שכל לאו שאי אפשר בו מעשה אלא דיבור שאין הדיבור קרוי מעשה, אבל חסימה כיון שישנה במעשה גמור אף החסימה בקול היא כמעשה ע"ש. ושמעין מינה דבעינן תרתי שיהיה במעשה זה גופא המעלה דעקימת שפתיו הוי מעשה, ובצירוף לזה שיהיה לאו שאפשר שיהיה בו מעשה גמור.

ועפ"ז אולי אפשר לפרש דברי הרמב"ם בדמימר נשבע ומקלל אי אפשר שיהיה בהם מעשה כלל, דר"ל דלכן חשיב ליה כלאו שאין בו מעשה, ואע"פ שבדיבורא איתעביד מעשה, אבל אילו היה שייך לעשות בהם מעשה היה

קריבין משל ציבור, ולפי"ז עיקר הריבוי בא לומר שצריך להביא נסכים משלו, ורק מהתקנה נתרבה שאם לא הביא משלו מביאין משל ציבור, (ובהשמות מהגר"א תמה באמת על פרש"י דהכא דמשקלים שם מוכח דלא זו היתה התקנה אלא שאם לא הביא מביאין משל ציבור).

ונמצא שלהגירסא דל"ג עליהן ס"ל שמהפסוק לא נתמעט אלא שאין מביאין נסכים בפני עצמן, אבל עם הקרבן מביאין מדינא, והתקנה היתה שאם לא הביא משלו מביאין משל ציבור, וללישנא דגרסי עליהן ס"ל שנתמעט מן התורה שאין מביאין נסכים כלל אפי' עם הקרבן, ומה שנתרבה שקרבנו טעון נסכים היינו ע"כ משל ציבור, ולפי"ז כל התקנה באה לומר שאע"פ שמדאורייתא אין מקבלים מהם, מ"מ מדרבנן מקבלים מהם נסכים הבאים עם הקרבן, והיינו ע"כ מדין הפקר ב"ד כמש"כ הגרי"ז ואין ע"ז שם נסכים של עכו"ם כלל.

וכן מבואר ברמג"ה אין מביאין עליהן נסכים משמע הכא להאי לישנא שהעכו"ם אין מביאין על קרבנן נסכים משלהן, והא דתנן במסכת שקלים עכו"ם ששלח עולתו ממדינת הים ושלח עמה נסכיה קרבין משלו היינו תקנתא דרבנן ולא מדאורייתא, ולהאי לישנא דכתב ואין מביאין נסכים בפני עצמן היינו דאין מתנדבין להביא נסכים בלא זבח אבל קרבנן טעון נסכים או משלהן או משל ציבור.

לאו שאין בו מעשה

אמר רב יהודה אמר רב כל לא תעשה שבתורה עשה בה מעשה חייב לא עשה בה מעשה פטור, והקשה הגרי"ז מאי קמ"ל רב הלא פלוגתא דתנאי לקמן ד' ע"ב ובמכות ד' ע"ב בדין לאו שאין בו מעשה, דר' יהודה סבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ור' יעקב סבר

דהא בסוגיא מביא לימודים רק על נשבע ומקלל חבירו ולא על מימר.

ואמנם בגמ' לעיל הקשו לרב ממימר דאמרי' במתני' דלוקה אע"פ שאין בו מעשה, והיה לו לתרץ דשאני התם דבדיבורא עביד מעשה, אכן כבר כתבו שם התוס' דאיה"נ שהיה יכול לתרץ כן אלא דבלא"ה משני שפיר דבמתני' אין הכרח שסברה כלל כרב דיתכן שאתיא כר' יהודה שסובר שבכל מקום לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

ולעיל ב' ע"ב איתא חדא לישנא בסוגיא דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה דבדיבורא תליא מילתא, וכבר עמד ע"ז בשאג"א סי' פ"ב דזה לכאורה סותר להא דר' יוחנן, ועי' ברש"ש שם דעיקר הכונה שם שאינו עושה מעשה בידים ממש.

ואמנם ברמב"ם בריש הלכות תמורה כתב שמפי השמועה למדו שהמימר לוקה אע"פ שלא עשה מעשה, וכתב הכס"מ דיש לתמוה על הרמב"ם שלא חש להא דר' יוחנן, וא"כ משמע לכאורה דפליג הרמב"ם על טעם זה דהיכא דבדיבורא אתעביד מעשה לוקה אע"פ שלא עשה מעשה ממש.

אכן במקו"א חזינן שגם הרמב"ם סבר להאי טעמא, דהנה בפ"א מהלכות איסורי מזבח כתב הרמב"ם כל המקדיש בהמה שיש בה מום לגבי המזבח עובר בלא תעשה ולוקה על הקדשו שנאמר כל אשר בו מום לא תקריבו, וכבר הקשה ע"ז בספר החינוך מצוה רפ"ה דמן הנראה שלא יהיה בזה מלקות לפי שאין בו מעשה, אלא שהרמב"ם כתב בו שלוקה ואולי הוא עושהו כמימר שיש בו מלקות ואע"פ שאין בו מעשה שזה וזה הקדש הוא. וכתב שם הלח"מ דע"כ דעת הרמב"ם דאע"פ שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה, שאני הקדש

לוקה גם ע"י דיבור לבד בכה"ג דבדיבורא עביד מעשה. וא"כ אין מכאן שום סתירה לדברי רב דאמר דאפי' בלאו ששייך בו מעשה אינו לוקה אלא כשעשה מעשה.

ואמנם ממה שהקשו בגמ' על רב ממימר דהוה ליה לאו שאין בו מעשה ולוקין עליו, מבואר בזה דס"ל שלוקין אפי' בלאו שא"א שיהיה בו מעשה כלל, וכתבו התוס' דהוה מצי לשנויי דבדיבוריה אתעביד מעשה ומשו"ה לוקה אלא דבלא"ה משני שפיר, וכן אמר ר' יוחנן לקמן דהיינו טעמא שלוקה במימר משום דבדיבורא עביד מעשה, ומבואר שס"ל שטעם זה לבד מספיק לחייב אע"פ שלא משכח"ל כלל במימר מעשה גמור.

אמנם זה בלא"ה לא א"ש לשיטת הרמב"ם שכתב שמימר לוקה מפי השמועה, וע"כ חלק הרמב"ם על סוגיא זו וסבר דמימר נחשב לאו שאין בו מעשה, וע"ז בא ה"ה לתרץ שאע"פ ששם הוא חולק על טעם זה דבדיבורא עביד מעשה, מ"מ בחסמה בקול גם הוא מודה דלקי מהאי טעמא, משום דחסמה בקול ישנה במעשה גמור.

דף ג' ע"ב

בדיבורא עביד מעשה

אמר רבי יוחנן לתנא לא תיתני מימר משום דבדיבורו עשה מעשה, וכתב הגרעק"א בגליון הרמב"ם פ"א מתמורה שנראה שטעמא דריה"ג כ"כ משום דבדיבור עשה מעשה, אלא דכיון דלא הוי מעשה גמור חשיב להו בכלל הני דלאו שאין בו מעשה, דאל"כ יקשה מנא לן באמת דמימר לוקה,

אפי' היכא דלא עביד מעשה דביבור דלא חלה התמורה כלל, וע"כ פליג הרמב"ם על ר"י וסבר כסתמא דגם מימר לוקה אע"פ שאין בו מעשה. ולפי"ז ממילא הרמב"ם לשיטתו הוכרח לפרש טעמא דמימר דלוקה מפי השמועה, ולא סגי ליה בטעם דביבורא אתעביד מעשה, וא"כ לק"מ די"ל שלעולם מודה גם הרמב"ם שאפי' בתמורה שייך האי טעמא דביבורא אתעביד מעשה, אלא שאין זה מספיק.

אכן הקשה ע"ז הגרי"ז דהרי לשון הרמב"ם הוא שהנשבע ומימר ומקלל שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל, ומזה מוכח ודאי שהוא חולק על כל עיקר הטעם דביבורא אתעביד מעשה, אלא אפי' היכא דחלה התמורה הוא קורה לזה דלא נעשה המעשה על פיו.

והנראה לומר בזה דמ"מ מדאיתנין להכי שלדעת הרמב"ם הוא לוקה על הלאו אפי' כשלא אהני מעשיו, ממילא נשמע מינה נמי דע"כ ס"ל להרמב"ם שעצם מעשה התמורה הוא האיסור ולא החלות. אבל בדעת רבי יוחנן דא"ל לתנא לא תיתני מימר ע"כ צ"ל דס"ל שבצו"ש באמת לא יהיה מלקות, כיון דהתם לא אתעביד מעשה דביבוריה, ולשיטתו יש מקום לומר שעיקר שם האיסור הוא בחלות התמורה.

וממילא י"ל דבהא פליג הרמב"ם על ר' יוחנן, דר"י שאמר דביבוריה אתעביד מעשה היינו משום דסבר שהמעשה שעושה מחולין קדשים הוא האיסור, אבל הרמב"ם חלק על זה וסבר דאפי' היכא דהמעשה שלו אין בו כח לעשות מחולין קדשים כגון בצו"ש, אפ"ה הוא לוקה על עצם רצונו לעשות תמורה, ולכן ל"ש לומר בזה דביבורא אתעביד מעשה. ואולי זה ג"כ כדברי השפת אמת שלדעת הרמב"ם באמת האיסור בעצם רצונו להוריד הקדושה מן בהמת

דביבורא עביד מעשה דעושה מחולין קדשים, וכ"כ המנח"ח שם.

וכ"כ קשה מחסמה בקול דפסק הרמב"ם פי"ג משכירות דלוקה והיינו ע"כ משום דעקימת שפתיו הוי מעשה כנ"ל.

וה"ה שם תירץ סתירה זו בדעת הרמב"ם, שהוא סבור שלא מהני האי טעמא דביבורא אתעביד מעשה אלא בכזה לאו שאפשר לקיימו ג"כ ע"י מעשה גמור וכגון חסמה בקול וכנ"ל, משא"כ בתמורה דאינו מצוי במעשה גמור כלל והוי עצם הלאו לאו שאין בו מעשה, ולכן בזה אינו לוקה אלא מפי השמועה, ואמנם עדיין אין תירוץ זה מספיק להרמב"ם דמתפס בע"מ למזבח.

ובשפת אמת תירץ על כל זה דמה שחלק הרמב"ם במימר על האי טעמא דאמר ר"י דביבורא עביד מעשה, לא משום שהוא חולק על עיקר הטעם דביבורא עביד מעשה, אלא שהוא סובר שלגבי מימר דוקא אי"ז נחשב עביד מעשה, דנהי דביבוריה נעשה תמורה קדש מ"מ אין האיסור הקדושה של זו הבהמה רק מה שרצה להחליף ולהוציא הראשונה מן הקדושה במה שאמר זו תחת זו, ומעשה זה לא נגמר כלל.

אמנם מדברי ר"י שכן חשיב להא דביבורא אתעביד מעשה, ופרש"י דהיינו שעושה מחולין קדשים, משמע א"כ דס"ל שבאמת עיקר האיסור דמימר הוא התפסת הקדושה על החולין, וא"כ נצטרך לומר שחלק הרמב"ם על ר"י בעיקר גדר האיסור דתמורה.

ובאופ"א אפשר היה לומר דמהרמב"ם לשיטתו בלא"ה נראה בהכרח דלא ס"ל כרבי יוחנן, משום שכתב שם בה"ב דמי שהמיר בקרבן ציבור הרי זה לוקה ואין התמורה קודש, וחזינן א"כ דמשכחת לה לדעת הרמב"ם מלקות

הקודש, ולדעת ר"י האיסור הוא התפסת הקדושה בשניה, ודו"ק.

והנה הגרי"ז כתב בשם הגר"ח זצ"ל (יעו' בספר מנחת אברהם זבחים כ"ט ע"ב) שבאמת נראה דהא מילתא דר' יוחנן דבדיבורא אתעביד מעשה תלוי בפלוגתא דאביי ורבא לקמן דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני או לא מהני, לדעת אביי אי עביד מהני ומשו"ה לקי, ולרבא אי עביד לא מהני והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא, וחזינן מהא דפליגי אביי ורבא בכל איסורין שבתורה האם עיקר האיסור הוא המעשה או החלות, ואפי' בתמורה דאמר' לקמן ה' ע"ב דגם לדעת רבא בהא ס"ל דאי עביד מהני דזה נלמד מגזוה"כ דוהיה הוא ותמורתו יהיה קודש, ומ"מ בעצם מהות האיסור נראה שהוא כמו בכל מקום דאפי' אי לא מהני נמי לקי, וא"כ אכתי עיקר האיסור הוא עשיית התמורה ולא חלות התמורה, וא"כ סו"ס לרבא גם מה שבעינן למלקות לאו שיש בו מעשה אי"ז תנאי בחלות האיסור אלא בעצם מעשה האיסור, וא"כ ל"ש כלל לומר דליהוי כלאו שיש בו מעשה ע"י הסברא דבדיבוריה אתעביד מעשה.

וא"כ נמצא דכל דברי ר' יוחנן דאמר ליה לתנא לא תיתני מימר דבדיבוריה אתעביד מעשה ולכן נחשב כלאו שיש בו מעשה, זה לא א"ש אלא לדעת אביי דבעלמא אי עביד מהני, וזה עיקר האיסור החלות הנעשה על ידו, ולכן גם היכא שעצם המעשה הוא ע"י דיבור כיון שעל ידי דיבורו נעשה חלות מעשה חשיב לאו שיש בו מעשה.

ועפ"י אמר הגר"ח דיש ליישב עפ"י דעת הרמב"ם דפסק דלא כרבי יוחנן דתמורה לוקה אע"פ שאין בו מעשה, ואפי' בצו"ש דלא אהני

מעשיו מידי, משום דבלא"ה מוכח כאן מהרמב"ם מיניה וביה שהוא פוסק הלכה כרבא דאי עביד לא מהני והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא, וממילא לשיטתו מוכח דבכל איסורין שבתורה עיקר האיסור הוא המעשה ולא החלות, ומשו"ה הוא דס"ל נמי דגם בתמורה אפי' כשלא חלה התמורה נמי לקי משום דעבר אמימרא דרחמנא, עכ"ד הגר"ח זצ"ל.

אכן לדבריו לכאורה תשוב הקושיא על הרמב"ם דמקדיש בעלי מומין למזבח דלוקה משום דבדיבוריה אתעביד מעשה, ולדברי הגר"ח זה קשה דהא מדפסק הרמב"ם להלכה כרבא ע"כ לא ס"ל כלל כטעמא דבדיבוריה אתעביד מעשה, וצ"ע.

בענין מקלל את חבירו בשם

א. ואימר הני מילי לפייס את חבירו אבל מילקא לילקי, והדבר צ"ב לכאורה האין הוה ס"ד לומר שבשבועת הדיינים אע"פ שחייבה אותו התורה לישבע אפ"ה ילקה ע"ז, אכן ברש"י פירש שלוקה על מה שהביא עצמו לידי שבועה.

וברש"ש הביא בשם הרמב"ן על התורה בפרשת ואתחנן גירסא אחרת במאי דאמר' הכא בגמ' דדרש' מבשמו תשבע לשבועת אמת דשריא, דאמרו בשמו תשבע דאמר רחמנא למה לי, אם אינו ענין לשבועת הדיינים דנפקא ליה משבועת ה' תהיה בין שניהם תנהו ענין לשבועות דעלמא דשרין, ואם אינו ענין לשבועה דמצוה דנפקא ליה מן ובו תדבקון תנהו ענין לשבועה דחול.

ומבואר שהוא מחלק בין שבועת אמת דרשות לשבועת הדיינים, ומפרש דאיצטריך קרא דבשמו תשבע להתיר אפי' שבועה דחול.

שנאמרה אזהרה למקלל בין קללה סתם בין קללה בשם מלא תקלל חרש, משו"ה מוקמי' ג"כ ללאו דאם לא תשמור לעשות עליו לאשמועי' דלוקה.

וללשון זה בהמשך הגמ' גרסי' הכי אי אמרת בשלמא לקלל את חבריו אזהרתיה מהכא, אלא אי אמרת מוציא שם שמים לבטלה אזהרתיה מהיכא. ונמצא א"כ שבאמת במוציא שם שמים לבטלה לחוד אינו לוקה, ואע"פ שיתכן שכל סיבת האיסור דמקלל את חבריו בשם הוא משום הוצאת השם שמים לבטלה, מ"מ לא אשכחן אזהרה אלא למקלל.

והקשו ע"ז והכתיב את ה' אלוך תירא ואותו תעבוד, ומשני ההוא לאזהרת עשה. ובשטמ"ק אות ב' הקשה למה לא נלמד אזהרה למוציא שם לבטלה מאם לא תשמור גופיה, דקי"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לאו, ותי' די"ל דודאי השמר שהוא בלשון ציווי הוי לאו, אבל הכא ה"ק אם לא דקיימי מה שנאמר וכו'.

ואמנם באמת גירסת רש"י בגמ' היא דפריך הכי והכתיב אם לא תשמור לעשות וגו' ואכתי מיתוקם במוציא שם שמים לבטלה, וע"ז קאי התירוץ ההוא לאזהרת עשה הוא דאתא, ואולי זה גופא מתפרש כתי' השטמ"ק.

והנה בתוס' בע"ב בד"ה ומקלל כתבו דאזהרתיה מהכא לא תקלל חרש, אי נמי מהאי קרא גופיה. ובע"א בד"ה הא לא מצית אמרת כתבו דכיון דאשכחן אזהרה במקלל יש לנו להעמיד האי קרא דמלקות במקלל חבריו בשם טפי מלהעמיד במוציא שם שמים לבטלה דלא אשכחנא ביה אזהרה מפורשת.

ומשמע מדבריהם שאיה"נ אפשר היה למצוא אזהרה למוציא שם לבטלה אלא שאינה מפורשת כ"כ, והיינו מש"כ לעיל מינה די"ל שאזהרתיה מהאי קרא גופיה, ומ"מ העדיפו

ועפי"ז יש לפרש השו"ט בסוגין על זה הדרך, דפריך ואימר הני מילי לפייס את חבריו, ר"ל דנימא שדוקא שבועת הדיינין שהיא לפייס את חבריו הותרה, אבל שבועת אמת דחול לא הותרה ולקי עליה, ולזה מיייתי קרא דבשמו תשבע דש"מ שגם שבועה דחול הותרה. ונמצא א"כ דבאמת בשבועת הדיינין לא היה אפי' ס"ד שילקה עליה מאחר שהותרה.



ב. ואימא למוציא שם שמים לבטלה, מי גרע מקלל את חבריו בשם ממוצש"ש לבטלה וכו', ואימא מוצש"ש לבטלה תיסגי ליה במלקות, אבל מקלל חבריו בשם כיון דקעביד תרתי דקא מפיד ש"ש לבטלה וקמצער ליה לחבריה לא תיסגי ליה במלקות.

ופרש"י דאע"ג דלקה אפילו הכי לא נתכפר עדיין במלקות לחודיה, ויעוי' בשטמ"ק בהשמטות שפירש דזה ודאי שמקלל חבריו פשיטא לן שילקה לכל הפחות מצד הוצאת שם שמים לבטלה שעשה, ולא נאמר דמפני שקילל את חבריו יהא חוטא נשכר, אלא דר"ל שמ"מ על עצם העבירה דמקצער ליה לחבריה לא יועיל לו המלקות ויצטרך עוד עונש אחר בידי שמים.

ובתחילה ר"ל השטמ"ק די"ל שלא ילקה כלל משום דכיון דלא שייך ביה ונקלה אחיך לעיניך, דמשנקלה אחיך הוא, א"כ אינו לוקה כלל. וצ"ע בתירוץ זה דלכאורה סו"ס כלפי האיסור דמוציא שם שמים לבטלה שהוא איסור בפני עצמו נראה שהוא מתכפר כלפיו ונחשב אחיך, ומה בכך שהצטרף עימו עוד איסור נוסף שעליו אינו מתכפר.



ג. ומשני לא מצית אמרת דכתיב לא תקלל חרש, ופרש"י בלשון ראשון דכיון שמצינו

מ"ט דר"א דלוקה, ולכאורה לפי המסקנא צ"ל שהוא סובר שלא הניתק לעשה לוקין עליו, או י"ל דס"ל שכאן אינו לאו הניתק לעשה, או מטעם שכתב הגר"א בהשמטות שאין עשה זה בא לתיקון הלאו, או מטעם שכתבו התוס' דלא סמיכי אהדדי.

ואכתי צ"ב למה הוא לוקה הרי הוי לאו שאין בו מעשה, וצ"ל או שהוא סובר כמד"א שלא שאין בו מעשה לוקין עליו, או שהוא מודה לטעם דבדיבורא עביד מעשה.

ואמנם צ"ע לפי מסקנת הגמ' מה חידש ריב"ח כאן, ומה נוגע דבריו לדברי ת"ק, דהרי הוא סובר שכאן זה באמת נחשב לאו שיש בו מעשה, וקמ"ל שמ"מ אינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה.

ב. והנה ברגמ"ה בדף ג' ע"א כתב וז"ל, המקדים תרומה לביכורים לאו במפריש קא מיירי דהיינו מעשה שהקדיש תרומה, אלא כגון שנתן עיניו בצד זה לשם תרומה.

ונראה שדבריו אמורים לפי הס"ד דהגמ' דריב"ח בא לומר שמקדים תרומה לביכורים לוקה, דאילו למסקנא דריב"ח אפטורא קאי ואמר דאינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה, א"כ אין חילוק בזה ואף אם הפריש ע"י מעשה גמור ג"כ לא ילקה לדעת ריב"ח, אלא ע"כ ס"ל השתא שריב"ח בא לחדש שלוקה אע"פ שאין בו מעשה ולכן העמיד דבריו באופן שאין בו מעשה.

ומבואר מדבריו שמקדים תרומה לביכורים משכחת לה על ידי מעשה, ולפי"ז גם ה"ה הנ"ל יוכל להודות בזה שכאן לכו"ע מהני טעמא דבדיבורא עביד מעשה ללקות עליו.

אמנם ממה שהעמיד למתני' דוקא במחשבה ולא בדיבור, משמע לכאורה שאלו הקדים תרומה לביכורים ע"י דיבור זה ג"כ נחשב

להעמיד המלקות במקלל שבו נאמרה אזהרה מפורשת.

אמנם נראה מהתוס' שלא קיבלו את תירוצי הגמ' דההוא לאזהרת עשה הוא דאתא, ואולי היינו משום שגרסו כגירסת הגמ' שלנו שהקשו רק מדכתיב את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא, אבל מאם לא תשמור לא הקשו כלל, ולמדו תוס' שזה אליבא דאמת הוא לאו גמור ודלא כתירוצי השטמ"ק, אלא שמ"מ לא למדו ממנו דודאי לא תקלל חרש עדיף שהוא אזהרה מפורשת.

דף ד' ע"א

מקדים תרומה לביכורים

א. משום רבי יוסי ברבי חנינא אמרו אף המקדים תרומה לביכורים, ופשטא דמתני' משמע שריב"ח בא להוסיף שאף המקדים תרומה לביכורים הוא מן הלוקים על לאו שאין בו מעשה, אמנם הוכיחו בגמ' ממקו"א שריב"ח ס"ל שאינו לוקה על לאו זה, ולכן פירשו דריב"ח אפטורא קאי ובא לומר דאף הוא אינו לוקה, וכתב הגר"א דהוצרך לחדש כן משום דבדיבורא עביד מעשה. וזה הקשו אח"כ בגמ' א"כ למה באמת אינו לוקה, ומ"ש ממימר דאמר' שלוקה מהאי טעמא, (ומשמע שטעם זה לית מאן דפליג עליה ולכן הקשו מזה, או י"ל משום שריב"ח מוסיף על ת"ק ומודה לו בכל מה שאמר, ועכ"פ משמע שטעמיה דת"ק הוא משו"ה), ומשני דמשו"ה אינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה.

ולפי"ז בהא דאמר' מעיקרא אתמר הקדים תרומה לביכורים ר"א וריב"ח חד אמר לוקה וחד אמר אינו לוקה, ומסקינן דר"א הוא דאמר לוקה ופליג על ריב"ח דאמר אינו לוקה, צ"ב

ואולי י"ל באופ"א דכיון דכתיב מכל מעשרותיכם תרימו, ודרשי' ליה לקמן ה' ע"ב לעשה שאם הקדים מעשר לתרומה עדיין צריך להפריש את התרומה, א"כ ש"מ כבר דאיכא עשה שלא להקדים מעשר לתרומה וה"ה תרומה לביכורים, וממילא מיותר הלאו להא מילתא לאשמעי' דלקי, ודו"ק (וע"ע בתוס' בד"ה ואתמר עלה שכתבו בשם הירושלמי דמקדים תרומה לביכורים אפי' בגוונא דליכא לאו מ"מ הוא עובר בעשה).

ומ"מ במסקנא דאמרי' ריב"ח אפטורא קאי, מוכרח גם הרגמ"ה להודות שעכשיו חזרה בה הגמ' דעכשיו מדובר שהקדים תרומה לביכורים ע"י דיבור וזהו החידוש שאינו לוקה אע"פ שבדיבור עבד מעשה, דאילו במחשבה מיירי כדס"ד מעיקרא בלא"ה פשוט דאינו לוקה.

ומ"מ נראה להיות ופשיטא ליה להרגמ"ה האי טעמא דבדיבורא עבד מעשה, נראה שעכשיו נצטרך לפרש דפליגי רק בדין לאו הניתק לעשה.

וברמב"ם פסק להלכה דאינו לוקה, ולפמשנ"ת לעיל שגם הרמב"ם מודה להאי טעמא דבדיבורא עבד מעשה בעלמא כמו במתפס בעלי מומין, א"כ ע"כ צ"ל שכאן שפסק שאינו לוקה היינו משום דהוי לאו הניתק לעשה וכמסקנת הסוגיא.

היו לפניו שתי כלכלות של טבל

א. אתמר עלה רבי אלעזר אמר לוקה מפני שהקדים מעשר שני שבמה למעשר ראשון שבחבירתה, ופרשי' דמקמי דאמר של זו בזו קיימא להפריש ממנה מעשר ראשון ומעשר שני, והשתא כי מפריש ממנה מעשר ראשון ומעשר שני בשביל אידך כלכלה נמצא מעשר שני של כלכלה זו קודם למעשר ראשון שהיה עומד להפריש מאידך כלכלה קודם לכן.

מעשה כמו הפריש, ודוקא במחשבה הוצרך ריב"ח לחדש שלוקה. (ואמנם הדבר צ"ב דבמחשבה נמי סו"ס עבד מעשה, וכ"כ השטמ"ק בע"ב באות א' דמקדים תרומה לביכורים משכחת לה אפי' במחשבה ומ"מ ע"י מחשבה נמי מתעבד מעשה, וע"כ צ"ל דס"ל להרגמ"ה דבעי' דוקא עקימת שפתיו, ועי' תוס' ב"מ צ' ע"ב.)

אמנם לפי"ז יקשה א"כ למה באמת אמר ריב"ח שלוקה הרי אין כאן הטעם דבדיבורא עבד מעשה, וצ"ל בהכרח לפי"ז דנתחדש כאן דין מיוחד שלוקה אע"פ שאין בו מעשה כמו שנתחדש בנשבע ומימר ומקלל, וצ"ע מהיכא יליף לה.

ואכן בקושיית הגמ' מאי טעמא דריב"ח הביאו מקור לזה שאסור להקדים תרומה לביכורים, ולא הביאו שום מקור שלוקה ע"ז, ובשפת אמת כתב שבאמת הגמ' רק הביאה ראייה שזה אסור, ומה שלוקה הוא מן הטעם שנאמר בסוף הסוגיא משום דבדיבורא עבד מעשה, אבל לדעת הרגמ"ה א"א לומר כן.

ואכן הרגמ"ה עצמו שם פירש דכתב רחמנא לא תאחר שלא יאחר המוקדם וכתב לאו למלקות, ומשמע שהוא סובר שכל לאו הנאמר בתורה ממילא יש עליו מלקות, וצ"ב מ"ש מכל לאו שאין בו מעשה (ולפי דרכו אפשר היה לומר שזה ג"כ הטעם למימר דלקי גם לולי הטעם דבדיבורא עבד מעשה, אמנם הרגמ"ה בלא"ה פשיטא ליה דכו"ע מודו להא טעמא דבדיבורא עבד מעשה נחשב כמעשה).

ובמראה כהן כתב נראה דנפק"ל מסמוכין דכתיב ונשיא בעמך לא תאור מלאתך ודמעך לא תאחר, מה להלן בנשיא לאו שאין בו מעשה ולקו עלה כדנפק"ל במקלל, אף במאחר דנפק"ל מדמעך לא תאחר לוקה. ואמנם צ"ע למה לא נתפרש כל זה בגמ'.

עוברים על הלאו דמקדים תרומה לביכורים, בשעת ההפרשה הראשונה, או דוקא בשעת ההפרשה השנייה.

ב. ברש"י בד"ה מפני שהקדים וכו', וכן נמי כי אמר של זו בזו ושל זו בזו ומקדים מעשר שני שבה למעשר ראשון שבחבירתה, וצ"ע מה הוסיף בזה דהרי האמירה השנייה שאמר של זו בזו אינה כלום דהרי הוא מפריש מן החיוב על הפטור, וביותר שבאמירה השנייה הרי אינו מקדים כלום שהרי כבר הופרש מתבואה זו כל מעשרותיה.

דף ד' ע"ב

לאו הניתק לעשה

ייתיב רב אידי וקאמר לה להא שמעתא דרבי אבין דמשו"ה מקדים תרומה לביכורים אינו לוקה לדעת רבי יוסי ברבי חנינא, משום דהוי לאו הניתק לעשה דמכל מעשרותיכם תרימו ודרשי' ליה לקמן למצוה לחזור ולהפריש אע"פ שהקדים מעשר לתרומה.

ומקשי ליה אביי וכללא הוא והרי מימר וכו' והרי אונס וכו', והקשו התוס' וכי לית ליה לאביי לאו הניתק לעשה דאין לוקין עליו באונס ובשילוח הקן ובנותר, ותירצו דבאלו מודה אביי משום דסמיכי הלאו לעשה, משא"כ מקדים תרומה לביכורים דלא סמיך.

ובמה שהקשה מתמורה פירשו התוס' דהיינו משום דשם אינו עושה מעשה בידים, ומשו"ה מדמה מילתא למילתא דכמו דבתמורה לקי בלאו הניתק לעשה משום דאינו מקיים העשה בידים, ה"נ היה לו למימר במקדים תרומה לביכורים דכיון דלא סמיך לא היה לנו להחזיקו ללאו הניתק לעשה.

ונראה מפירושו דבעצם מה שהפריש את המעשר שני עבר על הלאו, כיון שהפרישו מתבואה טבולה למעשר ראשון. ונתחדש כאן חידוש גדול שהוא עובר על הלאו דמקדים מעשר ראשון למעשר שני, אע"פ שבכלכלה הראשונה שעליה הוא מפריש הקדים מעשר ראשון ואח"כ מעשר שני, ועל הכלכלה השנייה שממנה הוא מפריש אינו עומד כלל להפריש עליה עכשיו, וכשיפריש יפריש לפי סדר מעשר ראשון ואח"כ מעשר שני.

ובשטמ"ק בהשמטות אות ל"ג נתבאר יותר טעם הדבר דמעשר ראשון דינו להיות מופרש מטבל גמור, אבל מעשר שני דינו הוא להיות מופרש מטבל שטבול רק למעשר שני ולא למעשר ראשון, ובעינין שיותר לאכילה ע"י המעשר שני, וה"ה לכל מפריש מתבואה על מקום אחר שצריך להפריש ממנו מעשר ראשון קודם שיפריש ממנו על מקום אחר.

ואמנם בתוס' הביאו מירושלמי דעל הראשונה עובר בעשה ועל השנייה עובר בלאו, ופירשו התוס' דכשהפריש הפרשה ראשונה מזו על זו עבר בעשה מצד עצם מה שהפריש מעשר ראשון ומעשר שני בב"א, מיהו לאו ליכא דהא לא הקדים, אבל כשבא להפריש על השנייה אחר שתיקן הראשונה בתוכה הוא עובר עליה בלאו, שהרי הקדים מעשר שני של ראשונה למעשר ראשון של שניה.

ונראה מהירושלמי שאת הלאו אינו עובר אלא בזמן שהוא עומד ומפריש את המעשר ראשון אחרי שהפריש את המעשר שני, וס"ל שאין האיסור להפריש מעשר שני מתבואה שטבולה עדיין למעשר ראשון, אלא האיסור בעצם ההקדמה ושינוי סדר המעשרות. ויעוי' בהערות הגריש"א שליט"א שהביא מירושלמי בפ"ג דתרומות שנחלקו בזה להדיא מתי

ועפ"י י"ל שאכן כאן אליבא דאמת אי"ז נחשב לאו שקדמו עשה דעיקר העשה אמור אחר הלאו, וכונת התוס' רק דכיון דמ"מ משכח"ל לקיימו קודם עבירת הלאו אי"ז דומה ללאו דגזל, ובצירוף זה והטעם של סמוכין משו"ה סבר אב"י שצריך ללקות עליו, וצ"ע עוד בזה.

ונראה עוד לומר דיש לתרץ קושיית הרש"ש באופן פשוט עפ"י התוס' בע"א שהביאו מהירושלמי דאילו הפריש מעשר ראשון ומעשר שני בב"א דאינו עובר בלאו כיון שלא הקדים, ומ"מ הוא עובר בעשה (ונראה דר"ל בעשה דמכל מעשרותיכם תרימו), וא"כ משכח"ל שפיר שמקיים העשה אע"פ שאינו עובר בלאו. ולפ"י נמי א"ש דכאן באמת אי"ז לאו שקדמו עשה, דבאמת גם העשה אינו אלא במקדים, ומ"מ שמענין מינה דלא אתי העשה רק לניתוק הלאו ואינו דומה ללאו דגזל, ודו"ק.

ואכתי צ"ב דסו"ס מקדים תרומה לביכורים אי"ז תיקון הלאו, ואכן יעוי' בהשמטות מהגר"א שכתב על קושיית התוס' דמעיקרא מ"ש הכא דמקשי אב"י, דודאי ידע אב"י לדין לאו הניתק לעשה דאינו לוקה, רק דשם עם העשה מתקן הלאו, אבל במקדים מעשר דמה שיתן תרומה אח"כ לא מתקן כלל, ואעפ"כ קאמר הואיל וכתוב ביה עשה לא לקי, וע"ז מקשי דהא מימר ואונס נמי אע"ג דלא מתקן מ"מ כתיב בה עשה.

ונמצא א"כ לפ"י דלמסקנא דס"ל שבאמת מקדים תרומה לביכורים אינו לוקה משום דהוי ניתק לעשה, א"כ נשאר כן לדינא שדין לאו הניתק לעשה דאין לוקין עליו אינו דוקא באופן שבא העשה לתיקון הלאו, אלא כל לאו שנאמר בו עשה אין לוקין עליו, ובהא הוא דפליגי הכא אב"י ורבא. (ויתכן שזה תלוי אם נלמד דין ניתק לעשה ממצעוט דלעשות, או מלא תחסום.)

ובתר הכי הקשו התוס' מ"ש מוהשיב את הגזילה אשר גזל דלא סמ"ך ללאו ומ"מ ניתוק גמור הוא, די"ל ששם זה ניתוק גמור כיון שאי אפשר לעשות השבה אלא לאחר הלאו, אבל מכל מעשרותיכם אפשר לקיימו אפי' אם לא עבר הלאו.

והנה כאן מבואר לכאורה חילוק חדש דהיינו טעמא שבתרומה אי"ז ניתוק גמור כמו גזל משום שאפשר לקיים העשה גם קודם הלאו, ולכאורה כוונת התוס' בזה למה שנאמר במכות דלאו שקדמו עשה לוקין עליו.

ולפ"י יבואר ג"כ מה דמדמה מילתא למילתא מתמורה לתרומה, שבתמורה אי"ז ניתוק גמור כיון שאינו עושה מעשה בידים, ובתרומה אינו ניתוק גמור משום שקדמו עשה, ונראה שהסברא בשניהם דחזינן מהא שאין העשה בא לתיקון הלאו, ולכן אין זה ניתוק גמור.

ומעתה צ"ב למה הוצרכו התוס' להוסיף ג"כ הטעם דלא סמיכי אהדדי. ועוד צ"ע א"כ מאי קמ"ל בהא דאפ"ה מקדים תרומה לביכורים אינו לוקה, ואע"פ שתירצו דמתמורה אין ראיה, סו"ס בתרומה גופיה למה הוא לוקה הרי הוה ליה לאו שקדמו עשה דאמרי' במכות שלוקין עליו.

ואולי י"ל עפ"י מש"כ הרש"ש דבאמת דברי התוס' צ"ב איך משכחת לה לקיים העשה דמכל מעשרותיכם תרימו אפי' אם לא עבר הלאו, הרי כל העשה הזה אמור במי שהקדים מעשר לתרומה שאעפ"כ צריך להרים תרומה, וכתב הרש"ש דאולי כוונת התוס' דמשכח"ל אם הקדים קודם ראיית פני הבית דלא עבר הלאו כיון דאינו חייב עדיין מן התורה לתרום, ומ"מ העשה לחזור ולתרום נאמר גם עליו כמבואר בתוס' עירובין ל"א.

בענין אי עביד מהני

א. אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני, דאי ס"ד לא מהני אמאי לקי, ומבואר דסבר אביי דעצם מאי דעבר אמימרא דרחמנא אינו סיבה למלקות אא"כ נתקיימה מחשבתו באיסור שרצה לעשות, ורבא אמר לא מהני מידי והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא.

ונראה לכאורה שחלקן אביי ורבא בכל מלקות שבתורה האם הוא לוקה על עצם המרידה או רק על מציאות קלקול העבירה בעולם. ומכח זה באו עוד למחלוקת אחרת בעצם הדין אי עביד מהני או לא מהני, דאביי לשיטתו הוכרח לומר דמהני, ורבא פליג וסבר דלא מהני.

ואכתי צ"ע לדעת רבא מ"ט לא מהני מאי דעביד, ונראה שצ"ל דס"ל שבכל לאו ולא הנאמר בתורה כלול בו מלבד עצם האיסור גם הדין דאי עביד לא מהני, ויבואר להלן בעז"ה. והנה לפי"ז אילו יצוייר באיזה הלכה שגילתה התורה דלא מהני, א"כ ממילא לדעת אביי לא יהיה שם מלקות, וכן כתבו התוס' לקמן ו' ע"א בד"ה והשתא דשנינן לגבי פדיון בכור או מעשר או חרמים דאמרי' דבהא לכו"ע לא מהני, א"כ לאביי לא לקי כיון דלא מהני, ולרבא לקי משום דעבר אמימרא דרחמנא, וקשיא להו לפי"ז על הגמ' דמקשי במאי פליגי אביי ורבא. וכן ברמב"ם פ"ו מהלכות בכורות ה"ה כתב דאין לוקין על מכירת מעשר בהמה כיון שאין המכירה חלה, וכתב הלח"מ דנראה מזה שפסק הרמב"ם הלכה כאביי ומשו"ה אינו לוקה.

אמנם בחזו"א בכורות סי' כ"ב סק"ד כתב לתרץ קושיית התוס' דנראה ודאי שגם אביי מודה בפדיון חרמים בכור ומעשר דלקי, משום

דנראה דמה שאמר אביי דאי לא מהני אמאי לקי אין הכונה דעונש מלקות קשיא ליה אבל עבירה נחא ליה, אלא ר"ל מה עבירה יש כאן, כיון דשורש העבירה הוא החלות ואם אין חלות אין עבירה, והזכירו מלקות לבחור בלשון חכמים להעיר הסברא בלב שמתפעל בעונש חנם טפי. וא"כ בפדיון חרמים ובכור או מעשר דאיכא עבירה, אע"פ דנתחדש בו דלא מהני, מ"מ אם יש כאן עבירה שפיר לקי.

וביאר עוד החזו"א דבין אביי ובין רבא מודו דכל היכא דאיכא עבירה איכא מלקות גם אם לא חלה החלות כלל, דהמלקות הם על עצם העבירה, וכ"כ שניהם מודים ששורש העבירה הוא החלות ואם אין חלות אין עבירה, ולא פליגי אלא בהא דרבא בא לחדש שבעצם מה שנאמר בתורה לאו על איזה דבר א"כ רצון התורה הוא שלא להוות דבר זה, ולכן כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד בסתמא לא מהני, ומ"מ אין זה פוטרו ממלקות דסו"ס הפעולה שלו מצידו היתה גורמת החלות, ואע"פ שמצד התורה בטלה החלות זה גופא העבירה לגרום ביטול החלות מצד התורה. ואביי חלק עליו רק בהא דס"ל דבסתמא אי עביד מהני, דס"ל דעבירה במקום דלא מהני חידוש הוא, ובזה מידת התורה לפרש בהדיא. (ולפי"ז אין ביניהם אלא מחלוקת אחת בדין דאי עביד מהני או לא מהני בסתמא, אבל בדין המלקות לא פליגי כלל.)

וכעין זה כתב בחי' הגרי"ז דעל כרחק הא דאמר אביי דאי לא מהני אמאי לקי, אינו דוקא המלקות אלא עצם הלאו לא שייך כיון שאינו מועיל כלום, והוכיח כן הגרי"ז ממאי דאמרי' לקמן בגמ' דלאביי א"צ פסוק בתמורה ע"ז דמהני דאי לא מהני אמאי לקי, והרי בתמורה אינו מפורש בתורה דיש מלקות וא"כ אפשר דאין מלקות, אלא ע"כ דאי לא מהני אין עבירה

לגרש את אשתו ואחר כך עבר וגירשה, דלאביי מהני ולרבא לא מהני גירושין כיון דעבר אמירא דרחמנא, ויש לומר כיון שאין האיסור כתוב בתורה כמו לא יוכל לשלחה אלא שהוא בדה את האיסור בכה"ג לא אמר רבא דלא מהני עכ"ל.

וכתב בשו"ת רעק"א שם ובמהדו"ת סי' קמ"ח דלפי דרכו קושיית התוס' אינה קושיא כלל, דהא אין עליו לאו שלא לגרש דנימא דהתורה נטלה כחו מלעבור ולגרש, אלא דהלאו הוא לא יחל דברו, ובזה ודאי יפה כחו לעבור ע"ז בכמה ענינים כגון נשבע שלא לאכול ואכל, ובכה"ג גם לרבא מהני. (ואמנם נראה מהגרעק"א שם שהוא בא לחדש דבריו נגד דעת התוס' והראשונים, אך לכאורה יש לדון בזה אולי זהו גופא ג"כ כוונת התוס' בתירוצם וצ"ע בזה.)

ג. והנה כשנבא לדון מהו אי עביד לא מהני, לכאורה יש לחלק ענין זה לב' אופנים, דיש איסורים שאפשר לדון עליהם שיהיה המעשה עצמו כמאן דליתא, וכגון בתמורה דאיכא למימר שמעשה התמורה כאילו לא נעשה כלל ונטלה התורה ממנו את כל כח החלות בכה"ג, וכן באלמנה לכה"ג אם נאמר דלא תפסי קידושין בחייבי לאוין א"כ ממילא יתבטל כל מעשה האיסור מעיקרו.

אמנם יש אופנים של איסור של"ש לומר כן, וכגון רציחה דזה מציאות שנעשית בעולם וא"א להחזיר אותה, ופשוט דע"ז לית מאן דאמר דאי עביד לא מהני, אבל עדיין יש מקומות שעצם מעשה האיסור נעשה וא"א להחזירו לקדמותו, ומ"מ אפשר ללכלל הפחות דמכאן ולהבא שלא יהיה קיום והמשך לחלות הנעשית על ידו, ויש לדון האם גם בכה"ג אמר רבא דאי עביד לא מהני.

כלל, וא"כ למה נאמר הלאו, ומשו"ה מעצם הלאו ש"מ דמהני.

(ומדויק לפי"ז לשון אביי דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, ולא אמר כל מילתא דלקי, דמעצם מה שנאמר בו לא תעביד שמעין מינה דמהני, דאי לא מהני אמאי לקי. אכן צ"ע בדבריו דהרי בכל הלאוין שבתורה יש בהם מלקות, וא"צ שבכל לאו ולא יהיה כתוב מלקות בפני עצמו.)

ב. והנה מכלל דברי החזו"א למדנו דהוא מפרש בטעמא דרבא דסבר אי עביד לא מהני דאע"פ שהתורה אמרה רק איסור על המעשה, מ"מ מכלל מה שאסרה התורה שמעין מינה שרצון התורה שלא להוות דבר זה בעולם, ומשו"ה סברא פשוטה הוא דגם אם עבר כבר על מעשה העבירה, לכל הפחות נימא דלא יהנו מעשיו שלא יהיה קיום למצב זה בעולם.

אמנם הגרעק"א בשו"ת מהדו"ק סי' קכ"ט מפרש באופ"א שלדעת רבא מכלל הכתוב עצמו שמעין להא דאי עביד לא מהני, וכתב דמשו"ה נראה דלא אמר רבא אי עביד לא מהני אלא היכא דהלאו הוא על ענין פרטי כמו הני דריש תמורה בלאו דלא יחליפנו ולא תפדה דמפרשין לקרא דלא יהא כח להחליף ולפדות וחילופו ופדויו כלא היה, משא"כ במקום שנאמר דרך כללי כמו לא תעשה כל מלאכה בשבת דא"א לפרש שלא יהא לו כח לעשות מלאכה, דודאי אם יבנה בית או יטע כרם יהיה בנוי ונטוע, וע"כ פירושו דאינו רשאי לעשות, ומשו"ה כל שישנו בכלל זה הלאו לא שייך ביה אי עביד לא מהני. (וק"ק לפי"ז מהא דמבואר בגמ' לקמן שגם בלאו הבא מכלל עשה פליגי, ושם הרי לא אמרה התורה בכלל לאו.)

ויעוי' בתוס' בד"ה הנ"ל שהקשו וז"ל, וא"ת נימא דפליגי בהכי כגון אדם שנשבע שלא

ומצאנו ענין זה מפורש בדברי התוס' לקמן ה' ע"א בד"ה מיתיבי אונס שגירש, דכתבו דאיתקש גירושין למיתה כדאמר בפ"ק דקידושין מה מיתה מוציאה מרשות בעל אף גירושין וכו', וא"כ מעשה הגירושין הוא מעשה שלא יכול להתבטל למפרע אחרי שנעשה, ומ"מ בגמ' תלו לה במחלוקת דאי עביד מהני או לא מהני לענין זה שלא יהיה שילוח זה לכל ימיו אלא צריך להחזירה, ואמנם לדינא כו"ע מודו בהא שצריך להחזירה, אלא דלמד"א אי עביד לא מהני א"צ פסוק לגלות זה אלא ממילא ידעין להא דצריך להחזיר, ומוכח דגם בכה"ג אמר רבא דאי עביד לא מהני.

והנה בספר זכרון שמואל בחלק המכתבים במכתב מהגר"ש זצ"ל לחותנו הגרצ"פ זצ"ל הוכיח מהסוגיא דלקמן ו' ע"א דלמד"א אי עביד לא מהני אפי' מעשה בעלמא בלי שום חלות לא מהני, דאמרי' לגבי לאו דלא תכלה פאת שדך דאם כילה לאביי צריך לקרא דתעזוב לחייבו בפאה אחרי הכילוי, ולרבא דלא מהני לא צריך קרא דמסברא חייב, הרי דגם לענין זה לא מהני ונשאר החיוב גם אחרי הכילוי.

וכתב הגר"ש דזה יבואר עפ"י שיטת הגרעק"א דהדין דאי עביד לא מהני הוא בעצם הלאו, וא"כ הוי פירוש הכתוב דלא תכלה ואם כילית לאו כלום הוא אלא צריך לחזור ולהניח ואסור לזכות בו ע"ש.

ונמצא מעתה דנתבאר בפסוק דרצון התורה להך מד"א אינו רק שלא יעשה מעשה של כילוי, אלא שלא יהיה קיום למצב של כילוי, ולכן עדיין יש עליו חיוב לחזור ולהפריש, והיינו נמי טעמא דאונס שגירש שיש עליו חיוב להחזירה אפי' שכבר שילחה כדי שלא יהיה קיום למצב של הגירושין.

אכן מדאיתנין להכי נראה לכאורה שא"צ

לתלות זה דוקא בדברי הגרעק"א, אלא נראה דגם אם כדברי החזו"א דדין זה דאי עביד לא מהני מסברא נפקא, נראה פשוט דמאי דחזינן שרצון התורה שלא להוות דבר זה, זה כולל לא רק את עצם מעשה האיסור שאם אפשר לבטלו מעיקרא ודאי סברא הוא דנימא דלא מהני, אלא גם מכאן ולהבא חזינן מהא שרצון התורה שלא יהיה קיום לעצם החלות הנעשית על ידו, ולכן בכל זה יש לנו לומר דאי עביד לא מהני, ודו"ק.

ד. והנה במשנה בחולין י"ד ע"א איתא השוחט בשבת אע"פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה, והקשה בשו"ת מהרשד"ם יו"ד סי' קט"ו דלדעת רבא דאי עביד לא מהני א"כ לימא דל"מ השחיטה כלל והוי נבלה, וכן קשה בפרק מרובה (ב"ק דף ע') דבמשנה ובגמ' שם מבואר גבי גנב וטבח בשבת דהוי מכירה אפי' נעשה המכירה ע"י איסור דאורייתא.

ולפי שיטת הגרעק"א גם זה ניחא דהא הלאו דשבת הוא לאו כללי, ושם א"א לפרש לא תעשה כל מלאכה שלא יהא לו כח לעשות מלאכה, אלא ע"כ פירושו שאינו רשאי לעשות, ובהא לא אמר רבא דאי עביד לא מהני.

ובשער המלך פ"ג מהלכות גירושין הי"ט כתב לתרץ קושיית המהרשד"ם דעד כאן לא אמר רבא דלא מהני אלא היכא דהמעשה עצמו הוא האיסור, כגון לאו דגזילה ודתמורה, משא"כ הכא שחיטת בהמה או כתיבת גט או מכירה בשבת וכל הני דהמעשה עצמו אינו אסור אלא יומא הוא דקא גרים בהא כו"ע מודו דמהני.

וכתב עוד שהש"ך בחו"מ סי' ר"ח סק"ב תירץ דל"א דלא מהני אלא בגזילה ודכוותיה דא"א לעשות המעשה אלא בהעברת הלאו, משא"כ גבי שבת דאפשר לעשות בהיתר שימכרנו בחול.

רצון התורה שלא יקויים עצם החלות הנעשית על ידו, אלא רק המעשה בלבד הוא שאסור, וממילא גם אם יבוטל החלות הנעשית על ידו לא יתוקן האיסור שנעשה כבר, וכן יש לפרש גם בתירוץ השער המלך דבשבת יומא קגרים.

ונמצא שדברי כולם מכוונים לכלל אחד,

דשורש מה דאמר רבא אי עביד לא מהני הוא דכל דבר שאסרתו תורה באיסור לאו חזינן מהא שרצון התורה שלא יהיה קיום לדבר זה, וכגון בתמורה שרצון התורה שלא יהיה תמורה בעולם, או באלמנה לכהן גדול רצון התורה שלא תהיה אלמנה נשואה לכה"ג, וכן מקדים תרומה לביכורים רצון התורה שלא תהיה עיסה טבולה לביכורים שהופרש ממנה תרומה, ומשום"ה אמרי' בכל הני דאי עביד לא מהני שעי"ז מתוקן האיסור שלא יהיה קיום בעולם לקלקול הנעשה בעבירה, משא"כ שחיטה בשבת דאין ענין לתורה שלא תהא שחוטה בשבת, אלא רק רצון התורה שלא יעשה הוצאת נשמה בשבת, וכיון שכן איסורא דעבד עבד ואין לו תיקון, ומשום"ה אין מקום לומר בהא דאי עביד לא מהני, וכן במכירה בשבת שאסרוהו חכמים רק מחשש שלא יכתוב ולא הקפידו על קיום המכירה רק על מעשה המכירה.

[ויעוי' בשו"ת רעק"א וכן בשו"ת צלעות הבית מבעל הבית מאיר בסי' ד' דנראה מדבריהם שגם לפי תירוץ המהרי"ט אכתי לא יתורץ אלא משחיטה דהרי שחוטה לפניך והמעשה שנעשה א"א להחזירו, אבל לענין מכירה בשבת אכתי לא א"ש דהרי אפשר לומר שתיבטל המכירה למפרע והוא כמאן דליתא דעי"ז יתוקן האיסור למפרע. ונראה דס"ל דמש"כ המהרי"ט דאמרי' אי עביד לא מהני כדי שיתוקן האיסור, אינו רק כדאמרן לגבי המכאן ולהבא שלא יהיה קיום לקלקול הנעשה

ועוד תירץ בשם מהריט"ץ סי' ט"ז ומהרי"ט ח"א סי' ס"ט דהיכא דעבד איסורא ליכא מאן דפליג דמעשיו קיימין, דאפילו נימא דלא מהני לא פלטינן ליה מאיסורא, ומאי דסבר רבא דלא מהני הוי כשהדבר ההוא שעשה מיתקן במה דאמרי' ליה דלא מהני.

ועי' במנח"ח מצוה רפ"ה אות י"ג שהאריך בביאור תירוץ המהרי"ט דכל הטעם דאמר רבא אי עביד לא מהני משום שהתורה לא רצתה שיהיה קיום למעשה הרשע שעבר נגדה, ואע"פ שהוא לוקה על עצם מה שעבר אמימרא דרחמנא, מ"מ התורה קנסה אותו דלא ליהני מעשיו, אבל בשוחט בשבת וכיוצ"ב דאף אם נאמר דלא מהני מ"מ לא יתוקן האיסור שחילל שבת, דגם אם שחיטתו נבילה מ"מ אם מנבל בהמה בשבת ג"כ מחלל שבת, א"כ בכה"ג ל"א דל"מ.

והנה בקצוה"ח ר"ח סק"א תמה על תירוץ הש"ך דבדבר שאפשר בהיתר ל"א רבא אי עביד לא מהני, דהא בגמ' לקמן פריך לרבא ממקדים תרומה לביכורים דאע"פ שהוא בלא תעשה מה שעשה עשוי, והתם נמי מצי עבד בהיתרא דהיינו לעשות התרומה אחר הביכורים, וכן הקשה הנתיבות שם סק"ב וכתב עוד דגם בסברא לא נראה כלל לחלק בהכי.

ומשום"ה כתב הנתיבות דבהכרח צ"ל כתירוץ המהרי"ט דל"א אי עביד לא מהני אלא במקום שמתקנין האיסור שעשה במאי דלא מהני (עי"ש שהאריך בביאור דבריו), וכתב הנתיבות דלפי"ז יבואר נמי כוונת הש"ך במש"כ כיון דאפשר בהיתר, דכונתו שקיום הדבר אפשר להתקיים בהיתר, ואין מבטלין דברי חכמים במה שמקיימים מעשיו. ונמצא א"כ שגם מש"כ הש"ך דבדבר שאפשר לעשותו בהיתר ל"א אי עביד לא מהני, כונתו בזה דמה שאפשר לעשותו בהיתר הוא רק בחינה לדבר ששם אין

אבל בסמ"ע כתב שהעיקר כהמרדכי דאין במעשיו כלום, ולא קשה ממקח הנעשה באיסור דשאני התם דאפשר לקיים המקח בהיתר, משא"כ נשבע או נדר שא"א בקיום המכר כלל אא"כ ע"י האיסור שעובר על שבועתו, ומזה למד הש"ך התירוץ הנ"ל דכל איסור שיש לו קיום בדרך היתר ל"א ביה אי עביד לא מהני.

ולפי משנ"ת דכוונת הש"ך בזה דזה שא"א לעשותו בהיתר זה בחינה לדבר שעצם קיום הדבר הוא נגד רצון התורה, א"כ צריך לפרש לכאורה דגם לגבי נדר ושבועה שנדר שלא למכור ולא ליתן דבר, א"כ השבועה כוללת שלא יהיה כלל מצב של דבר שלו שיצא לרשות אחרת, ונמצא א"כ שאע"פ שהאיסור הזה בא לו ע"י איסור שהוא בדה מליבו, מ"מ סוג האיסור העומד עליו הוא איסור על החלות ולא רק על עצם המעשה, ומשו"ה דעת הגהות מרדכי דבהא נמי אמרי' אליבא דרבא אי עביד לא מהני.

אבל דעת התוס' בסוגיין דכל איסור שהוא בדה מליבו ל"א ביה אי עביד לא מהני, וביאר בקובץ הערות ס"ח אות ג' דכוונתם דכיון דהגירושין מצד עצמם אינם אסורים אלא מצד חילול הדיבור לא אמרי' בכה"ג אי עביד לא מהני, וצ"ב במאי פליגי.

ובקובץ הערות שם באות ב' הוכיח משיטת התוס' בגיטין ל"ה ע"א דהאוסר על עצמו לעשות איזה דבר אין האיסור חל עליו שלא לעשות המעשה, אלא שאסור לו לחלל דיבורו, וכיון דע"י עשיית המעשה יתחלל דיבורו ע"כ אסור לו לעשות ע"ש. ואולי י"ל דבזה פליגי התוס' והגהות מרדכי, שהמרדכי סבר שע"י השבועה נאסר עליו עצם הדבר, ומשו"ה שייך לומר שבביטול החלות יתוקן האיסור, דאע"פ שהעבירה שעבר עבר, מ"מ גם עצם המציאות

בעולם על ידו, אלא גם לענין תיקון האיסור למפרע, דהיכא שאפשר לומר שלא יהני כלל מעשה האיסור עצמו שעשה, אע"פ שהמרידה קיימת, מ"מ גם זה חשיב תיקון האיסור. ואמנם מש"כ לעיל הוא עפ"י הנתיבות, ונראה שהוא מכון לתרץ גם ענין זה דהכא במכירה גם אם נימא שלא תהני המכירה, עדיין לא יתוקן בזה מעשה האיסור שהוא עצם המקח וממכר בשבת, ודו"ק.]

ה. והנה בהגהות מרדכי בשבועות סי' תשפ"ד פסק הר"י בר פרץ מי שנשבע או קיבל בחרם שלא יתן דבר או לא ימכור או ימחול חובו או שאר דברים, ועבר שבועה או מכר או נתן אין במעשיו כלום דעל ידי עצמו איבד כחו וזכותו בנדר, ובפ"ק דתמורה אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני ורבא אמר לא מהני, ומ"מ הלכה כרבא לגבי אביי בר מיע"ל קג"ם, עכ"ל. והביאו הרמ"א להלכה ביו"ד סי' ר"ל י"א כל מי שנשבע שלא לעשות איזה דבר כגון שנשבע שלא למכור חפץ פלוני ועבר ומכרו אין במכירתו כלום הואיל ועבר על שבועתו.

ובב"י בחו"מ סי' ר"ח כתב על דברי המרדכי דכבר נדחו דבריו ממאי דקי"ל דמקח הנעשה באיסור המקח קיים, ועפ"ז כתב שם הרמ"א דגם אם נשבע או נדר שלא למכור ועבר ומכר המקח קיים, ועי"ש בבאר הגולה דס"ל שהמקח קיים ואע"פ שאמר רבא כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, די"ל כמש"כ התוס' דהיכא שהוא בדה את האיסור לא אמר רבא דלא מהני. ואמנם לכאורה סתר הרמ"א שיטתו דביו"ד פסק הלכה כהמרדכי ובחו"מ סתם דהמקח קיים, וכתב הב"ח דא"כ זהו ספיקא דינא והמע"ה, וכ"כ הש"ך לדינא.

ולפיי"ז ה"ג הא דהקשו התוס' דנימא דפליגי בנשבע שלא לגרש, ודאי אפילו לרבא גירושין הוי דאיתקש למיתה, אלא ע"כ כוונת התוס' דתהא הנפ"מ רק דלרבא דאי עביד לא מהני צריך להחזירה. ומשו"ה תירצו דהכא אין האיסור כמו לא יוכל לשלחה אלא שהוא בדה את האיסור מעצמו בכה"ג לא אמר רבא דלא מהני, ור"ל דהדין שצריך להחזירה אינו שייך אלא באיסור תורה דשם נמשך האיסור גם אח"כ, אבל כשבדה איסור מעצמו בשבועה, כל שעבר על שבועתו תו ליכא איסור כלל, ולכך לא יועיל כלום מה שיחזיר.

ולפיי"ז בנשבע שלא למכור יודו גם התוס' להמרדכי דאמר' דלא מהני אע"פ שבדה את האיסור מעצמו, משום דשם אפש"ל דיבטל עצם המעשה, ואע"פ שכבר חילל דיבורו מ"מ מהני דיתבטל המעשה האסור על פיו.

ומדוקדק לשון התוס' שכתבו דאין האיסור כמו לא יוכל לשלחה, משום דהתוס' ג"כ ידעו דאיכא עוד כמה נפ"מ כמש"כ הפוסקים, ולא קשיא להו אלא רק נשבע שלא לגרש דהוא דומה להנך דמיתתי מאונס שגירש, וע"ז באו לחלק דזה אינו דומה להתם דכתב קרא לא יוכל לשלחה.

ז. ואולם בשער המלך הנ"ל כתב דמתוס' בסוגיין מוכח דלא ס"ל לכל הני טעמי, משום שהקשו התוס' בד"ה רבא אמר דלרבא שוחט פסח על החמץ לפסול, וצורם אוזן בכור ליתסר, ובשטמ"ק הקשה עוד חורש בשור וחמור ליתסר בחרישה ע"ש, ובכל אלו המעשה עצמו אינו אסור, ואפילו אי נימא דלא מהני לא פלטינן ליה מאיסורא, אלא ודאי דלא ס"ל לחילוקים אלו.

ומוכח דס"ל לתוס' שעצם מה שעבר על הלאו הוא סיבה שלא יהי מעשיו, גם אם אין

הנעשית על ידו היא מן האיסור וזה יתוקן אם נאמר דלא מהני, אבל לדעת התוס' לשיטתם דהאיסור הוא רק חילול הדיבור ולא עצם הדבר, א"כ עצם החלות הנעשה כאן אינו דבר אסור בעצם ובביטולו לא יתוקן כלל האיסור, ומשו"ה ל"א בזה אי עביד לא מהני.

ויעוי' בשו"ת רעק"א סי' קכ"ט דנראה דפשיטא ליה דלפי סברת המהרי"ט דל"א אי עביד ל"מ רק היכי דבביטול המעשה תבוטל העבירה, א"כ לגבי נדר ושבועה ודאי ל"ש לומר דלא מהני, דהעבירה היא רק מה שמחלל שבועתו שנשבע שלא ליתן והרי נתן כבר. וכתב הגרעק"א דא"כ מדלא תירצו התוס' הכי על קושייתם, ש"מ דל"ל לכל הני טעמי שכתבו האחרונים הנ"ל.

ומ"מ כתב הגרעק"א די"ל דמשו"ה לא תירצו כן התוס' משום דאכתי משכח"ל במפרש שבועתו שלא יגרש גירושין המועילים וקיימים, דבזה אם נימא דלא מהני ולא הועילו הגירושין לא יהיה כאן גם עבירה, ובכה"ג אפשר לומר דאי עביד לא מהני כיון שבביטול הגירושין יתוקן עיקר העבירה, ועי"ש שהעלה מחלוקת תוס' והרמב"ם בכל שבועה שלא לגרש האם כוונתו דוקא לגירושין המועילים או לא. ולפיי"ז אולי י"ל דבהא פליגי תוס' והמרדכי, וצ"ע בזה.

ו. אמנם הקצוה"ח בסי' ר"ח סק"א יצא לדרך אחרת לחדש דגם התוס' לא פליגי על המרדכי בהא, (וכדבריו ממש כתב גם בשו"ת צלעות הבית מבעל הבית מאיר בסי' ד' עי"ש), עפ"י משנ"ת בתוס' לענין אונס שגירש גירושין איתקש למיתה דאחר שנתן גט אינו יכול להתבטל לעולם, וכל הנידון באונס שגירש אם אי עביד מהני או לא מהני, זה רק לענין חזרה דלרבא על כרחו הוא צריך להחזירה שלא יהיה קיום למצב הגירושין.

מרשות בעלה, מ"מ עצם מה שרמי עליה חיוב להחזירה זה נחשב דלא מהני מעשיו, וס"ד דמשו"ה אינו לוקה.

ומשני אמר לך רבא שאני התם דאמר רחמנא לא יוכל לשלחה כל ימיו, כל ימיו בעמוד והחזר קאי, ופרש"י דמשמע דלא יוכל לשלח דאם גירש יחזיר והלכך לא עבר אמימרא דרחמנא, וביאר הגר"א באות ו' שהוא מפרש שלא אסרה תורה כלל לגרש רק בקום ונעשה נצטוו להחזיר, וכתב הגר"א באות א' דלפי"ז מה שאמרו מחזיר ואינו לוקה ר"ל דאפי' אינו מחזיר ג"כ אינו לוקה, כיון דהשתא ס"ל שאין עליו לאו כלל אלא רק חיוב להחזיר. וכן צ"ל אליבא דאביי דלדידיה אינו לוקה משום דלא מהני, וא"כ מעצם מה שחלה עליו החובה להחזירה כבר אינו לוקה אף אם אינו מחזיר.

ואמנם אם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר, ובשלמא לאביי ניחא דשם הרי אי עביד מהני כיון דאינו יכול כלל להחזירה ומשו"ה לוקה, ולרבא צ"ל דבכהן הוא לוקה משום שנאמר בו לאו אע"פ שבישראל אין זה אלא קום ועשה. והתוס' פירשו דכל ימיו בעמוד והחזיר קאי והוי לאו הניתק לעשה, ומעיקרא הוה ס"ד דהרי זה לאו שקדמו עשה שהרי יכול לקיימה כל ימיו ולא לשלחה, ומשני דהכל ימיו לא קאי על לו תהיה לאשה אלא על לא יוכל לשלחה וע"כ הוי ניתוק ללאו משו"ה לא לקי אע"פ שעבר אמימרא דרחמנא. והשתא לדעת התוס' נראה שעד שלא יחזיר ודאי הוא לוקה, וצ"ל שמחזיר ואינו לוקה היינו ע"י שהחזיר וניתק הלאו אינו לוקה, (ומ"מ כתב הגר"א דגם לדעת התוס' למ"ד ביטלו ולא ביטלו בהכרח צ"ל דאינו לוקה בשום אופן גם אם אינו מחזיר).

והנה לעיל ד' ע"ב סוגיא דגמ' אולא דאונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה

האיסור במעשה עצמו, אלא כל מעשה שנעשה בדרך איסור לא מהני לדעת רבא, אמנם יקשה עליהם הקושיא משוחט בשבת דשחיטתו כשרה, אך כתב השער המלך דזה אינו קושיא כלל משום שנאמר ע"ז לימוד מיוחד בחולין קט"ו ע"א דהשחיטה כשרה ע"ש.

ואמנם במאי דקשיא ליה משוחט פסח על החמץ כבר הבאנו לעיל דברי הנתיבות שתירץ דשם באמת אע"פ שאפשר בהיתר, והאיסור הוא רק המעשה, מ"מ אפשר לתקן האיסור ע"י שנאמר שלא יהא עליו שם פסח אלא כמותות בעלמא.

אבל מצורם און בכור זה ודאי קושיא דשם הרי מאי דעבד עבד, ואין בו איסור בחלות אלא במעשה, אמנם בהא י"ל דזהו גופא כוונת התוס' במה שתירצו ע"ז, וי"ל דלא גרע מאילו נפל בו מום מעצמו דשרי, דר"ל דחזינן מהא דפסול מום בבכור אינו תלויה במעשה אלא עצם מציאות המום היא שפוסלת בו, וכנראה שבס"ד סברו שרק המעשה של הטלת מום בידים עושה בו חלות פסול ומשו"ה קשיא להו. [עי' עוד מש"כ בסוגיא זו בחו"מ ר"ח בס"ד].

דף ה' ע"א

אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה

מיתיבי אונס שגירש אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה, וש"מ דאי עביד לא מהני ומשו"ה אינו לוקה והוי תיובתא דרבא במאי דאמר דאפי' אי לא מהני לקי על מאי דעבר אמימרא דרחמנא. וביארו התוס' שאע"פ שעצם הגירושין איתקש למיתה דזו מציאות שמוציאה

קדוש נשיאות חטא למה מכאן לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה. וחזינן מהכא דאזיל רבי אילעא בשיטת רבא בהא דאי עביד לא מהני, ולזה הוצרך לימוד מיוחד דהכא תרומתו תרומה.

אמנם בתר הכי אמרי' התורם ממין על שאינו מינו אם תרם אין תרומתו תרומה ותיוכתא לאביי, ומשני אמר לך אביי שאני התם דאמר קרא ראשית ראשית לזה ראשית לזה מדשנה עליו הכתוב לעכב ש"מ שאם תרם לא מהני, וכן אמר רבי אילעא. וכאן מבואר לכאורה דסבר רבי אילעא כדאביי, דמשמע דאי לאו הא דשנה הכתוב לעכב היה מהני מעשיו, וא"כ לכאורה נסתר דעת רבי אילעא מיניה וביה רצ"ע.

וראיתי בשיעורי מו"ר הגר"צ דרבקינ שליט"א דהנה באמת יש להקשות בדין זה דתורם ממין על שאינו מינו, מהיכי תיתי שנאמר בזה איסור, ואולי אין זה דין מדיני התרומה ותו לא, וצ"ל דס"ל דמהא גופא דחזינן שאין תרומתו תרומה, ע"כ צ"ל דמזה גופא נלמד שנאמר בזה איסור ולא ומשום דאי עביד לא מהני לכן אין תרומתו תרומה. ומעתה אחר שנאמר ששנה עליו הכתוב לעכב ולכן אין תרומתו תרומה, מהשתא נהדר לדין דאין הכרח לומר כלל שנאמר בזה איסור, אלא יתכן שבאמת אין כאן לא כלל אלא דין בעלמא מדיני התרומה, ואפ"ה שנה עליו הכתוב לעכב, וממילא אין מכאן ראייה מזה ששנה עליו הכתוב לעכב שבעלמא אי עביד מהני. אמנם לפי"ז צ"ע א"כ מה קשה לגמ' א"כ לרבא למאי איצטריך ראשיתם.

משום דהוי לאו שניתק לעשה וכדעת התוס', ואכן גם רש"י כאן פירש כן בל"ב וכתב דכהן לישנא הוי מסקנא דשמעתא, וצ"ב למה בל"ק לא ניחא לפרש כן וכפירוש התוס'.

וכל זה אמור בדעת רבא, אבל לדעת אביי דתמיד המלקות תלויים בזה דאי עביד מהני, א"כ ודאי פשוט הוא דלשיטתו מעצם מה שרמי עליו חובה להחזירה ממילא הוי אי עביד לא מהני ואינו לוקה אפי' קדם והחזירה.

ובל"ב גרסי' בגמ' דהקושיא על עיקר הדין למה באמת הוא חייב להחזירה, דבשלמא לרבא ניחא דכל לאוין אי עביד לא מהני, אבל לאביי קשה למה הוא חייב להחזירה, ואמרו ע"ז שזה נלמד לדעתו מלא יוכל לשלחה דכל ימיו בעמוד והחזור קאי, (ולהאי לישנא קר' הגמ' אינה על מחלוקת אביי ורבא בעצם המלקות, אלא על המחלוקת השניה שחלקו אם אי עביד מהני).

נמצא עכ"פ למסקנא דלרבא דכל לאוין שבתורה אי עביד לא מהני, א"כ זה פשוט שחייב להחזירה, ומ"מ היה צריך ללקות על מה שעבר אמימרא דרחמנא, וזה חידש הפסוק דכל ימיו דאינו לוקה משום שניתק לעשה, (או משום שאין כאן לא כלל אלא רק חיוב להחזירה בקום ועשה). ולדעת אביי הוא להיפך דנצרך הפסוק כל ימיו ללמדך שחובה הוא בידו להחזירה, דכל ימיו בעמוד והחזור קאי, וממילא נמצא דהכא לא מהני מאי דעביד וממילא הוא אינו לוקה.

התם כרבי אילעא

אמר רבי אילעא מנין לתורם מן הרעה על היפה שתרומתו תרומה, שנאמר ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו, אם אינו

דף ה' ע"ב

והרי תמורה

א. והרי תמורה דאמר רחמנא לא יחליפנו ולא ימיר אותו ותנא לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים אלמא מהני תיובתא דרבא, ומוכח מהכא שעיקר הלאו הנאמר בתורה דלא יחליפנו ולא ימיר הוא על התפסת הקדושה בשניה, ולכן זה תלוי במחלוקת דאי עביד מהני או לא מהני, דלרבא דבעלמא אי עביד לא מהני לא היה צריך לתפוס קדושה בשניה, וע"ז אמרו דשאני הכא דאמר קרא והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, ולאביי דאי עביד מהני לא היה צריך פסוק לזה דפשיטא שחלה קדושה בשניה, אלא איצטריך קרא לומר דלא נימא תכנס זו ותצא זו, אלא קמ"ל שגם הראשונה נשארה בקדושתה.

וכן יש ללמוד לכאורה גם מהא דלא הקשו מעיקרא להיפך דמהכא תיהוי תיובתא לאביי דאי עביד מהני מזה שנשארה גם הראשונה בקדושתה, ומשמע ג"כ שעיקר מעשה התמורה היא התפסת הקדושה בשניה. אמנם יש לדחות דמזה אין ראיה, משום דבעצם דין זה אינו מפורש במשנה בשום מקום, אלא הוא מפורש בפסוק הוא ותמורתו יהיה קודש, וא"כ זה בלא"ה לא קשה לאביי, די"ל דהוא מגזיה"כ.

ועוד יש ללמוד כן מהא דאמר ר' יוחנן לעיל לתנא לא תיתני מימר דבדיבורא עביד מעשה, ופרש"י שעושה מחולין קדשים, ומשמע נמי שעיקר מעשה ידיה בתמורה הוא התפסת הקדושה על בהמת החולין. (ולקמן ט' ע"א יבואר בעז"ה גדרי הדבר איך פועל מעשה התמורה)

ב. ואמנם אע"פ שבעצם האיסור דתמורה נראה מהכא דכו"ע מודו בהא שעיקר האיסור

הוא התפסת הקדושה בבהמה השניה, מ"מ נראה מהכא דפליגי אביי ורבא בדרך חלות הקדושה על בהמת החולין אם היא מכח מעשיו או מדין גזה"כ.

ולפ"ז אכתי בהא מילתא דאמר ר' יוחנן לתנא לא תיתני מימר משום דבדיבורא אתעביד מעשה, לכאורה זה לא א"ש אליבא דרבא דהרי לדעתו חלות הקדושה אינה באה מכח מעשיו אלא משום גזה"כ, ונמצא שבעצם דיבורו לא עשה מעשה כלל.

אכן יעוי' בשטמ"ק שהקשה מאי ס"ד דמקשה וכי לא היה יודע קרא דהוא ותמורתו יהיה קודש, ותיריך בשפת אמת דודאי היה יודע שגם השני קדוש, אלא דקשיא ליה שלשון המשנה משמע שאם המיר מומר מכח מעשיו ולא רק משום גזה"כ, וע"ז משני שאפש"ל שזה גופא חידש הכתוב שלענין תמורה יהיה אי עביד מהני, וא"כ איה"נ בתמורה הא דחלה הקדושה על השני הוא לכו"ע מכח מעשיו, ודו"ק. (ואכן דעת הגר"ח זצ"ל שבאמת דברי ר' יוחנן בלא"ה לא א"ש אליבא דרבא, וכמשנ"ת לעיל ג' ע"ב עי"ש).

ג. והנה לעיל ג' ע"ב נתבאר דמהרמב"ם מוכח שחלק על כל יסוד זה דאיסור תמורה הוא התפסת הקדושה בבהמת חולין, משום שפסק שאפי' המימר בבהמת צו"ש דלא מהני מעשה התמורה מ"מ לוקה עליו, ומוכח דלא ס"ל להא דר"י דבדיבורא אתעביד מעשה אלא אפי' אם לא נעשה מעשה הוא לוקה, וע"כ ס"ל שבאמת עיקר האיסור דתמורה הוא ברצונו להוריד הקדושה מבהמת הקודש. (ולדעת הגר"ח צ"ל באופ"א קצת דהרמב"ם חלק על ר"י לא בגדר האיסור דתמורה, אלא בכל איסורי בתורה משום דספק הלכה כרבא דאי עביד לא מהני וס"ל שעיקר האיסור הוא

ולפי"ז בקושיית הגמ' לאב"י צריך לומר שגם ההמשך נימא קרא לא יחל מאי לא יחלל, זה הכל המשך הקושיא דלאב"י למה נכתב יתור הל'.

ומשני אחד לו ואחד לה, וא"כ יתור הל' לא בא ללמדינו שתפסי קידושין דזה בלא"ה ידעינן משום דאי עביד מהני, אלא בא ללמדינו שגם האשה עצמה מתחללת לכהונה.

אכן ברש"י לא משמע כן אלא נראה שהוא מפרש שמה שאמרו לימא קרא לא יחל הוא מדברי אב"י בתירוץ, וע"כ צ"ל שהקושיא על אב"י מעצם הפסוק למה צריך לכתוב לא יחל. ולפי"ז תמוה א"כ לפי התירוץ דמיותר הל' ללמדינו אחד לו ואחד לה, אכתי קשה למה צריך אחד לו דמשמע מהקושיא שלזה לא צריך קרא, וכן הקשה הגר"א על רש"י.

ואולי י"ל שס"ל שעצם הפסוק שבא ללמדינו שעושה חלל את הבן הוא כולו מיותר, ולכן מעיקרא דייקנו מזה גופא שנאמר לא תחלל ש"מ שחילולין הוא עושה ולא ממזרות וש"מ דתפסי קידושין, ומזה הקשו לאב"י דאמר אי עביד מהני ובלא"ה תפסי קידושין למה צריך קרא לזה ללמדינו שהולד נעשה חלל ולא ממזר, ומשני אי להכי הוא דאתא ללמדינו דאי עביד מהני והוי סיעתא לרבא, א"כ לימא קרא לא יחל דמעצם הפסוק לא יחל כבר אנו לומדים דין זה דחילולין הוא עושה ולא ממזרות, אלא מדכתיב לא תחלל והל' מיותר ש"מ שהדיוק הוא אחר דבא ללמדינו שמלבד הולד שפשיטא לן שנעשה חלל, הוא הדין גם האשה עצמה נעשית חללה, וממילא א"ש דאיה"נ על עצם הדין שהולד נעשה חלל לא צריך קרא כדסבירא לן בקושיא, אלא דמהיתור של הל' דמשמע שני חילולין הוא עושה אנו לומדים מזה שהדיוק אינו בא ללמדינו שחילולין הוא עושה ולא ממזרות, אלא דיוק

המעשה ולא החלות, אכן זה קשה לכאורה מדעת הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח כמשנ"ת לעיל ג' ע"ב).

ולשיטתו צ"ע א"כ מאי קשיא לן דתיהוי תיובתא דרבא מהא דאם המיר מומר, הרי זה אינו עיקר האיסור אלא רק העברת הקדושה מן הראשונה, וא"כ אדרבא יש לנו לסייעו לרבא מהכא דאי עביד לא מהני ולכן נשארה הראשונה בקדושתה.

וצ"ל כמש"כ בשפת אמת דיתכן דהוה משמע להו לישנא דמתני' דאם המיר מומר, דבאמת חלה התמורה ויצאה הראשונה מקדושתה, ורק מגזה"כ הוא דחזרה לה הקדושה אבל מצד מעשיו מהני התמורה שתצא מקדושתה. ומשני שאני הכא דאמר רחמנא והיה הוא ותמורתו יהיה קודש, ר"ל דאם אי עביד לא מהני הו"ל למיכתב רק והיה תמורתו קודש לומר שהשניה תהיה קודש, אבל הראשונה בלא"ה עומדת בקדושתה, אלא לאו ש"מ שחידשה התורה רק כאן דין מיוחד דמהני ולכן גם היא עצמה אינה קדושה אלא מגזה"כ.

והרי אלמנה לכהן גדול

והרי אלמנה לכהן גדול דרחמנא אמר אלמנה וגרושה לא יקח, ותנן בקידושין ס"ו כל מקום שיש קידושין ויש עבירה הולד הולך אחר הפגום ואיזו זו אלמנה לכהן גדול, וש"מ דתפסי קידושין בחיבי לאוין ומוכח כרבא דאי עביד מהני.

ומשני שאני הכא דאמר קרא לא יחלל זרעו, ופרש"י דמשמע חללים הוא עושה ואינו עושה ממזרים אלמא תפסי קידושין. ובתוס' הקשו דלאו הא בהא תליא, דלרבי יהושע איכא גווני דלא תפסי קידושין ואינו עושה ממזרות, ופירשו דמיתור הל' הוא נלמד דהוה מצי למכתב לא יחל.

דר"מ דאדם מוציא דבריו לבטלה, אבל לר"מ דאמר דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, א"כ שפיר י"ל שאפי' אם הוא לא אמר לשון דמשמע קדושת הגוף, מ"מ אמדינן דעתיה דודאי נתכוין לקדושת דמים ומשונה מה שעשה עשוי.

ונמצא לפי"ז דאיה"נ עצם הקדושה שהוא הקדוש בעל מום זה למזבח אליבא דאמת אינה אלא קדושת דמים, ומשונה שפיר אמרי' ע"ז דמה שעשה עשוי וחלה עליו קדושת דמים.

אכן לפי"ז יהיה מוכח מהכא דאפי' המקדש בעל מום בקדושת דמים למזבח לוקה עליה, וכן היא מסקנת הסוגיא לקמן דף ד' ע"א, וכן דעת רבנן שם בברייתא. אבל א"כ צ"ע על ר"ל דהוה ס"ד מעיקרא לומר שהמקדש קדושת דמים דיקלא בעלמא הוא ואינו לוקה, וא"כ לשיטתו איך יתפרש מתני' דתני דלוקה ומה שעשה עשוי, וע"כ היינו דקדוש בקדושת דמים.

וע"כ צ"ל לדעת ר"ל דהא דאמרי' הכא מה שעשה עשוי וקדשי לדמיהן, היינו דאע"פ שהוא הקדש בפירוש קדושת הגוף, ואפי' לרבנן דאדם מוציא דבריו לבטלה, מ"מ כיון דקדושת הגוף אינה יכולה לחול אמרי' דלכל הפחות תחול עליו קדושת דמים, ואולי אין זה סוג קדושה אחרת אלא קדושה פחותה, ואע"פ שא"א שתחול קדושה גמורה חלה חלקה לכל הפחות.

וא"כ י"ל דלכן כאן אע"פ שבעצם החלות דקדושת דמים אין שום לאו, מ"מ היות שמצד המעשה הוא בא להקדש קדושת הגוף, א"כ עבר אמימרא דרחמנא, ואי נימא דבעלמא אי עביד לא מהני א"כ כאן לא תחול עליו אפי' קדושת דמים, דעצם מעשה ההקדש הוא העבירה ואינו חל כלל, ולזה איצטריך קרא דכל

אחר ששני חילולין הוא עושה וגם האשה עצמה נעשית חללה, ודו"ק.

הקדש בעלי מומין למזבח

א. המקדש בעלי מומין לגבי מזבח אע"פ שהוא בלא תעשה מה שעשה עשוי וקדשי לדמיהן, ומוקמינן ליה אליבא דאביי דהיינו משום דאי עביד מהני, וקרא דכתיב ולגדר לא ירצה איצטריך לאשמועינן דלא נימא דהוה כעובר מצוה בעלמא וכשר אפי' להקריב, אבל מה שעשה עשוי דקדשי לדמיהן אינו צריך קרא. ולרבא דאי עביד לא מהני, להא גופא אחי קרא לאשמועינן דהכא מה שעשה שעשוי, משום דמשמע מקרא דריצוי הוא דלא מרצי הא מקדש קדשי.

ומבואר דלכו"ע לדינא אינו קדוש אלא קדושת דמים ואפ"ה קרינן ליה הכא מה שעשה עשוי וזה נחשב דמהני מעשיו ידיה, וצ"ע שהרי הוא בא להקדשו קדושת הגוף למזבח, וע"ז לא אהני מעשיו ולא חלה אלא קדושת דמים, ולמה זה נחשב דאי עביד מהני.

ועוד יש להקשות דהכא תני מה שעשה עשוי, ולקמן כ"ז ע"ב במתני' איתא אמר על הבהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה לא אמר כלום, ומוכח שם מסיפא דאפי' קדושת דמים לא חלה, דדוקא כשאמר הרי אלו לעולה ע"ז נאמר שימכרו ויביא בדמיהם עולה.

ואמנם ע"ז אפשר היה לתרץ בפשיטות דהכא דתני מה שעשה עשוי מיירי בכה"ג שאמר הרי זו לעולה דמשמע קדושת דמים ומשונה קדוש בקדושת דמים, ואע"פ שנאמר כאן סתם המקדש בעלי מומין למזבח צריך לפרש דהכונה בכה"ג.

ועוד אפשר לומר דאפי' אם אמר הרי זו עולה, מ"מ מתני' דהתם מוקמינן לה כרבנן

לזה אתי קרא למימר דאפ"ה אינו עולה לרצון ואינו כשר להקרבה.

אלא שלפי"ז אכתי יקשה למה באמת בקדם מומו להקדישו אנו אומרים דלא חלה עליו אלא קדושת דמים, ולמה לא נאמר שתחול עליו קדושת הגוף ורק אינו עולה לרצון מהאי קרא.

אבל זה אינו קושיא משום דזה פשוט שדבר שעוד לא היה קדוש לא שייך שתחול עליו קדושת הגוף בזמן שאינו ראוי להקרבה, וא"כ ממילא מהא גופא שנאמר שאינו עולה לרצון ואינו כשר להקרבה, שמעינן מינה תרתי, ש"מ שגם מי שכבר חלה עליו קדושת הגוף אינו עולה לרצון, וממילא ש"מ נמי שמה"ט גם א"א שתחול עליו קדושה מעיקרא היות שאינו ראוי לקרבן.

ונמצא א"כ לדעת אב"י דמצד עצם האיסור להקדיש בעל מום למזבח היה ראוי שתחול עליו אפי' קדושת הגוף, אלא דכיון דילפי' מקרא שאפי' מי שכבר קדוש קדושת הגוף אינו ראוי להקרבה, א"כ מה"ט א"א שתחול על מי שאינו ראוי לקרבן קדושת הגוף מעיקרא, ולכן לא נשאר עליו אלא קדושת דמים בעלמא.

ובדעת רבא שלמד מהאי קרא דארצויי הוא דלא מרצי הא מקדש קדשי, נראה היה לומר דה"ק דכיון דלרבא אי עביד לא מהני ומדינא לא חל עליו שום הקדש לא קדושת הגוף ולא קדושת דמים, א"כ לפי"ז הא פשיטא שאינו עולה לקרבן כלל, ומדאיצטריך קרא ללמד שאינו עולה לרצון ש"מ שעכ"פ איזה שהיא קדושה חלה עליו, ואמנם סו"ס נתמעט דאינו עולה לרצון וא"כ א"א שתחול עליו קדושת הגוף כיון שאינו ראוי לקרבן, ולכן נשאר עליו רק קדושת דמים.

אבל זה קשה דמ"מ הרי איצטריך קרא להיכא דקדם הקדשו את מומו שכבר הוא קדוש

נדר לא ירצה לרבוויי דהכא אי עביד מהני ולכל הפחות חלה עליו קדושת דמים, ודו"ק.

ומ"מ תשוב לפי"ז הקושיא מ"ש הכא דאמרי' דמה שעשה עשוי ולקמן אמרי' דלא אמר כלום, ועי' לקמן כ"ז ע"ב מה שנכתוב שם בס"ד כמה תירוצים ע"ז בשם האחרונים.

שו"ר בחזו"א תמורה סי' ל"א סק"ב שכתב דאפי' באומר הרי זו לעולה נראה דלקי אף לרבי אע"פ שס"ל שאין לאו בקדושת דמים, דמ"מ כשאמר הרי זו לעולה אע"ג דמפרשין ליה לדמי היינו דאי לא אהני לגופו יהיה לדמי, אבל גם גופו משמע לעולה.

ולדבריו א"כ אפי' ניהדר לתירוצא קמא להעמיד סוגיין כשאמר הרי זו לעולה ומשו"ה מה שעשה עשוי, אי נמי כר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, והרי זה מתפרש כאילו הקדיש בקדושת דמים, אפ"ה לק"מ מהכא לס"ד דר"ל דאין לאו במקדיש לקדושת דמים, דמ"מ כיון שסו"ס יש בכלל הקדישו גם משמעות דהקדש לקדושת הגוף וע"ז הוא לוקה, ודו"ק.

ב. במה שפירש רש"י אליבא דאב"י דאי לאו קרא הו"א ניהוי כעובר מצוה וכשר אפי' להקריב, לכאורה נראה דר"ל דלולי קרא היינו אומרים דמשום דאי עביד מהני חל עליו אפי' קדושת הגוף ולכן הוא כשר אפי' להקריב, ומכל נדר לא ירצה נלמד דהא גופא דאינו עולה לרצון משום שאינו קדוש בקדושת הגוף. אבל א"כ עדיין יקשה אילו קדם הקדישו את מומו דכבר יש עליו קדושת הגוף מנלן שאינו ראוי להקריב, וכי תימא דע"ז כבר נאמר בפירוש בתורה לא תקריבו, א"כ ה"ה הכא ושוב יקשה למה צריך ולנדר לא ירצה.

וצריך לומר להיפך שעיקר דברי רש"י נאמרו בכה"ג שקדם הקדשו את מומו, ואע"פ שבזה ודאי לכו"ע יש עליו כבר קדושת הגוף,

אפי' בקדושת הגוף וללמד שאינו עולה לרצון, ואולי י"ל שעדיין אם קדם מומו להקדשו אפי' קדושת דמים לא חלה עליו.

וע"כ צ"ל שאין הלימוד לרבא מייתור, אלא מעצם משמעות הכתוב דמשמע שכל הקפידא של התורה היא ע"ז שלא יעלה לרצון ולא על עצם ההקדש. וי"ל שנתחדש כאן בפסוק שבלאו זה אמרי' אי עביד מהני, ולכן חלה עליו קדושה, ואעפ"כ קדושת הגוף אינה חלה משום שסו"ס אינו ראוי לקרבן.

והנה בחי' הגר"ח בהלכות איסורי מזבח כתב דיש לחקור בדין זה דאין קדושה חלה על בעל מום, האם היינו כדאמרן שאין קדושה חלה על דבר שאינו ראוי לקרבן, או דלמא הטעם משום שבעל מום יש בו דין פדיון, וכל המהות של קדושת הגוף היא קדושה שאין לה פדיון, ולכן בעל מום שיש בו פדיון ממילא לא שייך שתחול עליו קדושת הגוף.

ולפי דרכו כאן גם לולי שנאמר לנדר לא ירצה, וגם אם נאמר שאי עביד מהני, לא שייך שיחול קדושת הגוף על בעל מום משום שכבר נאמר במקו"א דין פדיון בבעל מום, ובהכרח כל הנידון בסוגיין הוא רק על קדושת דמים בלבד, וברש"י שכתב אליבא דאביי דהו"א דהוי כעובר מצוה וכשר אפי' להקריב, בהכרח מיירי בכה"ג שקדם הקדשו את מומו כנ"ל.

דף ו' ע"א

מקדיש תמימין לבדק הבית

המקדיש תמימין לבדק הבית אע"פ שהוא בלא תעשה מה שעשה עשוי, בספר שפת אמת כתב נראה ודאי דעיקר האיסור הוא מה שהקדיש ליקח אותם ממש לבדק הבית ולא

להקריבם למזבח, אבל אם מקדיש שמתחייב דמיהם לבדק הבית אינו עובר באיסור. ונראה שהדין עימו דהא לקמן ד' ע"א לגבי מקדיש בעל מום למזבח נמי מעיקרא הוה ס"ד דאינו עובר בלאו אלא כשהקדישו גופו למזבח ולא כשהקדיש דמיו, ואף במסקנא דאמרי' דאפי' הקדיש דמיו עובר בלאו היינו רק משום דבזיא מילתא, וכאן לא שייך טעם זה.

ולפי"ז כשאמרו כאן דהמקדיש תמימין לבדק הבית עובר בלא תעשה, ע"כ מיירי בכה"ג שהקדישו גופו לבדק הבית, וכשאמרו מה שעשה עשוי ורצו להביא מזה סייעתא לאביי דאי עביד מהני, צ"ל כמו"כ דמה שעשה עשוי ונעשה קדוש גופו בקדושת בדק הבית.

ואמנם לכאורה יקשה ע"ז מהא דאמרי' לקמן ל"ג ע"ב המתפס תמימים לבדק הבית כשהן נפדין אינם נפדין אלא מזבח, שכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהלכות ערכין וחרמין ה"ה דמה שעשה עשוי וחלה קדושה עליה ונפדית כשהיא תמימה, ומעריך אותה הכהן בדמיה והדמים יפלו לבדק הבית, ואין הפודה אותה פודה אלא על מנת להקריבה למזבח למה שהיא ראויה, שכל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם עכ"ל, ונמצא א"כ דסו"ס הכא נמי דקדשה הבהמה גופה למזבח ורק הדמים שלה יפלו לבדק הבית כשנפדית, וא"כ למה הוא עובר בלאו הא בכה"ג אין שום איסור.

אכן אין כאן קושיא כלל דכשנדקדק בלשון הגמ' והרמב"ם נראה ברור דודאי עכשיו חלה על הבהמה רק קדושת הגוף לבדק הבית, ומה שאמרו דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח אינו אלא הלכה בפדיון, דכשפורין אותה אין פודין אותה אלא למזבח, ודו"ק.

קדש, והקשה המשנה למלך דנראה מזה דלדעת הרמב"ם דין זה דכל הראוי למזבח לא יצא מיד מזבח הוא דין דאורייתא, ובגמ' במנחות ק"א ע"א מוכח דאינו אלא תקנה דרבנן משום דלא שכיחי בהמות תמימות למזבח דהא אפי' בדוקין שבעין פסיל.

ובחי' מרן רי"ז הלוי בפ"ד מהלכות תמורה כתב דלא דמי, דודאי הדין דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לגבי מתפס תמימין לבדק הבית הוא דין דרבנן, ומה שלמד הרמב"ם מקרא הוא רק לגבי דין המקדיש כל נכסיו לבדק הבית, דס"ל ששם זה אינו מהלכה דכל הראוי למזבח בעלמא, אלא זה דין מיוחד שעיקר קדושתו היא קדושת מזבח עי"ש, וכן משמע ג"כ מהרדב"ז בה"ט עיש"ה.

ונמצא א"כ דלדעת הרמב"ם דין המקדיש נכסיו לבדק הבית דזכרים יקרבו עולות הוא מעיקר הדין, ולפי"ז נראה פשוט דהוא לא ילקה ע"ז משום מתפס תמימין לבדק הבית, ואי"ז שייך כלל לדין שכתב לפני זה בה"ה ודו"ק, אמנם מרבינו ברוך שהביא השטמ"ק מוכח דלא כהרמב"ם וצ"ל כפירוש רש"י לקמן.

שינוי קונה

והרי גזל דרחמנא אמר לא תגזול, ותנן הגזול עצים ועשאו כלים צמר ועשאו בגדים משלם כשעת הגזילה, וחזינן דשינוי קונה דוכה בגזילה ואין עליו אלא חוב בעלמא בדמיה, והוי תיובתא לרבא דאי עביד לא מהני.

וכתב בשטמ"ק אות ד' דמעצם הדין דחייב לשלם לא קשה מידי דהא קרא כתיב והשיב את הגזילה, וכל הקושיא מהא דמשלם כשעת הגזילה ולא כדהשתא, דאי לא מהני הוי כפיקדון וישלם כדהשתא. ומבואר דס"ל השתא דאי נימא דאי עביד לא מהני א"כ לא הועיל לו

והנה בלשון הגמ' כאן איתא תנן המקדיש וכו' ובהגהות הרש"ש דלכאורה נראה להגיה ותניא וכו', אבל י"ל דכוון הרש"ס למתני' דשקלים פ"ד מ"ז אליבא דר"א, וכן מפורש בשטמ"ק אות ב' אומר רבינו ברוך דהיינו מתני' דמסכת שקלים המקדיש נכסיו והיו בהם דברים הראויין למזבח זכרים וכו' והדמים יפלו עם שאר נכסים לבדק הבית, אלמא אדם המתפס תמימים לבדק הבית קדושה חלה עליהן.

ולפי"ז נלמד מכאן חידוש גדול דאדם המקדיש כל נכסיו לבדק הבית, דלדעת ר' אליעזר דס"ל סתם הקדשות לבדק הבית, א"כ הוא עובר ע"ז בלאו דמתפס תמימים לבדק הבית, ומזה למדנו הכא דמה שעשה עשוי.

ואמנם לפי מה שנתבאר דכל הלאו הוא רק כשמקדיש גופן לבדק הבית ולא רק דמיהן, א"כ ע"כ נצטרך לפרש גם שם כן דהוא מצידו הקדיש גם את הזכרים לבדק הבית לגמרי, ומה שאמר ר"א זכרים ימכרו לצרכי עולות ודמיהם יפלו לבדק הבית, היינו רק מדינא דכל הראוי למזבח לא יצא מיד מזבח לעולם, וכן פירש"י לקמן כ' ע"א ולקמן ל"א ע"ב.

ויעוי' בהערות הגריש"א שליט"א לקמן ל"א ע"ב שהקשה דאם נימא הכי שע"ז שהוא מקדיש כל נכסיו לבדק הבית הוא עובר ע"ז בלאו, א"כ מהיכי תיתי לן לומר דבסתמא כוונתו לבדק הבית, הרי לא שביק איניש היתירא ועביד איסורא עי"ש, ואמנם אי"ז קושיא כ"כ דהרי בגמ' בשקלים מפקינן טעמא דר"א מקרא דסתם הקדשות לבדק הבית, ואי"ז רק אומדנא בדעתו.

והנה ברמב"ם שם בה"ז כתב האי דינא דמקדיש כל נכסיו דסתם הקדשות לבדק הבית, ומ"מ כל הראוי ליקרב על גבי מזבח יקרב, ודריש לה מקרא דכל אשר יתן ממנו לה' יהיה

והרי משכון

והרי משכון דרחמנא אמר לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו, ותנן מחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום, וא"כ קשה לרבא דלדידיה דאמר דאי עביד לא מהני א"כ מדינא לא קנה את המשכון וצריך להחזירו לבעלים מכל וכל. ומשני שאני התם דאמר קרא השב תשיב, ומפרש רש"י דדרשי' מיתור דהשב תשיב דמשמע כמה החזרות, דמתזיר וחוזר ומחזיר, ובל"א פירש דכתיב עד בא השמש תשיבנו לו, וכתוב עוד השב תשיבנו כבא השמש, והאחד מיותר ללמדינו דמהני.

ותוס' מפרש דמהיתור דהשב תשיב דרשי' אחד למשכון ברשות ואחד למשכון שלא ברשות, וכיון דלרבא כל משכון שלא ברשות לולי קרא נמי היה צריך להחזיר, ממילא ע"כ הפסוק בא ללמדינו דמהני וחוזר ונוטלה לאחר שהחזירה.

ולאביי אי עביד מהני ובלאו קרא קני למשכון כמו מי שמשכנו ברשות ב"ד, ומשמע ברש"י דממילא אינו צריך ריבוי כלל, והפסוק דשיב בא ללמדינו עצם הדין דצריך להחזיר אפי' בעלמא כשמשכנו ברשות, אבל צע"ק דהא זה כבר כתוב להדיא בכבא השמש תשיבנו לו, ועי' בהגהות הגר"א.

ותוס' פירשו באופ"א דגם לאביי יש ייתור דהשב תשיב, וקרא איצטריך דלא נימא שכיון שיש איסור הוא קנה אותו א"כ אינו צריך להחזיר כלל, לזה קמ"ל השב תשיב שגם בשלא ברשות צריך להחזיר, ויוצא מדבריהם חידוש דלאביי אי לאו קרא הוה ס"ד שע"י אי עביד מהני הוא קונה קנין גמור וחזק יותר מאילו משכנו ברשות, וכן יש משמעות מלשון הגמ' דלאביי אי לאו קרא הו"א כיון דאיסורא עביד, משו"ה אי בעי ניהדר ואי בעי לא ניהדר,

כלל עצם מעשה הגזילה, ואע"פ שיש לו דין השבה אין זה בידו אלא כפיקדון, ולכן היה צריך לשלם כדהשתא. (וזה כדעת הקצוה"ח בסי' שס"א במשובב נתיבות, ודלא כהנתיבות שם בסק"א).

ומשני שאני התם דאמר קרא אשר גזל כמה שגזל יחזיר, והיינו דמשם נלמד דין זה דמשלם כשעת הגזילה ולא כדהשתא, ולכן אם נשתנית הגניבה ואינה כעין שגזל זכה בה ונתחייב בדמיה, ומזה נלמד דשינוי קונה.

ובהשמטות הקשה השטמ"ק להיפך דתקשה לאביי דאמר אי עביד מהני, א"כ ע"י מעשיו יקנה את הגזילה אפי' בלא שינוי, וא"כ אפי' אם הגזילה כעין שגזל אלא שהוקרה למה אינו משלם כדהשתא. ותירץ דצ"ל דגם זה נלמד מוהשיב דמשמע שיחזיר את הגניבה עצמה ולא רק דמים, ומוקמי' ליה לבעין, ולכן הקשו רק לרבא דכיון דס"ל דלא מהני א"כ אית לן לאוקמי והשיב בכל ענין.

ויש להקשות לפי"ז למאי דס"ד אליבא דרבא למאי איצטריך כלל קרא דוהשיב את הגזילה, דהא בלא"ה לא אהני כלל מעשה הגזילה, (והרי בס"ד גם ידעו מדרשא זו כדחזינן מהא דלא הקשו מידי לאביי). ובשפת אמת תירץ די"ל דוהשיב איצטריך לנתוקי לעשה, לומר שהוא משיב לא רק משום דלא מהני אלא משום שיש עליו מצות השבה, וכשמקיים מצות השבה תיקן הלאו דלא תגזול, ודו"ק. אמנם הקשה ע"ז השפ"א א"כ מה תירצו דמהא דכתיב אשר גזל כעין שגזל משמע דקני, הא אכתי י"ל דלעולם לא מהני ואינו קונה, אלא בא הפסוק לומר רק דאם זה אינו כעין שגזל אינו מתקן בזה את העבירה, ועי"ש עוד מש"כ בזה.

הרי זה לאו הניתק לעשה, ולכן פירש דאינו לוקה אלא היכא שאבד או נשרף דאינו יכול להחזיר הוא לוקה. ואמנם התוס' כתבו דא"א לתרץ כן עי"ש, וא"כ לדבריהם אכתי קשה סו"ס לרבא למה אין זה לאו הניתק לעשה, וע"כ צ"ל גם בדעת רבא כמו שכתבו התוס' בדעת אביי דאינו צריך להחזיר, וצ"ע.

ובכתבי הגר"ח ובשפת אמת כתבו די"ל קושיית התוס' באופ"א, דלא תחבול ריחיים ורכב האיסור הוא על כל זמן שהוא אצלו ובכל שעה ושעה עובר, וא"כ גם אם אי עביד מהני צריך להחזיר דהא עכ"פ אסור לעבור האיסור מכאן ולהבא, משא"כ בלאו דלא תבא אל ביתו דשם האיסור הוא רק בשעת נטילת המשכון.

דף ו' ע"ב

בענין שעיר המשתלח

א. שאינו ראוי לפתח אהל מועד בסוגיין פירש רש"י להוציא קדשי בדק הבית דבעלי מומין הן, ואמרי' אוציא את אלו ולא אוציא פרת חטאת ושעיר המשתלח שהן תמימין וראויין לפתח אהל מועד.

ובתוס' הביאו דרש"י ביומא ס"ג ע"ב לא גרס הכא פרת חטאת אלא שעיר המשתלח לחוד, ולהאי גירסא יהיה הפירוש הראוי לפתח אהל מועד מי שבא ממש לפתח אהל מועד, וכן פירש רש"י ביומא דיצאו קדשי בדק הבית שלא היו עתידים לבא לפתח אהל מועד, ויצאה נמי פרת חטאת שאף היא אינה ראויה לפתח אהל מועד, ולא אוציא שעיר המשתלח שהוא ראוי לבא לאהל מועד להגדיל ולהתודות עליו.

ובשפת אמת כתב עוד דרך בהא דקדשי בדק הבית אינן ראויין לפתח אהל מועד אפי'

ור"ל דזה שעבר באיסור הוא גופא סיבה שלא יהיה צריך להחזיר.

לא תחבול ריחים ורכב

בתוס' הקשו מהגמ' ב"מ קט"ז ע"א דהוא גברא דחבל סכינא דאשכבתא מחבריה, אתא לקמיה דאביי אמר ליה זיל אהדר משום דברים שעושין בהן אוכל נפש, וזה קשה ממ"נ דאם נאמר שגם על לאו זה נאמר דין השב תשיב א"כ הוי לאו הניתק לעשה, ואיך אמרו שם קט"ו דלוקה ע"ז, אלא ע"כ דע"ז לא נאמר דין והשיב, וא"כ צ"ל דמה שאמר לו להחזיר היינו משום דאי עביד לא מהני, וקשה דהא אביי גופיה ס"ל דאי עביד מהני.

ותי' התוס' דמיירי שלא נתכוין ההוא גברא לעבור, וביתר ביאור כתבו התוס' בב"מ דטעמא דאביי דא"ל לאהדוריה משום דאי עביד לא מהני כיון שהיה שוגג שאם היה יודע שהוא אסור לא היה חובלו והוה ליה זכייה בטעות וחוזרת.

ואמנם כל זה הוא לאביי, אבל לרבא דאי עביד מהני א"כ אפי' אם נתכוין לעבור באיסור ג"כ צריך להחזיר משום דאי עביד לא מהני, ועפי"ז הקשה בהגהות ר' אייזיק חבר דא"כ משכח"ל לדינא פלוגתא בין אביי ורבא דאי עביד מהני או לא מהני בכה"ג שנתכוין לעבור עבירה האם צריך להחזיר או לא, וצ"ע.

וברמב"ם פ"ג מהלכות מלוה ולוה ה"ב פסק שאם חבל מחזיר בעל כרחו, ואם אבד המשכון או נשרף קודם שיחזיר לוקה, וכתב הכס"מ בשם הריב"ש דזה אתי כרבא דאמר אי עביד לא מהני ולכן צריך להחזיר, ולא דמי ללאו דלא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו דשם מהני משום דגלי ביה קרא השב תשיב.

וברמב"ם מבואר עוד שלדעת רבא שצריך להחזיר משום דאי עביד לא מהני, א"כ סו"ס



תמימין משום שלא הוקדשו לקרבן, וא"כ לגבי מזבח הו' כחולין בעלמא.

ב. הא לא רבי קרא לה' הו"א שער המשתלח בעל מום שפיר דמי, מכדי אין הגורל קובע אלא בדבר הראוי, צ"ע דלכאורה מזה שקודם הגרלה בעינן דבר הראוי נשמע רק שיש איסור להביא בעל מום, אבל אכתי מגלן שיש מלקות אם הקדישו בעל מום.

ולשון הגמ' שפיר דמי ופרש"י לאקדושיה, ומשמע שקאי הקושיא באמת רק על עצם ההקדש, ומ"מ קשה א"כ אכתי איצטריך קרא דלה' לרבות שאף לוקה עליו, וכן הקשה בשפת אמת.

ויתכן לומר לפי מה שהביאו תוס' מיומא ס"ב שקודם הגרלה לוקה עליו משום שחוטי חוץ, ושם מבואר טעמא דחזי לשער הנעשה בחוץ, וא"כ להאי טעמא נמי פשיטא דלקי משום בעל מום. אכן לפי"ז יקשה דא"כ א"צ כלל לטעמא דאין הגורל קובע אלא בדבר הראוי, וכן הקשה בחי' הגרי"ז וצע"ג.



ג. נהי דשמעת ליה לחנן המצרי דלא הו' דיחוי דלא צריך הגרלה מי שמעת ליה, וצ"ע דאפי' נימא דבעי הגרלה מ"מ הרי מי שיפול עליו הגורל לשם דינו שירעה עד שיסתאב, א"כ סו"ס אין כאן אחד משניהם שצריך לעלות למזבח כלל, וסו"ס י"ל שכאן שרי אפי' בעל מום.

ולכאורה יש ללמוד מכאן שמה שבהגרלה בעי תמים היינו לא רק מספק שמא כל אחד מהם הוא שעולה לשם, אלא שזה הלכה בגורל שיהיה שניהם שוים, ובחי' הגרי"ז כתב עוד יותר דלשון הגמ' בחולין הוא שאין הגורל

קובע לעזאזל אלא בדבר ראוי לשם, וצ"ל דמקרא דולקח את שני השעירים נלמד זה הלכה בשער דלעזאזל גופיה שצריך להיות ראוי לשם, אמנם לשון רש"י והגמ' בסוגיין לא משמע כן אלא טעמא משום דמעיקרא לא ידעינן אי האי מיקבע לשם.

שו"ר שקושיא מעיקרא ליתא, דכל מה שהגמ' רצתה להביא מכאן ראייה הוא שחנן המצרי סבר שא"צ כלל הגרלה, וזה נדחה שאין ראייה מדבריו דשמא עדיין צריך הגרלה, ופשוט.



ד. רבא אמר לא נצרכא אלא כגון שהומם בו ביום וחללו על חבריו, ופרש"י להכי נקט חיללו דאי לאו דחיללו על בעל מום ליכא מלקות דלא תקדישו על השני.

ובשטמ"ק בהשמטות סוף אות י"ד כתב לימא שהומם ושלחו לצוק דהיינו הקרבתו, וי"ל דס"ל דאיכא בל תקדישו אף על השני. ונראה שזה גם כוונת רש"י במאי דקשיא ליה דאחר שהומם א"צ להעמידו כשחיללו.

ובביאור תירוצו אפשר לומר דס"ל דמשמע ליה שנתרבה שער המשתלח בעל מום שלוקה לא רק על לאו דבל תשחטו אלא גם על לאו דבל תקדישו, וכ"כ השטמ"ק בהשמטות אות י"ט דנקט וחיללו משום דניחא ליה למימר דאיצטריך קרא לומר שיעבור על בל תקדישו כמו בשאר קרבנות, והא לא משכחת אלא בהומם וחילל על אחר.

אכן לפי"ז לא ברור כ"כ לשון רש"י ליכא מלקות דלא תקדישו על השני, ואכן יש ספרים שכתבו שצריך למחוק תיבת השני, וע"ע בשפת אמת.

ובאופ"א יש לפרש התירוץ דבא לומר לרבותא שלוקה משום תקדישו אפי' על השני

שהקדישו בפירוש לדמים בלבד אפ"ה לוקה משום דזילא מילתא.

ובע"ב מוקי לה בפלוגתא דרבי ורבנן האם לוקה אפי' הקדישו לדמי נכסים, ויש לעיין לדעת רבי דבהרצאת גופו הכתוב מדבר, האם הוא חולק גם על סברת בזיא מילתא, ומה יהא לדבריו בכל הני בעיות דבעי ר"ל, ועי' בשפת אמת מה שכתב ע"ז.

ב. והנה יש להקשות לפירוש רש"י כמה קושיות:

(א) צ"ע על מה קאי הלשון מתקיף לה ריש לקיש ומי אמר קודם שאינו כן דקשה ליה עליו. (ב) ובמה שפירש רש"י דבתם ואח"כ בעל מום איכא למימר דלהקרבא אקדשיה, צ"ע דמשמע מלשוננו שעדיין אינו ודאי וא"כ סו"ס אמאי לקי.

ובאמת זה קשה לפי הס"ד של ר"ל דאם הקדישו לדמי אינו לוקה, א"כ בכל מקדיש נימא שמא אינו מקדיש אלא לדמי ולא ילקה.

(ג) ועוד קשה על מה שפרש"י דאיכא למימר דלדמי אקדשיה, א"כ מ"מ כשהלך בסוף והקריבו גלי דעתיה שלהקרבא אקדשיה, ואולי י"ל דאיה"נ וכל הקושיא היא רק כשהקדישו ולבסוף לא הקריבו, אך צ"ע א"כ מאי משני ליה שרוע וקלוט כתיב בפרשה, דאפי' נאמר דמשמע ליה שזה קאי על כל הלאוין הכתובין בפרשה, מ"מ שמא זה קאי כשכבר הקריבו ואז לוקה ממילא גם על הקדישו.

(ד) ובתוס' הקשו על רש"י מה שייך לומר דלא אסיק אדעתיה, הרי אינו לוקה אא"כ התרו בו לא תקריב בעל מום למזבח והוא קיבל ההתראה ואמר על מנת כן אני עושה.

(ה) ובקושיא השניה שפירש רש"י שהקדיש בעל מום מעיקרא לא לילקי דיקלא בעלמא הוא, אלא אם כן הקריבו, ומבואר כאן שכל

שחיללו על אחר ולא הקדישו מעיקרא, דלא נימא כרעיה דראשון הוא ואי"ז נחשב מקדיש בעלי מומין.

ואין לפרש דקשיא לרש"י למה נקט חיללו ולא אמר שהקדיש אחר במקומו, משום דאם נאמר כן יקשה סו"ס בפלוגתא דר"ש ורבנן תלי אם צריך הגרלה, ועכשיו בא לתרץ אפי' לרבנן, ולכך אמרו דוקא שחיללו וכיון שהוא עומד תחת הראשון א"צ הגרלה אפי' לרבנן.

דף ז' ע"א

מתקיף לה ריש לקיש

א. מתקיף לה ריש לקיש, רש"י פירש שמא לא שנינו אלא תם ונעשה בעל מום דאיכא למימר שנתכוין להקדישו למזבח ומשו"ה לקי, והיינו שר"ל שכל היכא שאפשר לפרש כונתו שלא התכוין להקדישו למזבח אלא לדמים אינו לוקה.

ומשני שרוע וקלוט כתיב בפרשה וע"ז קאי לא תקדישו, ופריך עוד שמא לא שנינו אלא בתמורה, והיינו דאע"פ שחזינן שאמרה תורה בל תקדישו אפי' על בעל מום מעיקרו שמא אינו אלא בתמורה שהחמירו בו שחלה עליו קדושה חמורה, אבל במקדיש בעל מום שקדם מומו להקדישו חלה עליו קדושה פחותה שאם פורין אותו מותר בגיזה ועבודה.

ונראה שקושיא זו קאי לא על סברת המקדיש כמו הקושיא הראשונה, אלא על עצם הדין דאינו אלא דיקלא בעלמא ולא חלה עליו קדושה חמורה וא"כ לא ילקה עליו.

ומשני ליה דע"כ מיירי בסתם מקדיש ולא רק בתמורה, ואפ"ה לקי כיון דזילא מילתא, ומשו"ה אמרו שאפי' אקדשיה לדמי נכסים

כשמקדיש מתרין בו לא תקדיש בעלי מומין למזבח, וכיון שמדכרינן שם מזבח כל העבודה בכלל והוי כאילו התרו בו אכל עבודה בפני עצמו. ומשו"ה נחא דאע"פ שאמר בשעה שהתרו בו על מנת כן, אפ"ה י"ל דהיינו דוקא מהקדישו, אבל לא אסיק אדעתיה דחזי להקטיר או לזרוק כיון שהיה בעל מום מעיקרא ולא לקי.

ומהאי טעמא כתבו תוס' דקושיית הגמ' אכולהו חוץ מבל תקדישו, דעל זה ודאי הוא לוקה מפני שהתרו בו וקיבל ההתראה, אבל אידך הוא לא מסיק אדעתיה דאסור ולכן לא ילקה.

ד. ובשטמ"ק בהשמטות סוף אות י' כתב נראה לפרש שמא לא שנינו אלא בתם בשעת הקדש ונעשה בעל מום ואח"כ שחט או זרק או הקטיר, וכיון שקדם הקדישו למומו חל עליו קדושה והוי קדשים פסולים, אבל בעל מום מעיקרו כלומר קדם מומו להקדישו דיקלא בעלמא הוא ולא חל עליהן קדושה והוי כשוחט חולין בעזרה דאינו אלא מדרבנן, ומשני שרוע וקלוט כתיב בפרשה וקאי על כולו אפילו אלאו דלא תקדישו, ובענין שאתה אומר ליכא לאו דבל תקדישו שאם הוא בעל מום קודם הקדש אתה רוצה לומר שלא יתחייב עכ"ל.

ולפי"ז יש לפרש דקאי קושיית ר"ל על מה שאמרו בברייתא עובר משום חמשה שמות, וקשה לו שלעולם לא מצינו חמשה שמות בבת אחת, דאילו הקדישו תם ואח"כ נעשה בעל מום שחלה עליו קדושה הוא לוקה על שחיטה הקטרה וזריקה, אבל לא על בל תקדישו, ואילו בבעל מום מעיקרו אינו לוקה על כל אלו אלא רק על בל תקדישו לבד.

ומשני שרוע וקלוט כתיב בפרשה, ומשמע ליה דקאי על כל החמשה לאוין, ור"ל שמבואר

קושייתו רק על לאו דבל תקדישו ולא על שאר הלאוין.

וצ"ע לפי מה שפירשנו שנראה שכאן הקושיא היא מעצם הדין למה לוקה הרי לא חלה עליו קדושה חמורה דדיקלא בעלמא הוא, (ועי' בחי' הגרי"ז ושפת אמת דהוכיחו שכן הוא מדאקשי ליה א"כ לוקה שש, ולא משני דמשכח"ל בתם ונעשה בעל מום שלוקה חמש, אלא ודאי שכבר חזר בו מקושיא הראשונה), וא"כ מהאי טעמא י"ל שלא ילקה אפי' כשהקריבו למזבח, דאם לא חלה קדושה זה טעם שלא ילקה על בל תקדישו, א"כ גם כשהקריבו הרי זה כמעלה חולין למזבח ואי"ז קרבן כלל.

ג. ובתוס' פירשו דלא קאי ר"ל אבל תקדישו אלא אבל תקטירו אבל תזריקו, וה"פ ל"ש דעובר אבל תקטירו אלא כשהקדישו תם ונעשה בעל מום, דכיון דחלה עליו קדושת מזבח קודם שהומם אסיק אדעתיה דחזי להקרבה, אבל בעל מום מעיקרו קודם קדושה דיקלא בעלמא הוא דלא מסיק אדעתיה דחזי להקרבה ולא לקי.

וזה תמוה מאוד מה הועילו תוס' בכל זה, ועדיין קשה גם לפירושם כיון שהתרו בו וקיבל ההתראה א"כ ודאי אסיק אדעתיה להקרבה, וכמו שהקשו לפירוש רש"י.

ובברכת הזבח פירש דר"ל שאע"פ שהתרו בו ואמר על מנת כן אפ"ה לא לילקי, דודאי ידע שאינו ראוי לכך וא"כ היה סבור שזה כאילו התרו שלא יזרוק מיא בעלמא, והיינו שס"ל שודאי בצחוק או בטעות אמרו לו כך. וצ"ע דא"כ גם לרש"י נתרץ הכי, ולמה היו צריכים לחלק בין בל תקדישו לבל תקטירו ובל תזריקו.

ובצאן קדשים תירץ די"ל דס"ל לתוס' דאין מתרין בו על כל לאו ולא בפני עצמו, אלא

ומשום כל תקטירו מקצתו, אביי אמר אין לוקין על לאו שבכללות.

וצ"ב דמקצתו מרבינן לעיל ו' ע"ב ממהם, ואי נימא שזה ריבוי בעלמא שגם הוא בכלל הלאו דלא תקטירו כולו נראה שאין זה כלל ב' לאוין, ולא הוי כלל לאו שבכללות וגם לרבא לא ילקה תרתי, וע"כ צ"ל דס"ל שאינו ריבוי אלא גילוי על לאו בפני עצמו. וקשה א"כ למה חשיב לאו שבכללות דלא נפיק מלא תקריבו אלא מריבוי דמהם, ואע"פ שלא נאמר בו לבד לשון לאו, הרי מצינו כה"ג בלא תאכלו נא ומבושל שנחשב ב' לאוין, ולא תאכלו קאי על שניהם.

והנה מסקנת הגמ' תיובתא דאביי תיובתא, ויוצא א"כ מהאי ברייתא דס"ל שלוקין על לאו שבכללות תרתי כרבא.

אכן הרמב"ן בספר המצוות בסוף שורש תשיעי פירש דבאמת בעלמא אין לוקין על לאו שבכללות, ומה שכאן העלו דברי אביי בתיובתא הטעם בזה לפי שהלאו הזה הבא באיסור העלאת בעלי מומין לאו פרטי הוא ואשה לא תתנו מהם, ואין כאן לאו כולל, אלא שהיה אביי סבור שכיון שלא בא בהקטרת בעלי מומין אלא לאו אחד אי אפשר לחייב בו שתיים אע"פ שנאמר בו בין כולו בין מקצתו, ועלתה לו [סברא זו] בתיובתא לפי שהם דורשים בכתוב הזה בשמות חלוקים, לאו אחד לא תקריבו לה', ולא אחר ואשה לא תתנו מהם.

וא"כ לדבריו באמת לדינא מקטיר בעלי מומין לוקה שתיים כדעת רבא, אע"פ שבעלמא סבירא לן כאביי שאין לוקין על לאו שבכללות.

אבל דעת הרמב"ם בספר המצוות שבאמת אפי' נא ומבושל אינו נמנה אלא בלאו אחד, ומה שאמרו ע"ז בפסחים שלוקה שלש זה הוא

שאפי' בבעל מום מעיקרו נמי לוקה על שחיטה זריקה והקטרה (ולשון השיטה צריך תיקון לכאורה).

ומבואר נמי לפי"ז מה שהקשה עוד שמא לא שנינו אלא בתמורה, דהיות ובתמורה נתחדש שאפי' קדם הקדישן למומן חלה עליו קדושה חמורה א"כ שם שפיר משכחת לה שלוקה חמשה לאוין, גם משום כל תקדישו וגם משום שחיטה זריקה והקטרה.

ומשני בעל מום מעיקרא זילא מילתא, והיינו שבאמת אע"פ שלא חלה בו קדושה כלל אלא רק קדושת דמים בלבד אפ"ה לוקה, וצ"ל שמחאי טעמא לוקה גם על הקרבנות אע"פ שבאמת אינו אלא חולין בעלמא, דמ"מ מה שמעלה למזבח בעל מום זהו בזיון.

אמנם לשון הגמ' כיון דשביק תמים ואקדיש בעלי מומין, נראה כפירוש רש"י שהיתה הקושיא לענין מקדיש ולא לענין זריקה והקטרה, וכן הקשה הרש"ש.

דף ז' ע"ב

לאמר לאו אמור בפרשה

דעת הרמב"ם שהמתפיס תמימין לבדק הבית אינו לוקה וכתב הלחם משנה דסבר שמה שאמרו כאן לאמר לאו נאמר בפרשה אסמכתא בעלמא הוא, וצ"ע דהרי יש כאן כבר לאו הבא מכלל עשה ועצם איסורו כבר מפורש בתורה, ולמה א"כ צריכים חכמים להוסיף ע"ז עוד אסמכתא.

לאו שבכללות

המעלה אברי בעלי מומין לגבי מזבח, אמר רבא עובר משום כל תקטירו כולו

אע"פ שאינו מתכפר. אבל נראה שאי"ז ראייה די"ל דהיינו דוקא בבכור שאין בו מתכפר כלל. (ויבואר אי"ה כל ענין זה במקומו לקמן י' ע"א)

ג. ומ"מ צ"ע בעיקר מילתא למה נחשב הישראל בעלים הרי זה הוי ממון השבט, וצ"ל כמו שכתב השטמ"ק בהשמטות אות ט"ו דישראל קודם שיתנו לכהן קרי ליה שפיר בעלים ומימר כיון שבידו ליתנו לכל כהן שירצה.

ד. ועוד כתב שם השטמ"ק די"מ שכל מה שנאמר במתני' תמורת הבכור, ר"ל בבכור שנולד לו בעדרו של כהן דלעולם הוא שלו, ומשמע דלפירוש זה ס"ל שבאמת הישראל אינו יכול להמיר בבכור, וכנראה דס"ל שמשום טובת הנאה לחוד אינו חשוב מספיק בעלים לענין תמורה.

אמנם צ"ע לשיטה זו דלכאורה דברי רש"י מפורשים להדיא בברייתא לקמן ח' ע"ב בכור בבית הבעלים עושה תמורה.

ה. והנה לכאורה יש לדייק עוד ממתני' דאמרי' שאין הכהנים ממירין בחטאת ואשם מפני שאין זכין בהן בחייהן, והרי אין ציבור ושותפין עושין תמורה, ויתכן שהיות והכהנים זוכים בכל מה שיש בו שראוי לאכילה הם נחשבים בעלים, אבל מ"מ קשה שהרי אין הזכיה לכהן אחד אלא לכל הכהנים, וצ"ע.

ואולי יש ליישב לפי דעת הרמב"ם דס"ל שמ"מ יש מלקות בציבור ושותפין, ולזה אתיא מתני' למעט שבחטאת ואשם אין אפי' מלקות, וכ"כ בשפת אמת, וע"ע בדבר אברהם ח"א סי' י"ד ענף ב' שהאריך בזה.

ו. יש לעיין בהא דיושר ממיר דאמרי' בזבחים שהוא מתכפר מקופיא, ולכאורה הרי עכ"פ הוא בעלים, וא"כ לדעת התוס' אין צורך

דעת אב"י שסבר שלוקין על לאו שבכללות, (והוא מהפך הגירסא בין אב"י לרבא) אבל לפי האמת שסבירא לן כרבא זה נדחה ואינו לוקה אלא אחת. ולפי"ז ה"ה כאן באמת אינו לוקה אלא חדא, וזה גופא מה שנאמר בזה שאין לוקין על לאו שבכללות, מפני הריבוי בא להוסיף על הלאו הראשון ולא לחדש לאו אחר. ועדיין צ"ב שהרי כאן העלו בתשובתא לרבא דמשמע דלקי תרתי, ומבואר ברמב"ם שהוא חולק על ברייתא זו ופוסק להלכה דלא כמסקנת הסוגיא כאן.

אין הכהנים ממירין לא בחטאת ולא באשם ולא בבכור

א. בתוד"ה שאין זכין בחייהן דייקן דמשמע שאילו היה כהן זוכה בבכור מחיים היה יכול לעשות תמורה, וקשה מהא דאמרי' לעיל מתכפר עושה תמורה, ותירצו דר"ל אף בתר מתכפר ולא לאפוקי בעלים אתי.

ונראה שיש לדייק מפירוש רש"י על הקושיא מפני מה אין הכהנים ממירין בבכור, שכתב שאין הישראל מתכפר בו, דמשמע שאילו היה הישראל מתכפר ניחא דאין הכהן ממיר אע"פ שהוא בעלים.

ועי' בקרני ראם שהביא שכן דעת הרמב"ם פ"א מהלכות תמורה שכתב המתכפר הוא שעושה תמורה אבל לא המקדיש, וצ"ע מה יענה א"כ לדיוק התוס' ממתני' דקתני טעמא משום דאין זכין בהן בחייהן.

ב. אכן ברש"י בד"ה הוא ותמורתו כתב אבל ישראל אם המיר בו נתפס בקדושה, שהרי ברשותו חלה קדושה על הבכור, וצ"ע לכאורה דמ"מ הרי אין הישראל מתכפר בו כמש"כ רש"י לעיל. וכאן נראה לכאורה ראייה שמודה גם רש"י לדברי התוס' דמי שהוא בעלים ממיר

סיכום הסוגיא בדין זכות הכהן בבכור

תנן התם בכור מוכרין אותו תם חי ובעל מום חי ושחוט, ומוקי לה רב נחמן בזמן הזה וקמ"ל דמותר למוכרו תם חי, אבל שחוט לא שייך כלל בזמן הזה. ובזמן המקדש סבר רב נחמן שאין לכהן זכיה בגויה עד לאחר הקרבה.

ומקשינן בגמ' מריה"ג דאמר קדשים קלים ממון בעלים, ומוקי לה בן דוסאי בבכור, ומשמע דמירי אפי' בזמן המקדש דקתני דומיא דשלמים, ומשני בבכור בחו"ל ואליבא דר"ש דאמר אם באו תמימים יקרבו, אבל כשהם בחו"ל לכתחילה א"צ להביאם וכיון דלאו בני הקרבה נינהו הוי כבכור בזמן הזה ולכך יש לכהן זכיה בגויה.

ויוצא לפי"ז דכל זה דוקא לריה"ג, אבל לרבנן דריה"ג אפי' בכור בחו"ל לאו ממון בעלים, וא"כ ה"ה בבכור בזמן הזה לדעת רבנן ממון גבוה הוא אע"פ שאינו עומד להקרבה, וא"כ לרבנן בכור תם חי אינו נמכר לעולם.

ובבכור בעל מום לכאורה כיון שאינו עומד להקרבה דמי נמי לבכור בחו"ל ובכור בזמן הזה ותלי נמי בפלוגתא דריה"ג ורבנן, וכ"כ תוס' בד"ה ובמאי וכו', וכן דעת התוס' ב"ק נ"ג ע"ב דלרבנן אסור למוכרו עד שישחט שרק אז יצא מקדושתו.

אמנם ברש"י בב"ק נ"א ע"ב לפי גירסת המהרש"ל שם חולק על תוס' וס"ל שבכור בעל מום הוא מפסולי המוקדשין וקרינן ביה רעהו מפני שאין לו פדיון, וש"מ שלמד שבכור בעל מום אפי' לרבנן הוי ממון בעלים, דאילו לריה"ג גם תם קרינן ביה רעהו.

וברמב"ם פ"א מהלכות בכורות הי"ז פסק להלכה כריה"ג שבכור תם אינו ממון בעלים, דכיון שהוא עומד לקרבן אין לכהן בו זכות כדי

להאי טעמא דליהוי מתכפר מקופיא, אכן נראה מהסוגיא שם שבאמת היורש אין לו זכיה כלל בגוף הקרבן.

ז. אמנם צ"ע לכאורה מסיפא דמתני' שאמר ר"ע היכן קדושה חלה עליו בבית הבעלים אף תמורה בבית הבעלים, ובירוש הרי לא חלה הקדושה ברשותו. וכנראה צ"ל דע"ז מהני הדין ירושה שלו שעברה אליו כל רשות אביו נחשב כאילו גם הקדושה חלה ברשותו.

ויעוי' בחי' הגרי"ז שהביא דעת הראב"ד שמפרש דהיינו באמת טעמיה דמד"א שירוש אינו ממיר משום שלא נעשה ההקדש ברשותו, ולפי"ז ע"ז גופא קאי הדרשא בגמ' לעיל שירוש אינו ממיר לומר שאין לו שם יורש לענין זה.

ח. ולכאורה אפשר היה להקשות מדין זה על כל מתכפר היאך הוא עושה תמורה, שהרי לא חלה הקדושה ברשותו, והקשה כן השטמ"ק בהשמטות ותרין דהואיל והקדישו לשמו חשוב כאילו הוא הקדישו.

ט. עי' תוס' במנחות צ"ג ע"א ד"ה לפי וכו' ועוד קשה הא דתנן בריש תמורה דאין הכהנים ממירין בבכור משום דכתיב הוא ותמורתו יהיה קדש היכן קדושה חלה בבית בעלים אף תמורה בבית בעלים, תיפוק ליה דילפינן תחילת הקדש מסוף הקדש מסמיכה דבעלים. והיינו דקשה להו שכיון שאין הכהנים סמכין, נשמע מינה נמי שאין ממירין.

ובאחיעזר ח"ב סי' מ"ה אות ד' הקשה באיזה קרבן מירי, דבבכור אין סמיכה כלל, ובאשר קרבנות מה שאין הכהנים סומכין היינו משום שאין להם בהם זכיה מחיים אינם בעלים עליהם, משא"כ בבכור שהכהן זכי ביה מחיים וחשיב בעלים עליה, וצ"ע.

למוכרו, אבל בזמן הזה מותר למוכרו, ושם בה"ג פסק בבעל מום נמי דמותר למוכרו.

דף ח' ע"א

בגמ' א"ב אית ליה לכהן זכיה בגויה שפיר, אלא אי אמרת ל"ל ליתי גזבר ולישקלא, ע"י בשטמ"ק בהשטמות אות ט' שפירש דהיינו ככל חייבי קרבנות שהגזבר ממשכנו ולמה יפסיד המזבח, אבל אי אית ליה זכיה דממונא הוא לא יוכל הגזבר לדוחקו ולהקריבו עד שירצה. ונראה דמפרש טעמא שיכול לומר דעתי להקריבו למחר ואין הגזבר יכול לדוחקו להקריבו היום, ולכן הוא יכול להמתין עד שיפול בו מום, וצ"ע הרי הוא ספק ואינו יכול להקריבו לעולם.

ובפשטו צריך לפרש דכיון שיש לו בו זכיה ממונית לכך א"א להפקיעו מזכותו אע"פ שעל ידו נגרם הפסד למזבח.

אמנם אם כן יקשה דגם אי לית ליה זכיה בגויה, עכ"פ הרי יש לו בו זכות ממון לאחר הקרבה, וצ"ל שעכשיו אין לו בו שום זכות ורק אח"כ הוא זוכה בו.

ובזמן ששקיל גזבר פירש רש"י דליתביה לכהן מעליא, ונראה לכאורה שא"כ גם הבשר יהיה של אותו כהן שמקבלו מיד גזבר להקריבו, ומשום שעדיין אין לו לכהן זה שום זכות.

אך צ"ע בזה דעכ"פ ספק הוא, ולהך צד שגליא כלפי שמיא שהוא כהן נמצא שהפסידוהו זכותו. ואכן בשטמ"ק נראה דלעולם הבשר שלו, דכתב אי מצית לאכול אכיל את ואי לא יאכלוהו שאר הכהנים.

כל פסולי המוקדשין נמכרין באיטליז ונשקלין בליטרא חוץ מן הבכור ומן המעשר, וטעמא מפני שהנאתן לבעלים ולכך אין מזלזלין בהן, ונראה לכאורה שזה סברא דרבנן, וצ"ע מהא דממעטי מבהמתה האמור בעיר הנדחת בכור בעל מום דלא קרינן ביה בהמתה, ומשמע שזה קדוש אף מדאורייתא.

שו"ר שכן דייקו מכאן התוס' בזבחים ע"ה ע"ב דש"מ שהוי דין דאורייתא, אמנם בספר פירות תאנה הביא שדעת הרמב"ן והרא"ש דהוי מדרבנן, ובמהרי"ט אלגאזי תירץ הסוגיא לשיטתם.

בתוד"ה ובמאי הקשו לימא דאתיא כרבנן דאמרי דלאו ממוניה הוא, וצ"ע דא"כ זה נתמעט כבר משללה ולא שלל שמים.

דף ח' ע"ב

כהן לישראל אסור

רב חסדא אמר לא שנו אלא כהן לכהן אבל כהן לישראל אסור למכור, ורצתה הגמ' לפרש טעמיה דלמא אזיל ישראל ושדי ביה מומא וכו', וטעם זה שייך רק בבכור תם.

ונדחה טעם זה ולכך אמרו טעם אחר מפני שנראה ככהן המסייע בית הגרנות, ופרש"י שנמכר בזול כיון דבעי לוקח לשהוייה עד שיומם, ולכאורה טעם זה שייך אף בבעל מום דמ"מ נמכר בזול כיון שאינו נמכר באיטליז ואינו נשקל בליטרא, וכ"כ הרש"ש ודייק עוד מלשון רש"י דאפי' לקנות בשר בכור מכהן אסור לפי האי טעמא עי"ש.

[ועי"ש בתוס' ובהגהות הגר"א שחלקו עליו], וכן מוכח גם מפרש"י לעיל ד' ע"א שכתב אם המיר והביא בעלת מום והתפיסה בתמורת בהמת קדש תמימה עי"ש בחי' הגרי"ז וברש"ש וצ"ע.

לא יחליפנו בשל אחרים

א. תנו רבנן לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר אותו בשל עצמו, ומקשי' לכתוב רחמנא לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר אותו דמי גרע של עצמו משל אחרים, ומשני הו"א תצא זו ותכנס זו הוא דלקי, אבל ממיר דתרווייהו קא מקדיש להו אימא לא לקי קמ"ל.

ובפשוטו נראה שנדחתה האי ברייתא ולעולם בין שלו ובין של אחרים מחד קרא נפקי.

אכן ברבינו גרשום פירש דהכי משני אי כתב לא יחליפנו דמשמע בשל אחרים הו"א תצא זו ותכנס זו הוא דלקי שלוקח בהמת חברו ונותן לו זו ומוציא האחרת לחולין, אבל מימר בשל עצמו דתרווייהו מצי מקדיש להו אימא לא לקי אלא לקדיש לתרווייהו וליפטר, קמ"ל דלא אלא לקי.

וביאר הדבר אברהם בח"א סי' ט"ו אות ז' דר"ל שבהמה של אחרים שאינו יכול להקדישה אחר שיצאה לחולין הוי מעוות לא יוכל לתקן, אבל בחולין ידידה אפילו היתה תמורתו מועלת להוציאה לחולין עדיין יש לו תקנה לחזור ולהכניס בהמת ההקדש לקדושתה כמו שהיתה, ולכך הו"א דאין כאן דין תמורה אלא יחזור ויקדישה ויפטר.

ובשטמ"ק בהשמטות פירש באופ"א קצת דאילו בשל אחרים ודאי לקה דבסתמא דעתו שתצא זו ותכנס זו, דאטו בשופטני עסקינן שיחליף עם חברו חולין בקדשים אא"כ סבר שיצאו לחולין, אבל בהמתו בסתמא אין בדעתו שתצא לחולין אלא רוצה להקדיש שתיהן.

וכן מבואר בשטמ"ק אות ט"ז דיש ס"א דגרסי דאמרי ליה בי רב אשי דזבן לן פלוני כהן במומו.

אמנם דעת הגר"א שבעל מום לכו"ע מותר למכור, ולמד כן מן הטעם הראשון וסבר שלא פליגי ב' הטעמים בהאי דינא, ולכך מחק גם הגירסא ברש"י שבשר אסור.

וצ"ע לשיטתו למר זוטרא ששאל בבי רב אשי מנא לכו הא, הא משכח"ל בבעל מום או בבשר, ויתכן ששאל לראות מה יאמרו לו, ורק כששמע שאמרו לו שקנו בכור תם אמר להם ולא סבירא לכו וכי'.

ומ"מ לענין הלכה ס"ל כרב אשי שאפשר למכור אפי' תם ואינו חושש לנראה ככהן המסייע בבית הגרנות.

דף ט' ע"א

טוב ברע או רע בטוב

נימא קרא לא ימיר אותו טוב ברע או רע בו, בטוב אחרינא למה לי, ש"מ טוב מעיקרו עושה תמורה רע מעיקרו אין עושה תמורה. ופירש רש"י דא"כ הוי משמע או רע לא ימיר לא בטוב ולא ברע, ולפי"ז נאמר כאן איסור גם על רע ברע. וצ"ב מ"מ אחר שנאמר בקרא או רע בטוב מנלן איסור לרע ברע.

ובהגהות הגר"א פירש דה"ק קרא טוב ברע או רע ברע, בשניהן בטוב דוקא. והיינו שהוא מפרש את אופן הלימוד למסקנא שטוב מעיקרו עושה תמורה, דנדרש טוב ברע או רע, בטוב, וא"כ גם למסקנא עדיין יש מכאן מקור לאסור אף ברע ברע.

אכן ברש"י לקמן כ"ז ע"ב ד"ה ובעלת מום כתב דרע ברע לא כתיב דליעביד תמורה,

ולפי דרכו של הדבר אברהם גם זה מיושב דודאי עיקר כונתו בתמורה היא להקדיש את השניה, ומ"מ כונתו שזה יהיה באופן כזה שתעבור הקדושה שהיתה בראשונה אל השניה, ולכן היות שאינו יכול לעשות שום חלות בהקדש של חבירו, לכן אינו יכול להתפס בשל חבירו. (וע"ע לקמן מה שנכתוב בענין זה מנלן הא דאין אדם מתפס בדבר שאינו שלו)

ג. וע"ע ברש"י במתני' שפירש טוב ברע תמים של חולין לא יתפס ברע של קדש וכו' כלומר שהראשון הוא חולין והשני הוא קדש, ויש ללמוד מזה שעיקר האיסור האמור בתורה בלא ימיר הוא כלפי התפסת הקדושה בבהמת החולין מדנקט לה ראשון.

ונמצא א"כ שלמדנו מסוגיא זו כל גדר עשיית תמורה, שהוא עושה חלות הקדש בבהמת חולין, באופן שכונתו לתת בחולין את הקדושה שהיתה בבהמה הראשונה, ולכן צריך שיהיה לו גם כח הקדש בשניה וגם כח לפעול בראשונה, ומשונה אין אדם עושה תמורה אלא בשלו, ובשל אחרים לא משכחת לה אלא באומר כל הרוצה להמיר יבא וימיר.

ממירין אחד בשנים

א. מתני' ממירין אחד בשנים ושנים באחד, אחד במאה ומאה באחד.

וברמב"ם פ"א הי"ד כתב או שהמיר אחד במאה או מאה באחד בין בבת אחת בין בזו אחר זו, הרי זו תמורה ולוקה כמנין הבהמות שהמיר, וצ"ב על מה קאי האי דינא שלוקה כמנין הבהמות שהמיר, ובמהרי" קורקוס כתב שלשון מנין הבהמות שהמיר הולך על ממיר בכמה בהמות חולין, דהיינו בהמות חולין שנתפסו בתמורה כי בהמות קודש לא משתנה בהם דבר ממה שהיו, וא"כ ע"ז קאי הרמב"ם

ולפי פירוש זה וכן לפי פשוטה של גמ' צ"ב דאם דעתו בסתמא להקדיש שניהם מה זה ענין לתמורה, דכדי להקדיש את השני אינו צריך לעשות תמורה כלל.

וכתב הדבר אברהם שם באות ו' דתרווייהו קא מקדיש ודאי אין הפירוש שאין רצונו לנגוע בהקדש כלל דא"כ הוי רק כהתפסת נדרים, אלא דבמימר נמי רוצה הוא להפקיע קדושת בהמת ההקדש, אלא שהחילוק הוא שהמחליף רוצה שבהמת ההקדש תצא לגמרי לחולין תחת זו שהקדיש, ומימר אין עיקר כונתו שתצא בהמת ההקדש לחולין דוקא שאינו מקפיד אם תשאר גם ברשות הקדש אלא הקדושה לחודא הוא דמפקיע מעליה ומניחה על בהמה אחרת.

וכעין זה כתב בשפת אמת נראה לפרש שאינו רוצה להוציא מקדושתו רק שאינו רוצה להקריבו ויביא בהמה אחת תחתיה להקריב וראשונה אינו רוצה להקריב.

ולפי"ז מבואר יותר דעיקר כונתו בתמורה היא להחיל קדושה בבהמה אחרת להקריבה במקום הראשונה, וא"כ באמת דעתו שתעבור הקדושה מזו לזו, ואעפ"כ לא אכפת לו אם תצא הראשונה לחולין או שתשאר קדושה, וזהו מאי דאמרי' דתרווייהו קא מקדיש להו, ומשונה ס"ד דלא לקי, וקמ"ל קרא דאפ"ה לקי.

ב. האי בשל אחרים היכי דמי וכו' אלא בהמה דהקדש דעלמא וחולין ידידה מי מתפס בדבר שאינו שלו, והקשה הרש"ש מ"ש מהתפסת נדרים דאומר גם אני כמוהו ומהני, ואם גם תמורה נעשית ע"י התפסה א"כ למאי צריך כלל שיהיה לו שייכות בראשון, וע"כ צ"ל שגם בתמורה ודאי כונתו היא לומר תצא זו ותכנס זו, אך קשה א"כ מה החילוק בין חילול לתמורה.

ולולי דברי הגרי"ז הכל א"ש בפשטות שלעולם האיסור הוא בהתפסת הקדושה בחולין, ולכן אם המיר אחד במאה לוקה מאה, ואע"פ שלא עשה אלא מעשה אחד ע"ז ודאי יש לומר גופין מחלקין, אבל אם המיר מאה באחד לא עשה אלא איסור אחד ולכן אינו לוקה אלא אחד.



ב. ר"ש אומר אין ממירין אלא אחד באחד שנאמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש מה הוא מיוחד אף תמורתו מיוחדת, ובגמ' דרש ר"ש שנאמר בהמה בבהמה ולא בהמה בבהמות וכו', ומקשי' והא טעמא דר"ש משום הוא, ומשני כי חזא דדרשי רבנן מבהמה אמר להן איהו מהתם נמי מצינן למילף טעמא ידידי, כן הגירסא בגמ' שלנו והביאה רש"י בלישנא אחרינא וכן דעת התוס'.

ובלישנא קמא פירש רש"י דמשני אמר ר"ל מודה ר"ש שממירין וחוזרין וממירין, ופירש בשטמ"ק דר"ל שאמת שמהוא דריש שאין ממירין אלא אחד, ומיהו דרשה דבהמה איצטריך לומר דבזה אחר זה יכול להמיר אפי' עד מאה.

ובתוס' הקשו ע"ז שדוחק הוא דאדרבא מדברי ר"ש משמע דבהמה חדא משמע ולא שנים.

אכן בהגהות הגר"א יישב דעת רש"י דאי מטעמא דמתני' הו"א תמורתו מיוחדת דוקא, אבל לטעמא דבהמה שפיר חוזר וממיר שבכל פעם אינו ממיר אלא בבהמה אחת, ומתורין א"כ קושיית התוס' דאיהו דלר"ש משמע בהמה חדא ולא שנים, אבל מ"מ אינו ממעט אלא בב"א ולא בזה אחר זה.

וקצת צ"ע שא"כ יצא שאליבא דאמת אין הטעם שאמר ר"ש במתני' נכון, דאילו להאי

שאם המיר אחד קודש על מאה חולין שלוקה מאה בין אם המיר בזה אחר זה ובין בבת אחת. והקשה הגרי"ז שהרי דעת הרמב"ם שציבור ושותפין לוקים אע"פ שאין בהם חלות, א"כ חזינן שדין המלקות בתמורה הוא על עשיית המעשה התמורה אפי' כשאינו חל, ולפי"ז כאן שבא להמיר בהמת קודש אחת נמצא שאי"ז אלא מעשה איסור אחד אע"פ שהמיר על מאה בהמות חולין ולמה לוקה מאה.

וע"ע בעין משפט על ליקוטי הלכות מבעל ח"ח שתמה על הרמב"ם שהרי הקפדת התורה היא על מה שרוצה להחליף הקדושה מזו המקודשת מכבר, ולא על מה שרוצה למשוך הקדושה על אחרת, וא"כ כשממשיך בבת אחת מנין דלוקה על כל אחת ואחת וצ"ע.

ושמעתי מהגר"א גרבוז שליט"א שתירץ עפ"י מש"כ האור שמח שגופין מחלקין. אכן לכאורה צ"ב שאם זה מעשה אחד א"כ אין כאן בעצם האיסור אלא גוף אחד.

וי"ל שמ"מ גם לפי דעת זו של הגרי"ז מ"מ הרי הוא מודה שעצם גדר עשיית התמורה הוא ע"י שעושה התפסה בבהמת החולין כמו שנתבאר לעיל, ולכן שייך לומר גופין מוחלקין מצד עצם המעשה, והרי זה דומה לממיר בזה אחר זה שודאי לוקה מאה.

ולפי זה היה נראה שא"כ במאה באחד גם נאמר שילקה מאה שהרי המיר מאה בהמות הקדש ואע"פ שעשה הכל במעשה אחד נימא גופין מחלקין, אכן במהר"י קורקוס שם נסתפק בזה ודבריו נוטין לומר שאינו לוקה אלא אחד כיון שאינו בזה אחר זה, דהרי אם המיר בהמת חולין על הקדש כבר קדשה בהמת החולין, וא"כ כשיחזור וימיר בה בהמת הקדש אחרת לא אמר כלום ואינו לוקה. (וע"ע בסוף דבריו ובקריית ספר שר"ל שאולי לא קאי דברי הרמב"ם כלל על בבת אחת.)

היות שסו"ס חלה קדושה על הראשונה אפשר לעשות גם בה תמורה.

ובגמ' בע"ב מיבעיא לן אליבא דר"י האם גם בב' קדושות או בב' גופין אינו חוזר וממיר, ומבואר שיסוד הדין לפי ר"י הוא שכיון שכבר עשה תמורה מכח בהמה זו אינו חוזר וממיר, ולכן רצו לומר דאם השתנה קדושתה מאשם לעולה, או אם חללה על בהמה אחרת, לכן שוב יכול לחזור ולהמיר בה, וכן מדויק בלשון רש"י שכל יסוד הספק הוא האם נחשב שעדיין מכח קמא קאתי ובההיא קדושה כבר הומר בה פעם אחת ואינו מימר בה פעם אחרת.

דף ט' ע"ב

פירש רש"י בד"ה וניתק לעולה דאשם שכיפרו בעליו באחר סתמיה לשם עולת נדבת צבור קאי דהיינו מן המותרות דמדרש יהוידע הכהן בפ' ולד חטאת לקמן כ"ג ע"ב.

בהגהות מראה כהן הקשה מהגמ' לקמן י"ג ע"ב בפלוגתא דמותרות אי לנדבת ציבור אזלי או לנדבת יחיד, דאמרו שם בגמ' דלמד"א דלנדבת ציבור אזלי א"כ זה נחשב קרבן ציבור ובלא"ה אינו עושה תמורה, וצ"ע למה פירש רש"י כאן דלנדבת ציבור אזלי, והרי להך מד"א אין מקום כלל דבלא"ה אינו עושה תמורה. כתב המראה כהן דנראה בהכרח שצריך להגיה בלשון רש"י נדבת יחיד וצ"ע.

(ע"ע לקמן י"ח ע"א מש"כ בהאי סוגיא בס"ד)

הקדש שני אינו מוסיף חומש

אריב"ל הקדש שני אינו מוסיף חומש, אמר רב פפא מ"ט אמר קרא ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית מקדיש ולא המתפס.

טעמא באמת לא היה יכול לחזור ולהמיר אפי' בזה אחר זה.

אמנם בהמשך הגמ' איתא תניא כותיה דר"ל יכול אין ממירין וחוזרין וממירין, ת"ל והיה הוא ותמורתו אפי' מאה, ומוכח שטעמא דר"ל מדרשא דהוא, ועי' בשפת אמת שביאר דוהיה מיותר לדרשא. ועי' בחק נתן שתמה מזה על התוס' שלא הקשו גם מזה על רש"י שכתב טעמא דר"ל מבהמה בבהמה.

ולכאורה היה אפשר לפרש היפך הגר"א, שהוא משמע שבשעת התמורה תהיה מיוחדת אבל בזה אחר זה מהני אפי' מאה, ובהמה משמע שלעולם תהא רק בהמה אחת, ולפי"ז א"ש היטב לישנא דמתני', דתחילה דרש ר"ש מבהמה, ואח"כ הוסיף הדרשא מהוא לומר שממירין וחוזרין וממירין,

ויתכן ליישב שבתניא כותיה לא באו לומר דרשא חדשה ע"ז שחוזרין וממירין מוהיה הוא ותמורתו, אלא ר"ל שלכך חוזרין וממירין דקדושה ראשונה להיכן אזלא, והיינו מדכתיב והיה הוא ותמורתו (וכמש"כ רבינו גרשום על ר"ל), ולעולם י"ל שטעמיה מבהמה בבהמה כמו שפירש הגר"א, ודו"ק.



ג. בטעמיה דר"י צ"ע למה אין חוזרין וממירין, ואפשר לומר שס"ל כדעת הקוב"ש בח"ב שגדר תמורה הוא המשכת הקדושה מבהמה הראשונה.

ואפשר לומר עוד כמו שר"ל בשפת אמת שהתמורה באמת חלה ועברה הקדושה לשניה, ומגזה"כ חזרה קדושה לראשונה, וא"כ באמת אזלא קדושה ראשונה מהשניה, אך כתב דזה דוחק לפרש כן. ועכ"פ בדעת ר"י אולי אפשר לומר שסבר כן, אלא שאם כן יקשה דא"כ אף אליבא דרבנן יאמר כן, וי"ל שהם סברו שמ"מ

וכן יש ללמוד לכאורה מדברי רש"י באותה משנה דף ז' ע"ב שפירש קושיית המשנה מפני מה אין הכהנים ממירין בבכור, והלא כולו שלהן הוא ומחיים הוא נותנו לו ואין הישראל מתכפר בו, ונראה לכאורה דר"ל שאילו היה הישראל מתכפר בו הוה ניחא ליה דמשו"ה אין הכהן עושה תמורה אע"פ שזכי ביה מחיים, וש"מ דס"ל שכשמתכפר עושה תמורה בעלים אינו עושה תמורה.

אמנם ברש"י בסוף המשנה פירש שמ"מ הישראל עצמו עושה תמורה קודם שנתן הבכור לכהן, ואע"פ שאמרנו שאין הישראל מתכפר בו, ומבואר א"כ שגם רש"י מודה שבעלים עושה תמורה. ואמנם יש לדון למה הוא נחשב בעלים על הבכור קודם נתינה והרי זה ממון השבט, וצ"ל כמש"כ שם בשטמ"ק מפני שיש לו בו טובת הנאה, וא"כ מבואר כאן שסגי בבעלים לענין טובת הנאה לחוד שיוכל לעשות תמורה.

אבל נראה שאי"ז ראייה משום שי"ל שדוקא בכה"ג שאין מתכפר כלל הדין הוא שהבעלים עושה תמורה, אבל אילו היה הישראל מתכפר בבכור לא היה הכהן יכול להמיר אפי' אם הוא זוכה בו מחיים וחשיב בעלים.

ונמצא א"כ דבדעת רש"י ביומא מפורש שכשיש מתכפר המקדיש אינו עושה תמורה, וכן נראה מפירושו כאן שכשיש מתכפר גם בעלים אינו עושה תמורה, אבל כשאין מתכפר אפי' בעלים רק על טובת הנאה לחוד עושה תמורה, והשתא לשיטת רש"י והרמב"ם תקשה קושיית התוס' מהו שאמרו שאין הכהנים ממירין בחטאת ואשם מפני שאין זכין בחייהן, והרי גם אם היו זוכין בהן בחייהן לא היו ממירין דקי"ל שרק מתכפר עושה תמורה.

ב. והנה הקרני ראם הקשה לדעת התוס' מהא דאמר ר' הכא בסוגיא בעי רמי בר חמא

הנה מבואר בסוגיא שני טעמים בהא דאין מקדיש מוסיף חומש, א' מפני שכבר נתן חומש בתחילה, ב' שקדושת המתפיס טפילה דלא זו היא הבהמה שמתכפר בה, וזה מבואר לפי מה שכתב הרמב"ם בסוף הלכות תמורה בטעמא דקרא דמוסיף חומש כדי שלא ינחם על הקדשו ויפדנו בפחות משויו או יחללנו על אחר פחות יפה ממנו, וצ"ע האין נפקא להו הני תרי טעמי ממקדיש ולא המתפיס.

דף י' ע"א

בענין מתכפר עושה תמורה

א. בעי רמי בר חמא מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה, ומסקנת הסוגיא תא שמע דאמר ר' אבהו אר"י מקדיש מוסיף חומש ומתכפר עושה תמורה.

והנה בתוס' לעיל ז' ע"ב בד"ה שאין זכין בחייהן הקשו בהא דאמר ר' התם מפני מה אין הכהנים ממירין בחטאת ואשם שאין זכין בהן בחייהן, ואם תאמר ואי זכין בחייהן היכי מימר למאן דאמר בגמרא בתר מתכפר אזלינן, ויש לומר דר"ל אף בתר מתכפר ולאז לאפוקי בעלים אתי.

ונראה בפשוטו שדעת התוס' שאף המקדיש עושה תמורה, ולא אמרו כאן אלא שגם המתכפר עושה תמורה, וכן למד בדעתם הקרני ראם, וכתב דזה לא כדעת הרמב"ם שכתב בריש הלכות תמורה פ"ה ה"ד המתכפר הוא שעושה תמורה אבל לא המקדיש לפי שאינן שלו, וכן כתב רש"י ביומא נ' ע"ב המתכפר עושה תמורה אבל המקדיש אם המיר בה אינה תמורה, דאין ממירין בשל אחרים והאי לאו בעלים ידידה הוא.

אע"פ שהוא יחיד, דמ"מ קרבן של שותפין הוא שהרי יש כאן ציבור מתכפרין.

אכן יש לדון בתירוצו זה, דהנה יש לחקור בדין ציבור ושותפין שנתמעטו מתמורה, האם זה הוי מיעוט בעצם מקרבן שותפין שאינו שייך בתמורה כמו שנתמעט קרבן עכו"ם מתמורה, או שאין זה אלא מיעוט על בעלות הבאה מכח ציבור או שותפין שאינה יכולה לעשות תמורה.

ובשלמא לצד הראשון נוח תירוצו הרש"ש והקרני ראם, אבל אם נאמר שהמיעוט ציבור ושותפין הוא מיעוט מכח הבעלות של ציבור ושותפין, א"כ סו"ס אם אמרי' שגם מקדיש עושה תמורה ואין כחו לעשות התמורה בא מכח הבעלות של השותפין אלא מכח הבעלות העצמית שלו שהוא המקדיש, א"כ נראה שזה אינו מתמעט מהמיעוט של ציבור ושותפין ועדיין יכול לעשות תמורה בכה"ג, וא"כ עדיין קושיית הגמ' במקומה עומדת שא"כ מצינו ציבור ושותפין עושין שליח.

ובאמת כבר הבאנו לעיל בריש פירקין מש"כ התוס' דאילו לא נתרבו בפירוש כל בעלי חוברין לסמיכה, היינו אומרים שאין השותפין סומכין כלל דילפי' תחלת הקדש מסוף הקדש מהא דאין השותפין עושין תמורה. והבאנו שם שבשטמ"ק שם ובתוס' מנחות צ"ג יסדו שאין למדים תחלת הקדש מסוף הקדש לכל דבר אלא רק לענין גדר הבעלות על הקרבן, וכענין שלמדו שם דין יורש שכמו שאינו סומך מדכתיב קרבנו ולא קרבן אביו כך אינו ממיר.

ומעתה אם כתבו התוס' שלענין שותפין אילו לא נתמעטו בפירוש בכתוב היינו למדים סמיכה מתמורה, ע"כ צ"ל שדעת התוס' שגדר המיעוט שנתמעטו ציבור ושותפין מתמורה הוא מגדר דיני בעלות, וע"כ לא ס"ל שזהו

מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה, אמר רבא אם כן מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה כגון דשוו שליח לאקדושי, אלא ש"מ בתר מתכפר אזלינן, והשתא אי נימא דגם בעלים עושים תמורה א"כ עדיין לא תירצו כלום, דמ"מ היות שגם המקדיש עושה תמורה א"כ סו"ס מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה, אלא ודאי מוכח מכאן שדוקא המתכפר לחוד הוא שעושה תמורה, וכדעת רש"י והרמב"ם.

וכתב הקרני ראם שצ"ל בדעת התוס' דכיון דעכ"פ מתכפר עושה תמורה תו מקרי קרבן ציבור ולא מצי המקדיש להמיר בו.

וביתר ביאור כתב בדבר אברהם ח"א סי' י"ד אות א', דנראה שכל קושיית רבא היא דוקא אם נאמר שמתכפר אינו עושה תמורה, וא"כ אינו חשוב כבעלים אלא המקדיש הוא הבעלים, וא"כ אם המקדיש הוא יחיד נדון ביה כקרבן יחיד, וכן הוא לשון רש"י שפירש דא"כ המקדיש עושה תמורה מצינו תמורה בציבור ושותפין כגון דשוו שליח לאקדושי קרבן עלייהו דהשתא הוי מקדיש יחיד וקרינא ביה קרבן יחיד אי בתר ידיה אזלינן, ומשו"ה קשיא ליה א"כ מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה. (ואע"פ שנמצא לפי"ז שזה קרוי קרבן יחיד ולא קרבן ציבור, וא"כ אפשר היה לומר דאיה"נ דמהני ביה תמורה דהרי אין זה יוצא מכלל המיעוט שנתמעטו ציבור ושותפין, וצ"ל דהכי קשיא ליה דסו"ס בעלמא יש לזה שם קרבן ציבור, ולא מצינו בשום מקום שיהיה דין תמורה בציבור או שותפין.)

ומהאי טעמא למדו מכאן שלעולם מתכפר עושה תמורה, וא"כ המתכפר נידון כבעלים ויש ע"ז א"כ דין קרבן ציבור, וממילא אפי' אם נימא שאף מקדיש עושה תמורה, מ"מ ודאי כאן המקדיש אינו יכול לעשות בו תמורה

הקרבן לענין תמורה, ולכן רק המתכפר עושה תמורה ולא המקדיש.

ויצא מעתה לפי דרך זו דמ"מ למסקנא דאין הכהנים זוכין בחטאת ואשם בחייהן, א"כ לעולם נשאר שלא מצינו תמורה אלא במתכפר לחוד גם לפי דעת התוס', וא"כ לעולם גם בדעת רש"י והרמב"ם אפשר לתרץ כדעת התוס' ומיושב הקושיא למה אמרו בחטאת ואשם לפי שאין זכין בהן בחייהן.

וקצ"ע לפי"ז מה דחקם לתוס' לפרש דר"ל 'אף' מתכפר עושה תמורה, דסו"ס מה שאמרו מתכפר עושה תמורה בא למעוטי מקדיש דאינו עושה תמורה.

בדין בעלים לענין תמורה

א. והנה ביסוד הדין דאין אדם מתפס בדבר שאינו שלו הבאנו לעיל דברי הרש"ש שתמה ע"ז למה לא, וביאר דהיינו טעמא משום שגדר חלות תמורה הוא שמעביר הקדושה מזו לזו, ולכן בבהמה שאינה שלו אינו יכול להעביר את הקדושה ממנה, ולכן לא עביר תמורה.

וכן נראה מלשון הרמב"ם שכתב שהמתכפר עושה תמורה ולא המקדיש לפי שאינו שלו, וכן מלשון רש"י ביומא שאין ממירין בשל אחרים והאי לאו בעלים ידידיה הוא.

וכן כתב בספר חזון יחזקאל על התוספתא וז"ל, שענין תמורה הוא שהממיר כונתו שבהמת חולין תהיה תחת בהמת קרבן, ובהמת קרבן תצא לחולין, ובהמיר בשל חבירו לית בחילו להוציא קרבן חבירו לחולין, ולפיכך אינו עובר על הלאו לא יחליפנו ולא ימיר ואינו לוקה.

ואם תאמר הלא גם בהמיר בקרבן שלו אין דבריו מועילים ואין קרבנו יוצא לחולין ובכל זאת הוא לוקה, יש לומר שבממיר בשלו גזירת

מיעוט בעלמא שלא חלה תמורה על קרבן הציבור והשותפין.

ונמצא א"כ דלפי מה שמוכח בדעת התוס' גופא אין מקום לתירוצי הקרני ראם והדבר אברהם, ולכן נראה שעדיין יש להוכיח מהאי סוגיא שרק מתכפר עושה תמורה ולא המקדיש.

ג. ובאביעזרי (תנינא) בהלכות תמורה פ"א ה"ד תירץ (וכע"ז כתב אח"כ הדבר אברהם) וכ"כ בחזון יחזקאל על התוספתא ריש תמורה) דנראה שבאמת גם לדעת התוס' המקדיש אינו עושה תמורה, וכונת התוס' רק לומר שכל עיקר הדין שמתכפר עושה תמורה הוא לא משום שדין תמורה תלוי במתכפר, אלא משום שהמתכפר הוא בעל הקרבן, אבל המקדיש אינו בעל הקרבן וא"כ אינו יכול לעשות תמורה. ומה שכתבו תוס' שאף המתכפר קאמר, כונתם שהיות והכהנים יש להם זכות בשר, לכך אם היו זוכין בהן מחיים היו שפיר נחשבים לבעל הקרבן אף שאינן מתכפרין.

ואכן יש לדון בכל מקדיש קרבן להתכפר בו אחר מי אוכל את הבשר, וכתב באביעזרי ששאל זה ממרן הגרי"ז והשיב לו ששמע ממרן הגר"ח זצ"ל שהמתכפר אוכל את הבשר, אמנם הקשה ע"ז מרן זצ"ל מסוגיא דב"ק י"ג דמוכח שם שהמקדיש הוא אוכל את הבשר. ומעתה א"כ אם נאמר שכל מי שהוא בעלים לאכילת בשר עושה תמורה, א"כ תיהדר קושיין שא"כ כל מקדיש נמי כיון שהוא אוכל בשר הרי הוא בעלים ועושה תמורה.

ותירץ דצ"ל בהכרח שכל דברי תוס' הם רק בזכות אכילת בשר של כהן שהיא זכות הבאה מדיני הקרבן ומכאן נחשב בעל הקרבן, משא"כ במקדיש שאע"פ שהוא אוכל את הבשר אין זה מדיני הקרבן אלא משום דין הממונות שיש לו, וא"כ עי"ז אין לדונו כבעל

שיהיה האחד מתכפר וחבירו אוכל בשר, א"כ שניהם נחשבים בעלים זה על הכפרה וזה על אכילת הבשר, ולכך שניהם עושים תמורה.

ב. ואולם לפי כל זה צ"ב מהא דאמר ר"ע לעיל נאמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, היכן קדושה חלה עליו בבית הבעלים אף תמורה בבית הבעלים, ולמד מזה לענין בכור שאע"פ שיש זכייה לכהן בכור מחיים אעפ"כ כיון שלא חיילא הקדושה ברשותו אינו עושה תמורה.

ומבואר כאן הלכה חדשה שלענין תמורה בעינן שתחול הקדושה ברשותו ולא מספיק מה שהוא בעלים עכשיו על הבכור, ואם כל הדין בעלים בתמורה שאין אדם מתפס בדבר שאינו שלו מיוסד על הסברה שעל דבר שאינו שלו אינו יכול לעשות תמורה ולהעביר הקדושה ממנו, א"כ כאן הרי הוא בעלים גמור על הבכור, ומה הטעם בדין זה שצריך שתחול הקדושה ברשותו.

ולכן נראה שמכאן יש ללמוד טעם אחר בהא דאין אדם מתפס בדבר שאינו שלו, וא"צ לדברי הרש"ש, דהבעלים לענין תמורה הוא רק מי שחלה הקדושה ברשותו וא"כ דיני הקדושה של בהמה זו הם בבבילות, ונתחדש בזה שגם מתכפר כיון שלשמו הקדישו נחשב כמי שחלה הקדושה ברשותו והוא הבעלים על דיני הקדושה של הקרבן.

ולפי"ז יש לבאר ספיקו של רמי בר חמא אם מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה, דמספקא ליה מי הוא הבעלים על דיני הקדושה של הקרבן מי שהקדישו, או מי שהקדיש לשמו, ומסקי' שמתכפר עושה תמורה ולא המקדיש, דכשהקדיש המקדיש את הקרבן להתכפר בו אחר יהיב ליה במתנה וזיכה לו את כל הקדושה שבו ונסתלק ממנה לגמרי.

הכתוב היא שאין קרבנו יוצא לחולין, ולא משום גריעותא באופן דיבורו, ולכן הוא לוקה עליו, אבל בממיר בשל חבירו אין בדבריו ממש מחמת עצם דיבורו, ועל דיבור כזה לא חייבתו תורה.

והנה יוצא לפי"ז שיסוד הענין דמקדיש אינו עושה תמורה מפני שהוא אינו בעלים, אבל המתכפר עושה תמורה מפני שהוא נחשב בעל הקרבן, ומסתבר לפי"ז כמו שאמר הגר"ח זצ"ל בפשיטות שהמתכפר אוכל את הבשר, כיון שכל יסוד הענין שמתכפר עושה תמורה ולא המקדיש הוא משום שהוא נחשב הבעלים על דיני הממון של הקרבן.

ולפי"ז מה שנסתפק רמי בר חמא מעיקרא אם מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה, זהו ספק בדיני ממון מי הוא נחשב הבעלים על הקרבן.

ומבואר לפי"ז מש"כ לעיל שאילו בבכור שאין בו דין מתכפר כלל, כו"ע מודו שהבעלים עושה בו תמורה, מפני שכל הענין בזה שמתכפר עושה תמורה הוא רק משום שהוא נחשב הבעלים על הקרבן. ושם מבואר עוד חידוש בשטמ"ק שאע"פ שבעצם בכור קודם נתינתו לכהן הוא ממון השבט, מ"מ יש בו לבעלים טובת הנאה ליתנו לאיזה כהן שירצה ומשו"ה הוא עושה תמורה.

ובתוס' שם למדנו עוד שאם היה זכייה לכהנים בחטאת ואשם מחייהו היו עושין בהן תמורה, ואע"פ ששם יש מתכפר אחר, דאע"פ שאמרו בתר מתכפר אזלינן לאו לאפוקי בעלים אתי. וביארו האחרונים שגם תוס' מודים לזה שמקדיש אינו עושה תמורה מפני שלא בעלים ידיה הוא, דדוקא לגבי כהנים אילו היה להם זכיה בבשר מחיים כתבו התוס' שעושין תמורה. ומבואר א"כ בתוס' שאילו יצוייר

והקשו עליו דבלא"ה אינו מוכן למה צריך כאן כלל לדין שליחות, ואדרבא אם מינו שליח א"כ הרי זה כאילו הקדישו הציבור ולא היחיד, ואין כאן כלל מקדיש ומתכפר. וביותר הקשה הדבר אברהם דאם מינו שליח להקדיש ע"כ מינוהו להקדיש בהמה שלהם, דצריך להיות שליח של בעל הממון, וא"כ פשוט שנחשב קרבן ציבור אע"פ שהקדישו יחיד.

אלא ע"כ צ"ל דמה שאמרו כאן דשוו שליח זה לאו דוקא, אלא הכונה שאמרו ליחיד שיקדיש בהמה שלו עבורם, ואי"ז מדין שליחות אלא מדין מקדיש על מנת להתכפר בו אחר, וא"כ אין מכאן ראייה כלל שמהני שליחות בקדשים.

תמורת אברין ועוברין

א. מתני' אין ממירין אברין בעוברין וכו', צ"ע דהא אמרינן בסיפא שאין ממירין לא אברין ולא עוברין בשלמים, ולא שלמים בהן, וש"מ שבין באברים ובין בעוברין לא שייכי בתמורה כלל, ומאי נתחדש א"כ ברישא שאין ממירין אברין בעוברין ולא עוברין באברין.

ב. בטעמיה דרבי יוסי שממירין אברין בשלמים מפני שפשטה קדושה בכולה, נראה שמבואר שגם הוא מודה בעצם הדין לרבנן שא"א לעשות תמורה באברין, וצ"ל ע"כ שבדין פשטה נאמר שמעיקרא המעשה קדושה שהוא עושה באברין נחשב קדושה בכולה, דאם לא כן אלא שהוא מקדיש את האבר ואח"כ פשטה הקדושה בכולה, א"כ מה תירץ רבי יוסי בזה הרי סו"ס אינו יכול לעשות את עצם המעשה תמורה באברין, אבל צ"ע לכאורה מלשון רש"י שנראה מלשונו דחלה קדושה על האבר ובתור הכי פשטה קדושה והויא כולה תמורה.

ולפי"ז גם אילו נאמר שדין אכילת הבשר אינו תלוי בדיני הקדושה של הקרבן, ונאמר שהמקדיש עדיין נחשב בעלים לענין דין הממון שבו והוא אוכל את הבשר, אפ"ה אינו יכול לעשות תמורה, משום שדין התמורה אינו תלוי כלל בדיני הממון של הקרבן אלא רק בבעלים על דיני הקדושה של הקרבן.

ג. והגרי"ז זצ"ל ביאר באופן אחר שמה שנלמד מוהיה הוא ותמורתו יהיה קודש, היינו שכמו שלענין קדושה רק הבעלים יכול להקדיש כך לענין תמורה רק הבעלים עושה תמורה, ומכאן נלמד כל הדין דבעינן בעלים בתמורה, וציין שכ"כ בשטמ"ק בדף ב' ע"ב בהשמטות אות א'.

ומבאר עפ"י הגרי"ז מחלוקת ר"ע וריב"נ דמתחילה אמר לו ר"ע לפי שחטאת ואשם מתנה לכהן ובכור אף הוא מתנה לכהן, ור"ל שכיון שגם לבכור יש דין מתנות כהונה לכן משולחן גבוה קזכו ולכן אין עושים תמורה. וא"ל ריב"נ מ"מ הרי הם זוכין בהן בחייהן, וע"ז השיב לו ר"ע דילפי' מקרא שיש דין בעלים בתמורה, וא"כ אע"פ שהם זכין מחייהן אינם נחשבים בעלים ולכן אינם עושים תמורה עי"ש.

ויש לעיין בעצם הענין דמהגמ' מוכח שהשוו דברי רב נחמן בדין זכות הכהן בבכור לעני מכירה וקידושין, למחלוקת ריב"נ ור"ע במתני' ומוכח שגם לענין תמורה תלוי בדין בעלים הממוני, ואי"ז סתם דין בעלות לענין קדושת הקרבן כמש"כ לעיל.

כגון דשוו שליח לאקדושי

במהריט"א כתב שאין שליחות בקדשים, והמחנה אפרים הקשה עליו מסוגיין דשוו שליח לאקדושי.

ד. בתוד"ה ואזדא ר"י לטעמיה בסופו הוכיחו דבר פדא ע"כ ס"ל דאם שיירו אינו משויר, דאל"כ יקשה לשיטתו ממתני' דלקמן כ"ה ע"א האומר היא שלמים וולדה עולה הרי זה ולד שלמים, דבשלמא לר"י דאמר קדושה חלה על העוברין א"כ מיד דאמר היא שלמים דעתיה נמי לקדושי הולד בשלמים והוי הולד שלמים מקדושת פיו, (ואפי' כשלא נתכון לזה מ"מ אמרי' בהא תפוס לשון ראשון כמו שמבואר שם במשנה), אבל לבר פדא דאמר קדושה אינה חלה על העוברין, א"כ ע"כ אין הולד קדוש על פיו אלא מכח האם, וחזינן מהא שהוא אינו יכול לשיירו ולומר שתהא ולדה עולה.

והנה לכאורה צ"ע למה לא נאמר גם לבר פדא כמו לר"י שהיה דעתיה להקדישה כולה, והוי הולד שלמים מכח קדושת פיו, דאע"פ שאין קדושה לעוברין נימא שמ"מ תחול עליה קדושת דמים, כמו שפירשו אח"כ תוס' לשיטתו ברישא דהאי מתני'. ושו"ר בשטמ"ק אות ל"ה שהקשה כן דמצינו למימר למדחי בקדושת דמים כדדחינן כל הני דלעיל בסמוך. ולתרץ דעת התוס' צ"ל שכל מה שאמרי' דעתיה להקדיש את הבהמה וכל מה שבתוכה, היינו כשחלה אותה קדושה עליה ועל מה שבתוכה, דעיקר הסברא בזה היא שמסתמא דעתו שיהא הולד כמו האם (כמש"כ בשטמ"ק בע"א אות ל"ג), אבל היכא שעליה חלה קדושת הגוף ועל הולד לא תחול אלא קדושת דמים, בהא לא אמרי' מסתמא דעתיה לאקדושה לולד נמי, ולכך כתבו תוס' שע"כ צריך לפרש שמה שהוי הולד שלמים היינו מכח קדושת האם ולא מקדושת פיו.

וכ"כ בחזו"א סי' ל"ג סק"ב דאע"ג דקדושת דמים חלה על העוברין גם לבר פדא, היינו

ואולי י"ל בזה דרך אמצעית שאכן באמת המעשה הקדש נעשה רק בחלקה ואח"כ הוא מתפשט בכולה, ואפ"ה אין כאן חיסרון של מקדיש אברים משום שסו"ס זה עומד מייד להתפשט בכולו, וכן נראה בשפת אמת שכתב דס"ל דכל היכי דאם תחול הקדושה תתפשט הקדושה בכולו הוי כהקדיש כולו עי"ש.

ובדעת רבנן דפליגי ביאר הגרי"ז שהם סבור שאע"פ שממילא פשטה קדושה בכולה, מ"מ סו"ס מצידו המעשה שהוא עושה הוא רק על האבר, והדין פשטה הוא דין בהלכות קדושה ולא בהלכות תמורה, ולכן ס"ל שסו"ס הוי תמורה באברים ולא מהני. ונראה שצריך לפרש לפי"ז שיסוד מחלוקת ר"י ורבנן היא האם ההלכה שאין תמורה באברין היא הלכה במעשה התמורה או בחלות התמורה, ודו"ק.

ג. בהא דאמר רבי יוחנן יש קדושה לעוברין הקשו התוס' והרי הוי מחוסר זמן דאינו ראוי עדיין להקרבה, וביומא ס"ד ע"ב דרשינן מנין שאסור להקדיש מחוסר זמן ת"ל קרבן. ותירצו התוס' דקודם שנולד מצי מקדיש ליה ומייתי ליה בבכורות מקרא שיכול להקדיש מבטן.

ואכתי הא גופא טעמא בעי מאי שנא מכל מחוסר זמן דאסור, וצ"ל כמש"כ בשטמ"ק לקמן י"ט בהשמטות אות ל"ו דלא דמי עובר שלא יצא לאויר העולם דלא הוי בר הקרבה, למחוסר זמן שהוא בר הקרבה ורחמנא דחייה, אבל עובר לא חל עליו שום מחוסר זמן.

ונראה מדבריו שיסוד האיסור להקדיש מחוסר זמן יוצא מכלל האיסור הקרבה שבו, ולכן בעובר שלא חזי להקרבה כלל אינו שייך גם באיסור הקדושה, ודו"ק.

והנה אמרי' בגמ' צריכא דאי אשמעינן ר"י בהך קמייתא דיש קדושה בעוברין, הו"א התם הוא דאקדשיה לעוברה גופיה, אבל הכא דאקדשיה לאימיה אימא הוא בכלל אימיה לא קדוש, ואפשר היה לפרש דה"ק דאע"פ שס"ל שאפשר להקדיש עוברין, אפ"ה לא אמרי' שאם הקדיש את האמא בסתמא דעתיה להקדיש גם את הולד אא"כ אמר בפירוש שרצונו להקדיש גם את הולד, אבל לענין שיירו משוייר זה ודאי שכיון שיש קדושה בעוברין ועובר לאו ירך אמו, א"כ ממילא פשוט שאין עליו דין ולד חטאת.

אבל התוס' פירשו דה"ק הוא בכלל אימיה לא קדוש על פי האדם אלא מטוניה דאמיה הוא קדוש דעובר ירך אמו הוא ואי שיירו אינו משוייר, ומשו"ה איצטריך בתרייתא לאשמעי' דקדוש גם על פי האדם ולא מטוניה דאמו לבד.

וצ"ל בטעמא דמילתא דהו"א שאע"פ שבעצם העובר נחשב גוף בפני עצמו, ולכן אפשר להקדישו בקדושה גמורה, מ"מ סו"ס הוא טפל לאמו ואם יש על אמו קדושת חטאת אז נאמר בו דין ולד חטאת שהוא מהלכה למשה מסיני שהולך למיתה. ולזה קמ"ל ר"י בבתרייתא דאינו כן, אלא לעולם ס"ל עובר לאו ירך אמו כלל וכבהמה באנפי נפשה חשיבא ולכן גם אין בו דין ולד חטאת ואם שיירו משוייר.

ובצד השני אמרו בגמ' דאי אשמעינן בתרייתא הו"א התם הוא דאקדיש לה וכל דאית בה, אבל הכא דאקדשיה ליה כיון דליתיה אבראי לא קדיש, ובל"א אמרו דאי אתמר בהא משום דאימיה חזיא לגופיה ומדנחתה קדושה לה נחתא נמי לולד אבל אידך לא קמ"ל.

ונראה שמבואר כאן שאע"פ שכבר אשמעינן ר"י באמת שעובר לאו ירך אמו וכבהמה באנפי

בהקדיש בהדיא אבל במקדיש סתם אין הולד קדוש כלל, דכיון דאם קדשה קדושת הגוף והולד לא אפשר למקדש קדושת הגוף אינו בכלל קדושת האם בסתמא.

דף י' ע"ב

בענין עובר ירך אמו

בפשוטו נראה דשני המחלוקות שנחלקו ר"י ובר פדא, האם יש קדושה בעוברין או לא, והאם שיירו משוייר או אינו משוייר אלא הוי ממילא ולד קדשים, הכל משורש אחד יצא שר"י ס"ל עובר לאו ירך אמו וכבהמה בפני עצמה חשיבא, ובר פדא סבר שעובר לאו ירך אמו ולכך א"א להקדישו וממילא חלה עליו קדושת אמו.

וכן נראה ברש"י שפירש דממה שאמר בר פדא אין קדושה לעוברין, ממילא ש"מ נמי דהוי ולד חטאת, וכן לקמן בע"ב שפירש קושיית הגמ' תרתי למה לי דהא שמעינן ליה מקמייתא דאמר קדושה חלה על העוברין מכלל דבהמה באנפי נפשה חשובה היא.

אכן בתוס' כתבו דאין שני הדינים תלויים זה בזה, וקשה להו מה הכריחו לרש"י שלבר פדא אם שיירו אינו משוייר, דהא איכא למימר שלעולם אין קדושה בעוברין ואפ"ה אם שיירו משוייר, ותי' דמ"מ ממתני' דלקמן כ"ה מוכח כן שלבר פדא חל על הולד קדושת אמו ממילא ואינו יכול לשיירו. וכ"כ כתבו התוס' שגם מר"י דאמר יש קדושה בעוברין אין הכרח דס"ל שאם שיירו משוייר, וכל זה צ"ב דלכאורה ממ"נ הדבר תלוי אם ס"ל עובר ירך אמו או לא ומה מקום יש לחלק בזה.

ע"ב באומר מה שבמעיה של זו עולה, אם ילדה שני זכרים אחד מהם יקרב עולה והשני ימכר לחייבי עולה, ומוכח מכאן שחלה בו קדושת הגוף גמורה מדאמר שיכול להקריבו.

ותירצו התוס' צריך לומר דכיון דנחת בראשון קדושת דמים נחת ביה נמי קדושת הגוף, עכ"ל.

והכי נמי איתא לקמן י"א ע"ב אמר רבא המקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף דאמרי' מיגו דנחתה ביה קדושת דמים נחתה ליה נמי קדושת הגוף, ולכך אינו יכול למוכרו הואיל והיא גופא חזיא לעולה אלא הוא עצמו יקרב לעולה, ונראה שזה גם מכלל ההלכה של פשטה. ומזה למדו התוס' דהכי נמי במקדיש עוברין גם לבר פדא כשילדו תחול בהם ממילא קדושת הגוף גמורה, וכל מה שאמרו דאינו אלא קדושת דמים היינו רק עד שילד.

אכן ברש"י כתב שחלה עליו קדושת דמים שימכרנו ויביא בדמיו עולה, אבל הוא גופיה לא קדיש קדושת הגוף אלא נמכר בלא מום, ומוכח דפליג רש"י על תוס' וסבר שגם אחרי לידתו נשארה בו רק קדושת דמים בלבד. וביאר הגרי"ז דצ"ל שס"ל לרש"י של"א פשטה קדושה בכולה אלא בשעת מעשה ההקדש, וכגון שהיה דלקמן שהזכר שהקדישו לדמיו מיד מתקדש בקדושת הגוף, אבל אחר שחלה בו כבר קדושת דמים בזמן שלא יכלה לפשוט הקדושה שוב לא אמרי' פשטה לאחר זמן.

ב. ולכאורה יש להביא ראיה לדברי התוס' מהא דאמרי' בבכורות י"ד ע"ב המתפס בעלי מומין למזבח וילדו ימכרו ואין צריכין מום, שאין קדושה חלה עליהם שלא יהא טפל חמור מן העיקר, ופרש"י דמכח בעל מום אתו, ודייקי' מינה טעמא דשלא יהא טפל חמור מן העיקר אבל הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף.

נפשה חשובה לענין שלא תחול עליו קדושת אב, אבל עדיין הו"א שלהחיל עליו קדושת פה אינו יכול עד שילד, אבל אין החיסרון בזה משום שלא תופסת הקדושה בעוברין, דאילו כשהקדיש לאמו אמרי' מיגו דנחתה קדושה לאמו נחתה ליה נמי קדושה גמורה מפיו, אלא שכשאמו חולין יש חיסרון במעשה ההקדש שא"א להקדיש עובר עד שלא נולד.

ונמצא א"כ שלמעשה למדנו מדברי ר"י תרתי, במה שאמר שהמפריש חטאת מעוברת רצה מתכפר בזו רצה מתכפר בזו, לימדנו ר"י בזה שאין על הולד דין ולד חטאת כיון שעובר לאו ירך אמו, ולכך אם שיירו משוייר, ועוד שאם רצה להקריבו א"צ לחזור ולהקדישו כשנולד, אלא מגו דנחתה קדושה לאמו ממילא אפשר להקדישו לעובר ג"כ באותה קדושה, ובהא דאמר ר"י יש קדושה לעוברין, לימדנו ר"י עוד שאפי' עובר בפני עצמו במעי בהמת חולין ג"כ אפשר לעשות בו קדושה גמורה.

ושני דינים אלו תלויים בזה שעובר לאו ירך אמו, ואפ"ה אין דין אחד מחייב את חבירו מפני שמ"מ אפשר היה לחלק ביניהם בסברות צדדיות.

וכל זה דעת רבי יוחנן, אבל בר פדא לא אמר אלא דבר אחד דאין קדושה חלה על העוברין, ובפשוטו סבר שעובר ירך אמו, וא"כ ממילא הוי ג"כ ולד חטאת ואם שיירו אינו משוייר, אבל דעת התוס' דגם זה אינו מוכרח משום דאיכא למימר שלעולם גם הוא מודה שעובר לאו ירך אמו, ומה שאמר שאין קדושה חלה עליו היינו רק משום שלא תפס בו עצם מעשה ההקדש.

מיגו דנחתה ביה קדושת דמים

א. בתוס' בד"ה כי תניא ההיא בקדושת דמים, קשה א"כ מאי קאמר במתני' דלקמן כ"ד

טעמא גופא דאין אומרים פשטה אלא בשעת המעשה וכשיטת רש"י, וצ"ע למה לא חילק כמש"כ.

ג. ובשיטת התוס' דאמרי' מיגו יש להקשות דלכאורה סתרי התוס' שיטתם בתוס' לעיל בע"א שכתבו דלבר פדא אין קדושה חלה על העוברין שאם הקדיש עובר במעי אמו בהמת חולין אינו קדוש ליקרב, ואי מקריב ליה כשנולד ולא אקדישה משנולד מייתי חולין בעזרה.

ועוד כתבו שמהא דאמר ר"י הפריש חטאת מעוברת רצה מתכפר בזו רצה מתכפר בזו, שמעינן מינה דס"ל שאין צריך קדושה אחרת משנולד, ומשונה אמרו מכאן שאזדא ר"י לטעמיה דאמר קדושה חלה על העוברין.

וא"כ מפורש בתוס' בשני מקומות שאם אמרי' אין קדושה חלה על העוברין, א"כ גם אחרי לידה לא פשטה בו הקדושה וא"א להקריבו וא"כ הקדישו שוב משנולד.

ואולי י"ל דעד שהוכרחה הגמ' לתרץ שחלה בו קדושת דמים מכח הקושיא מהא דאמרי' הרי זו עולה, סברה הגמ' שלבר פדא אפי' קדושת דמים אינה חלה על העוברין, וע"ז קאי דברי התוס' לעיל שלפ"ז אם הקריבו משנולד ולא הקדישו שוב מייתי חולין בעזרה, ורק אחרי שתירצו שחלה בו קדושת דמים, ע"ז כתבו תוס' שא"כ ממילא נחתה ביה נמי קדושת הגוף כשנולד.

וכן יש לדקדק קצת מדברי השטמ"ק בהשמטות אות ל"ו שכתב שבר פדא מעמיד הפסוק שהביאו התוס' נאמר בבכור אבל אתה מקדיש מבטן, דמיירי בקדושת דמים, וחזינן שצריך לדרוש פסוק על דין זה שתחול בו לכל הפחות קדושת דמים.

ובאופ"א אפשר לומר שמה שאמרו שחלה בו קדושת דמים אינו ממילא, אלא זו אוקימתא

וא"כ כ"כ יש לדייק משם דחזינן שגם לגבי ולדות שייכא האי סברה שתפשוט בהו קדושת הגוף, אי לאו האי טעמא דשלא יהא טפל חמור מן העיקר. וכאן הרי לא שייך כלל אותו טעם, דהרי דברי התוס' כאן אמורים במבכרת שילדה, וא"כ מיירי שאמו היא חולין ולא שייך כאן כלל שלא יהא טפל חמור מן העיקר, ועוד דדוקא שם כל קדושתו באה לו מכח אמו, אבל כאן קדיש העובר מקדושת פיו, וא"כ שפיר כתבו התוס' בסוגיין דהכא נמי נימא שכשנולד העובר ממילא תפשוט ביה קדושת הגוף.

אכן יתכן שהגמ' שם סברה כר"י דאמר יש קדושה בעוברין, וא"כ ממילא אם מקבל קדושת דמים מאמו מייד נאמר שתפשוט בו הקדושה בשעת מעשה ותחול עליו קדושת הגוף גמורה. ומ"מ לבר פדא שאמר שלא חלה בעוברין אלא קדושת דמים, הראיה במקומה עומדת דע"כ מוכח משם שיכולה לפשוט קדושת הגוף לכשנולד, אי לאו טעמא דשלא יהא טפל חמור מן העיקר, וצ"ע לשיטת רש"י דאמר שכל שלא בשעת מעשה ל"א פשטה.

אולם בחזו"א בבכורות סי' י"ח סקט"ז כתב על דברי התוס' בסוגיין צ"ע מ"ש מולד בעל מום מעיקרו דאמר בבכורות י"ד ע"ב דנפדין תמימים שלא יהא טפל חמור מן העיקר, אלמא דלא אמרי' בכל שעה שיש לו קדושת דמים ומתחזיא לקדושת הגוף ליחות בו קדושת הגוף, דא"כ כי קדשה אמו קדושת דמים מאי הוי סוף סוף השתא ליקדש קדושת הגוף, אלא כל דלא נחית ליה קדושת הגוף שעה אחת כי לא היה ראוי לקדושת הגוף כי הדר מתחזי לקדושת הגוף אכתי לא נחית עליה קדושת הגוף, וא"כ ה"נ כיון דעובר לא חזי קדושת הגוף כי הדר נולד נמי לא ליחות עליה קדושת הגוף.

ונראה דמשמע ליה להחזו"א שמה של"א שם דתפשוט ביה קדושת הגוף, היינו מהאי

ובאחיעזר ח"ב סי' מ"ד אות ג' הבין דברי התוס' דקשיא להו למה אין כאן דין פשטה כקושיית המקנה, והתפלא על המקנה שלא זכר דברי התוס'.

אכן לכאורה יש לתמוה על תירוץ התוס' מה בכך שיש לה תקנה ברעיה, והרי פשטה ודאי אומרים גם אם שייך במציאות קדושה בחציה. ולכן נראה ברור שגם התוס' מודו שאין כאן פשטה כנ"ל, ולא באו לתרוץ כלל מפשטה. אלא שקשה להם רק מדין גמרי בשפחה, וע"ז תירצו כנ"ל.

וכן כתב בחי' מרן רי"ז הלוי במכתבים שבסוף הספר עמוד ע"ח דבאמת בדין פשטה אין מקום לחלק כלל בזה, אלא דדין פשטה נאמר רק על תחלת ההקדש, ורק דכיון דכל חציה היא לענין הקרבה כקדושה שאינה גמורה ע"כ צריך לומר בה גמרי כמו בקידושין דגמרו קידושין ממילא ונעשו קידושין גמורים, וזהו שתירצו דכיון דלענין רעיה והקרבת דמים מיהא קדושתה גמורה גם בחציה, ע"כ לא נאמר בכה"ג תורת גמרי.

ה. והנה שם בגמ' אמרו ש"מ תלת וכו' וש"מ יש דיחוי בדמים, ופרש"י שמתחלה לא הקדישה אלא לדמיה שתמכר ויקדשו דמי חציה, שהרי ליקרב לחצאין לא היתה ראויה, ואפ"ה חל עליה תורת דיחוי. אמנם בתוס' הנ"ל כתבו שתדע עד שתסתאב, וכתב באחיעזר ח"ג סי' נ"ו דחלקו בזה על רש"י שכתב שתמכר בלא מום, ונראה דאולי לשיטתם בתמורה שדעת התוס' שתופסת בו קדושת הגוף באותו חצי שהקדישו אע"פ שהוא הקדיש רק לדמים ע"י מיגו, (וצ"ע מה שייך שם מיגו הרי כמו שבהתחלה לא חל קדושת הגוף כיון שלא היה ראוי להקרבה, כך גם עכשיו הרי הוא נדחה לענין הקרבה).

שהעמידו למתני' בכה"ג שאם הקדישה בפירוש קדושת דמים מהני, וא"כ נאמר שדברי התוס' בע"א שאי מייתי ליה הוי חולין בעזרה היינו באופן שלא הקדישה כלל אפי' בקדושת דמים. ועדיין קשה מ"מ מה הביאו ראיה מר"י דאזיל לטעמיה שקדושה חלה על העוברין מהא שא"צ לחזור ולהקדישו כשנולד, דלמא כשהקדישה מעיקרא קדושת דמים, וצ"ל דהפריש חטאת מעוברת לא משמע שעשה שני קדושות, אלא רק דבסתמא דעתיה שתהיה קדושת האם על הולד, וכן תירץ בספר הערות למרן הגריש"א שליט"א.

ד. והנה בגמ' קידושין ד' איתא אמר רבי יוחנן בהמה של שני שותפין הקדיש חציה וחזר ולקחה והקדישה קדושה ואינה קריבה, וכתב בספר המקנה משמע דאם לא הקדישה לא אמרי' דכיון שלקחה ונעשה שלו ממילא נתפשט הקדושה בכולה. ולכאורה היה נראה דהטעם הוא דהוי קדושה דחוויה, דכיון דבהמה אינה ראויה למזבח לא אמרי' דכשלקחה מתפשט קדושה בכולה. אך זה אינו דהא הרמב"ם בפרק ט"ו מהלכות מעשה הקרבנות ה"ד פסק דהרי זו קדושה וקריבה, וס"ל שאין כאן דיחוי, ואפ"ה כתב ג"כ דדוקא שהקדישה אח"כ. אלא צ"ל דהיינו טעמא דכיון שאינו יכול להתפשט בשעת ההקדש אינו כלום.

ובתוס' גיטין מ"ג ג"כ דייקו הכי דבעי דוקא שחזר והקדישה, והקשו ע"ז מ"ש מהא דפליגי התם לגבי חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה ונשתחררה וחזרה ונתקדשה, אי גמרי או פקעי קידושי ראשון, ולמה לא נאמר גם לגבי בהמה דתגמור הקדושה בכולה. ותי' התוס' דשאני התם דאפשר שתדע ויהיו חציה דמיה הקדש וחציה חולין, אבל הכא דאי אפשר שתהא חציה מקודשת מסתבר למימר או גמרי או פקעי.

אולם יעוי' בחי' הגרי"ז לקמן י"א ע"ב שהוכיח מהסוגיא שם שגם מיגו וגם פשטה דין אחד להם, ושניהם אינם חלים אלא בשעת מעשה, ולפי"ז שוב קשה לדעת התוס' בסוגיין מההיא דקידושין וצ"ע.

ו. שו"ר בשפת אמת שכתב על דברי התוס' בסוגיין נראה כוונתם דכיון דקדוש לדמיו ממילא כשנולד מוטל עליו להקדישו ולהקריבו בעצמו ולמה ימכר לאחר.

ולפו"ר נראה דר"ל שכל הענין דמיגו דנחתא אינו שייך כלל לדין פשטה דמתפשטת בו קדושת הגוף ממילא, אלא רק דכיון דכשהקדישו חל עליו דין להעמיד בהמה למזבח, והוא עצמו ראוי למזבח, לכך חל עליו חיוב להקדישו ולהביאו למזבח, ונראה שא"כ אף בהא דהמקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף נפרש כן, דאין נעשה קדוש בקדושת הגוף ממילא אלא רק חל בו דין על הבעלים להקדישו בקדושת הגוף.

אכן יש לדחות ד"ל שבאמת מיגו דנחתא הוי ממש כעין פשטה דנעשה קדוש בקדושת הגוף מאליו, אלא דכמו שנתבאר לעיל דנראה שכמו שפשטה לא נאמר אלא בתחילת ההקדש, כך גם מיגו דנחתא לא נאמר אלא בתחילת ההקדש, אלא דכתבנו שבפשוטו בתוס' מוכח לא כן, ונראה שלזה אהני השפת אמת דנאמר שאיה"נ גם לדעת התוס' הוא כן, אלא שמה שחידשו התוס' כאן לגבי ולד אינו מדין מיגו דנחתא אלא מסברא בעלמא שהיות שהוא קדוש בקדושת דמים למזבח וכשנולד הוא ראוי בעצמו להקרב, סברא הוא שעד שימכרנו ויקנה בדמיו עולה, יקדיש אותו בעצמו ויעלה הוא עצמו למזבח (ועי' בקה"י קידושין סי' ט"ו).

ולפי"ז מתורץ נמי הקושיא שהקשינו ממש"כ רש"י ותוס' בע"א שאם הקריבו כך בלי

ונמצא מעתה שאע"פ שאין שם פשטה כנ"ל מ"מ מיגו אמרי', וא"כ לא פליגי רש"י ותוס' לענין פשטה דאין אומרים פשטה אלא בתחלת ההקדש, אלא פליגי רק אם לדמות דין מיגו דנחתא קדושת דמים נחתה בה נמי קדושת הגוף לדין פשטה.

אכן הגרי"ז במכתב הנ"ל וכן החזו"א בבכורות סי' י"ח הוכיחו בראיות ברורות דמה שאמרו שם בגמ' ש"מ יש דיחוי בדמים אין זה ראייה שלא חלה שם אלא קדושת דמים, אלא לעולם חלה קדושת הגוף אלא מפני שאינו ראוי להקרבה קרי ליה דיחוי בדמים, וכתב הגרי"ז שנראה שגם רש"י לא פליג בהא, ולכו"ע חלה בה קדושת הגוף מתחילת וצריכה רעיה, וא"כ לפי"ז א"צ שם כלל לדין מיגו.

ומ"מ גם לדבריהם עדיין קשה מתוס' בסוגיין דס"ל שאמרי' מיגו דנחתא בעובר כשנולד, וצ"ל כנ"ל שיש חילוק בין מיגו לפשטה. ויש ליתן קצת טעם לחלק ביניהם עפ"י מש"כ התוס' שם בתי' ב' דבהמה של שני שותפין ששייר בקנינו קצת, שהרי בהמה היתה בת הקדש לפיכך לא גמרי, אבל חציה שפחה לא היתה בכלל קידושין. וי"ל שלענין מיגו באותו חצי שהקדישו זה דומה לשפחה, שסו"ס כשיש לו רק חצי אין במציאות להקדישו קדושת הגוף.

ועוד י"ל שפשטה מבארים האחרונים שהיא התפשטות החלות הראשון על הכל, אבל במיגו אולי להיפך זה חל אחרי שחלה קדושה בחלק.

ועוד י"ל שגדר דין מיגו דנחתא הוא שהיות וכל ענין קדושת דמים הוא להעמיד מדמיו קרבן, ולכך כל שהיא עצמה ראויה להקרבה, ממילא חלה בה קדושת הגוף ותקרב היא עצמה, ומשו"ה זה סברא פשוטה דזה שייך אף לאחר תחלת ההקדש.

ואכתי אינו ראוי להקרבה ולכן לא חלה בו קדושת הגוף.

ואמנם יש להעיר בדברי רש"י מאי קשיא ליה, דאי בקדושת דמים מיירי א"כ אמאי אמר ר"מ אי אתה מוצא אלא בולדי קדשים, והרי קדושת דמים ודאי תופסת בכלאים וטו"א אפי' בחוץ.

וצריך לומר שקושיית רש"י אינה רק לבר פדא ובולדי קדשים, אלא על ר"מ גופא למה באמת לא תירץ כן, ולמה הוצרך כלל להעמידה בולדי קדשים, וע"ז קאי התירוצ דאי בקדושת דמים לא הוה עביד תמורה אפי' יצא דרך רחם, כלומר אפי' בכל בהמה דכשרה לקרבן.

ולפי"ז נראה שאין מכאן ראיה כלל דאזיל רש"י לשיטתו לעיל, דהשתא לא מיירי רש"י כלל בולד קדשים ודו"ק.

עוד בענין עובר ירך אמו

אמר אביי תם במעי תמימה דברי הכל קדיש גופיה, אלא כי פליגי במעי בעלת מום דבר פדא סבר כיון דאימיה נמי לא קדיש גופה איהו נמי לא קדיש אלא לדמי, רבי יוחנן סבר עובר לאו ירך אמו הוא ואע"ג דאימיה לא קדשה לגופה ולד מיהא קדיש לגופיה.

ומבואר מכאן דאף בר פדא מודה בעיקר הדבר דתפסה קדושת פיו בעוברין, ורק במעי בעלת מום יש חיסרון שאינו יכול להקדישו.

ובביאור הדבר כתב בחי' הגרא"ל ח"ב סי' נ"א די"ל שבעצם לכל עובר יש חיסרון שהוא אינו ראוי להקרבה ודומה קצת לבעל מום ואע"פ שהוא מום עובר מ"מ אי אפשר להקדישו, [ובקה"י סי' ח' הוסיף עוד דכל עוד שלא יצא דרך רחם יש בו גם פסול כדין יוצא דופן, משום שכל הפסול של יוצא דופן הוא משום דכתיב כי יולד ודרך דופן לאו לידה הוא וכש"כ קודם שנולד לגמרי דאית ביה פסול זה].

להקדישו הוי חולין בעזרה, וא"ש נמי דברי התוס' דהחידוש שחידש ר"י הוא שא"צ לחזור ולהקדישו כשילד, דאילו לבר פדא צריך לחזור ולהקדישו בעצמו כשילד, ודו"ק.

ז. בעיקר דברי התוס' לכאורה יש להקשות מהא דמבואר שם שיש דין דיחוי במי שנתיקדש קדושת דמים ולא היה ראוי להקרבה דאינו חוזר ונראה, וא"כ איך אפשר לומר מיגו לאחר זמן ולמה אין בזה דיחוי. ונראה לומר דהכא גרע מההיא דקידושין שהרי העובר סופו להולד ולכן לא שייך כאן דיחוי.

ודמי להא דאמרינן ביומא ס"ד דמחוסר זמן אינו דחוי דהא לא איתחזי כלל, וכתבו תוס' ותו"י דאע"פ שלר"י גם דיחוי מעיקרא חשיב דיחוי שאני הכא דהוי נראה מאליו. ועדיין י"ל שכאן צריך מעשה, ואינו דומה אלא לבעל מום עובר, ושם דרשו על בעל מום דרשא דאינו מדחה, ור"י ממעט בהם הוא דאין דיחוי ולא בשאר דחויין, ועי"ש בתו"י דמ"מ מחוסר זמן ואותו ואת בנו הוי בכלל בעל מום עובר דאינו נדחה.

דף י"א ע"א

ברש"י ד"ה כלאים וטומטום ואנדרוגינוס אי אתה מוצא אלא בולדי קדשים, וליכא לתרוצי קדושת דמים, דאי קדושת דמים לא הוה עביד תמורה אפי' יצא דרך רחם.

באחיעזר ח"ג סי' נ"ו דייק מדברי רש"י דאזיל לשיטתו לעיל דל"א מיגו דנחתה קדושת דמים נחתה ביה נמי קדושת הגוף, דאילו לדעת התוס' דאמרי' מיגו א"כ אילו יצא דרך רחם הוה עביד תמורה כיון שנחתה ביה קדושת הגוף, ומ"מ אין כאן קושיא כלל על התוס' דסו"ס השתא מיירי כשיצא דרך דופן

עצמו אע"פ שאינו אלא אבר ולא כבהמה באנפי נפשה חשיב, ולכן עובר במעי תמימה קדוש בקדושת הגוף לכו"ע, אבל במעי בעלת מום עדיין זה תלוי במחלוקת אם עובר ירך אמו או לא, דסו"ס הוא חלק מאמו וגם עליו יש דין בעל מום.

ונמצא לפי"ז דלעולם ס"ל לבר פדא גם לפי המסקנא דעובר ירך אמו, ואעפ"כ אין זה מונע ממנו להקדישו בקדושת הגוף גמורה אע"פ שאינו אלא כאבר בעלמא, ורק במעי בעלת מום כיון שהוא ירך אמו חל גם בו דין בעל מום, וא"כ סו"ס לענין פלוגתא דשיירו משוייר או לא קאי בר פדא בשיטתו דשיירו אינו משוייר.

דף י"א ע"ב

יכול תצא לחולין

תנו רבנן יכול האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה ת"ל כל אשר יתן ממנו לה' וכו', יכול תצא לחולין ת"ל יהיה קדש. והנה בפשוטו לישנא דגמ' משמע שתצא לחולין לגמרי ולא תחול שום קדושה במקצת, ולפי"ז פירוש הפסוק הוא שבא להשמיענו עצם הדין דאפי' שמקדיש רק מקצת ממנו לה' אפי"ה יהיה קודש.

אמנם יעוי' בחק נתן שתמה ע"ז איך הו"א שתצא לחולין הא כתוב ממנו לה', ולכך פירש דה"ק יכול תצא לחולין ר"ל שאינה קרבה אלא פודין אותו אבר והיא תצא לחולין, וכן פירש רש"י בחולין ס"ט יכול תצא לחולין בפדיון שיפדה אותו אבר.

ולפירוש זה הא ודאי פשיטא לן דקדוש אותו אבר, אלא מיבעיא לן אולי חלה בו רק קדושת דמים ולא קדושת הגוף.

ומהאי טעמא היה נראה לכאורה דאפי' אם הוא במעי תמימה יהיה פסול כדין דחוי מעיקרא, אלא דצ"ל דכל היכא שהוא במעי תמימה ואמו כשרה להקרבה ממילא הוא עצמו ג"כ עומד להקרבה אגב אמו, או שעכ"פ אגב שתפסה הקדושה באמו ממילא תפסה נמי בו הקדושה, משא"כ אם הוא במעי בעלת מום כיון שאינו ראוי להתכשר ע"י הקרבת האם משו"ה הו"ל דחוי מעיקרא. ור"י סבר דמה שיש קדושה בעוברין היינו משום שיש לו דין הקרבה בפני עצמו לכשיוולד, ולכן אפי' במעי בעלת מום ג"כ קדושה חלה עליו.

ומהשתא יתכן לומר דבעיקר הדין אף לדעת בר פדא עובר לאו ירך אמו, ולענין דין ולד חטאת ג"כ הוא יודה לר"י שאם שיירו משוייר, דלא פליג אלא במקדיש עוברין דלא תפסה הקדושה בעובר בכה"ג שאינו עומד להקרבה כגון במעי בעלת מום, והראיה שהביאו תוס' לעיל גם היא נדחית עכשיו כיון שבהא מודה בר פדא שתפסה קדושת פיו בעוברין עכ"פ במעי תמימה, ודו"ק.

ואכן יעוי' בגמ' לקמן כ"ה ע"א דתלו האי דינא דשיירו משוייר במחלוקת והקשו תיובתא על ר"י, ורצו לומר דממתני' דהתם מוכח דשיירו אינו משוייר, ומשמע א"כ שאלבא דאמת דין זה שנוי במחלוקת. ואפשר לומר דכל הסוגיא שם אזלא כהס"ד דסוגיין, אבל זה נראה דחוק.

אמנם בקה"י סי' ט' ביאר באופ"א דמעיקרא דהוה ס"ד דמחלוקת בר פדא ור"י אם מקדישין עוברין או לא, היינו האם יכול לחול קדושה על עובר מפני שהוא אבר של אמו ואין קדושה חלה על אברין, אבל למסקנא ס"ל שלעולם כיון שהוא ראוי להקרבה בפני עצמו לכשיוולד לכן יכול לחול בו קדושה בפני

מודה ר"י באבר שהנשמה תלויה בו

מאי איכא בין רב חסדא לרבא, איכא בינייהו טריפה חיה, מאי איכא בין רבא לרב ששת, איכא בינייהו דר"א, דאמר רבי אלעזר ניטלה ירך וחלל שלה נבלה, ופרש"י דאע"פ שהיא עדיין חיה מטמאה כנבלה דכמתה היא ולא חיה.

והנה מחלוקת רב חסדא ורבא היא במציאות האם טריפה חיה או לא, ולרבא אבר טרפה לא חשיב כלל אבר שהנשמה תלויה בו.

אבל בנבלה כתב הרש"ש דנראה דלא פליגי רבא ורב ששת בדינא דר"א, אלא כו"ע לא פליגי דהוי נבלה מחיים, אלא חלקו רק האם להעמיד דברי ר"י דמודה באבר שהנשמה תלויה בו כר"א, או דוקא באבר שבנטילתו היא מתה מיד.

ולפ"ז אלו הג' מחלוקות הם ג' דעות מאי חשיב אבר שהנשמה תלויה בו, דרב חסדא אמר שאפי' טרפה שחיה עד י"ב חודש אבל בסוף מתה חשיב נשמה תלויה בו, ורבא אמר שדוקא ניטלה ירך וחלל שבה דהוי נבלה, ואע"פ שמ"מ אינה מתה מייד, ורב ששת אמר שרק דבר שמתה בו מיד זהו אבר שהנשמה תלויה בו. (ואע"פ שבטריפה משמע בגמ' שחלקו בעיקר דינא האם טריפה חיה או לא, וכן משמע בתוס', צריך לומר שזה היה ידוע לגמ' ממקום אחר שפליגי בהא מילתא.)

אכן בביאור הגר"א נראה שמפרש הא דרב ששת לית ליה דרבי אלעזר דס"ל שאע"פ שניטלה הירך והחלל שבה אפשר לה לחיות, וא"כ לדבריו פליגי רבא ורב ששת בעיקר דינא דר"א, ולכו"ע צריך להיות דבר שמתה בו אא דפליגי האם טרפה חיה או לא, והאם נבלה יכולה לחיות או לא.

אכן תמה ע"ז בחי' הגרי"ז מה צריך קרא לזה שחלה בו קדושת דמים, ויש להוסיף עוד דזה קשה ממ"נ, דאם מיירי שהקדיש קדושת דמים פשיטא דמהני, ואם לא הקדישה אלא קדושת הגוף איך תחול ע"ז קדושת דמים.

ואמנם דין זה דמקדיש קדושת הגוף היכא שאינו יכול לחול קדושת הגוף אם נאמר שתחול בו ממילא קדושת דמים, נראה שהוא שנוי במחלוקת דר"מ לקמן כ"ז ע"ב אם אדם מוציא דבריו לבטלה (ועי' מש"כ בענין זה לעיל ה' ע"ב ולקמן כ"ז ע"ב), ומ"מ גם אם ניישב דברי רש"י הכא כר"מ סו"ס יקשה דא"כ פשיטא דחלה בו קדושת דמים.

ואולי אפשר לתרץ דהא נמי פשיטא לן שחלה בו קדושת הגוף, אלא דמיבעיא לן אימא תצא לחולין ע"י פדיון, כלומר דנימא שרק בקרבן שעומד להקרבה הדין שלא מועיל בו פדיון, אבל בקדושת אבר נימא דדמי לקדושת דמים לענין זה שתופס בו פדיון, ולזה אתי קרא וקמ"ל דיהיה קודש ולכך אין לו תקנה אלא שתמכר לצורכי עולות, (אכן זה לא א"ש לכאורה לדעת הגר"ח בהל' איסור"מ דכל מהות קדושת הגוף היא קדושה שאין לה פדיון).

ובחי' הגרי"ז הביא דהרגמ"ה בערכין דף ה' פירש באופן אחר, יכול תצא שאר הבהמה לחולין, ור"ל דהא פשיטא לן שהאבר קדוש בקדושת הגוף, אלא מיבעיא לן הא דאמרי' תמכר לצרכי עולות דנאמר בזה שלא תצא מיד מזבח אלא תקרב היא עצמה, מנא לן הא ואולי נימא רק שתדע עד שתסתאב ואז תמכר, או אולי אפילו להטיל בו מום בידים שרי כיון שכל הבהמה אינה קדושה. וקמ"ל קרא יהיה קדש שלא תצא מיד מזבח לעולם, ונראה שא"כ חל בה דין על הבהמה כולה להעמיד אותו אבר להקריבו למזבח.

איסור גיזה ועבודה

א. בעא מיניה אביי מרבה הקדיש חד אבר מהו בגיזה וכו', בעא מינה אביי מרבה הקדיש עורה מהו בעבודה וכו', ופירש רש"י בספק הראשון דלגבי אבר בעבודה לא תיבעי לך דהא מכחיש ליה לאבר, ובספק השני לגבי עור פירש דבגיזה לא תיבעי לך דלא מכחיש ליה לעור, אבל עבודה מכחשא ליה לעור.

ומדפירש דבגיזה אין משום הכחשה, צריך לומר דהא דמיבעיא לן באבר אם אסור בגיזה, היינו משום דסו"ס יש בזה משום בזיון להקדש, אכן צ"ע א"כ מ"ש הקדיש עורה, ולמה לא נאמר שם ג"כ דלמא אסור בגיזה משום בזיון הקודש.

ומה שאין אומרים שיהא אסור בגיזה מצד עצם הקדושה שחלה על כל האבר, צ"ל דמיירי באופן שלא הקדיש את הגיזה.

ב. וכ"כ יש להקשות לענין איסור עבודה, דלגבי אבר פרש"י דודאי אסור משום דמכחיש ליה לאבר, ואפשר היה לומר דהיינו איסור מדרבנן, אבל ממה שנסתפק אח"כ הקדיש עורה מהו בעבודה ולא נסתפק לגבי אבר, ומבואר בגמ' שהספק שם הוא בדאורייתא, א"כ מבואר דלגבי אבר פשיטא לן שאסור אפי' מדאורייתא משום הכחשה, וצ"ב א"כ מ"ש עורה דמספקא לן ולמה בזה לא יהיה איסור הכחשה.

ג. ועל כן נראה שצריך לומר דלא דמי קדושת אבר לקדושת עור, דבאבר דוקא שייך קדושת הגוף מפני שהוא עולה למזבח בכל הקרבנות, משא"כ עור שלעולם אינו עולה למזבח ולכן לא שייך בו אלא קדושת דמים בעלמא.

ולפי"ז א"ש דהספק הראשון הוא הקדיש חד אבר מהו בגיזה, ולא נסתפק בעבודה כי

הכחשה ודאי אסור לעשות בקדושת הגוף, ורק בגיזה מיבעיא ליה דאיסורה הוא משום בזיון הקודש, ושורש הספק הוא משום שחד אבר אינו ראוי להקרבה, ומשמע שאיסור בזיון אינו שייך אלא במי שעומד להקרבה, ומסקי' שבככור שיש בו שותפות לעובד כוכבים לא נחתה ליה כלל קדושה להקריבו, ולכן באמת אין בו איסור גיזה, אבל באבר שבידו להקדישו כולו ואז יהא ראוי להקרבה עדיין הוא בספק אולי גם בזה נאמר איסור גיזה.

והספק השני נסתפק אביי הקדיש עורה מהו בעבודה, היינו משום דבעורה לא חלה קדושת הגוף אלא רק קדושת דמים, ואולי בקדושת דמים אין איסור הכחשה. אבל בגיזה לא נסתפק דודאי שרי, ונראה הטעם כנ"ל דכיון שהעור ודאי אינו עומד להקרבה כלל, א"כ פשוט שאין בו איסור בזיון, (ורש"י הוסיף רק למה לענין גיזה לא שייך ג"כ איסור הכחשה).

ומסקינן שמדרבנן ודאי שיש איסור עבודה, וכי מיבעי ליה מדאורייתא ולמילקי עליה. ויש לדון האם לענין גיזה ג"כ נאמר שעכ"פ אסור מדרבנן.

והכי נמי איתא לעיל י' ע"ב שהקשו לבר פדא מהא דתנן האומר מה שבמעיה של זו עולה מותרת בגיזה ואסורה בעבודה משום כחוש עובר שבה, משני הא נמי קדושת דמים, ופריך מי אלימא קדושת דמים דאסרה ליה בגיזה ועבודה, ומשני אין והתנן לגבי כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדישן נפדו יוצאין לחולין ליגזו וליעבד, הא קודם שנפדו אסורין בעבודה אלא קדושת דמים אסרה ליה בעבודה. ושם בשטמ"ק אות ז' פירש דמעיקרא מלשון אסור משמע ליה שיש בו לאו דלא תעבוד ואסור מדאורייתא, ולכן הקשו מי אלימא קדושת דמים, ומשני דלעולם מדרבנן הוא אסור וגזירה אטו קדשי מזבח.

ואולי י"ל שמ"מ הוא לא הקדיש את העובר עד כמה שאוסרו בעבודה, שהרי את העבודה לא הקדיש, ועי' בקה"י קידושין סי' י"ד אות א'.

ו. בחי' הגרי"ז דן שהרי עור הוי דבר שנעשית בו טריפה, ור"ל שהגמ' נסתפקה למד"א שטריפה לא נחשב אבר שהנשמה תלויה בו, ולכן השמיט הרמב"ם דין זה.

אבל יעוי' בשיטה אות כ"ב שבעור יש מקום לומר שאפי' לר"י לא שייך פשטה מפני שאינו ראוי להקרבה כלל, ומסתבר שא"כ לא יהיה פשטה אע"פ שהוא אבר שהנשמה תלויה בו.

ז. וע"ע במנח"ח מצוה תפ"ג שכתב דנראה דמאי דפשיטא לן באיבעיא ראשונה רק על גיזה ולא על עבודה, היינו משום דזה פשוט שכל עבודה בבעלי חיים עובדים כל האברים וכל החיות, וא"כ ודאי לוקין ע"ז מהאי טעמא כמו שמבואר בגמ' דהא האיבעיא היא על איסור תורה, ותמה משום הכי על מה שפירש רש"י בטעם שהאבר אסור בעבודה משום הכחשה, ומגליה ליה לרש"י לפרש הכי טעמא דקרא דלמא גזירת הכתוב הוא.

ולפי זה ביאר נמי המנח"ח במה שנראה מדברי הרמב"ם והחינוך שם שהספק לגבי גיזה הוא האם אסורה כולה בגיזה, דנראה לו פשוט דאילו על אותו אבר פשיטא שאסור בגיזה ולוקין עליו, אלא ע"כ שכל הספק הוא רק על שאר הגוף דאינו קדוש.

אכן לא ביאר המנח"ח מה הצד שכן לאסור את כל הבהמה בגיזה, והרי סו"ס הוא לא הקדיש אלא רק את אותו אבר ותו לא מידי, וכן מבואר בשטמ"ק בסוגיין שכל הספק הוא רק על אותו אבר.

ובהערות הגריש"א שליט"א תירץ דאולי הספק לפי מש"כ לעיל דבהא דתמכר לצורכי

ואולם לפי מסקנת הסוגיא דלעיל דמורה בר פדא שיש קדושה לעוברין, א"כ א"צ לכל זה ואפשר להעמיד אותה משנה גם בקדושת הגוף ואסורה בעבודה מדאורייתא, וזה דומה למקדיש חד אבר דבהא לא מיבעיא לן דודאי יש בו איסור הכחשה.

ולפי"ז תימה איך רצו לפשוט כאן בסוגיא ספיקו של אב"י מאותה משנה, והרי כמשנ"ת כל הספק שנסתפק אב"י הוא בקדושת דמים, ושם למסקנא מייירי בקדושת הגוף, וצ"ע.

ד. ובמה שאמרו אי מדרבנן אפי' בגיזה נמי תיתסר, יש להקשות והרי בגיזה אין משום הכחשה. וצ"ל שהקושיא היא כמו שמצינו שגזרו רבנן בהכחשה אפי' בקדושת דמים, כך יגזרו באיסור גיזה משום בזיון בקדושת דמים. ומ"מ קשה דאכתי אין שום סברא לומר שתיאסר אמו של עובר בגיזה, ואפי' ביזיון מדרבנן ל"ש כאן, וצ"ע.

ה. ועדיין יש מקום להקשות למה אין איסור עבודה אפי' בקדושת דמים משום מעילה, וכן הקשה בשטמ"ק בבכורות אות ג', ותירץ דמייירי בכה"ג שקנה הגיזה ועבודה מן ההקדש, וכן נראה בשטמ"ק לעיל י' ע"ב אות ז' דמייירי שחילל את העבודה על דמים ולכן שרי ליה בהנאה, ומשו"ה אין האיסור בזה אלא משום מקלקל ומכחיש להקדש.

ובחי' הגרי"ז בדף י' כתב דלכאורה אפשר לתרץ באופן פשוט יותר, דמייירי אפי' בגזבר שעובד בה לצורך הקדש דאין בו איסור מעילה ואפ"ה אסור משם כחוש עובר.

וע"ע בחי' הגרי"ז לעיל שדן עוד למה אין אסור בעבודה מפני שכשהוא עובד בבהמה נעשית העבודה גם בעובר שבתוכה, וכמו שאמרו לענין שור שנגח בב"ק מ"ז דהיא וולדה נגחו.

חד אבר לדמיו מי אמרי' תרי מיגו, דבדין מיגו דנחתא עצמו למדנו ממקדיש זכר לדמיו שיש להקדישו כולו בקדושת הגוף, ומספקא לן כשהקדיש אבר אחד בלבד בקדושת דמים האם גם בזה יש עליו דין להקדישו קדושת הגוף וממילא נימא שתפשוט הקדושה בכולו, דסו"ס עכשיו שהוא הקדיש רק חציו אין הבהמה כולה עומדת בחיוב זה להעמיד קדשי מזבח.

ומהאי טעמא גופא גם אין לומר להיפך שקודם תפשוט הקדושה בכולו ולהוי כמקדיש זכר לדמיו, ואח"כ נאמר ע"ז מיגו דנחתא, וכמו שפירש רש"י, דהא בקדושת דמים אין פשטה כמשנ"ת. (ועי' בחי' הגרי"ז בסוגיין מה שפירש בזה.)

ד. והנה ר"י ור"מ חלקו על דין פשטה וסברי שיש קדושת הגוף לחצאין על אבר אחד, ומ"מ נאמרה הלכה שתמכר לצרכי עולות, וביאר הגרי"ז עפ"י הרגמ"ה בערכין שחל בזה דין שאותה קדושה שחלה על האבר לא תצא מיד מזבח לעולם, אלא על כרחו צריך להקדיש את כל הבהמה, והיינו שחל דין על כל הבהמה להעמיד את אותו האבר למזבח.

ונמצא שדין תמכר לצרכי עולות שנאמר בדברי ר"י ור"מ, הוא ממש אותו דין שנאמר בדין מיגו דנחתא קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף.

ה. ולפי"ז המקדיש אבר לדמיו אליבא דר"י ור"מ נאמר בו שני דינים, האחד שיש עליו דין להקדישו בקדושת הגוף, והשני שיש עליו דין להקדיש את הבהמה כולה ולהעמידה למזבח. ולפ"ז א"ש היטב הא דמספקא לן הקדיש חד אבר לדמיו אם אמרי' תרי מיגו, דהספק הוא אם את שני הדינים כאחד אמרי' או רק כל אחד בפני עצמו.

ומיושב בזה מה שהקשו מפרשי הרמב"ם על הרמב"ם שפסק בפט"ו ממעשה הקרבנות

עולות נתחדש דחלה קדושה על כל הבהמה על ידי החיוב שחל עליה להעלות את אותו אבר שהקדישו למזבח, וי"ל שמשו"ה מספק"ל אולי דין קדושה זה לבד מספיק לאסור בגיזה את כולה.

עוד בענין מיגו דנחתא

א. בענין מה שכתבו התוס' לעיל דלמאי דס"ד דלבר פדא אין קדושה חלה על העוברין, מ"מ חלה בהן קדושת דמים, היינו דוקא עד שנולד אבל כשילד אמרי' מיגו דנחתא ביה קדושת דמים נחתא ביה נמי קדושת הגוף, וממילא הוא עומד להקרבא. וכתב השפת אמת דכוונתם דכיון דקדוש לדמיו ממילא כשנולד מוטל עליו להקדישו ולהקריבו בעצמו ולמה ימכר לאחר.

ונתבאר לעיל דאפשר היה לומר דלפי"ז גם בהא דהמקדיש זכר לדמיו נפרש כן, דאין נעשה קדוש בקדושת הגוף ממילא אלא שחל דין על הבעלים להקדישו בקדושת הגוף. ואמנם כבר נתבאר שגם לדברי השפת אמת אין הכרח לזה, ומ"מ אם נלך בדרך זו שכל גדר מיגו דנחתא הוא בדרך זו ואינו חל ממילא, נראה שיתבאר בזה בדרך אגב כמה ענינים בסוגיין, וצריך עיון בזה לדינא וקודשא בריך הוא חדי בפלפולא.

ב. והנה יש לדון אם יש פשטה בקדושת דמים, (עי' ברש"י בסוגיין ועי' בכס"מ ולח"מ על הרמב"ם פ"ה מהלכות ערכין הי"ד), ונראה טעמא דמילתא די"ל שבקדושת דמים אין מניעה שתחול קדושה לחצאין ולכן אין טעם שיהיה בו פשטה, ולפי"ז ממילא אין גם שום טעם לומר שבמיגו דנחתא תחול ממילא קדושת הגוף, ונאמר לפי"ז שהחידוש שנאמר בפשטה הוא רק מצד הדין שלא שייך מציאות של קדושת הגוף לחצאין.

ג. ויש לבאר לפי"ז ספק הגמ' לענין מקדיש

בידו להקדישו כולו נאמר דלעולם אין קדושה לחצאין וא"כ בכה"ג לא תחול כלל הקדושת הגוף גם בחצי הראשון.

ז. ובהא דמספק"ל הקדיש חד אבר מהו בגיזה, ודעת הרמב"ם דהספק הוא על כל הבהמה, וביאר הגריש"א דהיינו מהאי דינא שתמכר לצרכי עולות דחל דין על כל הבהמה, ומספקא ליה אם כשיש עליו כבר דין זה שחובה עליו להקדישו כולו, זה כבר אסור בגיזה בכל הבהמה.

ולפי"ז יבואר היטב הא דהביאו ראייה ע"ז מבכור שיש בו שותפות עובד כוכבים דשרי בגיזה ועבודה, ודחו דהתם אין בידו להקדישו הכא בידו להקדישו, והיינו דכל מה שנאמר בהלכה זו דתמכר לצרכי עולות הוא שיש עליו חובה להקדישו, וממילא היכא שאין בידו להקדישו אין דין זה, וממילא לא חלה קדושה בכולו ודו"ק.

היא שלמים וולדה חולין

א. היא שלמים וולדה חולין, פרש"י הקדיש בהמה מעוברת חוץ מעוברת דלדברי הכל אין העובר קדוש, והנה דין זה תלוי לכאורה במחלוקת דלעיל אם שיירו משוייר או אינו משוייר, ושם נתבאר דלמסקנת הסוגיא ס"ל דבמקדיש תם מודי בר פדא לר' יוחנן שיש קדושה לעוברין, ומ"מ נחלקו האחרונים בדין שיירו משוייר, האם מודה בר פדא לעצם הדין דס"ל עובר לאו ירך אמו לגמרי, או שמא עדיין ס"ל שעובר ירך אמו ואם שיירו אינו משוייר, ורק לגבי קדושה מודה שחלה בו קדושה מטוניה דאמיה.

ולפי"ז כאן אם נאמר דלמסקנא לא פליגי כלל בדין שיירו משוייר, א"כ אתי סוגיין אליבא דכו"ע, ואם בזה הם עדיין חולקים א"כ גמ' דידן לא אתיא אלא לר' יוחנן.

הלכה כר"י דלא אמרי' פשטה אלא באבר שהנשמה תלויה בו, ואילו בפ"ה מהלכות ערכין כתב דאילו הקדיש חד אבר לדמיו הרי זה ספק אם פשטה קדושה בכולו. ולפמש"כ א"ש דהא גם אליבא דר"י דאין פשטה עדיין יש מקום לספק זה לענין הלכה זו שנתחדשה בו שתמכר כולה לצרכי עולות, וכן כתב המהר"י קורקוס בפ"ד מהל' מעילה ה"ב דפירוש מש"כ הרמב"ם הרי זה ספק אם פשטה קדושה בכולה לענין זה שלא יוכל לפדותה אלא צריך להקריב אותה עצמה כהא דאמרי' תמכר לצורכי עולות ע"ש.

ו. בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' נ"ו הקשה מהא דאמרי' בקידושין דף ז' שבבהמת השותפין שהקדיש חציה לא חלה בו אלא קדושת דמים, מ"ש ממה שמבואר בסוגיין שגם בחד אבר יש בו קדושת הגוף, (ואמנם זה מבואר רק בדברי ר"י ור"מ, אבל עדיין יש לדון בזה אליבא דר"י ור"ש דאמרי' פשטה א"כ סו"ס לא מצינו מעולם שתחול קדושת הגוף בחד אבר, ועי' בחי' הגרי"ז שהביא כמה ראיות לזה מסוגיין).

ותירץ הגרש"ע די"ל דשאני מקדיש אבר אחד כיון שבידו להקדיש כל הבהמה קדוש קדושת הגוף, משא"כ בשני שותפין דאין בידו להקדיש כל הבהמה אינו קדוש אלא קדושת דמים. ובפשוטו צ"ב מה ענין זה שבידו להקדישו כולו, לענין הקדושה שחלה על חצי הראשון מעיקרא.

אבל לפמשנ"ת א"ש שהדין שחל עליו באבר הוא להקדישו כולו ומבואר שהקדושת הגוף שיש באבר מחייבת שהבהמה כולה תעלה למזבח, וא"כ יש לומר שזה תלוי בזה בדוקא דכל מה שנתחדש שיש קדושה לחצאין היינו משום שסו"ס הוא יכול לבא כולו לקרבן ולכן אין לזה שם קרבן לחצאין, אבל במקום שאין

ונתעברה עכ"פ למד"א בהיותן הן קדושים א"כ השתא עדיין אין העובר קדוש, וא"כ רש"י כאן לא בא לדון כלל במחלוקת ר"י ובר פדא דלעיל, משום שלמסקנא לא פליגי במידי, והאחרונים דמפרשים דפליגי יפרשו שכל הסוגיא כאן היא כר' יוחנן. (וצריך לגרוס לפי"ז בדברי רש"י או וכן נראה בשטמ"ק ועי' בהגהות מהר"ב רנשבורג.)

ג. ובהא דאמרי' בתר הכי היא חולין וולדה שלמים, פירש רש"י דהיינו כמד"א קדושה חלה על העוברין. והנה אם דברי רש"י כאן מדברים למסקנא יקשה לכאורה דהא בתם כו"ע מודו דמקדישין עוברין, וכתב החק נתן דצ"ל דמשמע ליה לרש"י הכא דאפי' בתם במעי בעלת מום מספקא ליה, ולכן פירש דזה אינו אלא כר' יוחנן.

ולפי דעת האחרונים דגם למסקנא פליגי בשיירו משוייר, אולי אפשר לחדש שלא הודה ר"י בתם למסקנא אלא כשקדוש מטוניה דאימיה, אבל כשאומר היא חולין וולדה שלמים אולי שם ג"כ אינו יכול להקדיש את הולד, ולפי"ז א"ש דרש"י למד בכל הסוגיא שאפי' למסקנא נמי פליגי בשיירו משוייר, ומה שאמר לעיל ודאי הוא רק כר' יוחנן בין לס"ד ובין למסקנא, וגם מה שפירש כאן למד"א מקדישין עוברין הוא בין לס"ד ובין למסקנא, ומיירי אפי' בתם ולא בעל מום, ומה שכתב לעיל לדברי הכל זה כפירוש הרש"ש דקאי על מד"א במעי אמן, ודו"ק.



ד. בספק הגמ' אם עבר משום שחוטי חוץ, וכן בספק השני אם עבר משום שוחט חולין בעזרה, נראה מכאן יסוד לענין בן פקועה דש"מ שמה שהוא נותר בשחיטת אמו, אין זה משום ששחיטת אמו עולה גם בשבילו, אלא

וברש"י שפירש דלדברי הכל אין העובר קדוש, מבואר א"כ דלא כהני מפרשים אלא דהכא קאי למסקנא ובהא כו"ע מודו דקדוש. וכן פירש בחק נתן דאע"פ שלעיל כתבו תוס' ורש"י בתחילת הסוגיא שבר פדא חלק על ר' יוחנן גם בדין שיירו משוייר, מ"מ י"ל דהכא מיירי למסקנא דבתם כו"ע אית להו אם שיירו משוייר, (וכאן ע"כ מדובר בתם שהרי אמר היא שלמים.)

ואכן בהגהות הרש"ש ובהגהות דברי נחמיה הקשו על רש"י מה שאמרו דלדברי הכל אין העובר קדוש, ממה שאמרו לעיל דלבר פדא שיירו אינו משוייר, ונראה שהם למדו מדברי רש"י שמדובר כאן לפי הס"ד שעדיין יש מחלוקת בין בר פדא לר' יוחנן, דאילו למסקנא לא פליגי מידי ול"ש לומר ע"ז הלשון לדברי הכל, ומשמע א"כ דר"ל שאף כשאמר בר פדא שאין מקדישין עוברין מ"מ בשיירו משוייר הוא מודה.

ויעוי' בהשטמות מהגר"א שפירש דבלשון חוץ אף בר פדא מודה, ולכאורה ר"ל דרש"י חלק על תוס' דלעיל שגם כשחלק בר פדא מ"מ הוא מודה בדין שיירו משוייר. ואולי י"ל שהגר"א מדבר למסקנא כדעת החק נתן, ובא לאפוקי מהני מפרשים דאף למסקנא אכתי פליגי בשיירו משוייר, וזה בא הגר"א לומר דלמסקנא דמודה בר פדא שמקדישין עוברין ה"ה נמי שמודה בלשון חוץ דאם שיירו משוייר.

ב. והרש"ש כתב דיש לומר באופ"א דכוונת רש"י לדברי הכל היינו אפי' למד"א ולדות קדשים במעי אמן הן קדושים, ולפי"ז פירוש דברי רש"י דלצדדין קתני דאילו מקדיש בהמה מעוברת לדברי הכל בהיותן הן קדושים ואין העובר קדוש, דהא ס"ל דעובר לאו ירך אמו הוא ואם שיירו משוייר, ואי נמי הקדישה

דמים, וא"כ ה"נ שהזכר עצמו עולה להקרבה הוא מחוייב בו מכת הקדושת דמים למזבח שנתחייב כבר).

דחשבינן ליה כאילו היו כאן ב' מעשי שחיטות והוא נחשב כאילו נשחט בפני עצמו, ועי' בזה בקה"י תמורה סי' ה'.

מי חטאת

מתני' אין מי חטאת עושין מי חטאת אלא עם מתן אפר, עי' בשפת אמת שנסתפק מה הדין אם נתן עוד אפר אח"כ. ולכאורה יש לפשוט ספק זה מהא דאמרי' בגמ' דטעמא דרבנן דאמרי' סיפא דוקא ורישא לערבן, וא"כ מלבד עיקר מה שנאמר שהאפר צריך לבא על המים, נלמד ממה שנאמר שהמים צריכים ליתנן על טהרו של כלי בלא אפר, וא"כ ע"ז לא יועיל כלום מה שיחזור ויתן עוד אפר אחר.

דף י"ג ע"א

תרומה אחר תרומה

א. השותפין שתרמו זה אחר זה רבי אליעזר אומר תרומת שניהם תרומה, פרש"י שהרי לשניהם חלק בו, ופירשו תוס' שהוא מוקי להא דדרשי' בגיטין נ"ב ע"א ובקידושין מ"א ע"ב אתם ולא השותפין, דהיינו על חלק חבירו. ר"ע אומר אין תרומת שניהם תרומה, ופרש"י אפילו של ראשון דכיון דחזר השני ותרם גלי אדעתיה דלא ניחא ליה בתרומת הראשון והוה ליה ראשון תורם שלא מדעת וכן שני. והיינו משום דכל הדרשא של אתם ולא שותפין מיירי בתורם שלא מדעת חבירו כמש"כ רש"י בגיטין, אבל בסתמא כשתרם וחבירו שתק גלי דעתיה דניחא ליה בתרומתו, אבל אם חזר ותרם גלי דעתיה דלא ניחא ליה, וס"ל שכל תרומה שאינה מדעת שניהם אינה תרומה. וחכמים אומרים אם תרם הראשון כשיעור אין תרומת השני תרומה ואם לא תרם כשיעור

דף י"ב ע"א

תמורה אינה עושה תמורה

בהא דתמורה אינה עושה תמורה ולא הולד עושה תמורה, אפשר אולי לפרש דהנה עיקר כונת המימר היא להעמיד בהמה אחרת תחת זו שהתחייב בה, וזה אינו שייך אלא בבהמה שהיא באה לחובתו, משא"כ בבהמה שקדשה ע"י תמורה, י"ל שהיא אינה עולה לחובתו דמ"מ הרי הוא אינו חייב אלא אחת, אלא שנתחדש בפרשת תמורה שאע"פ שלא אהנו מעשיו חלה קדושה גם על השניה וצריך להקריב גם אותה, ויתכן שלכן אינה עושה תמורה.

והכי נמי בקדושת וולד, דהקדושה חלה עליו ממילא מכת אמו והוא לא נתחייב אלא באחת, וא"כ אין זה קרבן שבא לחובתו ולכן אינו עושה תמורה.

ובזה מבואר נמי הא דקדשי בדק הבית אינן עושין תמורה, ודרשי' בגמ' משום דלא איקרו קרבן.

ויסוד לזה נראה ממש"כ במרכבת המשנה על הרמב"ם פ"ה מהלכות ערכין הי"ד בהא דהמקדיש זכר לדמיו קדוש בקדושת הגוף ע"י מיגו, דמ"מ אין זה עולה לחובתו ולכן הזכות בידו למוכרו לאחר להקריבו, ולא נאמר בזה הדין דהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום.

(ובהא מילתא צע"ק מהו גדר החיוב שנתחייב המקדיש בהמה לדמי עולה, ובפשוטו נראה שהוא נתחייב בקרבן שיביא באותם

ולפ"ז אתי דינא דמתני' דאין תרומה אחר תרומה כפשוטו, ומוקמינן ליה כר"ע ולאפוקי מר"א וחכמים שסבו שיש תרומה אחר תרומה.

תמורת ציבור ושותפין

א. בענין המיעוט דציבור ושותפין לפי פשוטה של משנה נראה שזה תלוי במחלוקת ת"ק ור"ש, דלת"ק נלמד מלא יחליפנו ולא ימיר, דכל הפרשה כולה נאמרה בלשון יחיד ומשמע שאין דין תמורה בציבור, ור"ש למד ממעשר, דמה מעשר קרבן יחיד אף תמורה אינה אלא בקרבן יחיד.

ואע"פ שעיקר מחלוקת ת"ק ור"ש היא במיעוט של בדק הבית, שת"ק דריש קרבן ולא בדק הבית, ור"ש סבר שבד"ה נמי איקרי קרבן וכמו שאמרו בשחוטין חוץ, (ורבנן חולקים עליו בין בתמורה ובין בשחוטין חוץ משום דכתיב בהם קרבן לה' ואי"ז קרבן לה'), ומ"מ אגב אורחא למדנו שחלקו עוד גם לגבי ציבור ושותפין.

אכן לפי ל"א שהביא רש"י דבמתני' ליכא פלוגתא אלא כולה ר"ש היא, ודקתני ברישא קדשי בדק הבית אין עושין תמורה לאו מקרבן נפקא, (ורק רבי הוא שדרש הכי לקמן), אלא ר"ש קאמר לה והדר מפרש טעמא. ולפ"ז צ"ב א"כ למה בציבור ושותפין אמרו ברישא דמתני' שנלמד מלא יחליפנו ולא ימיר, ואח"כ אמר ר"ש שנלמד ממעשר, ונראה לכאורה שלפי פירוש זה הני תרי טעמי שנאמרו במתני' לגבי ציבור ושותפין ר"ש אמר להו, ונמצא שאליבא דאמת יש בידינו ב' לימודים שונים על מיעוט ציבור ושותפין שאין עושין תמורה, (אך ק"ק מלשון ר"ש בברייתא דאמר להדיא דלא ימיר משמע בין קרבן יחיד בין קרבן ציבור, ועי' בתוי"ט ובמהרי"ט אלאזי).

תרומת השני תרומה, ונראה דס"ל שתרומת הראשון מועלת אפי' תרם שלא מדעת חבירו, וצ"ע א"כ למאי אתא אתם ולא שותפין. ואולי י"ל דמיירי שלא ידע הראשון, והחילוק אם תרם כשיעור או לא יש לפרש כמש"כ הרע"ב אית דמפרשי אם תרם הראשון כשיעור מה שתתן חבירו אח"כ תרומתו תרומה דחזינן דהוה ניחא ליה להיאך בתראה במה שתתן הראשון, שהרי היתה דעתו מסכמת עמו בשיעור התרומה, אבל לא משמע כן דהא ר"ע ור"א ודאי מיירי כשידע.

ובתוס' הקשו לפרש"י מאי אין תרומה אחר תרומה דמתני' דמשמע שהראשון מהני. ובחק נתן הקשה עוד דרש"י עצמו במתני' פירש כן שרק השני לא מהני.

ב. ותוס' פירשו בענין אחר דר"ע אומר שתרומת הראשון תרומה והשני לא, והעמידו דין זה כשנתנו רשות זה לזה לתרום ומשו"ה לא ע"ז קאי אתם ולא שותפין, אבל אם לא נתנו רשות זה לזה תרומת שניהם תרומה במקצת אפי' לר"ע דכל אחד תורם את חלקו, ופירוש אתם ולא השותפין היינו רק שלא יתרום על חלק חבירו כנ"ל.

ור"א אמר דאפי' נתנו רשות זה לזה תרומת שניהם תרומה, ופירשו התוס' דהיינו משום דגלי דעתייהו דכל אחד ניחא ליה בתרומת חבירו, וצריך לומר לפ"ז דס"ל שתרומת כל אחד חלה על הכל, ונמצא שלשיטתו חלו כאן שתי תרומות כאחד ופליג בהא על דינא דמתני' שאין תרומה אחר תרומה.

ולפ"ז בדעת חכמים צ"ל שגם הם מודים שכל אחד ניחא ליה בתרומת חבירו, אבל ס"ל שא"א לתרום יותר מכשיעור, ולכן הם מחלקים שדוקא אם לא תרם הראשון כשיעור או יש תרומה אחר תרומה, אבל אם תרם הראשון כשיעור אין תרומת השני תרומה.

תמורה בשותפין, ולא מצד הבהמה של"ש בהמה של שותפין שתיעשה תמורה, וא"כ שוב קשה למאי הוצרכו לשני לימודים למעט ציבור ושותפין מתמורה.

אכן יעוי' במהרי"ט אלגאזי בתחילת הלכות בכורות שעמד גם הוא על קו' הגרי"ז דהא מעשר בהמה שפיר איתיה בשותפות באחים שירשו דכל זמן שלא חלקו לא הוו כשותפין דעלמא וחייבים, וא"כ לר"ש דיליף שותפין ממעשר בהמה נימא ה"נ דאילו באחים שירשו ומתפסת הבית הפרישו קרבן בשותפות מהבהמות שירשו שיהיו עושים תמורה.

וכתב המהריט"א דיש ליישב עפ"י הל"א שפירש רש"י דכולה מתני' ר"ש היא, ונאמר שגם ר"ש ס"ל דיש למעט מלשון יחיד דנקט קרא שותפין, אלא דס"ל שאם לא נאמר אלא הפסוק דלא ימיר בלבד היינו אומרים דכל מה שממעט קרא שותפין היינו בשותפין שקנו בהמה והפרישו אותו לקרבן בעבור שניהם, שכן מצינו במעשר בהמה דכה"ג דשותפות פטורים ממעשר בהמה. אבל מאחר דאית לן הקישא דמעשר, וכבר נלמד ממנו הא דשותפין דכה"ג שקנו בהמה בשותפות או ירשו בהמה והפרישו אותה לקרבן דאינם עושים תמורה, דמה מעשר איתיה בשותפות דכה"ג כן תמורה, א"כ ע"כ קרא דלא יחליפנו ולא ימיר לשון יחיד בא למעט אפילו בשותפין שהפרישו מעשר בהמה ממה שנוול ברשותם, ומשו"ה לר"ש נמי איצטריך היקשא דמעשר וקרא דלא יחליפנו ולא ימיר דבא זה ולימד על זה למעט מתמורה שותפין בכל גוונא.

נמצא א"כ דאע"פ שלעולם שני הלימודים באו ללמדינו דבר זה שאין הציבור והשותפין עושים תמורה, וצריכי להא גופא ללמדינו שאפי' השותפין בתפוסת הבית שלא נתמעטו ממעשר אינם עושים תמורה.

ב. ואולי יתכן לבאר למה הוצרכו שני הלימודים, דנראה שעיקר הלימוד ממעשר בא ללמדנו שלא מצינו בהמה שקדושה בקדושת מעשר אלא ביחיד, דהא שותפין וציבור אינם חייבים במעשר, וא"כ זה מיעוט כלפי הקרבן שאין שייכות של קרבן ציבור במעשר, וה"נ בתמורה לא שייך דין תמורה בבהמה של ציבור ושותפין. אבל הלימוד מלא יחליפנו ולא ימיר נראה שהוא מלמד על פרשת תמורה, שעצם מעשה התמורה אינו נעשה אלא על ידי יחיד ולא על ידי ציבור ושותפין, ודו"ק.

ומצאתי שכן כתב באחיעזר ח"ב סי' מ"ג אות ד' די"ל דלהכי צריכי תרי קראי לר"ש, משום דס"ל לר"ש שאין ללמוד מהא דכתיב לא יחליפנו ולא ימיר בלשון יחיד אלא רק שאין שנים ממירים בבהמת חולין שלהם על קרבן יחיד או קרבן ציבור, אבל אכתי מנא לן דאין היחיד ממיר על קרבן שותפות, ולזה בא ללמדנו ממעשר דמה מעשר קרבן יחיד ולא שותפות היינו דבקרבן שותפות אי אפשר להמיר.

אולם בחי' הגרי"ז הקשה איך אנו למדים ממעשר דאינו אלא בקרבן יחיד, והרי אמרו בבכורות נ"ו ע"ב שהיורשין שהם שותפין בתפוסת הבית חייבים במעשר בהמה. ולפיכך ביאר הגרי"ז שמוכרחים לומר שאין הלימוד ממעשר בא לומר שאין מציאות של קרבן מעשר בשותפין, אלא כל הלימוד ממעשר הוא רק כלפי המעשה שלא מצינו שותפין עושים מעשר, ובזה שפיר י"ל שמה שנתרבה תפוסת הבית היינו משום שהם כחד חשיבי ונחשב שאין הם שותפין לענין זה, משא"כ לגבי עצם המציאות סו"ס יש כאן קרבן ששייך לשותפין שהוא מעשר.

ונמצא לפי"ז שלעולם גם גדר הלימוד ממעשר הוא רק כלפי המעשה שנתמעט מעשה

דף י"ג ע"ב

דבר שבחובה

א. במה שפירשתי לעיל בתמורה וכולד שאינם עושים תמורה מפני שאינם עולים לחובתו, הנה בגמ' בסוגיין אמר ר"ש מה מעשר דבר שבחובה, ונראה דהיינו נמי מהאי טעמא שרק דבר שעולה לחובתו עושה תמורה וכדברינו.

אבל קשה קצת א"כ למה טרחו כ"כ להעמיד דבריו בעולה הבאה ממותרות, ולמה לא העמידו בכה"ג, ואולי משום שזה כבר נלמד מפסוקים אחרים לעיל, ומשמע להו שכאן בא ר"ש לחדש עוד דין אחר של עולה הבאה ממותרות שגם היא אינה עושה תמורה.

ב. אכן בחי' הגרי"ז רצה לפרש באופ"א דמה שאמר ר"ש דבר הבא בחובה היינו שתחילת הקדישו היה לשם חובה, לאפוקי עולה הבאה ממותרות כמו תמורה וולד ואבודה שתחילת הקדישו היא לנדבה ולא לחובה, אבל אילו הקדיש מעות לעולתו ונתותו שתחילת הקדישו היה לשם חובה, או כגון היפר לה בעלה לנזירה דתיקרב עולה, דתחילת הקדש ג"כ היה לשלם חובה, בכה"ג שפיר עושה תמורה ואע"פ שסו"ס עכשיו אינו קרב לחובתה.

אבל הקשה ע"ז הגרי"ז שברגמ"ה פירש דמה שאמרו בגמ' עולה הבאה מן המתורות היינו בכה"ג שהפריש מעות לחובתו ונתותו מהן, ומבואר לדיא שהוא מפרש דבר הבא בחובה כפשוטו שרק קרבן שעכשיו הוא קרב לשם חובה עושה תמורה.

אבל מ"מ בעיקר דבריו הקשה הגרי"ז למה בכלל זה נחשב מותרות, דלכאורה י"ל שכאן הוא יכול להקריבן בעצמן, ול"ד לחטאת ואשם

ועדיין יש לעיין לפי דעת הגרי"ז מנא לן הא שאין יחיד עושה תמורה על בהמת חולין דשותפין, דע"ז אין לנו ראייה ממעשר בהמה כיון שכל הלימוד משם הוא רק ע"ז שאין חובת מעשר על הציבור והשותפין. אמנם יעוי' בחי' מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הל' תמורה פ"א ה"ג שכתב שדין זה הוא בלא"ה פשוט מסברא דהא אין עושין תמורה באברים כיון שבבהמת חולין כל אחד נחשב בעלים בפני עצמו על חלקו לבד עי"ש, אמנם דין זה תלוי בדברי תוס' לקמן כ"ו שדנו האם בחציה גם יש דין אברים ועי' מש"כ בזה באחיעזר הנ"ל.

ג. והנה בברייתא בגמ' אמר ר"ש והרי מעשר בכלל היה ולמה יצא, לומר לך מה מעשר קרבן יחיד וקרבן מזבח ודבר שבא בחובה ודבר שאינו בשותפות, אף כל קרבן יחיד וקרבן מזבח ודבר שבא בחובה ודבר שאינו בא בשותפות, וצ"ע למה חילק ר"ש דבריו לב' דרשות להוציא ציבור ודבר שאינו בא בשותפות, וכן משמע גם ברש"י במש"כ אליבא דרבי דקרבן יחיד מלא ימיר נפקא לן דאין תמורה בציבור, והוסיף עוד דשותפות נמי מלא ימיר לשון יחיד, וצ"ע מ"ש.

אכן לפי דרכו של הגרי"ז לעיל זה מתבאר היטב, דלענין ציבור המיעוט הוא באמת שלא מצינו בכלל מציאות של מעשר בציבור אלא ביחיד, ורק בשותפות כל הלימוד הוא מדכתיב יהיה לך ולא בשותפין דנתמעטו שותפין מחובת מעשר, ומזה נלמד לתמורה שג"כ נתמעטו שותפין מלעשות תמורה, ולכן שפיר נקט בזה ר"ש לשון אחר שאינו בא בשותפות.

שצריכים רעיה ואח"כ יביא בדמיהן עולה. בכה"ג ירעו עד שיסתאבו, וצ"ב מאי טעמא לא אמנם בתוס' בזבחים ד' כתבו בפירוש שגם יקרבו הם בעצמם.

פרק שני

דף י"ד ע"א

להקריבו לאחר זמן, יעוי' בחי' הגרי"ז שדייק מרש"י כאן דמשמע שמצורע עיקר זמנו ביום השמיני, ואח"כ מביא רק מדין אחריות, ולא שלכתחילה זמנו מיום השמיני והלאה. וצ"ע האם גם בעולת יולדת נאמר כן, שעיקר זמנה כשהגיע יום טהרה, ואח"כ חיובה הוא רק בתורת אחריות.



א"ר מאיר והלא חביתי כ"ג ופר של יוה"כ קרבנות היחיד הן ודוחין את השבת ואת הטומאה אלא שזמנו קבוע, והנה בחביתי כה"ג ופר יוה"כ ודאי רבנן מודו ליה שדוחין את השבת ואת הטומאה, וצ"ל ששם יש לימוד מיוחד על זה, ומ"מ ר"מ למד מזה כלל שהקובע לענין דחיית שבת וטומאה אינו תלוי כלל ביחיד או בציבור אלא בזמנו קבוע, ומשור"ה פליג ר"מ ואמר דאפי' קרבן ציבור אם אין זמנו קבוע אינו דוחה שבת וטומאה.

וביומא דף נ' ע"א מייתי מתוספתא דמסכתין פ"א ה"ז דא"ל רבי יעקב לת"ק עוד והלא פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודת כוכבים וחגיגה דקרבן ציבור הם ואין דוחין לא את השבת ולא את הטומאה, והיינו דמשם הוא למד גם לאידך גיסא שציבור לבד אפי' אין זמנו קבוע אינו דוחה, אמנם בזה נראה שאין הכרח ויתכן שפליגי עליה רבנן דהני באמת דוחין את השבת ואת הטומאה כיון ששל ציבור הם, וא"כ זהו הנפ"מ לדינא במחלוקתם, וכן משמע קצת ברש"י במתני'.

רש"י בד"ה קרבנות היחיד חייבין באחריותן כתב כלומר יש מהן מאותן שקבוע להן זמן שאפי' עבר זמנם חייבים להקריבן, ויתכן שבא לאפוקי חגיגה ופסח שני שגם הם קבוע להם זמן ונראה שאין להם אחריות, ובתוי"ט כתב שבא לאפוקי חביתי כה"ג ופר יום הכיפורים.

והנה לפי"ז עולה דמה שאמרו במשנה יש בקרבנות היחיד בהכרח לאו כלל הוא, ואמנם בגמ' מעיקרא ס"ד דכללל הוא ולכן הקשו דמצינו קרבן יחיד עושה תמורה, ותי' דכי קאמר בעיקר זיבחה קאמר, ועוד הקשו דקרבן יחיד אינו נוהג בין בזכרים ובין בנקבות, אלא עולה ואשם בזכרים וחטאת בנקבה, וטרחו ליישב דמ"מ מצינו נמי עולה בנקבה כגון בעולת העוף וחטאת בזכר בשעיר נשיא, ולפי"ז היה להם להקשות גם מדין זה דאחריות שאינו בכל קרבנות היחיד.

אכן לפי מה שתירצו בסוף איבעית אימא מי קתני כל קרבנות, יש בקרבנות קתני וכו', בזה נדחה כל הס"ד וממילא לא קשה גם הקושיא הראשונה שהקשו מתמורה, וכ"כ השטמ"ק באות ט', ונמצא א"כ שדברי רש"י כאן הם מבוארים לפי מסקנת הגמ', ועי' ברש"ש מש"כ בזה.



ובמה שכתב רש"י כגון קרבן עולת יולדת וקרבנות מצורע אם עבר שמיני שלו יכול

בד"ה מלבד שבתות ה', דאם יו"ט אחר שבת הוא הקרב נסכיו עם קרבנותיו, בהערות הגריש"א שליט"א הביא דהמ"מ הוכיח מרש"י כאן שמותר להקריב קרבן של שבת ביו"ט מפני שקדושתו חמורה, והמנח"ח דחה דו"ל דקאי על חול המועד.

כאן ליקדש כאן ליקרב

א. פרש"י כאן ליקדש בלילה שאם ניתנו בכלי שרת קדשי דתו לא נפקי לחולין, אבל מיקרב לא קרבי עד היום. ומבואר ברש"י דקדשי לגמרי ויקריבן למחר עכ"פ, והוא תמוה לכאורה דאם נתקדשו בלילה א"כ נפסלו בלינה ואיך יקרבו למחר.

וכן הקשה השטמ"ק בהשמטות אות כ', ותירץ בסו"ד דו"ל דלהכי אהני מנחתם ונסכיהם שלא יפסלו בלינה. ולפי"ז מה שהקשו אח"כ בגמ' מהא דאמר' כל הקרב ביום קדוש ביום ולא בלילה, היינו על עצם הענין איך חלה עליו הקדושה הא סו"ס אינו קרב אלא ביום. ואמנם אפשר היה לתרץ דזה גופא אמר קרא מנחתם ונסכיהם לומר שכאן כן קדוש, וצ"ל שהקושיא היא שהרי אמרו זה הכלל, ומשמע להו שאין בזה יוצא מן הכלל.

והגרי"ז כתב דע"כ צריך לתרץ בדעת רש"י דמיירי באופן שהעלם לראש המזבח שאז אינו נפסל בלינה, וכתב דיתכן שזה גם כונת השטמ"ק דלכן הכא אינו נפסל בלינה, אך זה קשה מלשון השטמ"ק דלהכי אהני מנחתם ונסכיהם.

ועפ"י אפשר לבאר קצת מה שאמרו בגמ' בע"ב דאמר ר"פ השתא דאמרת נסכים הבאין בפנ"ע קריבין אפי' בלילה וכו' אמר רב אדא בר אבהה ועלות השחר פוסלת בהן, וצ"ב מאי קמ"ל (ועי' בהגהות הרש"ש ביומא כ"ט ע"ב

ויש לעיין עוד בפסח שני שהוא קרבן יחיד וזמנו קבוע, דלר"מ ודאי דחי שבת וטומאה, אבל לרבנן יש לדון מה דינו, דביומא דף נ' פליגי ביה אם דוחה טומאה או לא ועי"ש הטעם, ומ"מ מהכלל שאמרו חכמים דמשמע שלא מצינו בקרבנות היחיד דחיית שבת וטומאה, יתכן דהיינו משום דס"ל לרבנן כהני דאמרי התם דאינו דוחה.

רש"י ד"ה שכל שהיום כשר למוספין ובלבד שיקדמו מוספין לתמיד של בין הערבים, בשיעורי הגרמ"ד דייק מכאן דיש פסול שלא להקריב מוסף אחרי תמיד של בין הערבים, וכתב דזה תלוי בב' תירוצים ברשב"א במגילה ע"ש.

בד"ה מנחתם ונסכיהם אפי' בלילה ואפי' למחר, אם קרב הקרבן בזמנו ואפי' מכאן ועד עשרה ימים ולעולם, ובלא נזדמנו לו קא מיירי. עי' בחי' הגרי"ז שדייק דמשמע שלכתחילה צריך להביא הנסכים עם הזבח, ולכן רק בלא נזדמנו לו מביא אח"כ. וכבר עמד ע"ז בחקרי לב או"ח ס"ה והביא שבתוס' ר"ה ל' מוכח שגם לכתחילה שרי.

ולפי גירסת הב"ח יתכן שאין מכאן ראיה, אלא ה"ק דאפי' אם לא נזדמנו לו מיד יכול להביא אח"כ.

וע"ע ברדב"ז שדייק מלשון הרמב"ם פ"ד ממעה"ק ה"ה דאפי' נסכים הבאין בלילה אם נזדמנו לו ביום יקריבם ביום דזריזין מקדימין, וכן אם נזדמנו לו בלילה יקדישם בלילה ויקריבם בלילה ולא יניחם למחר מטעמא דאמורן.

טעמא קדושה גם בלילה, ומה שלא הקשו הכי להדיא משום דמהדר לפרוכי אף למאי דס"ד מעיקרא התם במנחות.

והנה לפי פירוש זה דתוס' נמצא דע"ז קאי מה שאמרו כל הקרב בלילה קדוש בלילה, וא"כ משמע לכאורה דאינו קדוש אלא בלילה דוקא וזה לא יתכן, ואפשר היה לומר דה"ק דאם הוא קדש בלילה אז אינו קרב אלא דוקא בלילה משום שלאחר מכן נפסל בלינה, וזהו מה שאמרו בגמ' דעלות השחר פוסלת בהן כאברין וצ"ע.

שו"ר בהגהות מהר"ב ונשבורג ביומא כ"ט ע"ב שתמה על דין זה והעלה דע"כ הגירסא הנכונה היא כל הקרב בלילה קדוש בין ביום ובין בלילה, ולפי"ז ליכא בכרייתא ג' בבות אלא תרי בבי, וכן גרס שם בהגהות הב"ח, וכ"כ הרש"ש במנחות דף ק' ע"א ע"ש.

דף י"ד ע"ב

בענין דברים שבכתב

א. דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, והקשו התוס' וא"ת היכי קאמרינן מזמורים על פה, וי"ל דאין להקפיד רק מה שכתוב בחומש, והוסיף בשטמ"ק שהרי עדיין לא היו נביאים וכתובים, ור"ל שהאיסור חל רק על מה שהיה בזמן שנאמר הציווי כתוב לך את הדברים האלה.

ויש לדון לפי"ז באיך קרא דעל פי הדברים האלה שנאסר בו כל התורה שבעל פה לאומרם בכתב, איך נאסר הכל הרי לא היה באותו זמן. ויש לומר שהרי נאמר למשה בסניי כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ועל כל זה נאמר על פי הדברים האלה.

בתוד"ה נהדריה, ועי' ברדב"ז פ"ד ממצה"ק ה"ה). ולהנ"ל א"ש דמעיקרא הוה ס"ד שמנחתם ונסכיהם בא ללמד שאינו נפסל בלינה, אבל למאי דמסקינן דאיצטריך מנחתתם ונסכיהם ללמד עיקר דינא שנסכים הבאים בפני עצמן קריבים בלילה, ואף קדושין בלילה, ממילא א"צ לחדש דין זה שלא יפסל בלינה אלא י"ל שגם כאן עלות השחר פוסלת בהן, ודו"ק.

ב. ובתוס' ובשטמ"ק הקשו בעיקר מילתא מאי קשיא להו מהא דתניא כל הקרב ביום קדוש ביום ולא בלילה, דהא בגמ' מנחות דף ג' הקשו כן על דין אחר ותירצו דאינו קדוש ליקרב אבל קדוש ליפסל, וא"כ אפשר לתרץ גם כאן הכי, (ונראה דלפי"ז אפי' יעלם על גבי המזבח לא יועיל לו, דהא לא נתקדשו כלל קדושה לענין הקרבה אלא רק לענין פסול, ואולי מ"מ אם יעלם למזבח יועיל לענין שלא יפסלו בלינה ויוכל למחר להוסיף קדושה על קדושתם ולהקריבן), ונאמר א"כ שכל החידוש דקדשי בלילה היינו ליפסל, ואז איה"נ הוא פסול בלינה ואינו קרב למחר.

ואכן יש לתמוה לפי"ז אטו להכי איצטריך מנחתם ונסכיהם, והרי בכל הקדשים הדין הוא כן דקדוש ליפסל, ומה נתחדש א"כ במנחתם ונסכיהם בדין זה וצ"ע, ועי' ברש"ש שהקשה כן.

וכתבו התוס' די"ל שבאמת זה גופא כוונת הגמ', ובכל אופן הקשו ע"ז מהאי ברייתא משום ששם בסיפא איתא כל הקרב בלילה קדוש בלילה, ובכל הקרבנות כולם לא מצאנו שום קרבן שקרב בלילה, וע"כ צ"ל דהיינו מנחת נסכים וכן פירש רש"י במנחות וביומא, ונמצא לפי"ז דהקושיא היא מהסיפא דמצינו כאן להדיא שמנחת נסכים קריבה בלילה ומהאי

הכתב, ואמנם בשו"ע או"ח סי' מ"ט נפסק על פי המדרכי שדברים השגורים בפי כל מותר לאומרם על פה, ולפי"ז גם בויכולו אין חשש, ומ"מ דעת רוב הראשונים כדעת התוס' כאן וכן הכריע להלכה הגר"א וכתב המשנ"ב שראוי להחמיר כן לכתחילה, וכן מורה הגריש"א שליט"א.

ב. הנה בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כתב רבינו הקדוש חבירה המשנה וכו' והוא קבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשו רבינו ושלמדו בית דין שכל דור ודור בכל התורה כולה, וחבר מהכל ספר המשנה, ושנו ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם ורצו בכל מקום כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל עכ"ל.

ומבואר שם עוד שמימות משה רבינו עד רבינו הקדוש לא חברו חברו שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה, אלא כל אחד כותב לעצמו לזכרון ממה ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים.

ומבואר א"כ שרבינו הקדוש כבר תיקן שלא תשתכח תורה שבעל פה והתיר לכתוב את המשנה וללמוד אותה מהכתב, וקשה א"כ היכי קאמר הכא ר' יוחנן כותבי הלכות כשורפי התורה, והרי הוא היה בדור שאחרי רבי וכבר הותרה כתיבת המשנה.

ובהכרח צ"ל שרבי לא התיר כתיבת כל דבר אלא רק את חיבור המשנה שחיבר, ומה שאמר ר' יוחנן כותבי הלכות קאי על דברים אחרים חוץ מן המשנה, ומ"מ גם ר' יוחנן עצמו היה מעיין בספרא דאגדתא בשבת מפני שבזה מצוי השכחה, וכן מלתא חדתא שרי, אבל שאר דברים היה אסור בזמנו.

אבל יעוי' בספר חקרי לב חאו"ח סי"ב שהאריך לבאר בראיות מהש"ס שגם רבי

ולפי"ז אפשר היה ליישב גם מה שיש לדון לפי דברי התוס' דנ"ך לא היו עדיין כשנאמר הציווי של כתוב לך את הדברים האלה, א"כ איך ניתנו בכלל ליכתב, וי"ל כנ"ל שנבואה זה דבר שהתחדש אח"כ ולכן לא נכנס גם בכלל האיסור של על פי הדברים האלה.

אמנם באמת נראה שזה אינו קושיא, דודאי הוא שנאמר ציווי מיוחד גם על הנ"ך לכותבן, ובפרט בכתובים שביאר הגר"ח זצ"ל שלכן נקרא שמן כתובים משום שלשם כך ניתנו מתחילה על מנת להיכתב.

אכן ברגמ"ה מבואר שגם נ"ך נכלל באיסור של דברים שבכתב, וכן מוכח מתוס' ב"ק דרב יוסף היה קורא תרגום מפני שהיה סומא וקאי שם על נביאים, וכן נראה דעת כל הפוסקין שלא הזכירו כלל תי' זה של תוס' להלכה, (ויש בזה נפ"מ לענין קריאת ההפטרות, וכן לענין פסוקי קדושה שהם מנ"ך ומוציאים בהם אחרים יד"ח). וכן נראה לכאורה גם מתירושני של התוס' שהקשו אמנם קשה היכי קרינן ויושע וקריאת שמע, ותי' דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא את אחרים ידי חובתן, וא"כ מתורץ בזה גם אמירת המזמורים וא"צ לתירושן ראשון שכתבו התוס'.

וביאר הגרי"ז שצ"ל שהם סברו שאע"פ שלא היו הנ"ך בזמן שנאמר הציווי כתוב לך את הדברים ה' אלה, מ"מ ביאור הציווי שנאמר בפסוק זה הוא שכל מה שניתן ליכתב ניתן על מנת שלא ילמדו בו אלא מתוך הכתב, ולכן גם בנ"ך בזמן שנאמרו וניתן בהם ציווי ליכתב ממילא חל גם עליהם איסור זה של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה.

ויש להעיר דעכ"פ לפי דברי התוס' כאן יוצא שבקידוש כשאומרים ויכולו ומוציאים אחרים ידי חובה, צריך להקפיד לאומרו מתוך

ומ"מ יעו"ש ברמב"ן שכתב שעדיין גם אחרי כל זה נשאר האיסור על כותבין קמיעין או על כותבי ברכות שלא לצורך כמו שכותבין פסוקי דרחמי, ואין ספר שהוא אסור והם כשורפי התורה. אבל הר"ן שם חלק עליו וכתב איני רואה טעם לחלק בזה, ומ"מ משמע שטעמו רק משום שהוא סובר שגם זה נחשב צורך, אבל לעולם דבר שאין בו צורך קאי באיסורא דמעיקרא והכותבו הרי הוא כשורפי התורה.

ויש בזה נפ"מ גם לענין דברים שבכתב דאמר' במסכת גיטין דף ס' שאסור לכתוב פחת מספר אחד שלם מתנ"ך לעצמו, ואפ"ה התירו לקרות בחומשים בבית הכנסת משום עת לעשות לה' הפרו תורתך שאין כל צבור וצבור יכול לכתוב נביאים שלם, וכן התירו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה מהאי טעמא, וא"כ לענין זה נמי כל שכותב פסוק או פרשה אחת מתנ"ך שלא לצורך עובר על איסור זה, דלא הותר אלא משום עת לעשות לה'.

שחיבר את המשנה, ואפי' רבינא ורב אשי שחיברו את הגמרא, חיברו את חיבורם בעל פה ודלא כהרמב"ם, ומה שהתחילו לכותבם זה רק בדורות האחרונים סמוך לתקופת הראשונים עי"ש.

ומ"מ גם לדידן צריכים אנו למודעי איך אנו נוהגים כיום לכתוב כל דבר בתורה שבעל פה, ובהכרח צריך לומר שנתחדשה הלכה בדורות האחרונים להתיר את הכל.

וכן מבורר בראשונים במסכת שבת דף קט"ו, דהרי ברש"י כאן פירש מה שאמר ר"י כותבי הלכות כשורפי התורה שאין מצילין אותן מפני הדליקה כיון שלא ניתנו ליכתב ואין קורין בהן, והכי אמר' שם בגמ' שבת קט"ז ע"ב, ומ"מ כתב שם הרז"ה בעל המאור נ"ל כיון שהתירו בדורות האחרונים לכתוב תרגום והלכות אידי דבציר ליבא ושכיח שר השכחה, וסמכו על הא דר' יוחנן ור"ל דמעייני בספרא דאגדתא בשבתא משום דכתיב עת לעשות לה' הפרו תורתך וכו' וכן נהגו לכתוב ברכות, הרי נתנו כולם לקרות בהן ומצילין את כולן מפני הדליקה בשבת, (וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' של"ה סי"ב).

והרמב"ן במלחמות שם כתב שמצא כן מפורש במסכת סופרים בפרק י"ז, דברי חכמים כדרבנות כולן נתנו מרועה אחד ורועה אחד אמרן, וכולן מצילין אותן מפני הדליקה, וספרי אגדתא אע"פ שלא נתנו ליכתב מצילין אותן מפני הדליקה מה טעם עת לעשות לה' הפרו תורתך.

והנה מסכת סופרים הגאונים כתבוה, ומבורר שלמדו מהא דר' יוחנן ור"ל שהתירו ספרא דאגדתא מפני השכחה, ולכן בדורות האחרונים שגברה השכחה התירו את כל תורה שבעל פה.

דף ט"ו ע"ב

בענין חטאת שמתו בעליה בציבור

א. במתני' איתא פלוגתא דר' יהודה ור' שמעון בחטאת של צבור שכפרו בעליה ושעברה שנתה, דר' יהודה אומר תמות, ור' שמעון אמר מה מצינו בולד חטאת ובתמורת חטאת ובחטאת שמתו בעליה ביחיד דברים אמורים ולא בציבור, אף שכפרו בעליה ועבר שנתה ביחיד דברים אמורים ולא בציבור, והיינו דס"ל לר"ש דכל חמש חטאות מתות בחדא גמרא גמירי להו וכי היכי דתלת מינייהו לא

ב. והנה בגמ' הקשו לר' יהודה דאמר חטאת ציבור שכפרו בעליה מתה, דקא סלקא דעתין למאן דאית ליה חטאת צבור שנתכפרו בעליה מתה אית ליה נמי חטאת ציבור שמתו בעליה מתה, ותמהו ע"ז התוס' דהא במתני' חזינן להדיא שלא חלקו אלא בכפרו בעליה אבל במתו בעליה ליכא מאן דפליג.

ותירצו התוס' י"ל דלא דמי דמתני' פשיטא ליה דחטאת שמתו בעליה ליתא בציבור היינו כשמתו כל הבעלים ולא נשאר בהן אחד, אבל הכא ס"ד דעדיין מקצת הבעלים קיימין ומשו"ה קאמר דקרבה.

ונמצא א"כ דאיה"נ זה ודאי שחטאת שמתו כל בעליה אינו שייך במציאות כנ"ל, וכל הנידון בסוגיא הוא רק כשמתו חלק מהבעלים דס"ד שגם זה נחשב מתו בעליה, וזה ודאי משכחת לה אף בציבור, וא"כ לכאורה גם זה תלוי במחלוקת ר"י ור"ש במתני' לענין חטאת שכפרו בעליה האם נאמרה ההל"מ של כל חמש חטאות מתות רק ביחיד או גם בציבור.

ולכאורה צ"ע דסו"ס היות שבמתני' אמרי' דלא משכחת לה מיתה בציבור, א"כ זה גופא ראייה דמיתת מקצת בעלים אין לה דין מתו בעליה כנ"ל. ואולי י"ל דכיון שביחיד מתו בעליה היינו שמתו כל הבעלים, משו"ה אמרו במתני' שציור כזה בציבור אינו שייך כלל, ואפ"ה הוה ס"ד השתא שעצם הדין מתו בעליה אמור גם במיתת מקצת הבעלים, וא"כ זה שייך במציאות גם אצל ציבור אף שמתני' לא מיירי בהכי, וע"ז דנו בסוגיא שזה כבר תלוי במחלוקת שחלקו ר"י ור"ש במתני' לגבי אבדה ועברה שנתה דמשכח"ל בציבור האם גם בהם נאמרה ההלכה או לא, וצ"ע בזה.

ג. וע"ז הקשו בגמ' מהא דמצינו בתחילת ימי בית שני שהביאו י"ב שעירי חטאת על

משכחת להו בציבור, א"כ אף באותן דמצינו לאשכוחינהו בציבור לא גמירי דמתות.

וחזינן ממתני' דבהא כולי עלמא מודו שחטאת שמתו בעליה אינה שייכת במציאות בציבור, וכמו ולד חטאת שאינו בציבור משום שאין נקבה בציבור, וכן תמורת חטאת דאין ציבור עושה תמורה.

והנה מתחילה חשבתי לפרש דהיינו טעמא דלא משכחת לה מיתה בציבור, משום שקרבן ציבור הוא קרבן ששייך לכללות הציבור וממילא כל מי שייך לציבור מתכפר בו, אבל אין בו חלק מיוחד לכל יחיד ויחיד מן הציבור, וממילא אם מתו אפי' כל הציבור לא בטל השם של הציבור אלא הבאים במקומם הם עכשיו הציבור, ולפי"ז אין שום חילוק אם מתו כל הבעלים או מקצת הבעלים, דכל זה אינו שייך כלל במציאות של קרבן ציבור.

אבל שו"ר שאין זה נכון, דקרבן ציבור הוא גם קרבן שהפרישו ציבור שלם שעשו עבירה, וא"כ כל אותם עוברי העבירה נחשבים כציבור שהחטאת מכפרת עליהם, וא"כ אם מתו כל אותם אנשים ואין כאן את עוברי העבירה א"כ ממילא אין לחטאת על מי לחול. וע"כ צריך לומר דהטעם בזה שאין הציבור מתים, היינו משום שלא מסתבר שמתו כל הציבור שהפרישו את אותה חטאת ועדיין לא הקריבוה, אכן לפי זה יהיה לנו מכאן ראייה שעד שלא מתו כל הבעלים או עכ"פ רוב הבעלים אין לזה שם חטאת שמתו בעליה, שהרי שימותו חלק מהבעלים ודאי ששייך בציבור.

(וע"ע בהערות הגריש"א שרצה לתרץ עד"ז קו' התוס' בע"ב ד"ה קס"ד דמתני' לעולם מיירי בקרבן כזה שאינו בא לכפרה, דשם באמת ל"ש כלל מציאות של מיתה בציבור כמש"כ.)

שאינן הציבור מתים, וס"ד דטעמיה דרב פפא משום דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך, ופרש"י כלומר דבנים במקומן הוו ומשו"ה קרבה חטאתן, ומבואר דלפי טעם זה לא קשה מידי על ר' יהודה דמתני'. ודחתה הגמ' תירוץ זה דאי הכי אפי' ביחיד נמי נימא הכי, וצ"ע. (ועי' בקה"י הוריות סי' ז' שהקשה עוד קושיות על דברי התוס').

ד. ומשני אלא היינו טעמא שאין הציבור מתים, דאין דין מיתה בציבור, דגמרינן משעירי רגלים וראשי חדשים דאמר רחמנא אייתניהו מתרומת הלשכה, ודלמא מתו מרייהו דהני זוזי, אלא לאו ש"מ אין הציבור מתים.

והנה לכאורה נראה דה"ק דלעולם מצד ההלכה למשה מסיני דס"ל לר' יהודה שנאמרה גם בציבור היה צריך להיות כן גם בחטאת שמתו בעליה, אלא שס"ל שבזה יש מיעוט מיוחד המלמד שאפ"ה כאן אינה מתה.

אכן זה קשה א"כ סו"ס נלמד מזה גופא לשאר חטאות שג"כ אינן בציבור, דהא זה הוי אפשר מאפשר, ועדיף ממה

ממה שאמר ר"ש במתני' דהוא למד אפי' אפשר משאי אפשר כמו שמבואר בגמ' לקמן ט"ז ע"ב.

ויותר נראה לפרש דשם נראה שכל החשש הוא דלמא קצת מאותן שהביאו השקלים, וא"כ אין זה אלא חטאת שמתו מקצת הבעלים, וא"כ י"ל דה"ק דמשעירי הרגלים וראשי חדשים למדנו שחטאת שמתו מקצת הבעלים אין לה כלל שם חטאת שמתו בעליה, כיון שעדיין רוב הבעלים קיימים, אבל בחטאת שמתו בעליה עדיין ר"י בשיטתו עומד שאפ"ה בציבור נאמרה ההלכה ומתה.

ואפש"ל כ"כ בביאור הסוגיא ביומא דף נ' ע"א דהקשו שם למד"א שאם שחט כה"ג את

עבודה זרה שעבדו בימי צדקיהו, והא הכא דמתו הבעלים באותן ע' שנה שהיו בכבל וקא קרבה.

אמנם הקשו התוס' ע"ז מה ענין זה למתו בעליה דכולי הש"ס דמיירי שהפריש החטאת ומתו בעליה אחר כך, אבל הכא לא הפרישו שום דבר, ואימא דבהנהו לא נשנית ההלכה. ואומר רבינו נתנאל דאי בלא הפריש מצי להקריב, אלמא יש כפרה למתים, וא"כ כ"ש דהיכא שהפריש ואח"כ מתו בעליה דעל הבנים להקריבן. ויש להביא סיעתא לדבריהם מפירוש רש"י במעילה י' ע"ב שכתב דהטעם שכל חטאת שמתו בעליה אזלא למיתה, היינו משום דאין כפרה למתים דמיתתן כיפרה עליהן עכ"ל. ולפי"ז לכאורה יצא שגם בציור כמו זה של המשנה שמתו כל הבעלים ולא נשאר בהם אחד ג"כ יהיה אפשר להקריב ולכפר עליהם, כיון דקס"ד השתא שיש כפרה למתים.

אלא שא"כ יקשה דאף ביחיד נמי נימא הכי שכינן שיש כפרה למתים, א"כ אף יחיד שהפריש חטאת להתכפר בה ומת בנו יקריב אותה בשבילו, וא"כ מזה גופא שנאמרה הלכה למשה מסיני שחטאת היחיד שמתו בעליה מתה ש"מ שאין כפרה למתים.

ועוד קשה דלפי טעם זה דס"ד שמה שהקריבו שם היינו משום שיש כפרה למתים, א"כ מה קשה מכאן לר' יהודה דאמר חטאת שכפרו בעליה בציבור מתה, וה"ה נמי שמצד ההלכה למשה מסיני שנאמרה אפי' בציבור גם חטאת שמתו בעליה בציבור היתה מתה, ומה שכאן מצינו דאינה מתה היינו רק משום שלא חשבינן ליה כלל כמתו בעליה.

ולכאורה האי סברא שכתבו התוס' היא ממש מה שאמרו אח"כ בגמ' דאמר רב פפא אפי' למאן דאמר חטאת צבור שכפרו בעליה מתה, חטאת צבור שמתו בעליה אינה מתה לפי

וכן מפורש בתוס' הנ"ל דהכא ס"ד דעדיין מקצת הבעלים קיימים.

ה. ואולם השטמ"ק באות ד' תירץ על קושיית התוס' הנ"ל דבמתני' מוכח דליכא פלוגתא בהא דחטאת שמתו בעליה בציבור, די"ל דודאי היכא דלא מתו כל הבעלים לא פליג ר"י, אבל היכא דמתו כל הבעלים כגון הכא דמסתמא מתו כל אותם שהיו בימי צדקיהו, והוה ס"ד למאן דאית ליה דנתכפרו מתה בציבור כמו כן מתו כל הבעלים תמות בציבור, ומסיק רב פפא דאפי' למ"ד וכו' אפי' מתו כל הציבור לפי שאין הציבור מתים, כלומר אפי' מתו כולם אין להם תורת מתה, עכ"ל.

ונראה שהוא מפרש למתני' גופא דטעמיה דר"י דמודה במתני' שאין מיתה בציבור לפי הס"ד הוא רק היכא שמתו מקצת הבעלים ולכן אין לזה דין מיתה בציבור כיון שעדיין האחרים עודם קיימים, אבל לו יצוייר שימותו כולם יחלוק גם בזה ר"י ויאמר שיש דין זה גם בציבור וכמו נתכפרו בעליה שנאמר גם בציבור.

ולפי"ז התירוצ דרב פפא אתא למימר שאפי' שמתו כולם נמי מודה ר"י דאין דין מיתה בציבור, וזהו שאמר שאין ציבור מתים כלומר אפי' מתו כולם אין להם תורת מתה.

וכדבריו בהא דהכא ס"ד שמתו כל אותם שהיו בימי צדקיהו משמע קצת גם מפירוש רש"י בד"ה וקא קרבה, אמנם זה תמוה לכאורה דאיך יתכן לומר שנעלמה מהגמ' בס"ד אותם פסוקים המפורשים בנביא שעדיין היו קיימים באותה שעה רבים מבני בית ראשון כמו שהביאו בגמ' לקמן.

ומה שתירץ רב פפא לפירוש זה ג"כ צ"ב בסברא מה כונתו שאפי' מתו כולם אין להם

הפר ומת נכנס אחר במקומו, ותיפוק ליה דחטאת שמתו בעליה היא, ומשני חטאת ציבור היא ולא למיתה אזלא הואיל ועליו ועל אחיו הכהנים בא, וי"ל דאפי' אם נימא שעצם ההלכה נאמרה גם בציבור, אפ"ה הכא אינה מתה אע"פ שסו"ס גם על הכה"ג היא באה והוא מת, כיון שחטאת שמתו מקצת מהבעלים אין לה כלל דין חטאת שמתו בעליה.

ויעוי' עוד בתוס' בד"ה וקא קרבה שהקשו שהרי לגבי חטאת שכפרו בעליה לא נחלקו ר"י ור"ש אלא האם תמות או תרעה כמו שמבואר בברייתא בע"א, וא"כ קשה גם לר"ש איך הקריבו בבית שני ובשעירי ר"ח שהרי גם הוא לא אמר אלא שבציבור אינה מתה אבל עכ"פ תרעה. ותירצו התוס' דודאי כיון דלא אזיל למיתה אפי' לאקרובי נמי ראוי, והכי אמרי' ביומא לגבי פר כה"ג דפריך והא חטאת שמתו בעליה היא, ומשני כיון דעל כפרת ציבור נמי אתי לאו מתו בעליה היא ומשו"ה היא קרבה וא"צ אפי' רעיה.

ובתוס' שם ביומא דף נ' הוסיפו בטעמא מילתא דא"צ אפי' רעיה דההיא רעיה דרבנן היא, ולא גזור אלא כעין ההיא דלקמן דנתכפרו בעליה באחר לגמרי כיון דכיוצא בה בחטאת יחיד מתה, אבל הכא דלא מתו כל בעליה לגמרי שהרי אחיו הכהנים קיימין, ועוד דכהן גדול אחר ממונה תחתיו, דלא דמי למתו בעליה דחטאת יחיד לא גזור, עכ"ל. הרי להדיא דס"ל השתא שאפי' בחטאת יחיד נמי אילו מתו רק מקצת בעלים אינה מתה, וא"כ אין זה נוגע למחלוקת ר"י ור"ש במתני' אלא בהא לכו"ע קרבה.

והנה לפי ביאור זה צ"ל שגם בימי בית שני עדיין היו קיימים עכ"פ חלק מהבעלים, וס"ל שלכן אפשר היה להקריב שם את הקרבן אפי' למד"א דחטאת שמתו בעליה בציבור נמי מתה,

משעירי ראש חודש שאין דין מיתה בציבור, הקשו ע"ז דלמא לא מייתי מציבור, אבל הכא ודאי מייתי מציבור, ופירש רש"י שבשעירי ר"ח הוי רק ספק אם מתו ולהכי קרבה, אבל הכא דורו של צדקיהו ודאי מתו, וע"ע ברא"ש שם שהוסיף דגם אם נאמר דגם בשעיר ר"ח ידעין ודאי שמתו קצת מישראל מ"מ אלו מעות שעלו מהקופה דלמא מאותן מעות הן שנתנו אותם שהן עדיין חיים, אלמא מספק תולין ומקריבין. ובתר הכי רצו ללמוד מעגלה ערופה שכתוב בה שמכפרת על יוצאי מצרים, ותי' דאינו דומה שמ"מ עיקר ביאתה היא על החיים. וע"ז אמרו די"ל שבאמת גם כאן עיקר ביאת השעירים היה על החיים, ונמצא א"כ שסו"ס משעירי ר"ח אין ראייה כלל לדין חטאת שמתו בעליה בציבור, וכן מעגלה ערופה אין ראייה, ולכן היו מוכרחים לומר כמסקנת הסוגיא שגם בבית שני כל הכפרה היתה על החיים.

ח. וע"ע ברש"י שם בהוריות שפירש הקושיא ודלמא מיעוטא הוה באופן אחר, דלמא מיעוט דציבור דבית שני הוה, והוה ליה חטאת שמתו רוב בעליה ולא קרבה, ותי' רצו ודאי רבים היו והוי כחטאת שרוב בעליה קיימין ומשום הכי קרבה.

והרא"ש שם תמה עליו לפירושו מה הראיה מהפסוק שהביאו שאין העם מכירים קול תרועת השמחה לקול בכי העם, דזה אינו אלא ראייה שבדורו של עזרא הם היו הרוב, אבל עדיין אותם שמתו מדורו של צדקיהו ועד עכשיו ודאי היו רוב מן החוטאים, וסו"ס הרי זה חטאת שמתו רוב בעליה.

וכ"כ יש להקשות על השיטמ"ק בסוגיין שהביא ס"א דלא גרסי בסוגיא ואיבעית אימא, אלא שהקשו דלמא שאני שעירי ר"ח דקא איתיה לרוב ציבור, וע"ז השיבו דבימי עזרא נמי הכי הוה שהיו רוב הציבור קיימים. ולפי

תורת מיתה, ומשמע קצת דר"ל דכיון ששם ציבור הוא דין כללי שנחשב שכלל הציבור חטאו לכן אפי' מתו כל החוטאים מ"מ הכלל ישראל קיים, וצ"ע.

ו. ובתר הכי אמרי' עוד איבעית אימא כי אקריבניהו להנך שעירי עבודה זרה בימי עזרא אחיי אקריבניהו, על אותן שעדיין היו חיים באותה שעה מן העובדים עבודה זרה בימי צדקיהו. ונמצא דלפי"ז לא היה כאן כלל הקרבה על המתים אלא על החיים, ואין כאן גם מתו בעליה שהרי לא הופרשו מתחילה אלא רק עכשיו הופרש על אותם שחיים עכשיו.

ופרכינן ודלמא הנך מיעוטא הוה, ופרש"י ודלמא הנך שחיינן עדיין מיעוטא מישראל הקיימים באותה שעה בבית שני הוה, ואמיעוטא לא מקריבין כמרויבין אלא כיחידים כל אחד ואחד שעירה ולמה כאן הביאו שעיר לכל שבט כמרויבים.

וכן פירש הרא"ש בהוריות ו' ע"א דלמא הנך דלא הוה בימי בית ראשון הוה נפיש מהנך דאישתיירו מבית ראשון, והוה להו הנך דאשתייר מיעוט הקהל ולפטרו לגמרי, (ומה שהוסיף רש"י כאן שביא כל אחד, היינו רק משום שאם אין כאן דין על הציבור ממילא חזר הדין של כל יחיד ויחיד שעבר ע"ז שחייב בקרבן בפנ"ע, וכ"כ הגרי"ז). ומשני דלעולם הוה רובא מבית ראשון.

נמצא א"כ דלמעשה יש שני תירווצים בגמ', דלתי' ראשון לעולם חטאת הציבור שמתו בעליה אינה מתה מגזה"כ שנלמד משעירי ר"ח, ולתי' שני א"צ לזה משום דבלא"ה לק"מ מהא דבית שני ששם הקריבו על החיים ולא על המתים כלל, ומ"מ לא נתבאר בתי' זה סו"ס למה לא נלמד משעירי ר"ח.

ז. אמנם בגמ' בהוריות ו' ע"א הוסיפו עוד על הסוגיא, דעל מה שתיירן רב פפא דגמרינן

בעליה שהיא מתה מפני שאין כפרה למתים, וכן כל חמש חטאות מתות משמע מפירושו דהן חטאות שאינן ראויות לכפרה או משום שנתכפרו הבעלים או משום שלא הופרשו על חטא, א"כ לכאורה פשוט מסברא דאם הופרשה החטאת על כמה אנשים ומת אחד מהן, דסו"ס החטאת ראויה לכפר על הנשואים, א"כ למה תלך למיתה. (ולא אי טעמא אין שום הבנה לדברי רש"י בהוריות שמחלק בין מתו מקצת בעלים לרוב בעלים.)

דף ט"ז ע"ב

רש"י במתני' ד"ה ומקדישין אברין ועוברין אבל לא ממירין פירש ר' יהודה היא דדריש בהמה בבהמה בפרק קמא, ויש להקשות למה לא העמיד מתני' אפי' כר' יוסי שסובר שיש דין פשטה באברין, ומ"מ גם הוא מודה בעצם הדין דאין קדושה חלה על האברין באופן שלא שייך פשטה (כגון בשותפין). ותי' בשעורי הגרמ"ד דלישנא דמתני' משמע שאין קדושין בכל אופן, וזה לא מצינו אלא לר' יהודה. ומ"מ עדיין יש להקשות למה פירש רש"י טעמא משום דדריש בהמה בבהמה, והרי בדרשא זו מודה גם רבי יוסי אלא דאמר דאיכא פשטה, וטעמיה דר' יהודה רק משום שסובר שאין פשטה.

דף י"ז ע"א

הקדש בטעות

א. גבי תמורה לקי גבי קדשים לא לקי, ל"א גבי תמורה קדיש גבי קדשים לא קדיש, וכתבו התוס' דלפי גירסא ראשונה שוגג דתמורה לקי

זה נמי צ"ל בהכרח דר"ל שהיו כאן רוב הציבור שהיו בתחילה ועבדו ע"ז בבית ראשון, וזה תמוה מסברא ומקרא כמו שהקשה הרא"ש וצ"ע.

ואגב אורחא מדברי רש"י בהוריות והשטמ"ק כאן יש ללמוד עוד חידוש דזה היה ברור להם שיש חילוק בין חטאת שמתו רוב בעליה למתו מיעוט בעליה, דאילו מתו רוב בעליה ודאי מתה, ורק אם מתו המיעוט אז אין עליה שם חטאת שמתו בעליה ומשו"ה קרבה.

אכן יעוי' ברא"ש שם שתמה על רש"י גם בזה מנא ליה הא לפלוגי בין חטאת שמתו רוב בעליה לחטאת שמתו מיעוט בעליה.

ט. והנה מכל האמור עלה בדינו דמעיקרא הוה קשיא להו מימי צדקיהו ששם הקריבו אע"פ שמתו בעליה, ובפשוטו שם הוה חטאת שמתו מקצת בעליה, ומוכח עכ"פ שמתו מקצת הבעלים אינה מתה, ור"ל דזה נלמד משעירי ר"ח שגם אם נאמרה הלכה אף בציבור אם מתו מקצת שאני דשם אינה מתה.

אבל למסקנא שנדחית הראיה משעירי ר"ח וגם לא קשה מידי מצדקיהו דשם הקריבו רק על החיים, ממילא אין לנו הכרח מכאן דיתכן שלעולם להך מד"א חטאת ציבור שמתו אפי' מקצת בעליה בעלמא מתה.

ומ"מ מתוס' ביומא דף נ' משמע שאפי' בחטאת יחיד אם מתו מקצת הבעלים כגון בשותפין אין בהם דין מיתה.

אמנם יעוי' בתוס' ביומא דף ס"ה ע"ב בד"ה גזירה דמוכח דס"ל שאפי' מת רק אחד מן הכהנים הו"ל חטאת שמתו בעליה, ובגליון הש"ס שם הקשה הגרעק"א הא כהן אחד הוי רק מתו מקצת בעליה עי"ש.

ויש להעיר קצת בסברא דלפי דברי רש"י במעילה דף י' הנ"ל דטעמא דחטאת שמתו

ג. ואולם ברמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"א ה"ג כתב מי שדימה שמותר להקדיש בעל מוס למזבח והקדיש הרי זה קדוש ואינו לוקה, ומבואר שהוא מחלק בין אומר מותר לשאר הקדש בטעות שכתב לעיל מינה דלא הוי הקדש, וע"כ צ"ל דס"ל כהך לישנא דגבי קדשים לא לקי ומ"מ קדיש.

ומבואר דכל מה שאינו לוקה משום שהוא שוגג, אבל אילו היה מזיד כהאי גוונא לקי, והיינו מאי דאמר' לעיל המתפס בעלי מומין לגבי מזבח מה שעשה עשוי וחלה בו קדושת דמים ולוקה משום דעבר על כל תקדישו.

ונמצא דלגבי קדשים אומר מותר נידון כשוגג לענין זה שאינו לוקה, ומ"מ לענין הקדושה זה עדיף משאר הקדש בטעות וחלה בו עכ"פ קדושת דמים. אבל בתמורה רבי קרא יהיה לרבות שוגג כמזיד, היינו לענין מלקות שאע"פ שהוא שוגג לקי.

ול"א דגרסי' דגבי תמורה קדיש וגבי קדשים לא קדיש, ס"ל שלגבי מלקות גם בתמורה לא שייך מלקות בשוגג, ולא נתרבה מיהיה אלא לענין זה שחלה בו קדושה, ולפי"ז בהכרח ס"ל שלענין קדושה גם אומר מותר הרי הוא ככל הקדש בטעות, ובתמורה נתחדש רק שחל בו הקדש אפי' בטעות, משא"כ בשאר קדשים שאפי' באומר מותר לא חלה בו קדושה כלל.

ועדיין יש להסתפק לפי הגירסא הראשונה דבתמורה לקי דביארנו שכאן זה אינו דומה לכל הקדש בטעות, א"כ אפשר דהקדש בטעות ס"ל שאינו קדוש אפי' בתמורה, ומ"מ בר"י ור"ל מפורש שגם סתם הקדש בטעות קדיש בתמורה, ומ"מ אין הכרח שגם חזקיה מודה להם בזה, (אבל יעוי' בשטמ"ק בהשמטות דכל הני לשונות דתמורה לא פליגי אהדדי).

ד. כסבור לומר תמורת עולה ואמר תמורת שלמים, גבי תמורה קדיש ולקי וגבי קדשים לא

דגזירת הכתוב היא משום דכתיב יהיה, ורבינו ברוך והר"ש משאנץ איפלגו בה הרבה אם יש מלקות בשוגג דתמורה, ומצאו בה ספרים חלוקים הכא.

והנה יש לעיין האם חלקו הני תרי לישני גם לענין קדושה, דלמד"א גבי תמורה לקי נראה לכאורה דצ"ל בהכרח דשני חידושים נאמרו בפסוק גם שקדוש וגם שלוקה על השוגג, ואילו לגבי קדשים דלא לקי לכאורה נראה שגם אינו קדוש, אך צ"ב א"כ מה הרבותא דאינו לוקה כיון שבלא"ה אינו קדוש.

ואפשר היה לתרץ אולי דהאי לישנא ס"ל כמד"א אי עביד לא מהני וכי לקי משום דעבר אמימרא דרחמנא, וא"כ נאמר דלעולם בין קדשים ובין תמורה לא קדשי בטעות, ואפ"ה נתרבה תמורה דלקי בשוגג, משא"כ בקדשים דלא נתרבה אינו לוקה, דאע"פ שעבר אמימרא דרחמנא מ"מ לא מצינו מלקות אלא בעדים והתראה.

אמנם צ"ע בדבר האם שייך לומר בכה"ג דחשיב עבר אמימרא דרחמנא כיון שאינו אלא שוגג, ועוד דלקמן מדברי ר"י ור"ל נראה דהא פשיטא להו שלגבי תמורה הקדש בטעות הוי הקדש. וע"ע בתוס' לעיל דף ב' ע"א דנראה דמאן דס"ל דלקי, לענין הקדושה פשיטא ליה טפי שחל ההקדש אפי' בשוגג.

ב. וי"ל עוד באופ"א דל"ק סברה שנתחדש ביהיה דלגבי תמורה אין לדון על הטעות שם הקדש בטעות כלל, אלא הוי כעושה במזיד ובדעת וכונה, וממילא ש"מ הני תרתי דקדוש ולוקה, משא"כ בקדשים שלא נתחדש כן ממילא אינו קדוש וגם אינו לוקה. ול"א חידושה שי"ל שלעולם אינו לוקה אפי' בתמורה, אלא חידושה התורה רק דלגבי תמורה שייך שיחול ההקדש אע"פ שבאמת הוא עדיין נידון כטעות ושוגג דמה"ט באמת אינו לוקה.

קיום התנאי היה שוגג, דבקדשים כה"ג לא קדיש, ונראה לכאורה דהיינו טעמא שזה סברא פשוטה גם בכל הקנינים שהאומדנא של התנאי היא שאם הוא תלה את ההקדש בדעתו ונתקיים התנאי כי דעת הרי זה כמו שלא נתקיים התנאי. וצ"ב א"כ מה נתחדש בתמורה דחל, ולכאורה זה עדיף משוגג שכאן למעשה לא נתקיים התנאי וחסר בעצם מעשה ההקדש, וצ"ע.

בהמה טמאה

אמר רב פפא מ"ט דר' אליעזר, כבהמה טמאה, מה בהמה טמאה לא קרבה ולא נחתא לה קדושת הגוף אף הנך לא קרבי ולא נחתא להו קדושת הגוף. וצ"ע דלכאורה מבהמה טמאה למדנו רק ענין זה דלא תפסה בו קדושה אפי' ע"י תמורה, ומ"מ מה שהוא אינו עושה תמורה היינו רק משום שלא שייך בו כלל קדושה בשום אופן, אבל מי יימר דבהני נמי ששייך בהם קדושה כגון הקדישה ואח"כ נטרפה דאינם עושים תמורה באחר.

ולכאורה צ"ל דכיון שאין זה בכלל טוב ברע, ממילא נמי אינו בכלל רע בטוב. אמנם א"כ יקשה לדברי רש"י בד"ה

והרי בעל מום דלא קרב ונחתא ליה קדושת הגוף ע"י תמורה כדקתני מתני' שהתמורה חלה כו', ואי קדם הקדשו את מומו עביד תמורה כדכתיב טוב ברע, והך בהמה נמי שקדם הקדשה את טריפתה תעביד תמורה, ואי נטרפה כשהיתה חולין תתפוס בתמורה. ולדברינו צ"ב מפני מה טרח רש"י לפרש דהלימוד מבעל מום לטריפה הוא לשני הצדדים, ולדבריו א"כ איך נלמד מטמאה הני תרי מילי וצ"ע.

כלאים טו"א ויוצא דופן

בתוד"ה אי הכי טרפה נמי הא קרבה במינה, אבל מן השאר לא פריך דטו"א בריות משונות

קדיש דהקדש טעות הוא ולא לקי, כן פירש רש"י, ונראה שבוזה לית מאן דפליג דאם הוא קדוש בתמורה כיון שהקדישו במזיד כו"ע מודו דממילא הוא גם לוקה.

ה. ובעצם הדין יש לעיין דבפשוטו נראה דמייירי כגון שהיו לפניו ב' בהמות אחת עולה ואחת שלמים ורצה לומר שזו תהא תמורה ואמר על חברתה, וכן מפורש בלשון הרמב"ם המתכוין לומר תמורה עולה שיש לי ואמר תמורת קדשים שיש לי, וכיוצ"ב אמרו לקמן כסבור לומר שחור ואמר לבן ופרש"י כסבור לומר שחור שיצא מביתי יהיה קודש ויצא מפיו לבן.

אכן צ"ע בכל זה בסברא, דמיהיה נתחדש דלגבי תמורה שוגג כמזיד, אבל כאן אין החיסרון בדין שוגג אלא טעות בעלמא. ועוד דהרי כאן אין פיו וליבו שוין, דהרי על בהמה זו שהיא שלמים לא היה לו שום כונה ורצון לעשותה תמורה אלא איתקיל מילוליה, וזה גרע אפי' מדברים שבלב דהדיבור ככה"ג אינו מתייחס אליו כלל, ולכאורה זה חיסרון בעצם ההקדש, ומבואר כאן שגם זה חל בתמורה, וצ"ל שביהיה לרבות שוגג כמזיד נתחדש שבתמורה לא איכפת לו כלל ממחשבתו אלא הדיבור כמו שהוא תופס, ועי' בקוב"ש ח"ב מש"כ בזה וצ"ע.

ואמנם היה מקום לפרש דמייירי שהיתה לפניו בהמה אחת והיה סבור שהיא עולה ושוב נודע לו שהיא שלמים, וא"כ זה הוי הקדש בטעות ממש, וכן בשחור ולבן נאמר כן שהיה סבור שהוא שחור ונודע לו שהוא לבן, וכן נראה שמפרש בחי' הגרי"ז, ומ"מ ברש"י ודאי לא פירש כן, וקשה א"כ לפירושו כנ"ל.

ו. בתוד"ה אכנס לבית זה, עי' בחי' הגרי"ז שביאר שהיה הקדש גמור ע"י תנאי, ובשעת

באבר אחד מ"מ פועלת בכל הגוף דטרופה אינה חיה.

ומה שהקשה ע"ז רב אדא לרבא והלא שרוע וקלוט כתיב בפרשה, צ"ל דהכי קאמר דשם נמי כיון דמתחילת ברייתו הוא מיקרי חיסרון בגופו.

ואכן לשון רש"י בפשוטו לא משמע הכי, דפירש דכל הני פסול הגוף בלי חיסרון הן משא"כ בעל מום דפסול חסרון בעלמא הוא. ומ"מ אם כפשוטו רש"י אינו מובן בכלל מאי קאמר, ואדרבא מה שאין באלו חסרון זה סיבה שכן יעשו תמורה. וע"כ כונתו נמי כהרש"ש דבאלו שאין בהם חיסרון באבר מסויים בהכרח הפסול שיש בהם הוא פסול בכל הגוף, וכגון טריפה דאין בה חיסרון אלא רק ניקב קרום המוח וכיוצא"ב ומ"מ אינה חיה, ודו"ק.

בהמה טמאה אסורה באכילה

ברש"י ד"ה מאי אמרת, אי לא מדמיא טרפה לטמאה להא מילתא דיש במינה קרב דמיא לה במילתא אחרייתא דאסורה באכילה כמותה. ונמצא לפי"ז שטרפה דמיא בצד אחד לבהמה טמאה דאסורה באכילה, אבל גם דמיא בצד אחד לבעלת מום דיש במינה קרב, וצ"ב סו"ס מאי אולמיה האי מהאי.

ואולי י"ל שהיות שסו"ס בכולן לא נחתא בהו קדושת הגוף, א"כ מה שנאמר בבעלת מום דחלה בה קדושה ע"י תמורה חידוש הוא, ולכן מסתבר ליה יותר ללמוד מטמאה דלא תפסה בה תמורה.

המקדיש את הטרופה

א. אמר שמואל המקדיש את הטרופה צריכה מום קבוע לפדות עליו דקסבר שמואל נחתא בה קדושת הגוף, ופרכינן לענין פדיון דהא קי"ל אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים,

הן והוי כאילו לא קרב במינן, וכך יוצא דופן תהי ביה אינשי והוי כאילו לא קרב במינו, וכן כלאים משונה הוא והוי כאילו לא קרב במינו.

ובמש"כ לענין כלאים צ"ע דלכאורה נראה שכלאים מין אחר לגמרי הוא מתחילת יצירתו, וכן מבוואר לכאורה ברש"י דלא קשיא ליה רק על יוצא דופן משום שביצירתו הוא דומה לכל בהמה תמימה.

ובתירוץ זה שכתבו רש"י ותוס' דיוצא דופן תהו ביה אינשי, צריך להבין הא סו"ס מצאנו קדושה באותו המין ומה בכך שיש בו איזה חילוק צדדי שתהו ביה אינשי, ולכאורה עדיין אי"ז דומה כלל לטמאה ששם לא מצאנו בכלל תפיסת קדושה במין של חמור וכיוצ"ב.

ובש"י הגרמ"ד תמה בעיקר מילתא אמאי יוצא דופן תהו ביה אינשי, וכי מי שאינו יודע בה כלום רואה עליה שהיא יוצא דופן. אבל ע"י בשטמ"ק אות י"ט שכתב שהדבר גלוי ויודע לכל שנשתנה משאר נולדים, והעמידה כגון ביתום שמפורסם לכל שהוא יוצא דופן.

ובחי' הגרי"ז כתב דלכאורה נראה היה לפרש באופן פשוט, דכלאים אינו סוג שור או כשב דכשר לקרבן, וכן טומטום ואנדרוגינוס, וגם ביוצא דופן י"ל כן דכיון דכתיב כי יולד אי"ז מין ששייך לפרשת קרבן, משא"כ בעל מום שודאי זוהי בהמה השייכת לתורת קרבן רק יש בה פסול למזבח ומשו"ה עושה תמורה, וצ"ע למה רש"י ותוס' לא רצו לפרש כן.

מה בהמה טמאה פסול הגוף

ע"י בהגהות הרש"ש שפירש דבעל מום כל גופו בריא וחי ואין בו חיסרון אלא באותו אבר, משא"כ כל הני שפסול הגוף הן דהיינו שהחיסרון שבהם הוא חיסרון בכל הגוף ולא רק באותו אבר, וגם טריפה אף שאינה אלא

שהתמורה חלה קדושת הגוף על בעל מום קבוע אינה חלה על אלו, וכ"ש שאין קדושת הגוף חלה עליהן בהקדש הפה אלא קדושת דמים כעצים ואבנים ואינן צריכין מום לפדות.

אמנם אליבא דרבנן שנתרבה מקרא באופן מיוחד שהתמורה חלה גם על טוב ברע, עדיין אין לנו ראייה מאי סבירא להו לגבי קדושת פה בכל הני. ולפי"ז י"ל שחלקו שמואל ורבי אושעיא בדעת רבנן גופא, דרבי אושעיא סבר שאפי' רבנן דס"ל שעושין תמורה, אפ"ה מודו לענין קדושת פה דכל היכא דלא חזיא לגופה לא נחתא לה קדושת הגוף, ושמואל חלק ואמר שאף קדושת פה תופסת בהם.

ואמנם צ"ע א"כ מ"ש מבעל מום, ולפי סברת שמואל לכאורה היה צריך לומר שתתפוס בו גם כן אפי' קדושת פה ולא רק קדושת תמורה, כיון שהוא ס"ל שגם מי שלא חזי לגופה נחתא ביה קדושת הגוף, ואמנם דין זה מפורש להדיא במתני' לקמן כ"ז ע"ב אמר על בהמה טמאה ובעלת מום הרי אלו עולה לא אמר כלום.

ונראה לכאורה מהכא ראייה למה שביאר הגר"ח בהלכות איסורי מזבח ד"ל טעם אחר בהא דאין קדושה חלה על בעל מום, משום דהא קי"ל דכל קדשי הגוף נפדין ע"י מום, וא"כ נמצא שכשלקדשו הוי דבר שיש לו פדיה ועל כן לא מיקריא קדושת הגוף, דיסוד קדושת הגוף הויא דבר שאין לו פדיה, והכא כיון שיש לו פדיה לא מיקריא קדושת הגוף עי"ש.

ב. והנה עולה מכל האמור שדעת ר' אלעזר דאפי' קדושת תמורה דאלימא שחלה על בעל מום, אינה חלה על כל הני דאין במינן קרבן, ולא נתרבו מכלל הריבוי דטוב ברע, וכ"ש לקדושת פה דאינה חלה עליהן, ואילו רבנן סברי דתמורה חלה מדכתיב טוב ברע, אבל

ומשני אלא אימא עושה קדושה למות. ור' אושעיא אומר אינה אלא כמקדיש עצים ואבנים בלבד, ולא קדשים מיקריא.

ופרכינן לשמואל ממתני' דרבי אלעזר אומר הכלאים ויוצא דופן וטריפה וטו"א לא קדושין ולא מקדישין, ואמר רבי מאיר וכי מאחר שאין קדושין מהיכן מקדישין אלא אי אתה מוצא אלא במקדיש בהמה ואח"כ נטרפה, הא היתה טרפה מעיקרא לא נחתא ליה קדושת הגוף, אמר לך שמואל קסבר רבי אלעזר כל היכא דלא חזיא לגופה לא נחתא לה קדושת הגוף, ופרש"י ואנא דאמרי כרבנן.

ומחלוקת ר"א ורבנן בדין זה מפורשת בתוספתא דמסכתין פ"א ה"ה עושין תמורה ברובע ונרבע במוקצה ובנעבד באתנן ובמחיר וכלאים ובטריפה וביוצא דופן, ר"א אומר הכלאים והטרפה ויוצא דופן וטומטום ואנדרוניס לא קדושין ולא מקדישין.

וחזינן א"כ דפליגי רבנן על מה שאמרו למעלה דדרש ר"א מטמאה דלפי שאין במינה קרב לא נחתא לה קדושת הגוף. ונראה א"כ לכאורה דאתי שמואל כרבנן, ורבינאושיא כרבי אלעזר, אמנם הגרי"ז זצ"ל ביאר באופ"א דנראה דיסוד מחלוקת רבי אלעזר ורבנן הוא במה שאמרי' לעיל ט' ע"א טוב ברע ורע בטוב עושין תמורה, דסבר ר"א שלא נתרבה אלא בעל מום מפני שיש במינו קרב, אבל מי שאין מינו קרב כגון טמאה וכל הני לא נתרבה ולכן אין עושין תמורה, ורבנן ס"ל שהכל בכלל הריבוי.

והנה בבעל מום חזינן במתני' שקדושת תמורה תופסת טפי מקדושת פה, וא"כ לדברי ר"א שאמר בכל אלו שאינן עושין תמורה ע"כ דס"ל בכ"ש שלא תפסה בהו קדושת פה, וזהו מש"כ רש"י בד"ה לא קדושין בתמורה אע"פ

במינו קרבן דחלה בו קדושת הגוף אע"פ שלא חזי לגופיה.

ובאמת דין זה מבואר בגמ' לקמן כ"ח ע"ב דאיתא התם רובע ונרבע אתנן ומחיר ונעבד ומוקצה דקדשי בקדושת הגוף, ונמצא שהרמב"ם בא לתרץ ברייתא זו גם למאי דקי"ל כרבי אלעזר, ולכאורה מ"מ יקשה מכאן לדעת ר' אושעיא דלדעתו סו"ס גם רובע ונרבע הוי מידי דלא חזי לגופא, ונצטרך בהכרח לומר לשיטתו דהאי ברייתא איתא כרבנן דרבי אלעזר ודלא כהלכתא, וצ"ע בזה.

ג. והנה בתחילת הסוגיא איתא אמר שמואל לא קדושין בתמורה ולא מקדישין בתמורה, וכתב בשפת אמת נראה דאזיל שמואל לטעמיה דס"ל בסמוך שקדושה חלה על הטריפה ולהכי פירש אין קדושין בתמורה, אבל לדין דקי"ל כרבי אושעיא דאין קדושה חלה על הטריפה א"ש כפשוטו דאין קדושין בשום אופן.

ויעוי' בהגהות הגר"א במתני' דפירש דנקט הכא דבהא קדשים ותמורה שוין, ומינה למד שמואל בגמ' דאינן קדושין בתמורה.

ומשמע שהוא מפרש נמי מתני' כפשוטה דאין קדושין אפי' בקדושת פה, ומיישב בזה למה אמר ר"א דין זה כאן, דאחר כל החילוקים שחילקה המשנה בין זבח לתמורה בא לומר שבהא שוין תמורה וקדשים.

אבל צ"ב מש"כ דמינה למד שמואל בגמ' דאינן קדושין בתמורה, ונראה שהוא מכוין לדברי רש"י הנ"ל דכ"ש שאין קדושת הגוף חלה עליהן, וא"כ מדברי שמואל ממילא ש"מ שלא חלה בהם קדושה אף בקדושת פה, ומה שאמר שמואל אין קדושין בתמורה הוא לרבותא, ומשו"ה שפיר מפרש הגר"א דלהכי כתבי ליה במתני' מפני שכאן מצינו שקדשים ותמורה שוין.

קדושת פה אכתי סבירא ליה לרבי אושעיא שכיון דלא חזי לגופא לא נחתא ליה קדושת הגוף, ולכן גם על בעל מום לא חלה הקדושה, וא"כ נראה לפי"ז דלכאורה דגם אם נמצא בשאר פסולי מזבח שיש במינן קרבן ודמו לבעל מום, מ"מ כיון דלא חזיין לגופא לא תחול עליהם קדושת הגוף, דגם בעל מום עצמו לא נתרבה אלא לגבי תמורה אלא קדושת פה לא חלה עליו.

אמנם הרמב"ם בפ"ג מהלכות איסורי מזבח ה"י כתב המקדיש טומטום ואנדרוגינוס וטריפה וכלאים ויוצא דופן למזבח הרי זה כמקדיש עצים ואבנים לפי שאין קדושה חלה על גופן והרי הן חולין לכל דבר וימכרו ויביא בדמיהן כל קרבן שירצה, ואינו כבעל מום שבעל מום יש במינו קרבן, אבל המקדיש רובע ונרבע ומוקצה ונעבד ואתנן ומחיר הרי זה כמקדיש בעל מום עובר וירעו עד שיפול בהן מום קבוע ויפדו עליו.

וחזינן שנקט הרמב"ם להלכה חילוק זה שדוקא בדבר שאין במינו קרבן לא תפסה בו קדושה, וצ"ב הרי סברא זו נאמרה דוקא לגבי תמורה וכנ"ל.

ואולי י"ל דאכתי לדעת שמואל שלומד בדעת רבנן שמידי דלא חזי לגופא נחתא ליה קדושת הגוף, ולכן אפי' קדושת פה חלה עליהם, א"כ לשיטתו גם ר' אלעזר שחלק וסבר שלא נתרבה מטוב ברע לגבי תמורה אלא מי שיש במינו קרבן, יתכן לומר דס"ל שסו"ס היכא שיש במינו קרבן כגון בעל מום בהא יודה גם ר' אלעזר לחכמים שתחול בהם אפי' קדושת פה.

ומשו"ה י"ל דס"ל להרמב"ם להלכה כשמואל אליבא דר' אלעזר, ולכן לית ליה האי טעמא דמידי דלא חזי לגופא לא נחתא ליה קדושת הגוף, ומשו"ה פסק ברובע ונרבע שיש

דמתני' מודה גם שמואל שלא חלה קדושת הגוף, א"כ כשפירש שמואל דברי ר"א דמתני' שם ודאי הפירוש הוא לא קדושין בין בקדושת פה ובין בקדושת תמורה, ודו"ק ועי' בהערות הגריש"א שליט"א.

אכן לכאורה יקשה על כל זה דהא שמואל גופיה ס"ל שבאמת כן חלה קדושה על הטריפה וכמש"כ השפת אמת. אבל באמת אין כאן קושיא כלל, דכיון שעלה בדינו שכל דברי שמואל הם לדעת רבנן אבל אליבא דר"א

פרק שלישי

שבאמת מהאי טעמא מודה גם ר"א דבכה"ג לא קרבי, ולא אתי קרא לרבות אלא לרעיה, וכן הוא באמת סברת רבא לקמן י"ח ע"ב והכי תני ריב"ח לקמן י"ט ע"ב. ונמצא שפליגי שמואל ובר פדא בדעת ר"א האם ולד בעלי מומין קרב. והנה נראה לכאורה דפליגי בסברת רבא דלקמן האם אמר ר"א דלא יקרב גם היכא דאין שם עולה על אמו, ושמואל שאמר שאעפ"כ הולד קרב לר"א ס"ל דאפי' כי ליכא שם עולה על אמו הולד קרב לר"א. אמנם א"כ יקשה דהרי כאן בגמ' מבואר דרבא נמי סבר כשמואל דלר"א יקרב. ואולי י"ל שדוקא כאן סברו רבא ושמואל שזה חידוש מיוחד שנתחדש בשלמים מקרא דקרבין אפי' ולדות בעלי מומין.

ועוד יש לחלק דבפשוטו נראה דולד שלמים בעל מום לא משכח"ל אלא בקדם הקדישו למומו, וא"כ תחילת ההקדש היה לקרבן גמור, ובכה"ג אמר רבא לקמן דאפי' רבנן מודו דהוא עצמו קרב כיון שההקדש הראשון שכולם באו מכחו הוא קרב, וא"כ נאמר שזהו ג"כ הטעם לזה דס"ל הכא שהולד קרב אע"פ שסו"ס עכשיו אין שם שלמים על אמו כיון שתחילת ההקדש היה בקדושה גמורה.

והנה בדעת רבנן משמע דכו"ע מודו דלרעיה אזלא, ושמואל דאמר דליקרב ואליבא דר"א, לא אמר אלא דאפשר להעמיד הברייתא בין

דף י"ז ע"ב

עד סוף העולם למה לי

כיון דתנא ולדן וולד ולדן עד סוף כל העולם למה לי, לשון רש"י משמע דהקושיא היא רק על עד סוף העולם למה לי, אבל וולד ולדן אינו מיותר, ואפשר לפרש דזה מובן שיש חידוש בזה שלא רק ולד ראשון קרב אלא גם ולד שני קרב, אבל בין ולד שני לולד שלישי לא משמע להו שום חילוק.

אמנם בתירוץ הגמ' לכאורה נראה דקאי על ולד ולדן, דאמר' דת"ק שמעיה לר"א דאמר אפי' ולד ראשון לא קרב וא"ל אפי' עד סוף העולם לא מודינא לך. ואמנם בתוס' הקשו לפי התירוץ מ"מ לכתוב רק עד סוף העולם ותו לא, ותי' דלא זו אף זו קתני, ומ"מ משמע דלא כרש"י שפירש שהקושיא מעיקרא היתה רק על עד סוף העולם, וצ"ע.

ולדות בעלי מומין

למאי הלכתא אמר שמואל ליקרב ואליבא דר"א, דמהו דתימא כי קאמר ר"א עולה דאיכא שם עולה על אמו, אבל הני ולדות (דבעלי מומין) לא קרבי קמ"ל, ובר פדא אמר לרעיה ודברי הכל, וכתבו התוס' דלבר פדא ס"ל דאפי' לר"א אזלא לרעיה ולא ליקרב, והיינו דס"ל

כל עוד שעדיין הוא אשם, ומהל"מ נלמד שיש דין רעיה וממילא מייד כשניתק לרעיה כבר קיבל שם עולה ואם הקריבו סתם כשר לעולה.

ובתוס' הקשו דבסוגיא דפסחים דף ע"ג מוכח שדין רעיה הוא מדרבנן משום גזירה, ומדאורייתא אפי' בלא ניתק כשר. ואולי אפשר ליישב דעת רש"י דהא דמדאורייתא בלא ניתק כשר היינו דוקא אם הקריבו בפירוש לשם עולה, אבל אם הקריבו בסתמא כיון שעדיין שם אשם עליו הוא פסול. ואולי מדרבנן משום גזירה אמרו שבלא ניתק אפי' הקריבו בפירוש לשם עולה פסול.

ודעת ר"ת שמהלכה לא נאמר אלא שכל שבחטאת מתה באשם קרב עולה, והיינו דמעיקר ההלכה נאמר רק שהוא פסול לאשם ומ"מ כשר לעולה, ומדרבנן גזרו עליו לרעיה. ואמנם לזה בא גם הלימוד של אשם הוא בהוייתו יתהא היינו בהויה שהוא עתיד להיות דהיינו עולה יהא מעכשיו, ומשום"ה כשר אפי' בסתמא לעולה ואפי' בלא ניתק כלל, וצ"ל לפי"ז שההלכה למשה מסיני מפרשת את הפסוק והכל דין אחד.

ובמה שאמרו למעלה בגמ' דאי עבר ומקריב ליה עבר בעשה, אם מיירי גם באשם (עי' בשטמ"ק שנסתפק בזה) א"כ צ"ל לדעת ר"ת דהיינו דוקא אם עבר ומקריב ליה בתורת אשם, דאילו הקריבו לשם עולה או בסתם באמת הוא כשר לדעת ר"ת.

ב. והנה בהאי סוגיא נתיישב לי קושיא גדולה שתמהתי בסוגיא לעיל ט' ע"ב בבעיא דרבי אבין הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו והומם וחללו על אחר ונתכפר באשם אחר וניתק לעולה מהו שימיר בו, ופירשו שם שנסתפק בגוף אחד ושתי קדושות האם חוזר וממיר בו, ולכאורה תמוה דהא מפורש במשנה

כר"א ליקרב ובין כרבנן לרעיה, וכ"כ השטמ"ק באות י"ג, וכן נראה שלמדו התוס' וזה מה שהכריחם לפרש דזה מה שבא בר פדא לחדש דאפי' לר"א לא קרבה אלא אזלא לרעיה.

אבל מלשון רש"י יש לדייק קצת דמשמע שהחידוש שחידש בר פדא הוא דאפילו רבנן מודו דקדשי מיהא לרעיה ולא אמרי' חולין ניהו, דהא אמרי' נמי גבי עולת נקבה ולדה ירעה. ומשמע קצת דשמואל לא סבר הכי אלא לרבנן אפי' לרעיה לא אזלא אלא חולין גמורים ניהו. וצ"ל בטעמיה דבעל מום גרע מנקבה דלא חלה עליו קדושת הגוף כלל.

וברמב"ם מוכח לאידך גיסא דפסק להלכה כרבנן בולד נקבה, אבל בולד בעלי מומין פסק דקרבה, ומשמע דסבר דאפי' לרבנן להלכה ולד בעלי מומין קרב וצ"ע. ולפי החילוק הנ"ל שכתבנו דמיירי בקדם הקדישו למומו, זה מבואר היטב משום דאיכא למד"א לקמן י"ח ע"ב דבכנה"ג מודו אפי' רבנן דהוא עצמו קרב. [ובעיקר הטעם דאיכא שם עולה על אמו ובמחלוקת רש"י ותוס' בסוגיא ע"י מה שנכתוב לקמן י"ח ע"ב בס"ד]

דף י"ח ע"א

אשם שניתק לרעיה

א. אמר רב הונא אשם שניתק לרעיה ושחטו סתם כשר לעולה, דעת רש"י שהלכתא גמירי לה דכל שבחטאת מתה באשם רועה, ומ"מ אין צריך אלא רעיה, ומשהשליכו לרעות ניתק לעולה ואם קדם ושחטו אפי' בסתם כשר לעולה, אבל קודם שניתק ריבה הכתוב אשם הוא בהוייתו יהא שעדיין אשם הוא ופסול. ונמצא שמהפסוק נלמד שהוא פסול להקרבה

אמנם בשטמ"ק הקשה עוד לפירוש רש"י הרי הוא עובר בבל תאחר, וע"ז לכאורה לא יועיל מה שתירץ שעדיין לא הקדיש, דהא בגמ' ר"ה ו' ע"א מרבינן להדיא מקרא דאפי' אמר ולא אפריש ג"כ עובר בבל תאחר.

שו"ר בספר נתיב בינה שציין לדברי הפנ"י בביצה י"ט ע"ב שיסד דאמנם על הלאו דבל תאחר אינו אלא אחר ג' רגלים, ומ"מ אפי' אם לא עבר עליו אלא רגל אחד אמר רבא דעובר בעשה דובאת שמה, אבל אמר ולא הפריש נתרבה מפסוק אחר דעובר בעשה מדכתיב מוצא שפתיך תשמור, וי"ל דבזה גם את העשה אינו עובר אלא לאחר ג' רגלים כמו הלאו. נמצא א"כ דלפי"ז א"ש דברי רש"י דלפי מה שהעמיד הגר"א שמירי הכא באמר ולא אפריש אפשר לומר דמהאי טעמא ג"כ אינו עובר בבל תאחר ודו"ק, (ומ"מ כאן בסוגיא נתחדש לכאורה דעכ"פ מייד יש עליו עשה דתשא ובאת).

וברגמ"ה תירץ על קושיית התוס' באופ"א דאיה"נ אסורים בעבודה, אלא מיירי שנכנסו לגורן או למוריגין מעצמן, וצ"ב סו"ס יש עליו חובה להוציאם משם כיון שאסורות בעבודה.

ובתוס' פירשו דמיירי בולדות ותמורות שאינן תחילת הקדש, ומיירי שהם תשושי כח ולכך הוה ס"ד שאינו צריך להעלותם, וביאר בחק נתן שכיון שאין תחילת הקדש והוא לא נדר להביאם א"כ אינו עובר עליהם בבל תאחר, ולכך ס"ד שאם הם דלות ותשושי כח יכול להמתין להביאם ברגל אחר, ולזה אתי קרא דתשא ובאת מ"מ, (אמנם צ"ע בזה דהא בגמ' בע"ב מבואר להדיא דלגבי ולד שלמים ג"כ איתא ללאו דבל תאחר).

לקמן כ' ע"ב שהמותרות שדינם לינתק לעולה ירעו עד שיסתאבו ויביא בדמיהם עולה, אבל הם עצמם אינם קריבים עולה אחר שנתקדשו לאשם, וא"כ איך קרו ליה בבעיא דרבי אבין גוף אחד ושתי קדושות, והרי זה שני גופין.

אמנם לפי מה שלמדנו כאן שחדש רב הונא בדין אשם שניתק לרעיה, דמיד כששלחו לרעיה והוא עומד להמכר וילכו דמיו לעולה כבר חל עליו שם עולה ואם הקריבו בסתם הוא כשר לעולה, א"כ א"ש דאיה"נ מדינא אשם עצמו אינו יכול ליהפך להיות קדוש לעולה אלא צריך רעיה, ומ"מ במה ששלחו לרעיה לבד סגי ואם הקריב אותו עצמו לעולה כשר ובכה"ג שפיר קרינן ליה גוף אחד ושתי קדושות.

ולדעת ר"ת שמפרש בהאי מילתא דמההלכה למשה מסיני כל שבחטאת מתה באשם קרב עולה, ומה שאמרו דאזיל לרעיה אינו אלא מדרבנן, לפי"ז נמי א"ש היטב כיון שמיד כשנתכפר באחר כבר ס"ל שניתק לעולה, וא"כ כבר הוי גוף אחד ושתי קדושות, ומה שאמרו במשנה לקמן שירעה עד שיסתאב היינו דוקא מדרבנן.

תשא ובאת - אפי' ממרעייהו

תשא ובאת מאי עביד להו אפי' ממירעייהו ל"א ממורגייהו, פרש"י בקדשין עצמן מיירי דמזהר לו להביאן מהר אפי' הן רועות באפר או דשין התבואה במוריגין, ולא יאמר אמתין לי עד פעם אחרת. והקשו התוס' שהרי אסור היה בעבודה, וכתב הגר"א שלהכי דייק רש"י וכתב בהמה שאותה רוצה להקדיש, ותירץ בזה שמירי שעדיין לא הקדישה ולכן אין אסורות בעבודה. ואמנם צ"ב אם לא הקדישה עדיין מה ריבה הכתוב תשא ובאת שצריך להביאן מייד, וע"כ צ"ל שנדר להקדיש ועדיין לא הקדיש, וכ"כ בהגהות חק נתן.

דף י"ח ע"ב

בדיני ולדות קדשים

א. מתני' י"ח ע"ב תמורת עולה ולד תמורה וכו' הרי אלו כעולה, המפריש נקבה לעולה וילדה זכר ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו עולה, ר' אלעזר אומר הוא עצמו יקרב עולה.

ונראה דסברי רבנן דכיון דאמיה נקבה ודחיה מהקרבה לכך נדחה גם הולד ואינו יכול לעלות למזבח אלא ירעה עד שיסתאב ויביא בדמיו עולה.

ופליגי בגמ' אליבא דרבנן האם פליגי גם בולד תמורת עולה, דרבב"ח אמר שגם רישא דמתני' במחלוקת שנויה ומתני' ר"א היא, והיינו משום דגם שם הרי התמורה היא נקבה ודחיה מהקרבה. אבל רבא אמר דע"כ לא פליגי עליה דר"א אלא גבי מפריש נקבה לעולה דאימיה לא קריבה, אבל גבי תמורה דאימיה נמי קריבה אפי' רבנן מודו, וצ"ל דס"ל שאע"פ שהתמורה היא נקבה ואינה קרבה, מ"מ ההקדש הראשון שמכחו בא קרב, ולפי זה צריך לפרש דטעמיה דרבנן לגבי מפריש נקבה לא רק משום שהיא עצמה דחיה מהקרבה, אלא משום ההקדש הראשון שהקדיש מתחילה דהוי דחוי ולכן לא חלה עליה קדושה גמורה.

ב. ובדעת ר"א איתא בגמ' י"ט ע"ב אמר ר' יוסי ברבי חנינא מודה ר' אלעזר במפריש נקבה לאשם דאין בנה קרב אשם, דעד כאן לא קאמר ר"א אלא במפריש נקבה לעולה דאיכא שם עולה על אמו אבל גבי מפריש נקבה לאשם ליכא שם אם על אמו.

ופירש רש"י דבעולה איכא שם עולה על אמו בעולת העוף, משא"כ באשם דלא מצינו אשם נקבה.

ונראה דס"ל לריב"ח שגם ר"א מודה בעצם היסוד שדיחוי על האם דוחה גם את הולד, אלא דס"ל שלגבי עולה אין הדיחוי גדול כ"כ, כיון שמצינו שם עולה על אמו בעולת העוף, וא"כ עצם השם עולה שייך גם בנקבה, ולכך דוקא באשם דלא שייכא כלל בנקבה שם המפריש נקבה לאשם הוי דיחוי גמור ומודה ר"א דאין בנה קרב אשם.

ובתוס' חלקו על פירוש רש"י דאין טעם זה שמצינו שם עולה על אמו בעולת העוף מועיל להכשיר את הולד, ולכן פירשו דאיכא שם עולה על אמו משום דסוף האם להיות דמיה לעולה, ולפיכך דין הולד ליקרב עולה כאמו, אבל גבי נקבה לאשם אם יקרב הולד אשם לא יהיה כאמו שהרי דחה האם מאשם ותהא דמיה עולה, ואין לחלק דין הולד מדין אמו.

ולפי"ז עולה דודאי ר"א חולק על כל הטעם של דיחוי האם כלפי הולד, ומה שמודה ר"א באשם זה רק מטעם אחר משום שאין נראה לחלק דין הולד מדין אמו.

ג. ועדיין צ"ב מ"מ המפריש נקבה לאשם למה לא יקריב בנה לעולה, דהרי לגבי עולה אין הנקבה דיחוי שהרי מצינו נקבה קרבה עולה בעולת העוף, ולדעת התוס' נמי הרי אמו ג"כ אזלי דמיה לעולה [כ"כ רש"י ד"ט ע"ב בד"ה אי הכי ואע"פ שבמתני' איתא דיביא בדמיה אשם, היינו דוקא קודם כפרה אבל אם קרב אשמו יפלו דמיו לנדבה].

וצ"ל דיש בזה טעם אחר דמ"מ תחילת ההקדש שהקדיש את אמו היה לשם אשם ולא לשם עולה, ור"ל שלכן לא חלה על הולד כלל קדושת עולה, וכלפי אשם הרי הוא דחוי כנ"ל. (ואי"ז דומה למפריש נקבה לעולה ששם תחילת ההקדש היה לשם עולה, וגם האמא עצמה דמיה אזלי לעולה, ולכן בזה

לא איכפת ליה בהא, ועכ"פ חלה עליה קדושת עולה ולכן בנה יכול להיקרב הוא עצמו לעולה.



ה. המפריש נקבה לפסחו מבואר בגמ' דאפי' ניתותרה לאחר הפסח דמותר הפסח קרב שלמים, אפ"ה כו"ע מודו בהא שהיא עצמה אינה קרבה שלמים דהואיל ואידחי מפסח אידחי נמי משלמים.

אמנם לגבי הולד לאחר הפסח פליגי, דלר"א הוא עצמו יקרב שלמים, ולת"ק יביא בדמיו שלמים. וקודם הפסח פליגי אביי ורבא אליבא דר"א, דרבא אמר דבהא נמי פליג ר"א דיקריב הוא עצמו, ומפרש רש"י דיקריב אותו לשלמים, משום דפסח ששחטו לשם שלמים כשר ולכן כבר עכשיו נחשב שיש שם שלמים על אמו, אבל לשם פסח לא יקריב דהא הכא ל"ש שם פסח על אמו שהרי לא מצינו פסח נקבה בשום מקום ואפי' בעוף.

והתוס' מפרשים דלעולם הוא עצמו יקרב פסח, ואע"פ שאם יקריב אותו לפסח ממילא יעקר שם פסח מאמו כיון שאין בידו להקריב אלא פסח אחד, מ"מ כיון שמותר הפסח קרב שלמים לא איכפת לן בהא דסו"ס ילכו עכ"פ דמיה של אמו לשלמים, ומחמת זה אין זה נחשב שנשתנה דין הולד מדין אמו.

וא"כ חזינן מהכא נמי שדעת התוס' שלר"א גם אם אין בכלל שם עולת העוף על אמו והיא עצמה דחוייה לגמרי מהקרבה, אפ"ה הולד חזי להקרבה, וכל מה שבעי שם עולה על אמו היינו רק מסברא שלא לחלק דין הולד מדין אמו, ולכן הוא מודה באשם דהתם אם יקרב הולד אשם לא יהיה כאמו.

ו. ואביי פליג ואמר דבאמת קודם הפסח לא פליגי אלא רק אחר הפסח, והוא מפרש טעם חדש בעיקר מילתיה דר"א, דר"א סבר שהולד

אמר ר"א דאיכא שם עולה על אמו והולד עצמו יקרב עולה).

וכן אמר רבא לעיל דגם לגבי תמורת אשם וולד תמורה מודה ר"א שיביא בדמיהן עולה אבל הן עצמן לא יקרבו עולה, כיון דליכא שם עולה על אמו, ופירש רש"י שתחילת הקדש ראשון שכולן באו מכחו לאשם הופרש.

ונראה כוונת רש"י בזה שכאן הרי בלא"ה התמורה עצמה שהיא נקבה אינה קריבה, אלא שמ"מ הרי דמיה אזלי לעולה, ולזה פירש דאפ"ה זה אינו מספיק כיון שתחילת ההקדש שבאו מכחו היה לשם אשם ולא לשם עולה.

ועוד הועיל בזה לתרץ דאילו היה תחילת ההקדש לשם עולה זה לבד היה מספיק להקריב את הולד עולה, אפי' אם אין התמורה עצמה קרבה, וכמו שאמר רבא לעיל אליבא דרבנן דכיון דההקדש הראשון שמכחו בא קרב אין זה דיחוי, וע"ז תירץ דמ"מ כאן לא חל ההקדש הראשון אלא על שם אשם ולא על שם עולה.

ד. ואמנם דעת ר' אבין בר כהנא לקמן כ' ע"ב שלעולם ר"א לשיטתו יאמר גם לגבי מפריש נקבה לאשם דבנה קרב עולה, וס"ל דטעמא דר"א לאו משום דאיכא שם עולה על אמו אלא משום דולד חזי להקרבה.

ולפי"ז צ"ל דס"ל שר"א חולק על כל עיקר החידוש של רבנן וסובר שהדיחוי של האם לעולם אינו דוחה את הולד. [וצ"ע למה לא אומר שבנה יקרב אשם, כיון דס"ל לר"א שאע"פ שליכא שם אשם על אמו אינו דחוי].

ומבואר עוד בגמ' לעיל שדעת רב חסדא דפליג ר"א אפי' בולד תמורת אשם שהוא עצמו יקרב עולה, וצ"ל דס"ל נמי כרבי אבין דטעמיה דר"א משום דולד חזי להקרבה, וכאן הרי גם התמורה עצמה אזלי דמיה לעולה, וא"כ אע"פ שהיא עצמה דחוייה מהקרבה כיון שהיא נקבה

דחוייה מקדושת הגוף, ולא רק משום שהוא לא רצה להקדיש אלא קדושת דמים.)

וכתבו עוד התוס' דלטעם זה אף המפריש נקבה בעלת מום לעולה נמי כיון דלא חלה עליה קדושת הגוף אין ולדה קרב, אבל לטעמיה דרש"י לכאורה בכה"ג הולד קרב עולה, שהרי אין תמות וזכרות בעופות, וכשם שמצינו נקבה בעולת העוף, כך מצינו בעלת מום בעולת העוף.

ואמנם לכאורה נראה מסברא דגם רש"י יודה שבכה"ג שלא חלה כלל קדושת הגוף אין הולד קרב, אך צ"ע למה הוצרך רש"י א"כ לפרש הכא טעמא משום דלא מצינו עולת העוף בשלמים. ואולי יש לומר שזה גופא גם כוונת רש"י דכיון שמצינו בעולת העוף שקרבה נקבה לכן קדשה היא עצמה בקדושת הגוף, ולאפוקי ולדי שלמים בעלי מומין דכיון שלא מצינו שלמים בעוף לכך לא חלה עליהם כלל קדושת הגוף, וכהא דאמר' אליבא דר"ש בדף י"ט ע"ב, וצ"ע בזה.

והגר"ז כתב דנראה שמייירי הכא בקדם הקדישו את מומו, וא"כ באמת גם לגבי בעלי מומין הכא חלה עליהם קדושת הגוף, אלא דצריך לפרש כונת התוס' שמ"מ נקבה אין לה פדיון אבל בעל מום יש לו פדיון ולכן זה מקליש את קדושתה, וס"ל שלכן אין הולד קרב.

ותירץ בזה ג"כ עוד קושיא דהכא אם מייירי שקדם הקדישו את מומו א"כ הרי תחילת ההקדש שכולן מכחו באו היה קדושה גמורה להקרבה, וא"כ בכה"ג הרי סבר רבא שלכו"ע הוא עצמו קרב. וצ"ל כנ"ל שמ"מ לגבי בעלי מומין הוה ס"ד שכיון שיש להם פדיון זה מקליש את קדושתו ולכן לא יקרב הולד.

ואמנם למסקנא נתרבה שם מקרא לדעת רבא ושמואל דאפ"ה הולד קרב, וצ"ל

יש לו כל דיני מותר, ולכן בכל מקום תלוי מה דין המותר, וכגון בעולה או בפסח לאחר הפסח שהמותר קרב עולה או שלמים, בהא אמר ר"א דה"ה נמי שהולד עצמו קרב, אבל בפסח קודם הפסח ובתמורת אשם ובמפריש נקבה לאשם, שא"ל להקריב ב' פסחים ולא ב' אשמות ולכך המותר אינו קרב, בהא מודה נמי ר"א שגם הולד אינו קרב.

ולפי עם זה נראה דר"א פליג על עיקר דין דיחוי דאמרי רבנן, ומה שהוא מודה להם באשם וכיוצא"ב הוא מטעם אחר לגמרי משום ששם גם המותר אינו קרב.



ז. ולדות שלמים בעלי מומין ותמורת בעלת מום פליגי בה שמואל ובר פדא בגמ' י"ז ע"ב, דבר פדא אמר דנתרבו מקרא לרעיה, אבל להקרבה לכו"ע אינם קריבים, ואפי' לר"א דעד כאן לא קאמר ר"א אלא משום דאיכא שם עולה על אמו, אבל הני ולדות לא קרבי.

ופרש"י דלא מצינו בעל מום קרב שלמים, דהא שלמים בעוף ליכא, והיינו לשיטתו דלעיל דטעמיה דר"א גבי מפריש נקבה לעולה משום דאיכא שם עולה על אמו בעולת העוף.

והתוס' גם שם חלקו עליו דלא מהני שם עולת העוף דאם לולד, ולכן פירשו דה"ק דדוקא גבי מפריש נקבה לעולה דקדושה דושת הגוף ואין לה פדיון, משו"ה דין הוא שיקריב הולד עצמו אבל בעלי מומין דליכא קדושת הגוף עליהו כלל אין דין הוא שיקרב הולדות אלא ירעו.

ונראה לכאורה דר"ל דמשום שבבעלי מוין לא חלה אלא קדושת דמים בלבד, לכן ממילא פשוט שגם הולד אינו קרב. (ואין לומר מיגו דנחתא כיון שעיקר ההקדש הגיע מכח קדושה

כר"ש, והרי ר"ש לא פליג בהא מידי. וכ"כ שם המהר"י קורקוס דאע"פ שאמר רבא מדת"ק זאת אומרת וכו' אין הכונה דסבר רבא דלא כר"ש דהא אפשר דבמידי דחזי דנחתא ליה קדושת הגוף קרב הוא עצמו אפי' מקדישו לדמיו עי"ש.

אכן יעוי' בתוס' זבחים קי"ד ע"א ד"ה וקסבר דנראה דמפרשי דלרבי שמעון לית ליה מיגו. וע"ע שם בתוס' דאפילו בטריפה הא דאמר שמואל לעיל י"ז דקדשה קדושת הגוף היינו משום דאמרינן מיגו, וכ"כ שם בשטמ"ק אות כ"ב דיש ספרים דגרסי אמר שמואל המקדיש את הטריפה צריכה מום קבוע דסבר דמיגו דנחתא עליה קדושת דמים נחתא עליה קדושת הגוף.

ונראה מכל זה דס"ל שעיקר סברת רבנן דחלה קדושת הגוף במידי דלא חזי להקרבה זה יוצא מדין מיגו דנחתא, ור"ש סבר דבכה"ג לא אומרים מיגו דנחתא ולכן אינו חזי לקדושת הגוף, ואכתי צ"ע.

אשם בן שנה והביאו בן שנים וכו' כשרה ולא עלו לבעלים לשם חובה, ופירשו התוס' דר"ל דאם הקריבו לשמו ודאי הוא אשם פסול ודינו שתעובר צורתו ויצא לבית השריפה, אבל אם הקריבו שלא לשמו אלא לשם עולה א"כ הוא כשר אלא שלא עלה לבעלים לשם חובה. ועוי"ל דהכא מיירי לאחר שניתק לרעיה והתם מיירי בלא ניתק.

ונראה דשני התירושים מכונים לדבר אחד, אלא שהתירוק הראשון אתי כר"ת דס"ל שגם בלא ניתק לרעיה הוי עולה, ולכך רק אם הקריבו בפירוש לשמו הוא פסול, ולרש"י זה תלוי דאם ניתק לרעיה אפי' בסתמא כשר דהוי

שמשו"ה נדחה טעם זה, ומ"מ אי"ז נוגע לעצם סברת רבא דס"ל שטעמיה דר"א רק משום דאיכא שם עולה על אמו. (וכ"כ לפי זה אין כאן קושיא על רש"י שחלק על סברא זו, ולכן הוצרך לפרש הטעם דלא מצינו שלמים בעוף, ומ"מ לגבי מפריש נקבה בעלת מום לעולה וילדה יצא דאיה"נ לדעת רש"י הוא עצמו קרב אליבא דר"א.)

ח. בדף י"ט ע"א בתוד"ה והא הכא דליכא שם שלמים על אמו, כתבו שכאן נוכל להעמיד שפיר גם את הלשון הראשון שפירש רש"י שהרי אין שלמים בעופות, וזה תמוה מאוד לכאורה דבשלמים בלא"ה קרבים נקבות גם בלי להגיע לעופות, ולכן באמת רש"י לא הזכיר כאן כלל לשון זה, וצ"ע.

דף י"ט ע"ב

ר' שמעון סבר מידי דלא חזי לגופה לא נחתא ליה קדושת הגוף, היינו שלא חל כלל על החפצא בכה"ג קדושת הגוף, ורבנן ס"ל שחלה קדושת הגוף, אמנם עדיין צ"ב דסו"ס מסתמא הוא לא נתכוין אלא להקדיש קדושת דמים, וכן מדויק לשון רש"י דסתמא לדמי אקדשה, ומשום הכי אמרי' דס"ל דמיגו דנחתא קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף.

ולפי"ז אליבא דר"ש אין ראייה ממתני' להא דאמרי' מיגו דנחתא, אבל מ"מ אין גם ראייה דפליג עליה דדוקא הכא ס"ל שמצד החפצא אינו שייך כלל בקדושת הגוף, וכ"כ בהגהות חק נתן ועי"ש שתמה בזה על הכס"מ פט"ו ממעשה הקרבנות ה"ה שכתב שהרמב"ם שפסק להא דהמקדיש זכר לדמיו אתי כרבנן ודלא

ויעשה תמורה, ר"ל דבסתם אשם שלא במותרות קשה סו"ס למה אינו קדוש קדושת הגוף ועושה גם תמורה.

ותירצו התוס' דה"פ כיון דלנדבת ציבור אזלי ואין תמורה בציבור אין לומר דליהני ליה למפרש נקבה לאשם להיות קדוש קדושת הגוף משום דמותר דאשם קרב עולה כיון דאין דינם שוה. וביאר הגריש"א דכוונת התוס' דזה שמותר אשם אינו עושה תמורה זה סימן לכך שאין דינם שוה, ולכן א"א ללמוד מזה לכל אשם תהא עליו קדושת הגוף משום דמותרו קרב עולה.

כאילו הקריבו לשם עולה, אבל בלא ניתק גם בסתמא הוי פסול.

מבואר בגמ' דמחוסר זמן דמי לבכור דקדוש לפני זמנו וקרב בזמנו, וצ"ל דר"ל שחלה על הבכור קדושה מייד כשיצא מרחם מאמו ועדיין אינו קרב עד לאחר שמונה ימים. אבל בן שתיים והביאו בן שנה לא חלה עליו קדושה כלל, וצ"ל דהיינו טעמא דכבש ואיל הם ב' מינים שונים לגמרי ולכן אין לזה ג"כ דין מחוסר זמן, וכ"כ הרש"ש והגרי"ז.

ובשטמ"ק תירץ דלא ילפינן מבכור אלא מחוסר זמן שאין ראוי לשום קרבן, אבל בן שנה דחזי לקרבנות אחרים מיגרע גרע כיון דחזי לעלמא וכאן הוי דחוי.

דף כ' ע"ב

תמורת אשם

א. הנה איתא במתני' שני בבות, תמורת אשם ולד תמורה ולדן ולדן עד סוף כל העולם ירעו עד שיסתאבו וכו', אשם שמתו בעליו ושכיפרו בעליו ירעו עד שיסתאבו וכו', ומבואר בגמ' דהחילוק הוא שברישא מיירי בתמורת אשם וולד תמורה, דיש כאן את ההקדש הראשון שהוא קרב אשם, ויש את התמורה שמעיקר דינה היה צריך להיות עולה, והשתא צריך לבאר מה דינו בין לפני כפרה ובין לאחר כפרה, ובסיפא דמתני' מדובר באשם שמתו בעליו וכיפרו בעליו באחר דמיירי על ההקדש הראשון גופו, ובזמן שכבר נתכפר באחר או שעכ"פ אינו יכול להתכפר בזה.

ובשני הדינים חלקו ר' אלעזר וחכמים אם יפלו דמיו לנדבה או יביא בדמיהן עולת יחיד, ור' אליעזר פליג ואמר בשניהם ימותו.

ואמרינן עלה בגמ' צריכא דאי אשמעינן אשם דהיינו סיפא דמתני' הו"א בהא דוקא

דף כ' ע"א

ולימא אין אני רואה דבריו של ר"ש באשם הואיל ומותר אשם קרב עולה, רבי סבר לה כרבנן דאמרי מותרות לנדבת ציבור אזלי. ויש לעיין מה בכך דמותרות דאשם לנדבת ציבור אזלי ואין עושה תמורה, הא סו"ס מצינו שם אשם על אמו, ועכ"פ במפריש נקבה לאשם גופא נלמד מזה שתחול עליה קדושת הגוף ותעשה תמורה. (והגריש"א הוסיף להקשות דהא גם עולת העוף אינה עושה תמורה, ואעפ"כ לומדים מזה שעכ"פ לגבי מפריש נקבה לעולה חלה עליה קדושת הגוף).

ונראה שזה הכונה בקושיית התוס' דלעיל תולה תמורה ברעיה, דמי שקדוש בקדושת הגוף ורועה ממילא עושה תמורה, וכאן תולה רעיה בתמורה, היינו דאמר דמשום שאינו עושה תמורה אינו קדוש לרעיה, ולימא דלירעו

ב. ולקמן בגמ' אמר רב נחמן אמר רבה בר אבא מחלוקת לאחר כפרה, אבל לפני כפרה דברי הכל הוא עצמו יקרב אשם, והנה באשם דסיפא אין שום נידון ופשוט שכן הוא שאשם שלא נתכפרו בעליו באחר קרב אשם, וכל הנידון במשנה הוא רק לאחר כפרה ובהא חלקו כנ"ל האם לגזור לאחר כפרה אטו קודם כפרה שימותו או לא.

אמנם נראה שהוא מדבר על ולד תמורה דרישא, וע"ז בא לומר רב נחמן שבוה ג"כ לפני כפרה הוא עצמו יקרב אשם, ופרש"י דהיינו אם יאבד הראשון, וסבר שכיון שעומדים בפניו ההקדש הראשון וולד התמורה איזה מהם שירצה יכול להביאו אשם, ולכן פירש המחלוקת דמתני' רק בלאחר כפרה, והטעם צ"ל כמש"כ התוס' משום שלאחר כפרה יש הלכה של מותרות דאזלי לנדבה, ולכן אמרו חכמים שיביא בדמיהם נדבה, אבל ר"א אמר שימותו וצ"ע מאי טעמא.

ג. ודחינן אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה, ועוד התני רב חנניא לסיועי לר' יהושע בן לוי דאמר ולד ראשון קרב ולד שני אינו קרב, ור"ל דא"כ גם לפני כפרה לא שייך לומר שוולד התמורה עצמו יקרב אשם כיון שאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה.

ומשום הכי אמרינן אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב נחמן אמר רבה בר אבא מחלוקת קודם כפרה אבל לאחר כפרה הוא עצמו קרב עולה, והיינו דלפני כפרה פליגי ר"א ורבנן כיון שיש בזה חשש איחלופי שמא יבא להקריב אותו אשם ואת הההקדש עולה, ולכן אמרו רבנן שיביא בדמיו עולה, ור"א סבר שאין זה מספיק אלא ימותו. אבל לאחר כפרה שאין חשש איחלופי לדברי הכל הוא עצמו יקרב

קאמר רבי אליעזר ימותו משום דגזר לאחר כפרה אטו לפני כפרה, אבל גבי תמורת אשם וולד תמורתה אימא מודי להו לרבנן, ור"ל דבאשם יש מקום לגזירה שאם נאמר בזה שילכו דמיו לעולה, גם קודם כפרה אם יפול בו מום יביא בדמיו עולה, וחכמים חלקו בזה ולא גזרו.

ומ"מ אמרי' בפסחים ע"ג דמה הטעם שגם לרבנן יביא בדמיו עולה ולא הוא עצמו יקריב עולה, משום גזירה לאחר כפרה שמא גם קודם כפרה אם ירצה עולה יביא אותו עולה ויביא אחר לאשם תחתיו, ונמצא דרבנן ג"כ חוששים לגזירה זו אלא שס"ל שכי משום הא מספיק שנגזור שעכ"פ ילכו דמיו לעולה, ור"א סבר שעדיין יש חשש שקודם כפרה אם יפול בו מום ג"כ יביא בדמיו עולה, ולכן גזר שימותו.

ואמרו ע"ז בגמ' דמכל זה עדיין היינו אומרים שדוקא בזה אמר ר"א שימותו, אבל ברישא דתמורה שלא שייך האי גזירה לא ימותו, והיינו משום שברישא גם אם קודם כפרה יקריב עולה לא יעשה בזה שום איסור.

ונראה מכל זה דמ"מ אליבא דאמת קמ"ל רישא שגם בהא פליגי ר"א שאפי' לאחר כפרה אסור, ואע"פ שאין שייך בזה האי גזירה, וע"כ צ"ל דטעמיה בהא מגזירת הכתוב דאיתקש כחטאת כאשם, וכיון שתמורת חטאת בכל אופן מתה הוא הדין אשם בכל אופן מתה ואפי' לאחר כפרה, וכ"כ רש"י לעיל י"ח ע"ב וכ"כ רש"י בפסחים ע"ג.

ולפי"ז בדעת חכמים חזינן שחלקו גם על דרשא זו ולכן לא ס"ל שימותו, ומ"מ לפי מה דמשמע השתא דאפי' לאחר כפרה מיירי מתני', אם כן גם בזה אמרי רבנן שירעו ולא יקרבו הם עצמם עולה, וצ"ב הטעם.

על אמו, וא"כ לרבנן דפליגי על ר' אלעזר לעיל וס"ל שאם נדחית האם אין הולד קרב לגבי מפריש נקבה לעולה ה"ה הכא. וכן כתב באמת רש"י לעיל י"ח ע"ב בד"ה הוא עצמו לגבי ולד תמורת אשם דאימיה נקיבה, ועוד דאפילו הואי זכר גמירי דתמורת אשם רועה, הלכך ולד נמי לא קרב.

וע"כ צ"ל דס"ל השתא כסברת רבא לעיל דאמר שבתמורת אשם מודים רבנן לר"א דהוא עצמו יקרב משום שאימיה נמי קריבה, דהיינו ההקדש הראשון שכולן באין מכחו הוא קרב בעצמו, ולכן גם הולד קרב. ואע"פ שכאן ההקדש הראשון קרב אשם והוא קרב עולה, צ"ל שמ"מ גם אמו שהיא תמורת אשם אזלי דמיה לעולה, ולכן הוא עצמו יכול להיקרב לעולה.

[אמנם הגר"ז הקשה שאם לאמא יש דין רועה כבר חל עליה דין עולה וא"כ לא שייך כלל שם ולד אשם על הולד, ולכן פירש דבהכרח דעת התוס' שגם על האמא עצמה אין דין רועה מהאי טעמא דנקבה היא לא כהלכתו דאשם. אמנם ברש"י הנ"ל מבואר להדיא לא כך דעל האמא ודאי יש דין רועה. ויתכן דס"ל לרש"י להיפך שבאמת גם על ולד אשם יש דין רעיה, ועל קושיית התוס' הוא מתרץ באופ"א דאזיל לשיטתו לקמן כ"ה שאדם מתכפר בשבח הקדש מבטל את הדין רעיה, וכן דעת הרמב"ם, אבל התוס' במנחות פ' חולקים על זה ולכן הוזקקו לתירוצם הנ"ל, ועי' בזה בספר נתיב בינה.]

ה. והנה במה שאמרו כאן דגזר ר"א בולד תמורה דתמות משום דאתי לאיחלופי, לכאורה היה נראה דזה הטעם אמור בין לענין תמורת אשם, ובין לענין ולד התמורה דקודם כפרה לרבנן ירעו ולר"א ימותו.

עולה. וצ"ל דלפי"ז כיון שכל מה שלפני כפרה אינו קרב בעצמו זה רק משום גזירה דאיחלופי, א"כ כאן לא שייך לגזור לאחר כפרה אטו לפני כפרה, דזה אינו אלא גזירה לגזירה.

ומ"מ משמע הכא דלא כמו שאמרו לעיל דס"ל לר"א שימותו בכל אופן, והיינו שום דדריש כחטאת כאשם כמו שפרש"י לעיל, דהרי עכשיו אנו אומרים שכל טעמו של ר"א רק משום גזירה דאיחלופי אבל במקום שאין גזירה הוא עצמו קרב עולה, וע"כ צ"ל שרב נחמן חלק על דרשא זו, ובדעת רש"י צ"ל שכנראה שהוא פירש כן לפי מאי דס"ד מעיקרא, וצ"ע בזה.

נמצא עכ"פ שבאשם שנתכפרו בעליה אמר ר"א שימותו משום גזירה אחר כפרה אטו לפני כפרה שמה יביא בדמיו עולה והוא עדיין חייב באשם, ובולד תמורה אמר ר"א שקודם כפרה ימותו משום גזירה דאיחלופי, ולאחר כפרה אין גזירה ולכן הוא מודה בזה שהוא עצמו יקרב עולה.

ד. ובענין מה שאמרו הוא עצמו יקרב אשם, הוא עצמו יקרב עולה, פירש רש"י דקאי על ולד תמורה, וצ"ע מה הדין בתמורת אשם גופא, ולכאורה נראה שלא הזכיר רש"י תמורת אשם משום שהיא ודאי רועה מצד ההלכה למשה מסיני שנאמרה שכל שבחטאת מתה באשם רועה, אבל בולד ס"ל כנראה שאין את ההל"מ, וצ"ל דהיינו משום שאין מושג של ולד באשם כהלכתו וכמש"כ תוס' לעיל י"ח ע"ב בד"ה בדמיהן, אבל תמורה הרי שייכא גם בזכר ולכן נאמרה ההלכה גם בתמורה, ולכן גם אם היא עצמה נקבה מ"מ כבר נאמרה גם בזה ההלכה שרועה ואינה קרבה בעצמה בכל אופן.

אמנם א"כ יש לשאול מ"מ איך נאמר שהולד עצמו קרב עולה, הרי סו"ס יש דיחוי

מצד ההלכה דתמורת אשם רועה, אבל התוס' כנראה ס"ל שבתמורת אשם ג"כ כשהיא נקבה לא נאמרה בה ההלכה של תמורת אשם רועה, וזה ראייה לדברי הגר"ז הנ"ל.

ו. ותירצה הגמ' הכא במאי עסקינן כגון שילדה נקבה ועד סוף העולם לא אוליד חד זכר, ונמצא אכ דס"ל השתא דדאיה"נ לדעת ר"א אם היה נולד זכר ה"נ היה קרב הוא עצמו עולה, והיינו שום שבאמת ס"ל שאין דיחוי האם על הולד, ומשום איחלופי ג"כ אין כאן.

ואמנם כתב רש"י דנראה מדאמר משנינא לך שינויי דחיקי, מכלל דהוה ידע שינויא אחרינא, ולא כתב רש"י מאי שינויא אחרינא איכא הכא, ועי' ברגמ"ה ובשטמ"ק מש"כ בזה.

ובהשמטות מהגר"א פירש כוונת רש"י דהוה ידע שינויא אחרינא דשאני התם משום דאתי לאיחלופי, והיינו דר"ל דאיכא למימר כקושיית התוס' לעיל וס"ל שבאמת גם לגבי הולד שייך חשש איחלופי, וכ"כ הר"י קורקוס בפ"ד מהלכות תמורה, ויצא לפי"ז נפ"מ לדינא דלהאי תירוץ למסקנא ס"ל שגם בולד זכר יש חשש איחלופי ואינו קרב עצמו עולה.

אכן נראה לכאורה די"ל עוד דר"ל דאיכא לשנויי כמו שתירץ לעיל י"ח ע"ב רב חסדא על קושיא זו גופא, ופירש דר"א לדבריהם דרבנן קאמר עי"ש, ולפי"ז ג"כ יצא כנ"ל שלעולם באמת אם נולד זכר לדעת ר"א הוא עצמו יקרב עולה.

ואמנם כל זה להך מד"א דמפרש טעמיה דר"א כיון דולד חזי להקרבה, אבל איכא מד"א דבהא מודה גם ר"א שיש דיחוי על הולד כיון שאין שם עולה על אמו, ולכן כאן בלא"ה אין בנה קרב עולה.

אמנם בגמ' בסוגיין איתא בעא מיניה רבי אבין בר חייא מר' אבין בר כהנא הפריש נקבה לאשם בנה מהו שיקרב לעולה, וא"ל בנה קרב עולה, וס"ל דטעמיה דר"א דאמר לעיל לגבי מפריש נקבה לעולה וילדה דהוא עצמו קרב עולה אע"פ שאמו דחוויה מהקרבה, לאו משום דשם עולה על אמו אלא משום דחזי להקרבה והא נמי חזי להקרבה, וסבר דאין דיחוי האם חל על הולד.

והקשו עליו ממתני' דקתני ולדן ולדן עד סוף כל העולם יביא בדמיהן עולה, בדמיהן אין הוא עצמו לא, והקשו התוס' תימה מאי קפריך דהא הכא היינו טעמא דהוא עצמו לא משום דאתי לאיחלופי כדאיתא לעיל.

ולכן פירשו התוס' דצ"ל דלא אמר הני טעמי דלעיל אלא לגבי התמורה עצמו, אבל הולד יש לו דחיית אמו. ור"ל דלגבי הולד באמת לא שייך החשש דלמא אתי לאיחלופי ולכן היה צריך להקריב אותו עצמו עולה, וע"כ טעמא דר"א במתני' לגבי הולד הוא רק משום שהולד יש לו דחיית אמו, ולכן שאלה הגמ' מכאן דחזי' שמודה גם ר"א שיש דיחוי האם על הולד.

(וקצ"ע מה שייך לומר כאן דיש דיחוי האם על הולד, כיון שכל מה שהאמא אינה קרבה היינו רק מצד איחלופי דזה גזירה בעלמא, וצ"ל דכוונת התוס' שיש דיחוי על הולד מצד עצם זה שאמו היא נקבה ולכן אינה ראויה להקרבה בעצמה.)

והנה מבואר לפי"ז בתוס' דעיקר הסוגיא כאן מייירי לגבי התמורה עצמה וע"ז נאמרו כל הני טעמי דלעיל, וזה לכאורה לא כדברי רש"י דמשמע דס"ל שבתמורה עצמה אין צריך להגיע לטעם של איחלופי, אלא שם הטעם

פרק רביעי

דף כ"א ע"ב

חטאת שאבדה ונמצאת בעלת מום

א. במשנה דף כ"א ע"ב נשנו חמש חטאות מתות, ולד חטאת, תמורת חטאת וחטאת שמתו בעליה, ושעברה שנתה, ושאבדה ונמצאת בעלת מום.

והנה במשנה דף כ"ב ע"ב פליגי רבי ורבנן בדין אבודה אם נמצאת הראשונה קודם שהקריב את השניה והרי שתיהן תמימות, דלרבי אחת מהן תיקרב חטאת והשניה תמות, וחכמים אומרים אין חטאת מתה אלא שנמצאת מאחר שכיפרו הבעלים. וכן חלקו בזה לעיל ט"ו ע"א ר"י ור"ש דת"ר מהו אומר חטאת יביא, מניין למקדיש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה קיימת והרי שתיהן עומדות מנין שאיזו מהן שירצה יביא, ת"ל חטאת יביא. יכול יביא שתיהן, ת"ל יביאנה אחת ולא שתיים, ואותה שניה מה תהא עליה, אמר רב המנונא תניא ר' יהודה אומר תרעה רבי שמעון אומר תמות, ומוקמינן לה התם באבודה בשעת הפרשה ור"י דאמר תרעה כרבנן ס"ל.

וכתבו התוס' דה"נ אבודה דמתני' צריך לפרש למר כדאית ליה ולמר אית ליה, ולפי"ז מתפרשת המשנה דאמרה אם כיפרו הבעלים תמות, היינו אפי' נמצאת קודם כפרה אלא שמ"מ כיפרו הבעלים אח"כ תמות, אבל עד שלא כיפרו הבעלים אינה מתה.

נמצינו למדים מכל זה דאף לרבי דסבר שאבודה בשעת הפרשה מתה היינו דוקא אחר שכיפרו הבעלים באחרת, ומעיקר הדין בנמצאת תמימה יכול להקריב איזו שירצה כדמשמע

ממתני' דכ"ב, וכמו שדרשו לעיל ט"ו מקרא. (ובמתני' שאמרו שתמכר ויביא בדמיה אחרת, היינו כשנפל בה מום, ואע"פ שחבירתה תמימה יכול למכור את הראשונה ולהביא בדמיה אחרת.) ונראה עוד ממתני' דבכל אופן כשהאחת קריבה וכיפרו הבעלים באיזה מהן שתהיה, השניה מתה.

והנה אפשר היה לפרש דס"ל לרבי שדיחוי בידיים לבד הוא סיבה למיתה, ולכן המיתה היא רק אחרי שכיפרו הבעלים, ולפי"ז האבידה אינה כלום אלא רק הה"ת לזה שהפרישו אחרת וכיפרו בה.

אמנם במפריש שתי חטאות לאחריות אמרי' בגמ' כ"ג ע"ב דבהא מודה רבי דאינה מתה אלא מתכפר באחת מהן וחבירתה רועה, ונראה לכאורה החילוק שדוקא באבודה שיש בה ריעותא היא הסיבה למיתה, וכן פירש ברש"י מכת"י במנחות פ' ע"א דאין חטאת שנכתפרו באחרת מתה אלא ע"י דיחוי שאבדה ונדחית, אבל בהנך דלא נדחו מעולם לא, דהכי הוי הלכה למשה מסיני.

ובאמת בדעת ר"ש אמרו בגמ' כ"ד ע"א דאית ליה מחש חטאות מתות בכל ענין ואפי' במפריש לאחריות השניה מתה, ופרש"י שלמדו זה מדכתב ר"ש כיפרו הבעלים לבד ולא הזכיר שאבדה, ונראה לכאורה דהיינו טעמיה משום שסו"ס עשה בה הבעלים דיחוי בידיים, (ואמנם מודה ר"ש במעות מותר החטאת דאזלי לגדבה כדאמרי' בדף כ"ג ע"ב, ויבואר במקו"א בעז"ה).

ועוד אמרו שם דראב"ש נמי בשיטת אבוה אזיל ואמר דאפי' הפריש חטאת ונפל בה מום ופדה אותה באחרת, אם קרבה שניה קודם שנשחטה ראשונה תמות.

דיחוי בידיים, ומ"מ למדו דין זה בק"ו מרבנן דמתה עי"ש.

ואולם בתוס' פסחים צ"ז נראה חילוק אחר שכתבו דלרבי כל האבודין תחילת הפרשתן להקרבה וכשאבדו נדחו מהקרבה ובדין הוא שימותו, אבל מפריש ב' חטאות לאחריות דתחילתן הפרשתן לדיחוי ומשו"ה רועה עי"ש. ומשמע לכאורה דס"ל שגם לדעת רבי הדיחוי בידיים לבד הוא הסיבה למיתה, ומ"מ הוא מחלק בין זה למפריש לאחריות, ולפי"ז לכאורה אין הכרח לומר בדעת רבי דהאבדה עצמה היא ריעותא, אלא שא"כ יקשה מ"ש אבודה ולא גנובה, (ובנפל בה מום לפי"ז לכאורה י"ל שיודה בזה גם רבי דמתה, ומה שהעמידה בגמ' דוקא כר"ש אולי מיירי שהיה בה המום מעיקרא) וצ"ע.

ב. ובדעת חכמים דאמרי שאין חטאת מתה אלא שנמצאת מאחר שכיפרו הבעלים, ומשמעות הפשוטה של דבריהם וכן הוא סתמא דהש"ס לעיל ט"ו ובדף כ"ד ע"א ובכמה מקומות בש"ס כמש"כ תוס' בריש פירקין דס"ל שאין אבודה אלא בשעת כפרה.

ונראה לכאורה דס"ל לרבנן שכל שהיתה אבודה שלא בשעת כפרה אין בה שום ריעותא, והכי אמרי' בדף כ"ב ע"א אבודין דעתיה עליהון דלמא משתכחין, וא"כ כשאבדה ונמצאת קודם כפרה אין זה כלום, ורק אם היתה אבודה בשעת כפרה אז חלה עליה הריעותא כיון שהיתה דחוייה מהקרבה.

ולפי"ז כתבו התוס' דצריך להעמיד מתני' דריש פירקין נמי ככה"ג שנמצאת לאחר כפרה, ולפי"ז מה שאמרו ברישא אם כיפרו הבעלים תמות פירושו אם נמצאת אחר שכיפרו הבעלים תמות, ובסיפא אם עד שלא כיפרו הבעלים נמצאת תמכר ויביא בדמיה אחרת, היינו דכיון

ונמצא א"כ דלדעת רבי החמש חטאות מתות אחת מהן היא אבודה, ולדעת ר"ש וראב"ש היא כל שכיפרו הבעלים אפי' לא אבדה.

וכן מבואר בגמ' כ"ב ע"ב דבעינן אבודת יום ולא אבודת לילה, ובעינן נמי אבודה ולא גנובה ולא גזולה, ומוכח שהאבדה היא ריעותא בעצם. אבל לדעת ר"ש צ"ל דאיה"נ בכל גונא כל שכיפרו הבעלים באחרת מתה אפי' בגנובה וגזולה וכיצ"ב, כיון שסו"ס נדחית בידיים.

ולפי"ז בהא דנראה מדברי רבי שאפי' אם הקריב את האבודה שאינה אבודה מתה, ע"כ צ"ל דס"ל מפריש לאיבוד כאיבוד דמי, וחלה בה אותה ריעותא של אבודה.

ומעתה צ"ב א"כ סו"ס למה בעינן לרבי שיהא גם כיפרו הבעלים, ואיך קודם כפרה אפשר להקריב אותה אם כבר יש בה ריעותא דאבודה.

וצ"ל בהכרח דבעינן תרתי שתהא אבודה ועוד שידחו אותה הבעלים מהקרבה, וכל עוד שלא היה ריעותא השניה היא תלויה ועומדת וכשרה להקרבה, (אמנם עי' ברגמ"ה כ"ד ע"ב דמשמע שמ"מ לכתחילה עדיף לא להקריב אותה).

ואמנם באבודה בשעת כפרה לכאורה אין דיחוי בידיים מצד הגברא דבלא"ה היא אבודה, ויתכן ששם הריעותא של האבודה גדולה יותר ולכן סגי בחדא. ועוי"ל ששם האבדה עצמה דחתה אותה לגמרי מההקרבה, משא"כ אבודה ונמצאת קודם כפרה אמנם חל בה ריעותא בעצם האבדה, אבל עדיין לא נדחית מהקרבה אלא ע"י הגברא.

ויעוי' בגמ' כ"ד ע"א דהוה ס"ד שלרבי אחר כפרה רועה, ונראה דהיינו מה"ט דשם אין

דאיכא למימר דאיזו שירצה יקריב מפקיע ממנה דין אבודה, אבל אם נמצאת בעלת מום דאינו יכול להקריב אותה אז באמת מודו גם רבנן שאפי' שהיא רק אבודה בשעת הפרשה אפ"ה מתה.

אמנם הקשה ע"ז הגר"ז דקשה מדוע בנמצאת בעלת מום ליכא למימר דאיזו שירצה יקריב, הרי סו"ס הוא יכול למוכרה ולהביא בדמיה אחרת כדאמרי' בסיפא דמתני', וצ"ע.

ד. והנה בשטמ"ק אות כ"ד הוסיף על דברי רש"י דכתב דאיכא תרתי לריעותא דאבדה ונמצאת בעלת מום, ועוד דבעלים כפרו באחרת לאחר שנמצאת ודחו ליה בידים דלא רצו לכפר בה, ובהא ודאי מודו רבנן דלמיתה אזלא, אבל אי נמצאת תמימה הואיל ונמצאת קודם כפרה רועה דכי גמרינן הלכה למשה מסיני דלמיתה אזלא היכא דנמצאת לאחר כפרה דהויא לה דחויא לגמרי.

ולכאורה צ"ב מש"כ דבמה שהבעלים כפרו באחרת לאחר שנמצאת דחו ליה בידים, הרי מיירי שנמצאת בעלת מום ובלא"ה אינה ראויה להקרבה ומה דחוי בידים שייך כאן. וע"כ צ"ל כמש"כ הגר"ז שכיון שעכ"פ יכול למוכרה ולהביא בדמיה אחרת זה עדיין נחשב שיכול להקריב אותה, ואם בכל אופן לא נתכפר בה אלא בחבירתה שהפריש תחתיה הרי זה דיחוי בידים.

ומבואר מדברי השטמ"ק דס"ל שעצם זה שכיפרו הבעלים באחרת ולא רצו להתכפר בזו זהו דיחוי בידים. ונראה עוד מדברי השטמ"ק דמש"כ רש"י דאיכא הכא תרתי לריעותא, אין כונתו שאבדה ועוד שנמצאת בעלת מום, דזה אינו אלא ריעותא אחת, אלא הריעותא השניה היא מה שכיפרו הבעלים באחרת והוי ליה דיחוי בידים.

שלא היתה אבודה בשעת כפרה לא חל עליה כלל דין אבודה דמתה ולכן יביא בדמיה אחרת. ולפי"ז צ"ע למאי תני מתני' שאבדה ונמצאת בעלת מום, הרי אבודה בשעת כפרה לכו"ע מתה אפי' כשנמצאת תמימה. ופירשו התוס' דלרבותא קאמר לה, משום דלקמן אמר רבא שאבודת לילה לא שמה אבודה, דכיון שבשעה שנאבדה לא היתה ראויה להקרבה אין עליה שם אבודה, והוה ס"ד שה"ה נמצאת בעלת מום ג"כ כיון שבלא"ה אינה ראויה להקרבה א"כ אין עליה שם אבודה, ולכן חידשה מתני' דאפ"ה מתה.

ג. אמנם רש"י פירש דאפי' לרבנן אפשר להעמיד למתני' כשנמצאת קודם כפרה, ואע"פ שלדעת רבנן בכה"ג לא נאמרה ההלכה למשה מסיני דמתה, שאני הכא הואיל ואיכא תרתי לריעותא דאבדה ונמצאת בעלת מום, והיינו שכאן שהיא נמצאת בעלת מום מודים רבנן שלמרות שהיתה אבודה רק בשעת הפרשה ולא בשעת כפרה חל בה דין אבודה ומתה, וצ"ב מה מועיל הצירוף הזה של תרתי לריעותא דאבדה ונמצאת בעלת מום, דהרי אילו נפל מום בעלמא בחטאת נראה פשוט שאין לה דין מתה דלא גמירי אלא חמש חטאות מתות, ואבדה נמי אליבא דרבנן כשהיתה אבודה רק בשעת הפרשה אין לה דין מתה.

וכתב בחי' הגר"ז דהנה הרגמ"ה לעיל ט"ו ע"א פירש טעמא דמד"א אבודה בשעת הפרשה אינה מתה הואיל ואיזו שירצה יכול להקריב הלכך אין מתה שניה אלא רועה, וכתב הגר"ז דנראה דס"ל שמצד עצם הדין גם אבודה בשעת הפרשה שם אבודה יש לה, אלא דכיון ששתייהן עומדות ואיזו שירצה יקריב זה מפקיע ממנה את השם אבודה.

ולפי"ז מיושבים דברי רש"י דמשו"ה דוקא אבדה ונמצאת קודם כפרה כשהיא תמימה

דמתני', וא"כ אע"פ שהיא עצמה אינה ראויה להקרבה עדיין דמיה ראויים להקרבה ולכן אינה דחוייה גמורה, ולכן גם כאן צריך צירוף של תרתי לריעותא שתהא היא עצמה דחוייה משום שעברה שנתה, ועוד שכיפרו הבעלים באחרת דזה הוי דיחוי בידיים וכו"ל.

(ועי' ברש"י במעילה י' ע"ב שפירש דלחכי ג' הראשונות מתות בין לפני כפרה בין לאחר כפרה, ולד חטאת שהרי אינה ראויה לכפרה שלא הפרישה מתחילה לכך, ותמורת חטאת שהרי באה בעבריה, וחטאת שמתו בעליה דאין כפרה למתים, ולפמש"כ יש לפרש דר"ל דכל הני אפי' הדמים אינם קריבים ומשו"ה מתות מיד.)

ואולם לפי זה יקשה דא"כ אפי' בעלת מום בעלמא בלא אבודה דהיא מצד עצמה אינה ראויה להקרבה, אם יצטרף לה גם ריעותא דכיפרו הבעלים באחרת תמות משום דאיכא תרתי לריעותא, ואמנם כן היא באמת דעת ראב"ש לקמן כ"ב ע"ב שאע"פ שלא היה אבידה כלל אלא רק שנפל בה מום ופדה אותה והביא בדמיה אחרת, אם כיפרו הבעלים חל דין מתה על הראשונה ואפי' כבר נפדית, ושאלו עליו בגמ' כ"ד ע"א והעמידו שיטתו כאבוה ר"ש, ונראה א"כ דלדעת חכמים באמת אין דין מיתה בכה"ג כיון שלא אבדה מעולם, וע"כ ס"ל לרבנן שעצם האבידה משוי לה לריעותא. ולכן נראה דצ"ל באופ"א קצת שלדעת חכמים יש חילוק בעצם הריעותא של האבידה שרק אם בסוף גרם לה שהיא נדחית מהקרבה אז חל עליה שם אבודה, אבל אבדה וחזרה כמו שהיא אי"ז ריעותא כלל, וה"נ כשחזרה בעלת מום שמחמת זה עכשיו דחוייה מהקרבה אז האבידה היא ריעותא מצד עצמה. ומ"מ צריך גם לזה צירוף של מה שכיפרו הבעלים בחבירתה, אבל השתא זה מובן מאוד בסברה

ועל כן נראה לפרש דבאמת דעת רבנן היא כמש"כ דס"ל שעצם האבידה שלא בשעת כפרה אינה כלום, וי"ל דמה שאבודה בשעת כפרה מתה היינו משום ששעת הכפרה שהיתה דחוייה בה מהקרבה היא הקובעת בה ריעותא, וזהו מש"כ הרגמ"ה דס"ל לרבנן שאבודה בשעת הפרשה אינה מתה הואיל ואיזו שירצה יקריב, ור"ל דבזו הרי בשעת ההקרבה אין בה שום דיחוי וא"כ האבידה מצד עצמה לאו כלום היא. ולפי"ז מבואר היטב הא דנמצאת בעלת מום מודו רבנן דמתה, דבזו סו"ס בשעת כפרה היא דחוייה שא"א להקריב אותה מפני מומה. ויתיישב בזה ג"כ דברי השטמ"ק דמפרש שהתירתי לריעותא שיש כאן הוא שאבדה ונמצאת בעלת מום ועוד שכיפרו בעליה, משום דס"ל שמצד עצם זה שנמצאת בעלת מום סו"ס בבחינה מסויימת עדיין יש כאן איזו שירצה יקריב כיון שיכול למוכרה ולהביא בדמיה אחרת, ולכן עדיין אין זו דחוייה מהקרבה, ולכן צריך לצרף כאן עוד לזה שכיון שכיפרו הבעלים באחרת ולא רצו להתכפר בה הוי ליה דיחוי בידיים, ואע"פ שבכל אבודה בשעת הפרשה ג"כ יש דיחוי בידיים ואפ"ה אמרי רבנן דאינה מתה, מ"מ ע"ז מהני מה דאיכא הכא תרתי לריעותא, דהיינו מה שנמצאת בעלת מום ומצד עצמה אינה ראויה להקרבה, ועוד שכיפרו הבעלים באחרת ודחו אותה בידיים, ובצירוף הני תרי טעמי הוי ליה דחוייה גמורה ומשו"ה מתה אפי' לרבנן.

והנה עוד דין אמרו במתני' דחטאת שעברה שנתה ג"כ תלוי בזה דאם כיפרו הבעלים באחרת מתה, וכל זמן שלא כיפרו הבעלים באחרת תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה אחרת, ולפמשנ"ת י"ל דזה גם מאותו הטעם דחטאת שעברה שנתה ג"כ הרי יכול להביא בדמיה אחרת כמו שאמרו בסיפא

דף כ"ב ע"א

חטאת שעברה שנתה

א. אמר ריש לקיש חטאת שעברה שנתה רואין אותה כאילו עומדת בבית הקברות ורועה, ופרש"י כלומר כל מקום שהיא שם רואין אותה כאילו היא עומדת בבית הקברות שאין כהן יכול ליכנס אחריה ולשוחטה ורועה עד שתסתאב. ובתוס' פסחים צ"ז ע"א כתבו דנקט הכי משום דדחיית בית הקברות לאו דחיה היא, וכמו כן עברה שנתה לא חשיב דיחוי כמו מתו או נתכפרו בעליה. ונראה לכאורה דר"ל שהפסול של עברה שנתה אינו אלא בהיכי תימצי שא"א להקריב אותה למזבח, אבל אין זה פסול בחפצא שאינה ראויה לקרבן.

והקשו ע"ז ממתני' דקתני שעברה שנתה מתה, ולפיכך הוצרך רבא להעמיד מתני' לשיטתו שעברה שנתה ואבדה, או שאבדה ונמצאת בעלת מום, וס"ל שבעינן שיהא בבהמה תרתי לריעותא, ואח"כ כיפרו הבעלים באחרת, ובזה דוקא מודים חכמים לרבי שאפי' אבודה בשעת הפרשה מתה, אבל אם היתה אבודה בשעת כפרה בזה באמת אפי' נמצאת תמימה תמות.

ולפי שיטה זו מבואר דס"ל שעצם האבידה היא ריעותא, ומ"מ בעינן שמלבד זה יהיה בה עוד ריעותא שעברה שנתה או שנמצאת בעלת מום, וס"ל שבעינן תרתי לריעותא מלבד מה שבסוף נדחית בפועל ע"ז שכיפרו הבעלים באחרת. ומבואר עוד בגמ' דאפי' אם נמצא בה מום עובר ג"כ היא נעשית דחוייה ע"ז, ואולי י"ל דס"ל ששעת ההפרשה היא הקובעת דכיון שבשעת ההפרשה עדיין היתה אבודה,

מפני שסו"ס כל הריעותא גם באבידה עצמה היא מצד מה שהיא דחוייה בסופה מהקרבה, ולכן אם מכרה והביא בדמיה אחרת שפיר דמי אע"פ שאבדה מ"מ לא כיפרו הבעלים באחרת ולא נדחית בסופה מהקרבה.

ולפי"ז נאמר שאיה"נ אם נפל בה מום בעלמא אין זה כלום, דרק באבדה ונמצאת בעלת מום אז חל בה הפסול מדין אבודה שע"ז נאמרה ההל"מ דמתה. ואמנם לפי"ז צע"ק מ"ש עברה שנתה דאפי' בלא אבידה היא מתה, ואמנם זה נאמר בפירוש בהל"מ שמתה, ומ"מ בטעמא דמילתא צ"ע דסו"ס גם עברה שנתה וגם נפל בה מום שניהם הוא פסול בחפצא של הקרבן שאינו ראוי להקרבה, וא"כ למה כאן צריך תרתי לריעותא וכאן לא, וצ"ע.

המורם מכל האמור דרבי ס"ל שאפי' אבודה בשעת הפרשה מתה וביארנו דס"ל שעצם האבידה היא ריעותא מצד עצמה, אמנם צריך תרתי לריעותא שיהיה בה גם דיחוי מצד הגברא שדחה אותה מהקרבה, אבל אבודה בשעת כפרה מצד עצמה היא דחוייה מהקרבה. ורבנן ס"ל שרק אבודה בשעת כפרה בלבד מתה, ומ"מ הוכחנו שאין זה רק משום דיחוי של שעת הכפרה אלא ודאי גם לדעת רבנן עצם האבידה היא ריעותא מצד עצמה, אלא דס"ל שכל זה דוקא אם האבידה גרמה לה שנדחית מהקרבה, אבל כשאבדה וחזרה כמו שהיא דאיזו מהן שירצה יקריב אין בה שום ריעותא, אבל אבדה ונמצאת בעלת מום סו"ס היא דחוייה מהקרבה ומשו"ה מתה.

ומה שאמרו במתני' שנמצאת בעלת מום ע"כ לרבותא תני לה לומר שאע"פ שאינה ראויה להקרבה אפ"ה מתה ולא דמיא לאבודת לילה.

ולפי דרכם פירשו התוס' גם מימרא דר"ל באופ"א, דלשיטתם כל הסוגיא מדברת כשנמצאת לאחר כפרה, ובאמת א"צ בזה ריעותא כלל, ומה שאמר רבא שעברה שנתה ואבדה זה ג"כ נאמר לרבותא דומיא דאבדה ונמצאת בעלת מום, דגם בזו אפשר היה לומר שכיון שבלא"ה אינה ראויה להקרבה אינה מתה וקמ"ל שכן.

והנה דעת התוס' שכן היא ההלכה כר"ל שעברה שנתה לחוד אין בה שום ריעותא, ואע"פ שהקשו עליו מדחוייה דמשמע שביחיד מתה, ע"ז תירצו שדיחוי גרע מעברה שנתה, מפני שדחוייה אינה ראויה לשום דבר, אבל עברה שנתה ראויה בשאר קרבנות.

[ועי' בהגהות הגר"א דנראה מדבריו דהשתא בדחוייה כיון שהיא גרועה מעברה שנתה משום הכי היא מתה אפי' קודם כפרה, וכנראה ס"ל שהדיחוי הוא פסול בחפצא שאינו ראוי להקרבה, אבל דעת רש"י שבאמת גם דחוייה הרי היא כעברה שנתה, ואע"פ שבחדא ריעותא לחוד מתה מ"מ היינו דוקא לאחר שכיפרו הבעלים, ויעוי' בזה במקדש דוד בקונטרס בעניני קדשים סי' א' אות א.].

ג. והנה לפי דעת התוס' צ"ע דהשתא מצינו שש חטאות מתות, שהרי גם חטאת שנדחת כגון בכה"ג שמת הזוג שלה מתה. ובשלמא לדעת רש"י אי"ז קשה דאפש"ל שזה בכלל חטאת שעברה שנתה, ושניהם לדעת רבא מתות אם כיפרו הבעלים, אבל לדעת התוס' שמחלקים בין דחוייה לעברה שנתה צ"ע.

ועוד קשה לדעת התוס' למאי דקי"ל כר"ל שחטאת שעברה שנתה באמת אינה מתה אלא

ומצטרף לזה גם שבשעת ההפרשה היא בעלת מום, ומשו"ה הוי תרתי לריעותא דמודו בהא רבנן שמתה.

ואמנם הקשו עליו מדין דיחוי שנאמר לגבי שעיר של יוה"כ אם מת השעיר המשתלח והביאו אחר תחתיו ונתכפר בו, דהשני רועה משום דאין חטאת ציבור מתה, ומשמע דביחיד בכה"ג מתה ואע"פ שאין כאן אלא חדא ריעותא.

ומשו"ה אמר רבא שלעולם הוא עצמו אינו סובר כר"ל אלא מספיק חדא ריעותא בין לענין דיחוי, ובין לענין עברה שנתה, ואי קשיא לך אמאי נקט אבדה ונמצאת בעלת מום, דמשום אבדה לחוד תמות, לא קשיא דחויין לחוד ואבודין לחוד, מ"ט אבודין דעתיה עליהן דלמא משתכחין.

והנה מכאן נראה לכאורה שזה עיקר מחלוקת רבא ור"ל, שרבא חידש שאבידה לאו כלום היא ואין עליה שם ריעותא כלל, ומשו"ה כל מה שאמרו במתני' דאבודה בשעת הפרשה מתה לרבנן אינו אלא משום הא שנמצאת בעלת מום, וזו הריעותא היחידה שיש בה ועל ידה היא מתה דומיא דדחוייה ושעברה שנתה שמתה אפי' ע"י ריעותא אחת. אכן לפי מה שפירשנו לעיל נצטרך לומר שגם רבא מודה שעצם האבידה היא ריעותא בשעה שנמצאת בעלת מום, ולא בא אלא לפרש למה אבידה לבד בלי שום צירוף אינו ריעותא לדעת רבנן, וצ"ע.

ב. והנה התוס' לעיל חלקו על רש"י דמוקי למתני' באבודה בשעת הפרשה ואפ"ה מודו רבנן דמתה כיון שנמצא בעלת מום ואית בה תרתי לריעותא, אבל התוס' ס"ל שריבוי ריעותות אינו מביא אותה לידי מיתה אלא לידי רעייה, ולכן פירשו לדעת רבנן ע"כ צריך להעמיד מתני' דוקא כשנמצאת לאחר כפרה,

רועה, ובמתני' שאמרו שמתה היינו רק בעברה שנתה ואבדה, והטעם שמתה הוא רק מפני האבידה ועברה שנתה לא נאמר אלא לרבותא בעלמא, וא"כ אין לנו אלא ד' חטאות מתות, (ואין לתרץ קושיא אחת בחבירתה ולומר דאיה"נ חמש חטאות מתות ואחת מהן היא דחוויה, דהא לא מצאנו שהוזכרה במנין החטאות המתות בשום מקום).

אמנם קושיא זו כבר הקשו התוס' במעילה דף י' ע"ב וז"ל, וא"ת למאי דפרישית לא משכחנא ה' חטאות המתות דהא לא אמר בעיברה שנתה ונמצאת בעלת מום דתמות אלא באבודה, וכן כיפרה בעליה באחר לא אמרין תמות אלא באבודה בשעת כפרה לרבנן, אבל לרבי שמעון ניחא שפיר דהא אית ליה דכיפרו בעליה אפילו בלא אבדה כלל תמות. וי"ל דלרבנן נמי לא קשיא כל כך דמכל מקום משכח ה' חטאות מתות בה' עניינים דאבודה תמות כשעיברה שנתה וכו' בשלא נמצאת עד לאחר כפרה.

ויעוי' במהר"י קורקוס על הרמב"ם פ"ד מפסוהמ"ק ה"ח שפירש כוונת התוס' דר"ל דסו"ס חמש הם, דחדא היא אבדה ואין בה ריעותא אחרת אלא היא תמימה ולא עברה שנתה, וחדא אבדה ויש בה ריעותא אחרת, ואיצטריכו תרוייהו כשאר נתבתאר דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי וכמחלוקת רש"י והתוס'. נמצאו לפי"ז שהחמש חטאות מתות היינו ולד, תמורה, מתו בעליה, אבדה לבד, ואבדה ועברה שנתה, ולפי"ז אבדה ונמצאת בעלת מום כלולה כבר בההיא דעברה שנתה, וצע"ק למה הזכירו דוקא הרבותא של זה שעברה שנתה.

ובשיטמ"ק שם אות כ"ה כתב דעוד י"ל דמ"מ כיון דאיכא רבותא גבי בעלת מום וגבי

עברה שנתה, הלכך תרתי חשיב להו דאבודה בשעת כפרה מתה גם כשעברה שמתה, וכמו כן מתה גם נמצאת בעלת מום, ולכך חשיב להו תרתי.

ובמהר"י קורקוס כתב עוד אפשר דמשכחת לה אפי' שנמצאת קודם כפרה ומשך אחד דבכה"ג כו"ע מודו דמתה עי"ש, ועפ"י דרכו י"ל כ"כ דמשכח"ל שנתכפר בשאינה אבודה ואז אבודה מתה לכו"ע.

והנה לדעת רש"י ג"כ יש מקום לשאול דאפי' למאי דס"ל להלכה כרבא שעברה שנתה מתה אפי' בלא אבדה, מ"מ סו"ס בין עברה שנתה ובין אבדה ונמצאת בעלת מום כל מה שהן מתות היינו משום שכיפרו הבעלים בסוף באחרת, וא"כ שניהם דין אחד הם שחטאת שיש בה ריעותא כלשהי וכיפרו בעליה באחרת מתה, ואמנם ע"ז ודאי איכא למימר כתירוצ' התוס' דסו"ס משכח"ל דין זה בשני ציורים שונים.

אמנם אין צורך לזה ולדעת רש"י אפשר לתרץ יותר בפשטות, דחמש חטאות מתות לדעת רש"י היינו ולד ותמורה ושמתו בעליה, ועוד אחת היא שאבדה בשעת כפרה דהיא ודאי מתה לכו"ע בלי שום ריעותא, והחמישית היא חטאת שיש בה ריעותא שעברה שנתה או שנמצאת בעלת מום או דיחוי אחר וכיפרו בעליה באחרת, וכ"כ הגריש"א שליט"א.

דף כ"ב ע"ב

אבודת לילה

א. דף כ"ב ע"ב אמר רבא אבודה דלילה לא שמה אבודה, אליבא דמאן אילימא אליבא דרבנן מאי איריא אבודה דלילה אפי' אבודה

אמנם מלשון רש"י קצת משמע טעם דאחר דהאי לישנא ס"ל שאם במשך זמן אבידתה היתה אבודה גם ביום כבר חל עליה שם אבודה, ולכן צריך שמתחילה ועד סוף לא תהא אבודה אלא בלילה.

אבל ל"ב סברה דכל שתחילת אבידתה היתה בלילה לא חל עליה שם אבודה, ומשום"ה אתי שפיר אפי' כרבנן דבעו אבודה בשעת כפרה, ואע"פ ששעת הכפרה ודאי היתה ביום, אפ"ה אין לה שם אבודה כיון שעיקר אבידתה היתה בזמן שאינו ראוי להקרבה. ולהאי לישנא ודאי מוכח מכאן שעצם השם אבודה חל עליה מייד וזה עיקר הדיחוי, ומשום"ה ס"ל לרבא דכל שבאותו זמן בלא"ה אינה עומדת להקרבה אין זה נחשב דיחוי כלל, ומשמע קצת דכשהיתה אבודת יום כבר נגמר בה הדיחוי בשעת האבידה, ולפי"ז מה שבעינן מ"מ שתהא אבודה עד שעת הכפרה, צ"ל דזה דין בפני עצמו דבעינן שיהיה בה תרתי לריעותא, ומלבד הריעותא דאבודה צריך שיהיה בה עוד ריעותא מצד הגברא שאינו רוצה להתכפר בה.

ב. והנה בגמ' לעיל הקשו לרבא דמפרש למתני' דעברה שנתה ואבדה או אבדה ונמצאת בעלת מום ואח"כ כיפרו בעליה מתה, מ"ש מאבודת לילה דלא שמה אבודה, ותירצו דל"ד משום דאבודת לילה אינה ראויה כלל משא"כ אלו שקדשי לדמי.

והקשו התוס' דזה קשה כבר ממתני' גופא שאע"פ שנמצאת בעלת מום מתה, ותי' דמתני' ליכא לאקשוי דאפשר לומר שאבדה קודם שבא לה מום ומשום"ה לא דמי לאבודת לילה, והנה זה מבואר עפ"י הל"ב דאמרי' שעיקר הדבר תלוי בתחילת אבידתה, וא"כ צריך בהכרח שתהיה בה הריעותא מייד בשעת האבידה, אבל לל"ק לכאורה נראה דגם אם

דיום נמי דאמרי רבנן אבודה בשעת הפרשה רועה, ואלא אליבא דרבי, עד כאן לא קאמר רבי אלא אבידה דיום אבל אבידה בלילה אפי' רבי מודה דלרעיה אולא.

ופרש"י דס"ד שלא היתה אבודה אלא בלילה ובעלות השחר נמצאת ולא משכחת לה דתיהוי אבודה בשעת כפרה דהא בלילה לא קרבה חברתה, ולכן הוכרחו להעמיד דבריו אליבא דרבי דאמר תמות, וקמ"ל רבא דעד כאן לא קאמר רבי כו' לרעיה אולא הואיל ואי נמי קיימא לקמן לא מצי לאקרובה בלילה לאו אבודה היא.

איבעית אימא לעולם אליבא דרבנן והכא במאי עסקינן באבדה בשעת כפרה, עד כאן לא קאמרי רבנן אבדה בשעת כפרה מתה אלא היכא דעיקר אבידתה ביום אבל היכא דעיקר אבידתה בלילה לא. וס"ל להאי לישנא דמייירי אפי' באבודה בשעת כפרה כגון שאבדה בלילה ושוב לא נמצאת עד שנתכפר באחרת, וע"ז אמר רבא דאפי' לרבנן בכה"ג אינה מתה כיון שאין עיקר תחילת אבידתה ביום.

ובביאור הפלוגתא נראה לכאורה דל"ק סברה שעיקר שם אבודה לא חל עליה אלא בסופה, דהיינו בשעת הכפרה או בשעת ההפרשה ותלוי במחלוקת רבי ורבנן, ולכן כשאמר רבא שבעינן אבידת יום ור"ל שכל הריעותא דאבידה אינה אלא בשעה הראויה להקרבה זה ע"כ קאי על שעת ההפרשה או ההקרבה, וכיון שהקרבה בלילה ליכא ע"כ דזה אתי דוקא כרבי ולא כרבנן. (ומוכח כאן לפי"ז שגם לרבי צריך לכל הפחות שתהיה אבודה בשעת ההפרשה, דכיון שכבר הפריש אחרת תחתיה זה קובע את הריעותא של האבידה, אבל אבידה סתם שהלכה וחזרה לכו"ע לאו כלום היא.)

שעברה שנתה מתה בכל אופן בין אבדה קודם ובין אבדה אח"כ, אבל בעל מוס מתה דוקא אם נפל בה המוס אחרי שאבדה, וצ"ע).

היכי דמי אבידה

היכי דמי אבידה, א"ר אושעיא אפילו אחת בעדרו ואפילו אחת באחת, והיינו דאע"פ שהוא רואה אותה בתוך העדר כיון שאינו מכיר אותה הו"א אבודה, ור"י אמר אחורי הדלת, ומספק"ל האם מודה ר"י לר"א ולא בא אלא להוסיף עליו דאפי' אחורי הדלת דאי מהדר אפיה חזי לה הו"א אבודה, או דלמא פליג ר"י וסבר דוקא אחורי הדלת דליכא דחזי לה, ומפרש רש"י שאין שום אדם בעולם שרואה אותה, דאם יש מי שרואה אותה כגון במדבריות אפי' שאינו מכיר בה לא הוי אבודה.

ונמצא דפליגי ר"א ור"י האם שם אבודה חל בה על ידי שאין מי שמכיר אותה, או דבעינן דוקא שתהא אבודה עצם מציאותה בעולם ולא רק שאין מכירים בה.

ובל"א פירש רש"י דה"ק אבל בעדר דחזי לה איהו לכולהו אע"ג דאין מכיר בה לא הו"א אבודה, ולפי"ז ג"כ פליג ר"י על ר"א דאבודה אינה אלא כשאינו מכיר כלל במציאות שלה, אלא שלא נזכר לפי האי לישנא מה הדין אם אחרים רואים אותה, דלא פליג ר"י על ר"א אלא דוקא בעדר מאחר שהוא עצמו רואה אותה ורק אינו מכירה ויתכן שאחר זמן יזכר בסימניה ויוציא אותה מן העדר, ועי' ברגמ"ה. ועי' ברמב"ם פ"ד מפסוקה"ק שפסק כר"י דאחורי הדלת מתה, אבל בשדה הרי זו ספק ותמות מספק, ונראה שהספק הוא כל היכא שיש איזה אדם שרואה אותה אפי' אינו יודע ממנה כלל, וא"כ אפי' אחת בעדרו גם היא בכלל אותו ספק שהוא רואה אותה ואינו מכיר בה.

בתחילת האבידה היתה ראויה, אם בסוף האבידה אינה ראויה להקרבה, דהיינו בשעת ההפרשה או ההקרבה, א"כ גם זה דמי לאבודת לילה.

אמנם אי"ז מוכרח דיתכן ול"ק סברה כמש"כ לעיל שצריך שמתחילה ועד סוף יהיה בה הריעותא, אבל אי"נ גם להאי לישנא צריך שתהיה בה הריעותא כבר בשעת האבידה, ואם נאמר כן יבוארו דברי תוס' גם להאי לישנא, ודר"ק.

ואולם יעוי' בתוס' ריש פירקין שהקשו לדעת רש"י למאי תני במתני' שנמצאת בעלת מוס, ואחר שדחו פירוש רש"י פירשו התוס' דלעולם מתני' כולה מיירי בנמצאת לאחר כפרה לדעת רבנן, וא"כ באמת כבר היא מתה מחמת שאבדה לחוד, ולא אמרו שנמצאת בעלת מוס אלא לרבותא דאפ"ה מתה ולא נימא שתהא כאבודת לילה. ולפי דרכם מתבאר גם כל הסוגיא אח"כ על זה הדרך, וגם מה שאמרו שעברה שנתה ואבדה ג"כ נאמר מהאי טעמא לאשמועי' אותה רבותא שאעפ"כ מתה, ואמרו ע"ז צריכותא בגמ' למה צריך לאשמועי' תרתי.

ומעתה צ"ע דלפי המבואר בסוגיא דבעינן שתהא עיקר אבידתה ביום ותחילת האבידה היא העיקר, א"כ אם נימא שקודם אבדה ואח"כ נמצאת בעלת מוס כדמשמע פשטא דלישנא דמתני', א"כ בתחילת אבידתה לא היה בה שום ריעותא, וא"כ להאי לישנא יקשה למאי תני מתני' שנמצאת בעלת מוס, וע"כ צ"ל דס"ל לתוס' השתא או שמדובר גם במתני' שנפל בה המוס קודם שאבדה ודלא כתוס' דלהלן, או דס"ל כאידך לישנא וס"ל שאע"פ שמעיקרא לא היה בה ריעותא, מ"מ כיון שבסופה היה בה ריעותא כבר זה דומה לאבודת לילה, וצ"ע. (ועי' בהגהות הגר"א באות ב' דמשמע דס"ל

ואמרינן לך התכפר באבודה ושאינה אבודה תרעה. ורבי אבא אמר רב הכל מודים במתכפר בשאינה אבודה שאבודה מתה, על מה נחלקו במתכפר באבודה דרבי סבר מפריש לאיבוד כאיבוד דמי ורבנן סברי לאו כאיבוד דמי.

והנה מדברי ר' אבא מוכח דבין לרבי ובין לרבנן אפי' אבודה בשעת הפרשה היא אבודה, ולכן אם נתכפר בשאינה אבודה אבודה מתה לכו"ע, ונראה עוד דגם רב הונא מודה לו בזה ולכן האבודה לכו"ע מתה, אבל אינה אבודה רועה משום דס"ל שמפריש לאיבוד לאו כאיבוד דמי (וכ"כ בשפת אמת), אלא שהוסיף עליו רב הונא דאילו משך מעצמו ודחה אותה בידיים אפי' שאינה אבודה מתה.

ולפי"ז מן התימה על הרמב"ם שפסק הלכה כר' הונא (ובפירוש המשניות פסק כרב אבא), ומ"מ כתב דהיינו דוקא שנמצאת אחר כפרה, ובנמצאת קודם כפרה כתב דתרעה וילכו דמיה לנדבה, וצ"ע היכי דמי, דבנמלך ודאי יורו לו להקריב את האבודה כדעת רבנן, ובמשך מתה בכל גוונא, וכן הקשו התו"ט והקרבן אורה במעילה, וצ"ע.

ב. בתוס' בריש פירקין הקשו לדעת רש"י מר' אבא דאבודה מתה לכו"ע וא"כ למאי תני במתני' שנמצאת בעלת מום, ועי' בברכת הזבח וצאן קדשים ובהגהות חק נתן והרש"ש שתמהו כולם למה לא הקשו כמו כן לדעת רב הונא.

והנה אם נעמיד למתני' בנמלך דכמו שנתבאר נראה שבזה מודה רב הונא לר' אבא שלכו"ע אבודה מתה ושאינה אבודה רועה, א"כ אין צורך לתוס' להקשות מדברי רב הונא דהוא מודה בזה לר' אבא. אלא כוונת המפרשים להקשות דאם נעמיד למתני' כשמשך א"כ בהא היה לתוס' להקשות יותר מדברי רב הונא שלדעתו מייד כשמשך חל

ובתר הכי א"ר פפא גמרינן אבודה ממנו ולא מרועה לא היא אבודה, וכ"ש אבודה מרועה ולא אבודה ממנו, אבודה ממנו ומרועה ואחד בסוף העולם מכיר בה מאי תיקו, וצ"ל שהספק כאן הוא כשאחד מכיר בה ולא רק שרואה אותה, והוא ספק אחר האם הכרת אדם אחד בסוף העולם חשובה או בעינן שדוקא הבעלים יכירו בה, ובספק זה ג"כ פסק הרמב"ם שתמות מספק.

ואמנם אם הרועה מכיר בה אמר רב פפא דהא פשיטא דלא היא אבודה, ולכן אינה מתה אפי' מספק, ומשמע שהכרת הרועה הרי היא כמו הבעלים, ואפשר דהיינו משום שהבעלים יכול לשאול את הרועה עליה.

ובהא דאמר רב פפא אבודה מרועה ולא ממנו דג"כ אינה אבודה, יעוי' בשפת אמת ועוד אחרונים שהקשו דאם לא אבדה מן הבעלים א"כ למה הפרישו קרבן אחר. ותי' השפ"א דמיירי כגון שהיתה אבודה מן הרועה בלילה ולא מן הבעלים ולמחרת אבדה גם מן הבעלים והפריש קרבן אחר, וא"כ אי אבודה מן הרועה הוי אבודה הכא לאו אבודה היא כיון דהתחילה אבידתה בלילה, אבל השתא דאבודת הרועה לא הוי אבודה א"כ למחרת כשהיא אבודה מן הבעלים שפיר הוי אבודת יום ותמות.

דף כ"ג ע"א

דעת רב הונא ור' אבא במחלוקת רבי ורבנן

א. אמר רב הונא אמר רב הכל מודים שאם משך אחת והקריבה שהשניה מתה, לא נחלקו אלא בבא לימלך דרבי סבר לא עשו תקנה בקדשים ואמרינן לך התכפר בשאינה אבודה ואבודה מתה, ורבנן סברי עשו תקנה בקדשים

יעקב שכתב על דבריו דאפשר שכדי להציל מהפסד קדשים שרי להשהות. ולהנ"ל אולי יש לומר דמשו"ה נדחק רש"י לפרש כן דר"ל שמייירי שהוא אינו רוצה להתכפר בשניה אלא דוקא בראשונה, אבל מעיקר הדין היה צריך להתכפר בשאינה אבודה, ומשום דלא עשו תקנה בקדשים בכה"ג, וצ"ע בזה.

אמנם לעיקר הקושיא יעוי' עוד בברכת הזבח שכתב דנראה דבאמת במתני' כיון שבלא"ה אינה ראויה להקרבה לא שייך כלל משך ונמלך, ור"ל דכאן אפי' משך מעצמו ולא בא לימלך בבי"ד אין זה סיבה למיתה לדעת רב הונא, משום שאין כאן דיחוי בידיים של בהמה תמימה הראויה להקרבה, ודו"ק.

עשו תקנה בקדשים

יאלכו מלמד שאוכלין עמה חולין ותרומה, ומבואר שיש מעלה של אכילת קדשים על השבע, יאכלוה מלמד שיאכל לבר שלא יגיע לידי אכילה גסה, ומבואר שמפני חשש אכילה גסה ביטלו את המעלה של אכילה על השבע.

וזהו מה שלמדו מכאן דחזינן שעשו תקנה בקדשים, וביאר הגריש"א שליט"א דזהו גם מה שראינו ברבנן לעיל שדחו מעלה של בהמה שמנה ומהודרת יותר להקרבה מפני הענין שלא להביא קדשים לבית הפסול, וה"נ לשיטתם נדחה ההידור של אכילה על השבע מפני החשש שיבא לאכילה גסה, אבל לרבי דס"ל לעיל דלא עשו תקנה בקדשים ה"נ נימא דעדיף שיאכל עמה תרומה, דהעיקר הוא מה שעומד עכשיו בפנינו שראוי יותר שיאכל על השבע ולא איכפ"ל שאח"כ אולי יבא לידי אכילה גסה.

ואמנם הרגמ"ה פירש שראיית הגמ' היא מהירשא דעשו תקנה שיאכל חולין ותרומה,

עליו דין מיתה לכו"ע בין נתכפר באבודה ובין נתכפר בשאינה אבודה.

ובתוי"ט כתב דנראה בהכרח דמתני' מייירי כשמשך, דאילו נמלך ודאי היו אומרים לו התכפר באבודה ושאינה אבודה תרעה דקי"ל כחכמים שעשו תקנה בקדשים.

ובקרבן אורה השיג על דבריו דלא מיבעי בעברה שנתה דודאי לא היו אומרים לו המתן שיפול בה מום ויביא בדמיה אחרת להתכפר בה, אלא אפי' נמצאת בעלת מום ג"כ אפשר שלא עשו בה תקנה כיון דאינה ראויה לכפרה, ודוקא היכא ששתייהן תמות וראויות לכפרה בזה עשו תקנה.

ואני תמה על דבריו, דהרי בפירוש אתמר בסיפא דמתני' דאם עד שלא כיפרו הבעלים נמצאת תרעה עד שתסתאב ותמכר ויביא בדמיה אחרת, ופירשו רש"י ותוס' דתרעה עד שתסתאב קאי על שעברה שנתה, דאפי' בעלת מום כבר מסאבא וקיימא, וחזינן להדיא שלא כדבריו, דמשמע שלכתחילה אומרים לו להמתין לה שיפול בה מום ולהתכפר בה, ואע"פ שמדובר ודאי שכבר הפריש האחרת אין אומרים לו להתכפר בשאינה אבודה אלא באבודה, וצ"ל בהכרח שעשו תקנה בקדשים גם בכה"ג.

אולם יש לדחות דיעוי' ברש"י אם לא כיפרו הבעלים שפירש אם לא רצו להתכפר בה, ומשמע דלאו בדין לכתחילה מייירי מתני' אלא כשהוא אינו רוצה להתכפר, ויעוי' בתפארת ישראל על המשניות באות ט' שכתב על דברי רש"י תמהני מאוד וכי ברצונו תליא מילתא לעבור על לאו ועשה להשהות קרבנו, וצריך לדחוק דמייירי שאומר האדם שירצה להשהות מלהביא קרבנו עד קודם שיעבור על כל תאחר דאולי תומם חטאת זו מקודם, ועי"ש בתפארת

דף כ"ג ע"ב

מפריש מעות לאחריות

א. א"ר אמי המפריש שני ציבורי מעות לאחריות מתכפר באחד מהן ושני יפלו לנדבה, אליבא דמאן אילימא אליבא דרבי פשיטא דיפלו לנדבה ע"כ לא קאמר רבי אלא במפריש לאבוד אבל לאחריות מודה, ואלא אליבא דרבנן פשיטא דיפלו לנדבה ק"ו השתא מפריש לאיבוד אמור רבנן לאו כאיבוד דמי לאחריות מיבעיא, ואלא אליבא דר"ש איצטריכא ליה מהו דתימא לית ליה לר"ש נדבה קא משמע לן דאית ליה נדבה.

והנה מבואר כאן בגמ' דלדעת רבי הא פשיטא לן דלא אמר אלא במפריש לאיבוד ולא במפריש לאחריות, וכבר נתבאר לעיל דנראה טעמא דמילתא דבאבודה יש בה ריעותא ועוברת הריעותא גם לחבירתה שהופרשה להיות במקומה, ולכן במפריש לאחריות דליכא שום ריעותא אינה מתה, וכן נראה מפירוש רש"י במנחות פ'. אבל מתוס' בפסחים צ"ז ע"ב נראה הטעם דמפריש לאיבוד הוי כאיבוד משום שמתחילה הקדישה להקרבה וכיון שנדחו מהקרבה דין הוא שימותו, משא"כ מפריש לאחריות דמתחילה היא דחוויה דהקדישן לשתייהן על דעת שלא יקריב אלא אחת מהן.

אמנם בדעת ר"ש אמרו בגמ' לקמן דאמר חמש חטאות מתות ולדידיה אפי' מפריש שתי חטאות לאחריות השניה תמות, ופירש רש"י דמשמע להו מדברי ר"ש דחמש חטאות מתות בכל ענין וחדא מינייהו כיפרו הבעלים, ור"ל דמשמע דס"ל שכל היכא שכיפרו הבעלים באחרת גם בלי אבידה כלל מתה, ובפשוטו נראה דטעמו הוא משום שס"ל שעצם מה שכיפרו הבעלים באחרת והיא

אמנם צ"ע לפירושו דהרי מבואר בתוס' לעיל שבמקום שאין ריוח בדבר לכו"ע עשו תקנה בקדשים.

אמנם טעם מה שלא פירש הרגמ"ה כפשטות הגמ' וכמו שפירש רש"י שהראייה מהסיפא, נראה דהיינו משום דלפירוש רש"י יש כאן קושיא גדולה שהרי כאן יבא לידי חשש נותר, יש כאן ענין של תקנה להרחיק את האדם מן העבירה ולא רק למעלה בעלמא, וא"כ נראה פשוט לכאורה דאף רבי לא פליג בהא.

ואמנם בגמ' נזכר רק ענין של אכילה גסה, אבל ברש"י גרס שמא יבא לידי נותר, ולפירושו באמת צ"ע דמסתבר שזה אינו שייך למחלוקת רבי ורבנן ולכו"ע מן הראוי לעשות תקנה בכה"ג.

שו"ר שהקשה כן החזו"א בתמורה סי' ל"ה סק"ב דהדבר תימה שיתיר רבי לאכול חולין אכילה מרובה ולא יחוש להביאו לידי נותר, ועוד דק"ל אין מביאין קדשים לבית הפסול, ותי' החזו"א דאיה"נ ודאי מודה רבי שמצד חובת ההשתדלות של קיום כל המצוות אין לו לאכול עמהן חולין כדי שלא להביאו לידי נותר, רק דרבנן סברי שמלבד זה נתייחדה עליו חובה גמורה על תקנת הקדשים מצד קדושתה, וע"ז פליג רבי, ועשי"ה שביאר החזו"א עפ"ז גם את מחלוקת רבי ורבנן לעיל.

ועל דרך זו מבוארים יותר גם דברי הרגמ"ה שלמד שראיית הגמ' מהרישא, דאף שעצם הדין אכילה על השבע הוא דין פשוט, משמע ליה מהכא דעשו זה בתקנה כחובה גמורה לאכול חולין ותרומה קודם כדי שתהא האכילה על השבע, ולכן העמידו זה כרבנן ודלא כרבי.

נדחית בידיים מהקרבה זה לבד טעם למיתה גם בלי שום ריעותא.

אמנם התוס' בפסחים כתבו אין ר"י יודע מנא ליה לגמרא דלר' שמעון חמש חטאות מתות בכל ענין, ויש לדקדק מדקתני רש"א חמש חטאות מתות כו' ולא מפליג כדמפליג במתני' באבדה בין כיפרו הבעלים ללא כיפרו, ואיהו לא מפליג לא בהא ולא באחריני משמע דבכל ענין קאמר.

ומה שלא פירשו התוס' כרש"י יתכן דלשיטתם אזלי שפירשו לעיל דגם אם כל כיפרו הבעלים מתה משום דהוי דיחוי בידיים, עדיין יש מקום לחלק בין זה למפריש לאחריות דמעיקרה היא דחוייה וכנ"ל. ולכן פירשו התוס' באופ"א דהראיה היא מדלא חילק כלל ר"ש בין כיפרו הבעלים ללא כיפרו, וצ"ב מה כוונתם בזה, וסו"ס איך משמע מכאן דגם מפריש לאחריות מתה לדעת ר"ש.

ויעז' בקרן אורה במעילה י' ע"ב שפירש דנראה כוונת התוס' דמשמע מדברי ר"ש שמנה בכלל חמש חטאות המתות גם חטאת שעברה שנתה, ומשמע דבכל ענין היא מתה אפי' קודם שכיפרו הבעלים באחרת.

וכן נראה מדברי התוס' במעילה שם שהקשו לר"ל דאמר חטאת שעברה שנתה אינה מתה אא"כ אבדה ועברה שנתה, א"כ לא משכח"ל חמש חטאות מתות דאינן אלא ד', וכתבו דמ"מ לר"ש ניחא שפיר דהא אית ליה דכיפרו בעליה אפילו בלא אבדה כלל תמות, ולכאורה עדיין אינו מבואר דסו"ס אינן אלא ד' דכיפרו בעליה לבד מתה, ובוזה נכלל כבר דין חטאת שאבדה ועברה שנתה או שאבדה ונמצאת בעלת מום דכולהו מתות בלא"ה מצד עצם זה שכיפרו הבעלים, וע"כ צ"ל דכוונת התוס' שעברה שנתה מתה לר"ש אפי' בלא כיפרו הבעלים,

ולכן ניחא הא דתני ר"ש חמש חטאות מתות, (ולפי"ז הדיוק דר"ש ס"ל שמתות בכל ענין הוא גם מעצם מה שמנה חמש חטאות מתות, דאילו לרבנן לא משכח"ל חמש חטאות).

וכן משמע ג"כ לשון הגמ' דר"ש לית ליה רועה, ומשמע דכל היכא שלדידן רועה לר"ש מתה.

ואולם צ"ע בטעמא דמילתא דבשלמא בכיפרו בעליה לבד אפי' בלא אבודה מסתבר טעמיה דר"ש שדיחוי בידיים לבד הוא סיבה למיתה, אמנם בעברה שנתה בלא כיפרו הבעלים צ"ב מאי טעמא מתה, וע"כ סבר ר"ש שהריעותא שלה גדולה כ"כ כמו וולד חטאת ותמורת חטאת דמתות מייד, ומ"מ צ"ב בסברא דהרי סו"ס יכול להתכפר בדמיהן כנ"ל, (אמנם זה אינו טענה כ"כ שהרי לדעת ראב"ש גם אם ימכור אותה ויביא בדמיה אחרת והיא יצאה לחולין אפ"ה היא מתה כדלהלן), וכן קשה לומר שחלקו רבנן ור"ש בשני מחלוקת שונות בלי קשר ביניהם.

ועל כן נראה שצריך לפרש באופן אחר דעיקר סברת ר"ש היא דס"ל שכל היכא שחל שם חטאת על בהמה והיא אינה ראויה להקרבה אינה יוצאה מידי חטאת לעולם ולכך אין לה תקנה אלא שתמות, וזהו הטעם במה שאמר שכל חטאת שכיפרו בעליה מתה אפי' בלא אבדה כלל, ומהאי טעמא גם עברה שנתה לבד כיון שהיא פסולה אין לה תקנה אלא תמות מיד.

ואכתי צ"ע דא"כ נפל בה מום בעלמא ג"כ הרי אינה ראויה להקרבה ותמות, ואמנם כן היא דעת ראב"ש דאזיל בשיטת אבדה דבכה"ג ג"כ נאמר דין מיתה אפי' שלא אבדה כלל, ומ"מ הרי מבואר להדיא בדבריו דהיא אינה מתה עד שעה שכיפרו הבעלים, ומבואר שסו"ס עצם מה

שכבר כיפרו בעליה, ואמרי' עליה בגמ' דראב"ש בשיטת אבזה אמרה דאע"פ שלא אבדה ואין בה שום ריעותא אפ"ה מתה וכמו מפריש לאחריות דמתה לדעת ר"ש, והשתא אם טעמיה דר"ש מפני שהיות שחל עליה שם חטאת אזלא למיתה, א"כ כאן שבלא"ה היא בעלת מום ואינה עומדת להקרבה איך יחול עליה עכשיו כשכיפרו הבעלים דין מיתה, ונמצא שמדברי ראב"ש מוכח שגם מי שבלא"ה אינו עומד להקרבה חל בו דיחוי, וא"כ הדק"ל מ"ש מפריש מעות ולמה אזלי לנדבה כיון שעשה בהם דיחוי בידיים.

ג. וע"כ צ"ל בביאור החילוק מדמים, דמאחר והדמים מעיקרם אינם עומדים להקרבת עצמן אלא לדמיהן, א"כ בהא י"ל כדברי התוס' שכתבו אליבא דרבי שבמפריש שתי חטאות לאחריות כיון שמעיקרא עומד להקריב רק אחד מהם אי"ז דיחוי, משא"כ בבהמות כיון שהם קדושין גופן להקרבה גם אם עכשיו בלא"ה אינה ראויה להקרבה חל דיחוי.

וכ"כ בש"י הגרמ"ד דחלוק דין מתות הנאמר בקדושת הגוף מדין מתות הנאמר בקדושת דמים, דבקדוה"ג חזינן מראב"ש שאפי' אם אין בו דין הקרבה, כיון שסו"ס הוא קדוש בקדושת הגוף אזיל למיתה. אבל בקדושת דמים כל עיקר מהות קדושתם הוא לענין זה שהמעות עומדים להקרבה, ולכן לו יצויר שכבר אין דין הקרבה על המעות לא יהיה בהם דין מיתה. ומשו"ה חלוק דין מפריש לאחריות בבהמות ממעות, דבמפריש לאחריות הרי תחילת ההפרשה היתה על מנת שרק אחד יקרב אבל השני אינו עומד להקרבה כלל, ולכן לענין מעות לא חל בכה"ג דין מיתה, משא"כ בבהמות דקדשי בקדוה"ג לכן גם בכה"ג דאינו עומד להקרבה חל דין מיתה.

שנפסלה מהקרבה אינו נותן עליה דין מיתה עד שיתכפרו הבעלים בחבירתה, וצ"ע.

וע"ע בביאור הגר"א בדף כ"ב ע"א שנראה מדבריו דדחוייה בשעירי יוה"כ מתה מייד גם קודם שנתכפר בחבירתה, ואמנם מבואר שם עוד בגמ' דמעיקרא ס"ל דדיחוי דמי לעברה שנתה, ודחו דל"ד דעברה שנתה חזיא להקרבה בקרבנות אחרים, וצ"ל שזמה הטעם היא אינה מתה עד שיתכפרו הבעלים בחבירתה משא"כ דחוייה. ואמנם שם מדובר לדעת רבנן, אבל לדעת ר"ש צ"ל שגם עברה שנתה מתה מייד, ואולי מ"מ נוכל לחלק בין עברה שנתה לנפל בה מום כדרך שחילקו שם דנפל בה מום הוא פסול חיסרון ולא פסול הגוף, וצ"ע.

ב. ומעתה לפי"ז יש לעיין במה שאמרו כאן בגמ' דאף ר"ש מודה לגבי מפריש מעות לאחריות דמתכפר באחד מהן והשני יפלו לנדבה, והנה אם טעמו של ר"ש משום דס"ל שדיחוי בידיים לבד הוא סיבה למיתה, צ"ע דהרי גם מעות אלו נדחו בידיים מהקרבה, וקי"ל דכל שבכהמה מתה במעות יפלו לים המלח, ולמה כאן מודה ר"ש דהמעות יפלו לנדבה.

אכן לפי מה שפירשנו דטעמיה דר"ש אינו משום שהדיחוי בידיים לבד הוא סיבה למיתה, אלא שס"ל דכל שחל עליה שם חטאת ואינו יכול להקריבה מתה, לפי"ז י"ל דהיינו נמי טעמא שמודה ר"ש במעות דאזלי לנדבה כיון שבלא"ה אין המעות עומדים להקרבה בעצמם אלא לדמיהם, ולכן אי"ז דומה לקרבן שחל עליו שם חטאת ולכן בכל אופן דינו למיתה.

אמנם אם נאמר כן יקשה הא דאמר ראב"ש המפריש חטאת ונפל בה מום ונתכפר באחרת, אם קרבה שניה קודם שנשחטה הראשונה תמות

ההקדש משום דהקדש בטעות הוי אפ"ה למיתה אזלא.

וכע"ז איתא בתוס' בפסחים לענין מפריש לאחריות דלרבי השניה תרעה ולר"ש תמות, דהקשו ע"ז דהרי ע"כ מיירי כגון שאמר אחת מהן תהא חטאת והאחרת לאחריות אם תאבד הראשונה, וא"כ קשה בשלא נאבדה החטאת אחת אמאי שניה תרעה והא לא הוקדשה אלא לאחריות החטאת דהיינו אם תאבד, אבל לא נאבדה לא נתקדשה. וכתבו התוס' נראה לר"י דכל כי האי גוונא גמירי לה דרועה, ומבואר מדבריהם ג"כ כעין זה שאע"פ שמצד עצם ההקדש היה נראה לומר שלא הקדיש את השניה אלא על תנאי, אפ"ה הכי גמירי דרועה. ומכל זה נראה ג"כ ראייה קצת ליסוד הנ"ל שכל דבר שחל עליו שם חטאת לא יוצא מהקדישו לעולם ואפי' ע"י תנאי או טעות, ודו"ק.

דף כ"ד ע"א

פסולי המוקדשין שנפדו

תניא היו לפניו שתי חטאות אחת תמימה ואחת בעלת מום, תמימה תקרב בעלת מום תפדה, נשחטה בעלת מום עד שלא נזרק דמה של תמימה מותרת משנזרק דמה של תמימה אסורה, רבי אלעזר בר"ש אמר אפילו בשר בעלת מום בקדירה ונזרק דמה של תמימה יוצא לבית השריפה. ופירש רש"י בבכורות ל"ג ע"א רבנן ס"ל דמאחר שבעלת לכלל היתר זביחה שוב אין בה קדושה בבעלת מום, וראב"ש פליג וס"ל שאפי' לאחר שחיטה בקדושתיהו קיימי. והקשו התוס' דלעיל אמרי רבנן דיביא בהמה אחרת ומותרת בכל גוונא, וראב"ש אמר

בקדוה"ג מצד הקדוה"ג חל בו דין מיתה גם אם אינו ראוי להקרבה, אבל קדושת דמים שכולה באה משום שמעות עומדין להקרבה, לכן לא יצויר שכבר אין בו דין הקרבה אין בו דין מיתה.

ולפי"ז ברור שצ"ל כמו שפירשנו לעיל, דהרי נראה מכל האמור שבעצם הסברה שכתבו התוס' דלגבי מפריש לאחריות דמעיכרא עומד להקרבת אחד מהם בלבד, א"כ אין בזה פסול של דיחוי, בזה לא נחלקו רבי ור' שמעון כלל, ואע"פ שלדעת ר"ש אפי' מפריש שתי חטאות לאחריות השניה מתה, צ"ל דהיינו משום דס"ל שאע"פ שבאמת אין בזה דיחוי בעצם כנ"ל, אלא דהיינו טעמא דמאחר ונתקדשו השנים בקדושת הגוף חל על שניהם דין מיתה בכל גווי אפי' למי שבלא"ה אינו עומד להקרבה, ודו"ק.

ד. והנה בעיקר דין מפריש לאיבוד דאנו דנים על השניה אם תרעה או תמות, יעוי' ברש"ש שהקשה ע"ז דנימא שכל עיקר מה שהקדיש את השניים הרי זה הקדש בטעות, וכן הקשה בר"ה ה' ע"ב מדוע לא יהיו חליפיו הקדש טעות ויצא לחולין, או עכ"פ יהא נשאל לחכם ויתירונו, ותי' דאולי זה נקרא נולד ר"ל שזה סיבה שהתחדשה עכשיו ולכן אינו יכול לבטל את ההקדש מעיקרא על ידי זה.

אמנם דחה הרש"ש דזה נסתר לכאורה מגמ' ב"ק ק"י ע"ב שהקשו על כל חטאת שמתו בעליה תיפוק לחולין דאדעתא דהכי דלא תיהוי ליה כפרה לא אקדשה ולא תיזיל למיתה, ומבואר שגם בכה"ג אמרי' דהוי הקדש בטעות. ומ"מ משם נלמד יישוב לקושייתנו דאמרו שם אמרי חטאת שמתו בעליה הלכתא גמירי לה דלמיתה אזלא, ומבואר א"כ בזה דכיון דהלכתא גמירי לה דלמיתה אזלא לכן גם במקום שמן הדין היה צריך להתבטל עיקר

ובפירוש המשניות להרמב"ם חילק באופן אחר דבמתני' מיירי שמכרה לאחר ולכן בזה לדעת רבנן אין עליה שם קדושה, אבל בברייתא מדובר שעדיין היא תחת יד הבעלים ולכן בזה מודים גם רבנן שעדיין בקדושתא קיימא עי"ש, ולפירושו עדיין צע"ק בדעת ראב"ש מ"ש במתני' דמשנשחטה מותרת, ואילו בברייתא סבר שאפי' בשר בקדירה יוצא לבית השריפה.

ובעיקר הדבר יש לעיין דלעיל בגמ' העמידו דברי ראב"ש בשיטת אבזה ר"ש דסבר שאם כיפרו הבעלים אפי' בלא אבדה מתה, ולפי מה שמבואר השתא שגם רבנן מודים לו בעיקר הדין שעכ"פ אם נזרק דמה קודם שנשחטה הויא כחטאת שכיפרו בעליה, א"כ לכאורה נצטרך לומר כן גם לדעת רבנן דכר"ש ס"ל שאפי' בלא אבדה אזלא למיתה.

ומהאי טעמא כתב החזו"א בסי' ל"ה סק"ז דהאי ברייתא דסוגיין ע"כ בנאבדה איירי, דדוקא בזה הוא דאמרי רבנן שאם נזרק דמה של שניה קודם שנשחטה ראשונה אסורה, אבל אם לא נאבדה לא, דאפי' נזרק דמה של שניה קודם פדיה נפדית ודמיה לנדבה.

ואכן זה אתי שפיר רק לפי דברי התוס' בבכורות שמחלקים בין לקח חטאת שניה בדמי הראשונה ובין לקחה מכיסו, אבל לפי דברי התוס' בסוגיין דנראה שבאו לחלק בין לקח שניה בזמן שהראשונה תמימה ללקח שניה בזמן שהראשונה בעלת מום, א"כ לדבריהם ה"ה לקח את השניה בזמן שהראשונה אבודה ג"כ כיון שלא נראו שניהם יחד להקריב הרי זה דומה לדינא דמתני', וא"כ ע"כ הם מפרשים שהברייתא מדברת כשלא נאבדה, וא"כ לשיטתם אכתי קשה כנ"ל.

שם שאם נשחטה קודם זריקת הדם כשרה, וא"כ ראב"ש שם אתי כרבנן דהכא.

וכתבו התוס' דיש לחלק דבההיא דמתני' כיון דהיתה כבר בעלת מום קודם הפרשה של זו אין עליה קדושה כל כך, אבל הכא דהופרשו לאחריות ונראו שניהם להקריב יש עליה קדושה יותר.

ודבריהם צריכים ביאור בסברא, אמנם בעצם הפירוש שכתבו דהכא מיירי דהופרשו לאחריות כן פירש ג"כ רש"י בבכורות, אמנם ברש"י בסוגיין לא פירש כן אלא פירש דהנך שתי חטאות לשם חטא אחד הופרשו שנפל מום בראשונה והפריש שניה תחתיה, וא"כ לדעת רש"י כאן אכתי קשה קושיית התוס'.

אלא שעדיין יש חילוק בזה שבמתני' מיירי שהביא בדמיה אחרת וכאן הפריש אחרת לגמרי, והחילוק ברור דשם זה נכנס תחתיה ועברה הקדושה ולכן הראשונה היא חולין לגמרי, ולפי"ז א"צ לתירוץ התוס', וכן נראה לשון השטמ"ק בהשמטות אות י"ד עי"ש.

וכעין זה תירצו התוס' בבכורות בנוסח אחר קצת דבמשנה כל קדושתה של בעלת מום נכנסה בתמימה ע"י החילול, אבל הכא מיירי שהתמימה באה ע"י קדושת פה ולא חילל הבעלת מום עליה כי אם על דמים, ואין נראה כאילו פקע הקדושה שלה כיון דאין התמימה באה מכתה. ומשמע קצת מדבריהם שהכל כאן סברות דרבנן שדנים האם ניכר לכל שהראשונה יצאה לחולין, או שנראה כאילו שעדיין לא פקעה הקדושה שלה.

ועכ"פ לפי זה מיושב גם לפירוש רש"י שכאן כיון שלא חילל את הראשונה אלא הקדיש תמימה בקדושת פה, הרי זה דומה ממש למפריש לאחריות.

פרק חמישי

דף כ"ד ע"ב

כיצד מערימין על הבכור

א. כיצד מערימין על הבכור, מבכרת שהיתה מעוברת אומר מה שבמעיה של זו אם זכר עולה ילדה זכר יקרב עולה, ואם נקבה זבחי שלמים ילדה נקבה תקרב שלמים, אם זכר עולה ואם נקבה זבחי שלמים ילדה זכר ונקבה הזכר יקרב עולה והנקבה תקרב שלמים.

ופירשו בגמ' דרישא דקתני אם זכר עולה היינו דוקא עולה אבל שלמים דקדושה קלה היא לא, משום דמיירי בזמן המקדש דקיימא להקרבה ואסור לשנות לקדושתה.

ובסיפא דקתני אם נקבה זבחי שלמים העמידו בגמ' דזה מדובר ג"כ בהערמה אך לא מדובר בבכור דאין בכור בנקבה, אלא מדובר בבהמת הקדש, ופרש"י דהיינו אם חטאת היא ונתעברה ורוצה להערים שלא ילך הולד למיתה כדין ולד חטאת.

ויש לעיין א"כ איך מותר לו לעשותה שלמים שזה ג"כ ממעט מקדושת חטאת, ותירץ התוי"ט דחטאת כיון דלמיתה אזלא שרי לעשותה שלמים, ונראה כונתו דס"ל שיסוד הטעם שאין לו לשנות לקדושתה לא מחמת עצם הקדושה שפחותה יותר אלא מפני שמפסיד את המזבח, אבל בחטאת דבלא"ה למיתה אזלא אינו מפסיד את המזבח ומותר לעשותה שלמים. וברמב"ם פ"ד מהלכות תמורה ה"ב כתב דאינו יכול לומר זבחי שלמים, שאינו מפקיע אותו מקדושתו כדי ליהנות בו, ולפי"ז ג"כ אתי שפיר דמשו"ה בחטאת דאזלא למיתה אין איסור לשנות לקדושתה.

אבל בהגהות הרש"ש הקשה עליו דאמנם רש"י פירש האי דינא בחטאת אבל הרמב"ם והתוס' פירשו שמדובר בכל הקרבנות ור"ל אף בתודה או שלמים וכגון שהוא רוצה להתפייס את הולד לחובת נדרו שהיה עליו, ומבואר שיכול לעשותה שלמים גם בשאר קרבנות דלא אזלי למיתה, (וצ"ע בדבריו דבתודה ושלמים סו"ס אינו ממעט כלום מקדושתה, ואולי מ"מ יש מקום לקושיא מאשם, ואמנם גם שם יש דין רעיה אלא שסופה להקרב עולה).

עכ"פ משום האי קושיא תירץ הרש"ש דצ"ל דהיינו טעמא דכיון שהיא נקבה אין לה עליו יותר מזה דהא עולה אי אפשר לעשותה, ונראה דעת הרש"ש שכל הענין שאסור לשנות לקדושתה הוא מטעם אחר, דכל שיכול להקדישה לעולה אינו רשאי להקדישה לשלמים, אבל כשע"כ אינו יכול להקדישה אלא לשלמים אין בזה שום עיכוב.

והשתא לפי"ז צ"ע בדין השלישי האמור במשנה שאמר אם זכר עולה ואם נקבה זבחי שלמים, דממה שהקדיש גם את הנקבה ע"כ צריך לומר שגם זה מדובר כמו כן בבהמת הקדש ולא בבכור, וא"כ קשה למה לגבי זכר אמר עולה ולא שלמים, דהרי כמשנ"ת בבהמת הקדש דהיינו חטאת דלמיתה אזלא יכול להקדיש אותה אפי' לשלמים.

ותירץ ע"ז בתוי"ט דאע"ג דיכול לעשותו שלמים אורחא דמלתא נקט שכשיש לו שתי בהמות ואחת מהן ראוי לעולה עושהו עולה כיון שיש לו ג"כ אחרת לשלמים עי"ש, אמנם תמה עליו הרש"ש מנין הוא יודע שתלד תאומים. ולכן פירש הרש"ש כדלעיל דכיון שהוא זכר ויכול להקדישנו לעולה אינו רשאי להקדישו לשלמים.

ולכן העמידו דין זה בבהמת חולין, וצ"ב א"כ סו"ס למה תמכר לחייבי עולה ולא תצא השניה לחולין לגמרי, וע"כ צ"ל כמש"כ הרש"ש דאמנם מי שיצא ראשון הוא קדוש כפי מאמרו והשני הוא חולין גמור ולא הקדיש אלא חד, ומ"מ מדובר שעכשיו לא ידעין הי מינייהו נפק ראשון ולכך ימכר השני לחייבי עולה.

ואמנם בפירוש הרגמ"ה משמע דכיון שהוא אמר בסתם אם זכר עולה וילדה שתי זכרים, אין ידוע על איזה מהם אמר הלכך שני ימכר לחייב עולה, אבל דמיו לחולין דמ"מ הוא לא הקדיש אלא אחד. ומשמע שכיון שהוא הקדיש בסתם אפי' אם ידוע מי יצא ראשון הרי זה ספק דאין ידוע כלל על מי תפסה הקדושה, ועי' בתפאר"י שביאר דהיינו משום שאין ברירה בדאורייתא.

ולפי"ז יש להקשות דא"כ הוא שמדובר שאין ידוע מי מהם עולה, א"כ בקושיית הגמ' שהקשו דהיאך דאקדיש עולה להוי עולה ואידך להוי בקדושתיה דאימיה, צ"ע הרי אין ידוע מי מהם היא העולה, וא"כ אם השני הוא קדוש בקדושת אמו כגון בחטאת נמצא שיש לפנינו עולה וחטאת שנתערבו זה בזה, ואכן יעוי' בתפארת ישראל על המשניות אות ו' שכתב דלפי"ז יהיה הדין בהכרח דב' הולדות ימותו, שהרי נתערב עולה בחטאת המתה, וצ"ל שאכן זה גופא כוונת הגמ' דאידך ליהוי בקדושתיה דאימיה וממילא מספק שניהם ימותו.

ולפי"ז יש להקשות כ"כ בתירוצ הגמ' דמיירי בבהמת חולין, ובפשוטו נראה דהיינו במבכרת כמו ברישא, וא"כ אם נאמר שהספק איזה מהם הקדיש, א"כ יתכן גם לומר שמא זה שיצא שני הוא שהקדישו לעולה, וא"כ סו"ס על הראשון נשאר קדושת בכור, נמצא שעכשיו אחד מהעומדים בפנינו הוא ודאי עולה, והשני

ויש להעיר דצ"ע מאיזה דין הוא זה דצריך להקדיש תמיד בקדושה המעולה ביותר שיכול, וכי אינו רשאי להקדיש בהמה לקדושה פחותה. וכן צ"ע לדבריו מה דימו ענין זה לאיסור להטיל מום בבכור, דשם זה ענין אחר שהוא מפקיעה מקדושתה, ובזמן הזה דבלא"ה אינה עומדת להקריב אין בזה איסור.

ב. ילדה שני זכרים אחד מהם יקרב עולה והשני ימכר לחייבי עולה ודמיו חולין, ופרש"י במתני' דעל שניהם חלה קדושת עולה דהא קאמר אם זכר יהא עולה, ומיהו לא נדר אלא חד, הלכך יקריב האחד לנדרו והשני ימכר לצרכי עולה ודמיו לחולין.

ומשמע דס"ל שעצם הלשון שאמר מה שבמעיה של זו אם זכר עולה כולל את שני הזכרים שילדה דשניהם קדושים בקדושת פיו, אמנם הנדר לא חל אלא על אחד מהם, ויתכן לפרש עפ"י מה שכתב רש"י במתני' דמערימין על הבכור להפקיעו מכהן ולהפרישו לחובתו, ור"ל שהיה עליו נדר להביא קרבן לעולה ועכשיו הוא בא להערים כדי להפריש את הולד עבור נדרו, וזהו מש"כ רש"י דהוא לא נדר אלא אחד ולכן האחד יקרב עולה והשני ימכר לצרכי עולה ודמיו חולין.

ואמנם בגמ' הקשו בזה אי בהמה דהקדש היאך דאקדיש עולה להוי עולה, אידך נהוי בקדושתה דאימיה, ופרש"י דאי בהמת הקדש היא אמאי השני ימכר לחייבי עולה האי קמא דנפיק ליהוי עולה ואידך לכי מתיליד ליהוי בקדושתה דאימיה.

ומבואר להדיא בגמ' דלא כפירש"י במתני' אלא דס"ל להגמ' השתא שמתחילה בקדושת פיו לא הקדיש אלא את הראשונה שתצא לעולה, ומשום הכי הקשו דאם היא חטאת א"כ ממילא יהיה על השני דין ולד חטאת.

נקבה זבחי שלמים, דיתכן שגם זה מדובר בבהמת חולין סתם, דבזה ודאי שהוא יכול להקדיש באיזה קדושה שירצה ואין מי שיעכב עליו, ואין מקום לדיוק אמאי קתני בזכר עולה ולא שלמים, ודו"ק.

וע"ע בלחם משנה על הרמב"ם פ"ד מהלכות תמורה שכתב דלכאורה יש לתמוה על הרמב"ם שפסק דולדות הקדשים במעי אמן הן קדושין ודלא כמתני', ויש לומר דכל מה שהעמידה הגמ' משנתינו בבהמת הקדש משום דבעי לאוקומה דומיא דבכור, אבל להלכה עדיף טפי להעמיד מתני' כולה בחולין, ועדיף טפי כי היכי דליתי רשב"ג כהלכה, ואע"ג דלא ליהוי דומיא דבכור הא בלא"ה איכא חלוקה בחולין במתני', וא"כ מסתבר טפי לאוקמא כולה בחולין.

ועולה מדבריו דהוא מפרש דלמסקנא דבלא"ה סיפא דמתני' אתיא בבהמת חולין, א"כ שוב אין צורך לתרץ למציעתא בבהמת הקדש, והיינו כקושיית התוס', אלא שהתוס' כתבו שהגמ' לא רצתה לתרץ כן משום דבעי לאוקומי אכיצד מערימין, ומפרש הלח"מ דלמסקנא שבלא"ה סיפא דמתני' אינה שייכת בהערמה נפרש גם למציעתא בכה"ג.

אבל יש לדון בזה דנראה שבמציעתא הדבר מוכרח שקאי על כיצד מערימין, דאל"כ מאי קמ"ל דהא פשיטא שמי שהקדיש נקבה לשלמים שהיא קדושה קדושת שלמים, ובשלמא בסיפא דב' זכרים וב' נקבות יש חידוש בזה שהשני ימכר לחייבי עולה ודמיו חולין וכמשנ"ת, ולכן בהכרח צ"ל שמיירי בבהמת הקדש וקמ"ל דגם בזה אפשר להערים ולהקדישה לשלמים ולהפקיע מדין ולד חטאת, משום דס"ל שולדות קדשים בהוויתן הן קדושים, וכן משמע מפרש"י ודו"ק.

הוא ספק חולין ספק בכור, (אבל לדעת רש"י כאן לק"מ דעכ"פ זה ברור לנו דקמא דנפיק ליהוי עולה וא"כ לא חלה בכורה, ואע"פ שנתערבו ה"ז רק ספק עולה ספק חולין), ועי' בשטמ"ק בהשמטות אות ח', וע"ע בשטמ"ק לעיל י' ע"ב בהשמטות אות ל"ז.

אכן יעוי' בפירוש המשניות להרמב"ם שכתב לפיכך דמיו חולין, לפי שדיבר תחילה על המבכרת, אחר כן על בהמת קדשים, ואחר כן על בהמת חולין עכ"ל, ונראה שהוא מפרש שהאי סיפא דילדה שני זכרים מדברת בבהמת חולין סתם ולא במבכרת, ומשמע שהוא מפרש שזהו הטעם שילכו דמיו לחולין, ויתכן שהוקשה לו הקושיא הנ"ל ולכן העמיד סוגיין בבהמת חולין גמורה ולכן ילכו דמיה לחולין, ומ"מ היא עצמה קדושה דסו"ס כל אחת מהן היא ספק עולה, והרי זה כדין התערובות דקדשים וחולין שנתערבו זה בזה. (ובתפארת"י הוסיף לבאר דכיון שהוי ספק א"כ לענין איסור אמרי' אין ברירה בדאורייתא ושניהן עולה, אבל לענין ממונא הרי רק אחד נדר ולהכי דמי השני חולין.)

וכן צ"ל בהכרח בסיפא דמתני' שאמרו ילדה שתי נקבות אחת מהם תקרב שלמים והשניה תימכר לחייבי שלמים ודמיה לחולין, דהרי אם נעמיד האי סיפא בבהמת הקדש יקשה גם ע"ז קושיית הגמ' למה השניה תמכר לחייבי שלמים ודמיה חולין תהוי בקדושתיה דאימיה, ועל כרחק צריך לתרץ גם כאן דאתאן לבהמת חולין, אבל זה הרי מדובר בנקבה ואינה שייכת בבכורה, ועל כרחק שהך סיפא אינה מדברת כלל בענין הערמה, אלא שאחרי שהביאו את הדינים הראשונים הוסיפו עוד דינים לגבי מי שהקדיש סתם נקבה לשלמים.

ועפ"ז עכ"פ למסקנא יתכן שאין צורך למה שיתרצנו לגבי מי שאמר אם עולה זכר ואם

דנפק ליה רוביה איגלאי מילתא למפרע דמעיקרא הוה קדוש, ועל כן אם מכרו לעובד כוכבים אחר שיצא שלישי לאו כלום זבין, ורבה אמר מכאן ולהבא קדוש ומאי דזבין שפיר זבין. ופרש"י דסבר רב הונא דאע"ג דבלידה תליא רחמנא וברובא הוא דהויא לידה, מיהו כי נפיק רובא משוי ליה לידה מתחילה, ואגלאי מילתא דכי זבין לעובד כוכבים לאו כלום זבין דאין לו חלק בו, ורבה סבר מיציאת רובו ואילך הוא קדוש ובתחילת לידתו חולין הוה ויכול למוכרו כאילו הוא במעי אמו שהרי קדושתו תלוי בלידה ע"ש. ויתכן אולי לפרש שחלקו האם הקדושה חלה על הבכור מתחילת הלידה, או רק מכי הוי ילוד.

וא"כ לדעת רב הונא קשה איך אמר רב יהודה מותר להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם, ומבואר בגמ' דמירי אפי' אחר שיצא מקצתו ועיקר החידוש הוא שלא גזרינן דלמא נפק רובא, וא"כ סו"ס כשיצא רובו איגלאי למפרע שכבר היה קדוש קודם לכן והוי מטיל מום בקדשים, וכתבו התוס' בבכורות דע"כ צ"ל דבאמת רב יהודה לא סבר כרב הונא.

ובתוס' בסוגיין כתבו יש לחלק בין מטיל מום למכירה, דבמכירה יש לטעות יותר שמא ימכור אחר יציאת רובו, אבל אין דבריהם מחוורים דמשמע לכאורה שס"ל שהאיסור למכור הוא רק מדרבנן, ואינו מובן דאם למפרע חלה עליו הקדושה א"כ האיסור להטיל מום או למכור הוא מדאורייתא, ועי' בברכת הזבח.

ובשטמ"ק בהשמטות אות כ"ב כתב ועוד אמר ר"י דודאי במכירה שאין הבכור חסר כלום והרי הוא שלם לפנינו כשיצא רובו שייך לומר שלמפרע יבטל ההקדש המכירה, אבל כשהוא חסר או בעל מום על מה תחול ההקדש הרי אינו ראוי ליקדש ולא יוכל ההקדש לבטל המום

ג. והנה מכל הנ"ל עלה בידינו דמשמעות הסוגיא וכל המפרשים היא דלא כפרש"י במתני' שנראה שסבר שמצד עצם ההקדש הראשון על שניהם חלה קדושת עולה, ועתה ראיתי בספר דברי יעקב מש"ב הגה"צ רבי יעקב עדס שליט"א שתירץ שיטת רש"י עפ"י מה שהוסיף השטמ"ק על רש"י באות י"א שהשני ימכר לצרכי עולה דכל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח, ולכאורה צ"ע דדין זה נאמר לגבי המתפס תמימין לבדק הבית שאין פודין אותן אלא למזבח, דשם ודאי חלה עליו איזה קדושה, אבל כאן השאלה היא אם בכלל חלה קדושה על השני. וצ"ל דס"ל שדין זה הוא דין דרבנן בעלמא, ולכן ס"ל שגם כאן שייך טעם זה.

ונמצא א"כ שבעצם מצד עצם מאמר פיו באמת מודה גם רש"י שהוא לא הקדיש אלא אחד מהם, ומ"מ נאמר בזה דין דרבנן דכל הראוי למזבח לא יצא מיד מזבח שהוא שמקדיש את שניהם בקדושת עולה, ומשו"ה עכ"פ לענין נדר אין עליו חיוב אלא עולה אחת ולכן השני ימכר לחייבי עולות ודמיו לחולין.

ובזה מיושב ג"כ קושיית הגמ' דכיון שכל זה שהשני קדוש ונמכר לחייבי עולה אין זה הקדש גמור, אלא כל זה מדין דרבנן שלא יצא מיד מזבח, ויתכן שכשיבא להקריב אותו לעולה צריך עדיין להקדיש אותו בפירוש לשם עולה, ומשום הכי ס"ל שאין כח בקדושה זו להפקיעו מדינו אם חל עליו דין ולד חטאת מקדושתה דאימיה.

מותר להטיל מום בבכור

אמר רב יהודה אמר רב מותר להטיל מום קודם שיצא לאויר העולם, והקשו התוס' דהא בחולין ס"ט ע"ב איכא פלוגתא דרב הונא ורבה ממתי חלה קדושת בכור, דרב הונא אמר כיון

דף כ"ה ע"א

בענין ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים או במעי אמן

א. קסבר רשב"ג ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים, דאי ס"ד ממעי אמן הן קדושים אמאי אין קדושה חלה עליהן הא תפסתינהו קדושה דאימיהו. ולדעת ת"ק נמי פרש"י לעיל דס"ל בהוייתן הן קדושים ולכן אם אמר בבהמת הקדש אם ילדה נקבה הרי זו שלמים דבריו קיימים. אבל תנא דברייתא ס"ל ולדות קדשים במעי אמן הן קדושים, ונתבאר טעמו משום שנתמעט מדרשא דאך חילק שדוקא בכור מותר לשנותו לקדושה אחרת בעודו בבטן, אבל לא שאר קדשים דכיון דאמו קדושה כל פורתא ופורתא דמיתברי ביה מיתפס בקדושה. ובטעם דמד"א בהוייתן הן קדושים ע"י ברש"י לעיל י"א ע"א שפירש דבהוייתן לישנא דקרא נקט דאיתרבו ולדות מיניה דכתיב רק קדשיך אשר יהיו לך וגו' ואמר מר אשר יהיו לך אלו הולדות בבכורות דף י"ד ע"ב.

ב. והנה ברש"י להלן במתני' כתב דאם הקדיש בהמה ואמר היא שלמים ברישא להאם ולכל דאית בה אקדיש, וחשיב ולד למקדיש באנפי נפשיה והוי כמקדיש שתי בהמות לשלמים, וכי הדר אמר ולדה עולה הוי הולד שלמים, והכא לא שייך למימר בהוייתן או במעי אמן דכי אמרינן בהוייתן ולא במעי אמן הני מילי בהקדישה ולבסוף נתעברה דאיהו לא אתפסיה לעובר שום קדושה אלא מקדושתא דאימיה קא קדיש, אבל במקדיש מעוברת חשיב עובר לקבולי קדושה.

והנה מה שחילק רש"י בין הקדישה מעוברת להקדישה ואח"כ נתעברה, זהו כדעת ר"י דסבר אם שיירו משוייר ועובר לאו ירך

כמו המכירה שאין המעשה ניכר בגופו עכ"ל.

ודבריו טעונים ביאור מה הפירוש שצריך ההקדש לבטל את המכירה ואינו יכול לבטל את המום, שהרי אנו אומרים דלמפרע הוא קדוש וא"כ נמצא שקדם ההקדש למכירה ולמום, וע"י בשפת אמת מש"כ בזה ואולי יש לפרש גם כוונת השטמ"ק כדבריו.

ונראה לומר בביאור דבריו על פי מה שיסד הגרש"ש זצ"ל דכשאנו אומרים שחל עליו דין למפרע הכוונה בזה שלגבי הדינים שמכאן ולהבא אנו דנים עליו כאילו למפרע הוא כך, אבל אין הפירוש שחל בו הדין באמת למפרע. ולפי"ז י"ל שזה החילוק בין מכירה לבעל מום, שדוקא במכירה שייך לומר שמעכשיו אנו דנים עליו שלמפרע חלה בו הקדושה, וא"כ קדמה הקדושה למכירה ובטלה המכירה, משא"כ בעל מום שזה מציאות בגופו שחלה באמת קודם שחלה הקדושה, בזה לא שייך לומר שמעכשיו נדון עליו מכאן ולהבא כאילו הוא קדוש למפרע, דאין ההקדש יכול לבטל את המום שחל בגופו קודם ההקדש, ודו"ק.

ובחי' מרן רי"ז הלוי זצ"ל בהלכות בכורות תירץ באופ"א על קושיית התוס', שי"ל שיסוד סברת רב הונא דלמפרע הוא בכור היינו דס"ל שהשם פטר רחם שמחייב בבכורה חל על כל פורתא ופורתא שיצא ממנו, ורבא סבר שרק ביציאת רובו אז חל עליו השם פטר רחם על כולו בבת אחת, ומ"מ גם לדעת רב הונא כל זה הוא רק לגבי הדין פטר רחם שבו, ונפ"מ לענין מכירה שאם כבר יש בו שם פטר רחם קודם לא חלה המכירה, אבל לענין קדושת בכור י"ל דגם לדעת רב הונא עדיין אינו קדוש עד שלא יצא רובו, ולכן עד שיצא רובו מותר להטיל בו מום.

את כל אבריה כך הקדיש גם את עובריה, ונמצא שעובר זה קדוש בקדושת פיו מכח אמו, ולפי"ז נראה פשוט לכאורה דל"ש בזה המחלוקת אם בהוייתן הן קדושים או במעוץ אמן הן קדושים, אלא דכמו שכל אבריה קדושים מייד כך גם העובר ודאי נתקדש מייד, ואין סיבת הקדושה שלו תלויה כלל בלידה או בשם בהמה שלו עצמו, אלא בהיותו חלק מגוף הבהמה שנתקדשה.

ואולם ברש"י בע"ב כתב להדיא לא כך, דאמר' התם לגבי שחט את הבהמה ומצא בה בן ד' חי נאכלת לכל אדם ונאכלת בכל מקום ונאכלת לעולם, ופירשו דס"ל להך תנא אם שיירו אינו משוייר דלא חשיב כבהמה באנפי נפשה אלא ירך אמו הוא ומחמת אמו הוא דקדיש כשאר ולדות קדשים, וההיא קדושה לא נחתא עליה עד שעת לידה דסבירא לן ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים ולא קודם, וצ"ע בביאור הדבר.

שו"ר בשטמ"ק לעיל י"א ע"א בהשמטות אות י"א שפירש דבתרייתא בהפריש חטאת מעוברת מיירי, וסבר אין קדושה חלה על העוברין וכבר פדא, ואע"ג דלבר פדא תפסי קדושת אמייה, היינו דוקא בולדות קדשים גמורים כגון הפריש רקנית, אבל קדושת אמייה לא מהני עד שיולד, ותדע דאטו מי אליה קדושת אמייה להקדיש דבר שאין קדושה חלה עליה, אלא ודאי אינו מועיל אלא שיהיה קדוש כשיולד עכ"ל, ועי' בחי' הגרא"ל ח"ב סי' נ"א שביאר קצת את דבריו.

ד. והנה במתני' תנן היא שלמים וולדה עולה הרי זה ולד שלמים, ומשמע שהולד קדוש מכח קדושת אמו, והקשו מזה בגמ' לר' יוחנן דסבר אם שיירו משוייר ועובר לאו ירך אמו וא"כ בהקדיש בהמה מעוברת אין דין ולד

אמו, דהוא סבר שגם אם הקדיש חטאת מעוברת חל על הולד קדושה בפני עצמו והוי כמפריש שתי חטאות לאחריות, ולא נאמר בהל"מ דולד חטאת למיתה אזיל אלא בהקדיש חטאת ואח"כ נתעברה.

ומבואר ברש"י שכל המחלוקת אם בהוייתן הן קדושים או במעוץ אמן הן קדושים נאמרה רק לגבי קדושת אמו ולא בקדושת פיו, וא"כ להך מד"א לא משכח"ל אלא כשהקדישה ואח"כ נתעברה.

ולפי"ז נראה לבאר דסיבת הקדושה שחלה על הולד להך מד"א היא משום שמתחילת יצירתו הוא נוצר במעוץ בהמת הקדש, וע"ז אמרה התורה הלכה זו דולדות קדשים קדושים כמותן, ובחטאת למיתה אזלא, ומ"מ בהא פליגי ממתני חל עליו דין זה, דמד"א במעוץ אמן הן קדושים למד מאך חילק שמייך חלה בהם הקדושה, אבל מד"א בהוייתן הן קדושים למד מהפסוק אשר יהיו לך שרק בשעת לידה חל דין זה, וצ"ל שאע"פ שסיבת הקדושה קיימת בו מתחילת יצירתו, מ"מ הקדושה בפועל כנראה תלויה בשם ולד שבו, וקודם הלידה אינו חשוב לתפוס בו קדושה.

וראיה ברורה לזה ממה שכתבו התוס' לקמן ל"א ע"ב בד"ה ולדן וחלבן דפסולי המוקדשין דאיעבור קודם פדיונם ואוליד לאחר פדיונם הולדות קדושים אפי' למד"א בהוייתן הן קדושים, דאע"פ שבשעת הויית אמן חולין הן, מכל מקום תפסתינהו קדושה בשעת הוייתן.

ג. ויש לעיין לפי"ז לאידך מד"א דס"ל שיירו אינו משוייר ועובר ירך אמו, ולשיטתו גם אם הקדיש בהמה מעוברת יש על הולד דין ולד קדשים ובחטאת למיתה אזיל, ונראה טעמו שכינן שהעובר הוא כמו אבר מאבריה של הבהמה, א"כ כשהקדיש את אמו כמו שהקדיש

ולא ביארו התוס' טעם החילוק. ובהערות הגריש"א שליט"א ביאר דהיינו טעמא שבהקדישה מעוברת כיון שזה קדושת פיו ומ"מ אינו חל עד הלידה, א"כ הרי זה כמקדיש מעכשיו ולאחר ל', ולכן אע"פ שעכשיו הוא חולין גמור, מ"מ אינו יכול לשנותו לקדושה אחרת שתפקיע את קדושת הולד שבו.

ו. והנה איתא בגמ' לקמן דהשוחט את החטאת ומצא בה בן ד' ח', תני חדא נאכלת לזכרי כהונה ונאכלת ליום אחד ונאכלת לפנים מן הקלעים, ותניא אידך נאכלת לכל אדם ובכל מקום ונאכלת לעולם, ומעיקרא רצו לומר דפליגי האם שיירו משוייר או לא, ופרש"י דת"ק דמשוייר ליה תורת חטאת קסבר אם שיירו משוייר, וכיון דחשיב כבהמה באנפי נפשה כי לא שייריה נמי חיילא עליה קדושה בבטן. והיינו דמוקי ליה בהקדיש חטאת מעוברת שבזה ס"ל להך מד"א שאינו קדוש אלא מכח קדושת פיו שכשהקדיש את הבהמה הקדיש אותה וכל מה שבתוכה, וא"כ לולד ג"כ יש כל דין חטאת, וצ"ב א"כ איך הוא נאכל לזכרי כהונה והרי לא נזרק דמו ולא הוקרב ממנו על המזבח. וכתב החזו"א בסי' ל"ג סק"א דע"כ שמעינן מהכא דנהי דהולד נידון כגוף אחר לענין קדושתו מ"מ חשיב נמי כגוף אחד לענין דזריקת אמו חשיב כזריקה ידיה כל שנשחטה אמו קודם שנולד.

וכל זה הוא בהקדישה מעוברת, אבל אילו הקדישה ונתעברה בזה נאמרה ההלכה למשה מסיני דולד חטאת למיתה אויל, ובזה נחלקו האם בהוייתן הן קדושים או במעי אמן הן קדושים, ונראה לכאורה דלמד"א במעי אמן הן קדושים כבר חל עליו דין ולד חטאת דלמיתה אויל כבר בהיותו בבטן אמו.

אמנם בחר הכי אמרי' בגמ' דכו"ע ס"ל שיירו משוייר והני תנאי בהא קמפלגי, דמר

קדשים, ומשני תני הרי זו שלמים ובאמת אינו קדוש אלא בקדושת פיו, דכשאמר היא שלמים משמע היא וכל מה שבה, ור"מ סבר תפוס לשון ראשון.

ומבואר בגמ' דלמד"א שיירו אינו משוייר אתי שפיר הגירסא הרי זו ולד שלמים, ומבואר שכיון שהקדיש את אמו ממילא הולד קדוש ג"כ, וממילא אע"פ שחזר ואמר ולדה עולה אין דבריו מועילים כלום.

והקשו התוס' לפי האמור ברש"י שגם למד"א עובר לאו ירך אמו איכא למימר בהוייתן הן קדושים, ועד שעת הויה הוא חולין גמור ונאכל לכל אדם, א"כ סו"ס למה כשחזר ואמר ולדה עולה אינו יכול לשנות את קדושת הולד.

וכתבו התוס' דקדושת האם מוקי לה בהכי דלא מצי לאקדושי בקדושה אחרת אלא מיד שיוולד תחול עליו קדושת האם, מיהו חולין הוא עד שיוולד ואי שחט לאימיה בתוך כך הולד נאכל לכל אדם.

ה. ואמנם במתני' דלעיל כ"ד ע"ב דתנן אם נקבה זבחי שלמים, והעמידה בגמ' בבהמת הקדש שהוא בא להערים לשנותו לקדושה אחרת כדי להפקיע ממנו דין ולד חטאת דאזיל למיתה, ומבואר להדיא שיכול לשנותו לקדושה אחרת. וכתבו התוס' שזה ע"כ מדובר שהקדישה ונתעברה, דאילו הקדישה מעוברת כבר נתקדש הולד מייד בקדושת פיו, שכשהקדיש את האמא הקדישה לה ולכל מה שבתוכה. ופירש רש"י שם שזה אתי כמד"א בהוייתן הן קדושים ולכן לא חלה עליו עדיין קדושת אמו ויכול לשנותו לקדושה אחרת קודם שיוולד.

ולכן כתבו התוס' דעל כרחק צריך לחלק בין הקדישה מעוברת להקדישה ולבסוף נתעברה,

ותירץ הגריש"א שליט"א דצ"ל דאי לאו קרא הוה ס"ד שאינו רשאי להקדישו בבטן משום דהוי מחוסר זמן, ומכאן נלמד שאף לכתחילה יכול להקדישו ואין בו משום מחוסר זמן כיון שעדיין אינו ראוי להקרבה כלל, וכן כתבו התוס' לעיל י' ע"ב דמהכא נלמד דאינו מחוסר זמן עיי"ש, וכן מדויק לשון הרגמ"ה שפירש יכול לא יהא רשאי לקדשנו לקדושה אחרת אפילו כשהוא בבטן אמו.

כל פורתא ופורתא במילתיה קאי

א"ל רב עמרם לרב ששת אמר על הבכור עם יציאת רובו יהא עולה, עולה הוי או בכור הוי, עולה הוי שכן כליל (כך גירסת רש"י), או בכור דהוי דכל פורתא ופורתא דקא נפיק במילתיה קאי. ל"א שכן קדושה חיילא עליה, או דלמא בכור הוי שכן קדושתו מרחם.

והנה הטעם שאמרו בל"א ברור דהספק מה עדיף קדושת פה או קדושה דממילא, אבל בל"ק צ"ב מה הכונה בזה דכל פורתא ופורתא דקא נפיק במילתיה קאי.

וברש"י פירש בכור הוי שכן קדושת בכור חלה על כל הבכורות דעלמא מרחם, ואולי זה פירוש לל"ק דבמילתיה קאי ר"ל שזה עדיף מפני שהוא כמו כל הבכורים בעולם, ועדיין צ"ב הלשון כל פורתא ופורתא דקא נפיק במילתיה קאי.

ואולי י"ל דהאי ל"ק אתיא כדעת רב הונא הנ"ל דס"ל שקדושת הבכור חלה למפרע מתחילת הלידה, וא"כ אע"פ שעד יציאת רובו חולין הוי, מ"מ עכשיו חל עליו שם בכור למפרע, ויתכן שלכן זה עדיף מקדושת עולה. ובפרט לפי ביאור הגרי"ז הנ"ל מבואר היטב גם הלשון דכל פורתא ופורתא דקא נפיק במילתיה קאי, משום שעצם השם פטר רחם חל עליו בכל פורתא ופורתא אפי' שעדיין לא יצא

סבר ולדות קדשים בהוייתן הן קדושים ומר סבר במעי אמן הן קדושים, וחזינן מהכא דלמד"א במעי אמן הן קדושים אע"פ שהוא נתקדש בקדושת ולד ממעי אמו אפ"ה לא אזיל למיתה אלא נאכל כדין חטאת.

וכתב החזו"א בסי' ל"ב סק"ז דמבואר דאע"ג דקדשי במעי אמן קדושת ולד מ"מ אין להן דין ולד קודם שנולדו, דהא ולד חטאת למיתה והכא זריקת האם חשיב זריקת הולד וניתר באכילה, ואע"ג שלא ירך אמו הוא ונחשב הולד כקרוב בפני עצמו אלא שזריקת אמו חשיב זריקת דם ידידה.

ונמצינו א"כ למדים מכל זה שהעובר נותר בשחיטת אמו אע"פ שאינו כירך אמו לענין קדושתו, ולא חל עליו דין מיתה עד שעת לידה אפי' היכא שעצם הקדושה חלה עליו כבר במעי אמו.

יכול לא יקדישו בבטן

יכול לא יקדישו בבטן ת"ל אשר יבוכר לה', משיבוכר לה' אי אתה מקדיש אבל אתה מקדיש בבטן. ויש לעיין דלפי מה שנתבאר לעיל שהטעם שא"א להקדיש ולדות קדשים בבטן משום שדרש' מאך חילק שבמעי אמן הן קדושים, א"כ קשה למה צריך לימוד על זה שבכור יכול להקדישו מבטן, דהרי בבכור אין שום קדושה על אמו אלא שהתורה נתנה עליו דין בכורה, ומהיכי תיתי שנאמר שיחול דין זה עליו קודם לידה.

ובלא"ה נמי קשה שהרי כל הקדושה של בכור תלויה רק בפטר רחם, וקודם לידה שעדיין אינו פטר רחם, מהיכי תיתי שלא יוכל לשנותו לקדושה אחרת, ולמה הוצרכו ללמוד מפסוק דמשיבוכר אי אתה מקדישו אבל אתה מקדישו בבטן.

רובו ולא חלה עליו עדיין קדושת בכורה עד יציאת רובו, מ"מ יתכן שלכן עדיפה קדושת הבכור על קדושת פיו שהקדישו לעולה, ודו"ק.

דף כ"ה ע"ב

אדם מתכפר בשבח הקדש

א. מתקיף לה רבא ממאי דטעמא דרבי יוחנן אם שיירו משוייר דלמא היינו טעמא דר' יוחנן דאדם מתכפר בשבח הקדש, אמר ליה רב המנונא רבי אלעזר תלמידיה דרבי יוחנן ויתיב לקמיה דרבי יוחנן ולא אהדר ליה האי שינויא ואת אמרת טעמא דר' יוחנן משום דאדם מתכפר בשבח הקדש.

והנה מבואר בגמ' דלפי הס"ד ר"ל דאפי' אם סבר ר"י שיירו אינו משוייר ועובר ירך אמו, אפי"ה אמר רצה בה מתכפר רצה מתכפר בחבירתה משום שאדם מתכפר בשבח הקדש, וצ"ל לפי"ז דאע"פ שיש עליו דין ולד חטאת דלמיתה אזיל מ"מ דין זה דשבח הקדש מפקיעו ממיתה.

ובטעמא דמילתא נראה לומר דהנה יעוי' ברש"י מעילה י' ע"ב שכתב דולד חטאת להכי מתה שהרי אינה ראויה לכפרה שלא הפרישה מתחילה לכך, ולפי"ז מבואר דמשו"ה כיון שחידש ר"י שאדם מתכפר בשבח הקדש א"כ שוב היא ראויה לכפרה, ומשו"ה לא אזלא למיתה.

ולפי"ז נראה לכאורה דגם למסקנא דס"ל לר"י אליבא דאמת שיירו משוייר ואין זה שבח הקדש אלא בהמה באנפי נפשה חשיב וקדוש העובר רק מכח קדושת פיו, מ"מ עדיין י"ל שאילו הקדיש בהמה ונתעברה שבזה נאמרה לדעת ר"י ההלכה דולד חטאת למיתה אזיל,

בזה נאמר ג"כ דמ"מ אם רצה להתכפר בה שפיר דמי משום דאדם מתכפר בשבח הקדש. ואמנם יעוי' בשפת אמת שהקשה דלכאורה יש להוכיח דטעמיה דר"י הוא משום דשיירו משוייר ולא משום דאדם מתכפר בשבח הקדש, דהרי לטעם זה היה לו לומר אפי' הקדיש חטאת ונתעברה דה"ה שיכול להתכפר בה, ולמה אמר ר"י דוקא הקדיש חטאת מעוברת.

ותירץ השפת אמת די"ל שמ"מ בהקדיש חטאת ונתעברה כיון שבשעת ההקדש רק היא היתה לפניו ועליה אמר הרי זו לחטאת, א"כ יש עליו חיוב בנדר להקריב אותה לחטאת, ולכן אע"פ שמדינא אדם מתכפר בשבח הקדש אפי"ה ל"ש לומר רצה מתכפר בזו, עי"ש.

ויוצא לפי"ז דבאמת בהפריש חטאת ונתעברה על כרחו צריך להתכפר באם והולד למיתה אזיל, ומ"מ מצד עצם ההלכה סו"ס אין מכאן ראיה, ויתכן דלעולם ס"ל לר"י שאדם מתכפר בשבח הקדש, רק דכאן בהקדישה מעוברת אין צריך לטעם זה דבלא"ה ס"ל שאם שיירו משוייר ועובר לאו ירך אמו.

ב. והנה ברש"י פירש דלפי האי ס"ד צ"ל דכי אזיל ולד חטאת למיתה היינו היכא דלא רצה להתכפר אלא באמו, וצ"ע דהא לעיל כ"ב ע"א איתא דג' חטאות הראשונות פסיקא ליה דמתות בכל ענין, משא"כ אבדה ועברה שנתה דלא פסיקא ליה שאין מתות אלא משנתכפרו הבעלים, והשתא לר"י יקשה דלדבריו גם ולד חטאת לא אזיל למיתה אלא משנתכפרו הבעלים.

ומהאי טעמא כתב בהגהות הרש"ש דנראה שיש לדקדק מלשון רש"י דמיד כשהחליט בדעתו שאינו רוצה להתכפר בו אע"ג שעדיין לא נתכפר באמו ימות, ומשו"ה אמרו דרישא פסיקא ליה וסיפא לא פסיקא ליה, ועדיין אין

נתכפר בה הולד רועה, ואשמעינן ר"י דסתמא אקדישה בקדושת עצמו אע"פ שלא פירש, וגם אשמעינן דקדושה חלה על העוברין.

והגריש"א שליט"א תירץ די"ל דכיון דבפשטות מפיקין דלעיל משמע דג' חטאות הראשונות מתות בכל ענין, ורק כדי לתרץ התיובתא שהקשו כאן בגמ' לר"י דאמר שיירו משוייר, רצה רבא לומר דלעולם ס"ל לר"י שיירו אינו משוייר אלא שאדם מתכפר בשבח הקדש, ולפי"ז נצטרך לידחק בפירוש המשנה דלעיל, וא"כ עכ"פ לפי המסקנא שאמרו שמוכח דר"י ודאי סבר שיירו משוייר, א"כ ממילא אין הכרח לידחק ולהוציא מתני' מידי פשוטה דמשמע שולד חטאת בכל אופן למיתה אזיל.

ובביאור החילוק שבין חטאת לתודה עי' בתוס' מנחות דף פ' ע"א שכתבו דנראה דחטאת לא היה מתכפר בשבח הקדש משום דקיימא לן חמש חטאות מתות ולד חטאת וכו', ונראה שהם סוברים דלעולם אין הדין דאדם מתכפר בשבח הקדש מפקיע את ההלכה דולד חטאת למיתה אזיל, ולכן רק בתודה שאין בה הלכה של מיתה שפיר מצי להתכפר בה ובשבחה.

ולפי"ז צ"ל דס"ל לתוס' שהדין דולד חטאת למיתה אינו מטעמא דפירש רש"י במעילה משום שאינו ראוי לכפרה, דהרי הם סוברים עכ"פ במסקנא דאע"פ שלהלכה ס"ל לר"י בכל הקדשים שאדם מתכפר בשבח הקדש, בחטאת אינו כן משום שנאמרה בו הלכה דאזיל למיתה, ומבואר שאע"פ שהוא ראוי לכפרה אפ"ה אזיל למיתה, וצ"ל שהם לומדים שההל"מ נאמרה בכל ענין.

והנה יש לעיין מה הדין בולד אשם לדעת התוס', ולכאורה היה נראה דתרעה דהא גמירי

הלשון מדוייק כ"כ דהא קודם שהחליט להתכפר באמו לא ימות.

ואולם יעוי' ברש"י במנחות פ"א ע"א בד"ה מאן לימא לן דפירש דסבר ר"י אדם מתכפר בשבח הקדש דכי הפרישה מעוברת הוה דעתיה אכל שבחא, אבל לאחר שנתכפר באם פוסל הולד. ושמעתי מהגר"ד פיינשטיין שליט"א בשם אביו הגרי"מ זצ"ל שביאר בזה דמשמע הכא ברש"י דהטעם שס"ל לר"י דאדם מתכפר בשבח הקדש אפי' בחטאת אע"פ שהוא לא הפרישו לשם חטאת כדפירש"י במעילה, הינו רק משום דמעיקרא דעתיה אכל שבחא, וממילא הוה ליה כאילו הוא הקדישו מעיקרא לשם חטאת, ומשמע דא"כ אילו הקדיש חטאת ונתעברה דליכא האי טעמא בזה ודאי יודה גם ר"י דולד חטאת מיד למיתה אזיל.

ולפי"ז נתישבה ממילא קושיית השפ"א למה אמר ר"י דוקא הקדישה מעוברת, ומיושב נמי הא דאמר' לעיל דרישא פסיקא ליה דולד חטאת מתה מייד דהיינו בהקדישה ונתעברה. ג. ובתוס' כתבו וז"ל תימה דהכא משמע דאית ליה לר"י אין אדם מתכפר בשבח הקדש, ובפרק בתרא דכריתות ס"ל לר"י דמתכפר, וצריך לחלק בין שבח הקדש לתודה לשבח הקדש דחטאת. ומבואר דדעת התוס' דבמסקנא הדר ביה ר"י מעצם ההלכה דאדם מתכפר בשבח הקדש, ועי' בחזו"א סי' ל"ד סק"ב שהקשה על התוס' צ"ע מהיכן דייקין, דלמאי דמסקינן שפיר י"ל דר"י תרתי אית ליה הקדישה ואח"כ נתעברה רצה בה מתכפר רצה בולדה מתכפר, משום דאדם מתכפר בשבח הקדש, אבל אם נתכפר בה הולד תמות, ור"ל דלא גמירי ולד חטאת למיתה אלא בשכבר נתכפר באם, אבל אם הפריש מעוברת אין כאן דין ולד חטאת משום דס"ל שיירו משוייר, ולכן רצה בה מתכפר רצה בולדה מתכפר, וגם אם

שהקשו דהו"ל חטאת שמתו בעליה ותמות ס"ל שזה נחשב קרבן יחיד ואינו מכפר אלא עליו בלבד, אבל באמת למסקנא יתכן שהא גופא קמ"ל שהכא אינה מתה גם משום הא שסו"ס יש לה על מי לכפר, וע"ע מש"כ בענין זה דחטאת שמתו מקצת בעליה לעיל ט"ו ע"ב.

תוך כדי דיבור כדיבור דמי

במתני' אמר ר' יוסי אם משאמר הרי זו שלמים נמלך ואמר ולדה עולה הרי זו ולדה עולה, והקשו ע"ז בגמ' פשיטא דולדן שלמים אלא כל אימת דבעי מימלך, אמר רב פפא לא נצרכה אלא שאמר בתוך כדי דיבור, מהו דתימא תוך כדי דיבור כדיבור והאי עיינוני הוא דקמעין קמ"ל. ופרש"י בתוך כדי דבור כדי שאלת שלום רב לתלמיד ואמרי לה תלמיד לרב. ומבואר א"כ דאע"פ שנמלך וחזר ואמר בכדי שאלת רב לתלמיד אפ"ה הוי ולדן שלמים.

ויעוי' בפירוש הרע"ב על משנה זו דאע"פ שחזר בו תוך כדי דיבור ואמר ולדה עולה לא אמר כלום, הואיל ובשעה שהקדיש אמו לשלמים לא נתכוין שיהיה הולד עולה, משום דקי"ל כל תוך כדי דבור כדיבור דמי חוץ ממקדיש ומימר ומגדף ועובד עבודה זרה ומקדש ומגרש, דהנך ששה אין החזרה מועלת בהן אע"פ שחזר בו תוך כדי דיבור.

וכן כתב בפירוש המשניות להרמב"ם דר' יוסי אמר הרי זו ולד שלמים ואע"פ שחזר ואמר ולדה עולה בתוך כדי דיבור אין סומכין אלא על דיבור ראשון, לפי שהעיקר בדיניו תוך כדי דיבור כדיבור דמי זולתי במקדיש ומימר ומגדף וע"ז ומקדש ומגרש עכ"ל.

אמנם הקשה ע"ז בתוספות רעק"א על המשניות דמנין להם דבר זה הרי בגמ' בנדרים דף פ"ז ע"א איתא שם רק חוץ ממגדף וע"ז

דכל שבחטאת מתה באשם רועה, אמנם בגמ' בכריתות כ"ז שהביאו התוס' מבואר להדיא דלגבי אשם ס"ל לר"י אדם מתכפר בשבח הקדש, וע"כ צריך לחלק גם בין חטאת לאשם כמו שחילקו התוס' בין חטאת לתודה, וצ"ל שרק בחטאת משום דאזיל למיתה אינו מתכפר בו.

ואולי י"ל דס"ל שהדין רעיה שבאשם אינה מהלכה שנתחדשה בו שצריך רעיה בדוקא כעין מיתה בחטאת, אלא רק מכיון שא"א להקריבו לאשם אזיל לרעיה, (וההלכה י"ל שבאה ללמד עצם הדין שאם ניתק לרעיה הוא קרב לעולה). ולכן בזה מודים התוס' שאם אדם מתכפר בשבח הקדש ומדינא יכול להתכפר בולד אשם ממילא אין שום סיבה לומר שתרעה.

ד. והנה לפי דעת התוס' נראה שהשו"ט בגמ' תלויה בחקירה זו ביסוד הדין דחמש חטאות מתות מהלכה סתם בכל מקום או רק משום שאינם ראויות לכפרה, אבל לדעת רש"י אין הכרח שחזרה בה הגמ' ונראה שאף למסקנא נשארה סברא זו שחמש חטאות מתות היינו משום שאינם ראויים לכפרה.

אמנם הקשה הגרימ"פ צ"ל קושיא גדולה לשיטת רש"י מן הגמ' ביומא דף נ' דאמרי' התם לגבי כהן גדול שמת דנכנס חר תחתיו ומתכפר אפי' בדמו של פר, ומקשינן עלה והא הוה ליה חטאת שמתו בעליה, ומבואר להדיא דדין חטאת שמתו בעליה הוא סיבה לכך שלא יוכל להתכפר בו, ולא כפרש"י שדבר זה שאינו יכול להתכפר בו מביאו לידי מיתה.

אמנם יש לעיין בזה משום דבתירון הגמ' שם מבואר דחטאת ציבור היא ולא למיתה אזלא, וכתבו התוס' דכה"ג שאחיו הכהנים קיימים וכהן אחר נכנס תחתיו אפי' בחטאת יחיד אינה מתה, וא"כ ע"כ צ"ל דמעיקרא

שכל תוכ"ד כדיבור דמי בעלמא זהו כדי שאלת תלמיד לרב, ולכן על כרחו צריך הוא לחלוק גם על מה שהשוו מקדיש לעדות כדי לתרץ למה כאן אמרי' דלאו כדיבור דמי.

ועצ"ש במל"מ שביאר לשון הגמ' לפי הגירסא שבידינו מהו דתימא תוכ"ד כדיבור דמי והאי עיוני הוא דקמעין קמ"ל, דבגמ' ב"ב קמ"ח איתא לגבי שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים רואין אם כמחלק מת קנו כולם וכו', ואם כנמלך עמד אינו חוזר אלא באחרון, ופירשו דכל ששהה בין זה לזה חשיב נמלך, ופריך ודלמא עיוני הוא דקמעין, ותיירו סתמיה דשכיב מרע מידק דייק והדר יהיב ומשו"ה כל ששהה חשיב כנמלך. ולפי"ז י"ל דזה ג"כ ביאור הסוגיא כאן דהוה ס"ד שכיון שאמר בתוכ"ד אע"פ ששהה קצת לא חשיבנמלך ומאי דשהה הוא משום עיוני דקרא מעיין, קמ"ל דלא משום דמקדיש נמי מידק דייק והדר מקדיש.

ומ"מ ק"ק למה לא תירצו בגמ' בפשיטות דמהו דתימא שכיון שאמר בתוכ"ד ובכל התורה כולה תוכ"ד כדיבור דמי אימא הכא נמי, קמ"ל דשאני הקדש דלא מהני חזרה ואפי' תוך כדי דיבור, עכ"ד המל"מ. ואמנם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל נראה ברור שזהו הקמ"ל, דמשמע שבאמת בנדרים לא נאמר אלא ד' דברים שבהם תוכ"ד לאו כדיבור דמי, ומקדיש ומימר נלמד רק מסוגיין, וצ"ע.

ואמנם באמת לדעת התוס' דמפרשי הקמ"ל הוא רק שאין אומרים תוכ"ד כדיבור דמי גם בכדי שאילת תלמיד לרב, א"כ ע"כ צ"ל דלא גרסו בגמ' אלא מהו דתימא תוכ"ד כדיבור דמי קמ"ל, וכן היא גירסת השטמ"ק והגר"א, ואולי י"ל שאף לדעת הרמב"ם צריך לגרוס כך.

ומקדש ומגרש, אבל מקדיש ומימר ליתא התם, אבל יעוי' היטב בפיהמ"ש שהרמב"ם כבר הרגיש בזה וכתב שד' דברים נאמרו בנדרים, ואלו השנים מקדיש ומימר מהכא נפקא.

נמצא א"כ דנראה שדעת הרע"ב והרמב"ם שזהו מה שנאמר כאן בקמ"ל, שגם מקדיש ומימר מצטרפים לאותן הדברים שאין אומרים בהם תוכ"ד כדיבור דמי, וכן צריך לפרש דעת רש"י, וע"ע בתוס' מנחות פ"א ע"ב שגם כתבו כן ופירשו טעמא דמילתא משום שלגבי הקדש אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

אמנם בש"ך חו"מ סי' רנ"ה סק"ה תמה ע"ז מסוגיא דב"ק דע"ג ע"ב דשם מוכח להדיא לא כהרע"ב והרמב"ם אלא שגם במקדיש אמרי' תוכ"ד כדיבור דמי, דהקשו שם לר' יוסי דסבר תוכ"ד כדיבור דמי לענין עדות ממתני' דהכא, ומשני התם דתרי כדי דיבור הוי, והרי להדיא דאין לחלק בין עדות להקדש.

ומהאי סוגיא נראה ג"כ תירוץ אחר לעצם הקושיא דשם מחלקת הגמ' בין כדי דיבור קטן לכדי דיבור גדול, דכל מאי דקי"ל תוכ"ד כדיבור דמי היינו בכדי דיבור קטן כגון בכדי שאלת רב לתלמיד דאינו אלא שלום עליך, אבל כאן מדובר בכדי שאלת תלמיד לרב שהוא שלום עליך רבי, וזהו הטעם שכאן קמ"ל לאו כדיבור דמי.

וכן פירשו התוס' בסוגיין דקמ"ל דלאו כדיבור דמי היינו בכדי שלת תלמיד לרב, דהא דקי"ל כדיבור דמי היינו בכדי שאלת רב לתלמיד.

ולפי"ז קשה לדעת רש"י הרע"ב והרמב"ם מעצם ההלכה דהרי מפורש בגמ' שהעמידו למתני' בציוור שבו בכל מקום לאו כדיבור דמי. ועי' במשנה למלך פט"ו ממצעה הקרבנות שתירץ שדעת הרמב"ם שיש בזה מחלוקת הסוגיות, ולכן פסק דלא כהסוגיא בב"ק וס"ל

דף כ"ו ע"א

תפוס לשון ראשון

א. בתור"ה האומר כתבו דכי אמר תמורת עולה תמורת שלמים משמע דסותר דבריו, ולהכי שם אפי' לר"מ אי לאו טעמא דמדהוה ליה למימר היינו מפרשים דבריו דלשניהם בבת אחת נתכוין, אבל כשאמר חציה עולה וחציה שלמים כיון דמפרש חציין איכא למימר דעתיה אתרוייהו, ואע"פ שהוא נתכוין לבזה אחר זה ואנן אמרי' דמייד פשטה קדושה בכולה והויא כולה עולה, מ"מ אין זה סתירה כ"כ דיתכן שהוא אינו יודע שיש פשטה.

וכתבו דה"נ במתני' דהיא שלמים וולדה עולה דתרי גופין נינהו אין זו סתירה דאיכא למימר דעתיה אתרוייהו, וצ"ע דכשאמר היא וכל מה שבתוכה אנו מפרשים דכוונתו היא להקדיש גם את הולד, וכן לשון תוס' לעיל י' ע"ב דמיד שאמר היא שלמים דעתיה נמי לקדושי הולד בשלמים, וא"כ סו"ס כלפי הולד עצמו הרי זו סתירה גמורה בדבריו.

אמנם יעוי' ברש"י במתני' כ"ה ע"ב שפירש דר"מ אית ליה תפוס לשון ראשון ואע"ג שמתחילה כשאמר היא שלמים לא נתכוין לולדה, ועי"ש בגירסת הצ"ק והשטמ"ק, ולפי פשוטו נראה דכוונת רש"י שאין אנו תולים שהיתה כונתו להקדיש הולד, אלא שממילא זה יוצא ממשמעות הלשון דאמר היא שלמים, וצ"ע בזה.

ב. ובאומר תמורת עולה ושלמים משמע מהכא דכו"ע מודו דהוי חציה עולה חציה שלמים, וע"כ צ"ל כדברי התוס' דבזה מוכח מדבריו שנתכוין שיחולו שנים בב"א דאל"כ הרי זה סתירה מפורשת בדבריו, ובכה"ג לא אמר ר"מ תפוס לשון ראשון.

אמנם בגמ' בזבחים ל' ע"א פליגי בהא אביי ורבא, דרבא סבר שאפי' בהא סבר ר"מ תפוס לשון ראשון, ויעוי' בתוס' ב"ק ע"ג ע"ב ד"ה הרי זו שפירשו דקסבר רבא דטעמא של ר"מ משום דדעתו של אדם אם יכולין שניהם לחול יחולו ואם לאו תפוס לשון ראשון דדעתיה אקמא, ולפי דבריהם נמצא שאנו תולים תמיד שדעתו אקמא ואין כאן סתירה גמורה משום דר"ל שאם אפשר יחולו שניהם, וא"צ לפי"ז לסברא דמדהוה ליה למימר, ומ"מ אם אמר בפירוש לא תחול זו אא"כ תחול זו אכתי בהא מודה ר"מ.

חציה עולה וחציה חטאת

תניא אידך בהמה חציה עולה וחציה חטאת תיקרב עולה דברי ר"מ, ר' יוסי אומר תמות, ושויין באומר חציה חטאת וחציה עולה שתמות. שוין מני, ר"מ, פשיטא, מהו דתימא אי לאו דאשמעינן הוה אמינא טעמא דר"מ לאו משום תפוס לשון ראשון אלא היינו טעמא חטאת מעורבת קריבה ואפילו כי אמר חציה חטאת והדר אמר חציה עולה קריבה, קמ"ל דלא.

ובהא דלרבי יוסי תמות פרש"י משום דאינו מחוייב חטאת, והיינו טעמא נמי במה שאמרו אח"כ דאם אמר קודם חציה חטאת הא פשיטא דאפי' לר"מ תמות, ואע"פ שאין בה אלא קדושת חטאת דהא ס"ל תפוס לשון ראשון, מ"מ תמות מפני שאינו מחוייב חטאת.

ומבואר כאן דחטאת שאין בה שום פסול אלא רק שאינו מחוייב חטאת מתה, וזה מבואר עפ"י מש"כ לעיל בשם רש"י במעילה י' דפירש טעמא דולד חטאת דמתה משום שאינו מחוייב בה ואינה באה לכפרה.

ולפי"ז יבואר המשך הגמ' דהוה ס"ד דחטאת מעורבת קריבה, ופרש"י דאע"ג דתרוייהו חיילי עלה קרבה הואיל ומעורב בה

כולה חטאת ואין בה שום דיחוי, ועי' בליקוטי הלכות לבעל ח"ח שכתב בהכרח שגם הרמב"ם מפרש לסוגיין כתוס', ודין זה שכתב הוציאו מאיזה תוספתא ולא מסוגיין.

ובמקדש דוד שם כתב די"ל דס"ל להרמב"ם שא"א להתכפר בחטאת שכל קדושתה באה לה ע"י פשטה, משום דבחטאת בעינן הפרשה על חטא, וחצי זה שפשטה מאליה אינו הפרשה.

דף כ"ו ע"ב

חציה עולה וחציה מעשר

א. ברש"י פירש דאין מעשר קדוש אלא דרך מנין, וה"ה אם אמר חציה תמורה ואין לפניו שום בהמה שהוא ממיר בה, ומשו"ה דברי הכל עולה קריבה משום שמה שאמר תמורה ומעשר אינו כלום. ובתוס' הקשו דלפי"ז אפי' אמר שתהא כולה מעשר אין בדבריו כלום, ותי' הגריש"א דבחציה יש חידוש טפי שחל על כולה עולה, דהו"א שכיון שחלק המעשר אינו חל והוא נתכוין לשניהם בבית אחת לא יחול כלום דהוה כאומר לא תחול זו אא"כ תחול זו, וקמ"ל שהדיבור דמעשר ותמורה אינו כלום.

ואכתי צ"ע לפי' מה נסתפק אח"כ באומר חציה תמורה וחציה מעשר דתרווייהו כי הדדי נינהו, ואפשר היה לומר שכאן יפרש רש"י שהיה לפניו בהמה להמיר בה, והעביר צאנו תחת שבטו, ואמר שעם יציאת רובו תהא תמורה, אבל בתוס' משמע שהבינו בדעת רש"י שגם כאן הוא מפרש שלא היה לפניו בהמה ולא היה מנין.

ובשטמ"ק כתב דהספק מי אמרי' אין קדושת תמורה חיילא אא"כ בהמת קודש לפנינו, ואת"ל דחייל הי חייל ברישא. ומשמע קצת דר"ל שהנידון כאן אם יש לו בהמה בביתו

מידי דחוי להקרבה. ויתכן אולי דר"ל דכאן כיון שמעורב בה קדושת עולה דחויא להקרבה, א"כ אין כאן סיבה שתלך למיתה גם מצד קדושת החטאת שבה, ואע"פ שסו"ס קדושת החטאת אינה ראויה להקרבה, יתכן שאם סו"ס הקרבן ראוי להקרבה באיזה אופן שיהיה אין בה דין חטאת.

ויש להסתפק לפי"ז אם ינהגו בה דין עולה או דין חטאת בזריקת הדם וכל עבודתה, ונראה לכאורה שתהא כעולה גמורה, כיון שמצד החטאת בלא"ה אין לה על מי לכפר.

ב. ובתוס' הקשו לפרש"י הא אמרי' בנדרים בדף ו' דאפי' אמר על הבהמה הרי זו חטאת אם אינו מחוייב חטאת לא אמר כלום, ובדעת רש"י ע"כ צ"ל דסוגיא דהכא חולקת על הסוגיא שם, ובשפת אמת כתב דדעת רש"י בנדרים שבאומר הרי זו עלי לחטאת חל עי"ש. והתוס' מהאי טעמא פירשו באופ"א דמייירי הכא בתמורת חטאת, ולפי שיטתם מבואר היטב הסיבה שגם אם כולה חטאת מתה דהיינו מדין תמורת חטאת. אבל לשיטתם צ"ב מה היה הס"ד שחטאת מעורבת קריבה.

ג. וברמב"ם כתב היה מחוייב חטאת ואמר חציה עולה וחציה חטאת, והעמיד סוגיין במחוייב חטאת, ומ"מ העמיד בחטאת ולא בתמורה, וצ"ב א"כ למה תמות. וצ"ל שהיא דחויא משום שיש בה ב' קדושות יחד והוי דחויא.

ועי' בחי' הגרי"ז שביאר דכל מה שקרינן הכא לחציה עולה וחציה שלמים דחויא אינו משום דדמי לשותפין, דכאן סו"ס הבהמה כולה קדושה, אלא צ"ל דעצם מה שמעורב בה ב' קדושות נחשב דיחוי, ועי' במקדש דוד בקונטרס אחרון ב' ג'.

אמנם לפי דעת הרמב"ם צ"ע למה בהקדים חטאת אמרו דפשיטא דאפי' לר"מ מתה והרי

אמנם צ"ע לשיטתו א"כ מה הספק בתמורה ומעשר, דהרי בשניהם יש מעלה דתמורה נוהגת בכל הקדשים, ומעשר נוהג לפניו ולאחריו, וא"כ קדושתם שווה וא"כ אכתי נימא בכה"ג דברי הרב קודמין ויחול עליו קדושת מעשר.

ואינה לפניו אם עושה תמורה, אמנם זה לא יתכן דהא במתני' דסוף פירקין מפורש דמהני, ועי' בחק נתן על הרש"י כ"ה סוף ע"ב, וע"ע ברש"י בזבחים ל' ע"א, ואולי יש לחלק דבאומר בסתם ולא פירש מה שיש לי בבית דזה לא מהני.

ב. בתוס' פירשו שמדובר שעשה תמורה ומעשר כדינם ואפ"ה דברי הכל עולה קריבה, ואפי' לר"י דהוי כאומר שיחולו בב"א דאף בגמר דבריו אדם נתפס, דשאני הכא דקדושת הפה שהקדישה לעולה עדיפא מאור מקדושת מעשר שאינו יכול לחול אלא ע"י מנין עשירית והעברת השבט, ובשטמ"ק הוסיף דלעולה יש גם מעלה שכן כליל.

והקשו ע"ז התוס' אמאי לא אמר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שועין כדאמר לעיל גבי בכור ומעשר, ותי' די"ל שאמר עם יציאת מיעוטו יהא עולה ומעשר, דלא ח עליה קדושת מעשר עד יציאת רובו.

ואכתי צ"ע דכיון שקדושת המעשר לא חלה עד יציאת רובו א"כ סו"ס קדושת עולה קדמה ופשיטא שחלה בכולו, ואפי' בתמורה ומעשר תחל התמורה שקדמה למעשר. וצ"ל דכוונת התוס' שהוא אמר שעם יציאת מיעוטו תחול עולה ומעשר, ובכה"ג חלה בו קדושת מעשר נמי מכח קדושת פיו, דסו"ס היה כאן מנין והעברת השבט, ורק כדי שתקדש מאליה בעינן יציאת רובו. אבל צ"ע היכן מצינו קדושת פה במעשר, ולשון התוס' נמי משמע שבפועל תחול קדושת המעשר רק עם יציאת רובו, וצ"ל שמהני דיבורו לעשות תחילת הקדש שתגמר ביציאת רובו וצ"ע.

ובשטמ"ק תירץ באופ"א על קושיית תוס' דאין אומרים דברי הרב קודמין אלא בקדושות שוות כגון בכר ומעשר שזה כליל וזה קדושתו מרחם, אבל בעולה דעדיפא מאוד ממעשר לא.

דף כ"ז ע"א

לישנא דאתפוס ולישנא דאחולי

א. היו לפניו שתי בהמות של קודש ואחת מהן בעלת מום ושתי בהמות של חולין ואחת מהן בעלת מום ואמר הרי אלו תחת אלו מהו, מי אמר תמימה תחת תמימה לאתפוס, בעלת מום תחת בעלת מום לאחולי, או דלמא תמימה דחולין תחת בעלת מום דהקדש בעלת מום דחולין תחת תמימה דהקדש ותרווייהו לקי. ופרש"י דבעלת מום על בעלת מום ע"כ לאחולי נתכוין דתמורה לא חלה על רע ברע, ואזיל רש"י לשיטתו לעיל ט' ע"א ועי' מש"כ שם, אבל התוס' כתבו דלא נהירא ואדרבא מהסוגיא משמע דרע ברע תפס. ור"י פירש דמ"מ יש לנו לומר טפי לאחולי מלאתפוס דלמה יתפס מאחר דאינו מעלה אותה דגם זאת אינה ראויה להקרבה.

ונראה בביאור הדברים עפמ"ש"כ בשפת אמת לעיל ט' ע"א דיסוד הענין דתמורה הוא שרצונו הוא להקריב את בהמת חולין תחת זו הקדושה, ולכן עיקר המעשה והחלות דתמורה הוא התפסת הקדושה בבהמת חולין, ולכן צריך להיות ידו אחולין, וממילא אם החולין היא בעלת מום לא שייך לישנא דאתפוס מהאי טעמא דאם בלא"ה אינו יכול להקריב אותה למה יעשה תמורה.

אבל בחילול י"ל שעיקר כונתו היא כדי להוציא את בהמת ההקדש לחולין, ולכן אפי'

דאם אמר תמימה על בעלת מום ובעלת מום על תמימה, דכיון דבעלת מום תחת תמימה דהקדש ע"כ לאתפוסי מכיון, א"כ תמימה תחת בעלת מום דקדוש דתרוייהו משמע נסתפק האם לקי חדא (וכאן אין גם איסור דמקדיש בעלי מומין), או דכיון דעביד חדא איסורא לא איכפ"ל לעשות איסורא ולקי תרתי.

וצ"ע לדעת רש"י ותוס' למה באמת לא פירשו הספק בכה"ג, דיעו' בתוס' שהקשו מתחילה למה האריך כ"כ ולמה העמידו הספק רק באופן הראשון דבעלת מום תחת בעלת מום, וא"כ אכתי קשה לאידך גיסא למה האריך כ"כ ולא אמרו הספק בכה"ג.

דף כ"ז ע"ב

מקדיש בעלי מומין למזבח

אמר על הבהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה לא אמר כלום, הרי אלו לעולה ימכרו ויביא בדמיהם עולה, ופרש"י דכשאמר הרי אלו לעולה משמע לדמי עולה דאי אינהו גופייהו הוא בעי לאקרובי הוה אמר הרי אלו עולה, ומבואר שלכן כשאמר הרי אלו עולה לא אמר כלום ולא חלה אפי' קדושת דמים כיון שהלשון משמע שרצה להקדיש קדושת הגוף.

ובגמ' אמר רב יהודה אמר רב מתני' דלא כרבי מאיר דאי כר"מ הא אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וכתבו התוס' דיש מפרשים דקאי אהא דאמרי' דאם אמר על בהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה לא אמר כלום, והיינו דלא כרבי מאיר דכיון דאין אדם מוציא דבריו לבטלה דעתיה לומר הרי לעולה וגמר ואמר לשם דמים.

אבל ברש"י ובתוס' בפירוש ראשון פירשו דדברי רב יהודה אמר רב קאי על הרישא

שזו שכנגדה גם היא בעלת מום ולא העלה אותה, סו"ס את אותה בהמת הקדש בעלת מום הועיל להוציא אותה לחולין, ולכן בזה בעינן שתהא ידו אקודש דכל כונתו בחילול הוא לצורך בהמת הקדש, וכ"כ בשטמ"ק את כ"ה דלאחולי מרויח לאכול קמייתא דהקדש דחביבא ליה טפי.

אמנם יעוי' בהגהות הגר"א דפירש דלא כרש"י ותוס' אלא דכמו שתמימה על תמימה הוי לישנא דאתפוסי ולקי, גם בע"מ על בע"מ הוי לישנא דאתפוסי ולקי, משום דא"א לומר בהא דלאחולי נתכוין דמאי אהני.

ואפשר היה לפרש דמהאי טעמא כאן ודאי כונתו ללישנא דאתפוס, כיון שלא שייך כאן הטעם דלא שביק איניש היתירא כיון שגם אם הקדיש בעלת מום הוא לוקה מדין מקדיש בעלי מומין, וא"כ בכה"ג סו"ס איך שיהיה הוא לוקה תרתי. אבל לשון הגר"א דא"א לומר לאחולי דמאי אהני לא משמע כן, וצ"ע בזה.

ולעיקר הקושיא עי' בחזו"א סי' ל"א סק"ג שתירץ שאע"פ שדאי הוא עובר על איסור מתפיס בעלי מומין, מ"מ חשיב היתירא לענין איסור תמורה עי"ש.

והגריש"א שליט"א תירץ די"ל דאע"פ שמבואר לעיל ו' ע"ב בגמ' לגבי שעיר המשתלח שהומם וחיללו על בעל מום אחר דלקה, וחזינן שהגם שמחלל בעל מום על בעל מום לקי, י"ל דהיינו דוקא שם שרצה להקדישו בקדושת הגוף, אבל אם לא רצה אלא להקדישו קדושת דמים דבזה כל איסורו רק משום דבזיא מילתא כדאמרי' בך ז' ע"א, יתכן שכיון שבלא"ה בא מבעל מום אחד לבעל מום אחר אין בזה משום בזיון ולא לקי.

ב. והגר"א לשיטתו שבתמימה על תמימה ובעלת מום על בעלת מום ודאי תרוייהו לקי, הוא מפרש דהספק בגמ' הוא על הצד השני

דמתני' דקתני תחת חטאת תחת עולה לא אמר כלום, וזה אתי דלא כר"מ דלר"מ הכי נמי דעתיה אחטאת שיש לו בבית, וצ"ב למה לא פירשו דקאי גם על הסיפא כנ"ל.

והנה לעיל דף ה' ע"ב תניא המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח אף על פי שהוא בלא תעשה מה שעשה עשוי, ופרש"י דקדשי לדמיהן. וצ"ע דהא הכא אמרי' שלא אמר כלום ומוכח שאפי' לדמי אינו קדוש, דאל"כ מ"ש מסיפא.

והנה אם נאמר דמתני' דהכא אתיא דלא כר"מ, א"כ לק"מ דאפשר היה לומר דשם קאי אליבא דר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, וא"כ הרי זה כאילו הקדיש שם להדיא בקדושת דמים. אי נמי אפשר להעמיד ההיא דהתם כשאמר הרי זו לעולה והוה כמקדיש בקדושת דמים, ומשו"ה אמרי' דמה שעשה עשוי וקדשי לדמיהן.

ויעוי' במנח"ח מצוה רפ"ה שתירץ עפי"ז למה שכתב הרמב"ם בפ"א מאיסורי מזבח שהמקדיש בעל מום למזבח לוקה, ולכאורה הוה ליה לאו שאין בו מעשה, וכבר כתב בספר החינוך וכ"כ הלח"מ על הרמב"ם דמ"מ ס"ל דלוקה משום דדיבורא עביד מעשה, וא"כ זה אינו שייך אא"כ אהני מעשיו, אבל אם נימא כדכא דלא אמר כלום א"כ א"א שילקה ע"ז, וע"כ צ"ל דמש"כ שלוקה היינו דוקא כשאמר הרי זו לעולה דנתפס הקדושה.

ואכן ביאור זה קשה מסוגיית הגמ' לקמן ז' ע"א דהדין דמקדיש לקדושת דמים שלוקה אכתי לא ידעי' ליה עד שבא ר"י וחידשו, ולר"ל דס"ד שאינו לוקה על קדושת דמים א"כ אכתי קשה היאך הוא מפרש הך דמה שעשה עשוי.

ובהערות הגריש"א שליט"א הביא ממרכבת המשנה בשם ספר בתי כהונה בבית ועד פט"ו ממעשה הקרבנות שתירץ די"ל דמה שאמרו

כאן לא אמר כלום לא לגמרי קאמר ואפי' לדמי, אלא לאפוקי סיפא דתנן שתמכר ויביא בדמיה עולה, אלא הרי הוא כמקדיש עץ וחייל עליה קדושת דמים ותמכר ויביא בה כל קרבן שירצה, וכמש"כ הרמב"ם לגבי המקדיש טו"א וטריפה ויוצא דופן למזבח דהרי הן כחולין לכל דבר וימכרו ויביא בדמיהן כל קרבן שירצה עי"ש.

ולפי דרכו מיושב ג"כ מה שלא פירשו רש"י ותוס' הא דאמרי' מתני' דלא כר"מ על הסיפא, משום שכאן אף שאמרו לא אמר כלום מ"מ אינו ממש לבטלה, אלא הכונה דלא אמר כלום ולא נתקדש בקדושת הגוף ולא נתחייב להביא דוקא עולה, אבל קדושת דמים חלה עליו להביא בו כל קרבן שירצה, והיינו מאי דאמרי' לעיל מה שעשה עשוי, וי"ל שלדעת ר"מ הא גופא חל עליו משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה. ואמנם משמע לכאורה דזה הוי אפי' לרבנן, ואולי זה יוצא מעצם ההקדש שאמר בגדר בכלל מאתים מנה.

ואמנם בעיקר הקושיא יעוי' בשפת אמת לעיל בדף ז' שעמד על סתירה זו, ותירץ בכמה דרכים דיש חילוק בין רבי ורבנן דפליגי שם בקדושת דמים, ועוד כתב דבאמת יש לדקדק דהרמב"ם הביא הברייתא דלעיל בהלכות איסורי מזבח פ"א, ובהלכות מעשה הקרבנות פט"ו הביא למשנה זו דהאומר על בהמה טמאה או כל דבר שאין קדושה חלה עליו כמ"ש בהלכות איסורי מזבח לא אמר כלום, ומשמע דלא קאי על בעל מום דהתם קדושה חלה עליו, ואולי לא גריס במשנה בעלת מום. ובחזון יחזקאל על התוספתא פ"ב ג"כ הלך ג"כ בדרך זו וביאר מה מקום יש לחילוק זה, דנראה שסובר הרמב"ם שלגבי בעל מום מה שעשה עשוי וחלה עליו לכל הפחות קדושה לדמי, דאפי' אם כוונתו היתה להקדישו

דהכא שאין הקדושה חלה עליהם כלל והוי כחולין לכל דבר.

(וע"ע ברש"ש בדף ל"ב ע"א שהביא מתורע"ק שמחלק בין מקום שנאמר בו לא עשה כלום למקום שנאמר לא עשה ולא כלום, דלא עשה כלום משמע שלא הועילה כונתו אבל דבר אחר חל בו, וצ"ע לפי"ז מה משמע בלשון לא אמר כלום.)

קדושת הגוף בכל זאת חלה עליו קדושת דמים, וכעין מה שכתב הרמב"ם בפ"א מאיסור"מ ה"ג דמי שדימה שמותר להקדיש בעל מום למזבח והקדיש הרי זה קדוש ואינו לוקה, וש"מ דבכה"ג ל"א דהוה הקדש בטעות. משא"כ בבהמה טמאה וכיוצא בה מאיסורי קרבן שהפסול שבהם הוא בגופם שאינם ראויים כלל למזבח, בהא אמרי' במתני'

פרק שישי

תערוכת, אימא ליבטלו וכי מקדיש להו קדשי שפיר דהא כבר איבטיל ליה איסור וליקרב, קמ"ל. וצ"ע לפי"ז מאי מקשי בתר הכי דגבי חולין נמי תנינא ותירצו דשם מיירי באיסורי הנאה, ולכאורה קושיא מעיקרא ליתא דשם שמדובר באיסורי הנאה שלא נתבטלו כלל גם לגבי הדיוט, ואין מזה שום ראיה לנידון דידן שגם מה שנתבטל כבר אסור.

דף כ"ח ע"ב

הרובע והנרבע בקדושת הגוף

תניא הרובע והנרבע וכו' הם כקדשים שקדם מום עובר להקדשן וצריכין מום קבוע לפדות עליהן, ובשטמ"ק אות כ"א גרס בפרש"י דמפרש שקדם מום עובר להקדישן וקדושין קדושת הגוף וצריכים מום קבוע, וברבינו גרשום פירש דכל הני לאו גבי מומין כתיבי וצריכי מום קבוע לפדות עליהן כדין קדשים שקדם מום עובר להקדשן.

דף כ"ח ע"א

אבל הכא דלאו איסורי הנאה, ברש"י תירץ דרובע ונרבע מדובר כאן כגון שרבע או נרבע על פי עד אחד דאינה נסקלת בכך, דבכה"ג להדיוט מותר ולגבוה אסור, אבל בשני עדים הוה ליה שור הנסקל ואסור בהנאה אפי' להדיוט. ובמוקצה ונעבד מפורש בגמ' בע"ב דלהדיוט מותר מפני שאין בעלי חיים אסורין, ובדף כ"ט ע"א מפקינן לה מקרא ממשקה ישראל. ועדיין קשה מטריפה שהרי אסורה גם להדיוט, ועי' בגמ' זבחים ע"א דאיכא מד"א דמוקי לטריפה דמתני' בולד טריפה, ולפי"ז י"ל דמשו"ה שרי דלדעת רש"י לקמן ל' ע"ב ולד טריפה אסור לגבוה ומותר להדיוט לדברי הכל, ועי' בתוס' זבחים ע"א ע"ב מה שכתבו בזה, ולמד"א דמוקי לה התם בדרוסה צ"ל כמו שפירש ברש"י שם דלהדיוט שרי להאכילו לכלבים.

חדא בחולין וחדא בקדשים, פרש"י דהכא שנתערבו בעורן חולין ולא מאיסי בשעת

אושעיא, וכן כתב במצפה שמואל על התוספתא ע"ש.

מוקצה לשבע שנים

אין מוקצה אסור אלא מוקצה לשבע שנים, רש"י בל"א פירש שאינו אסור אלא עד ז' שנים, אבל משעבר עליו ז' שנים מותר, ולכן התירו להקריבו לשמים בימי גדעון, ושאלו ע"ז דהתם היה גם נעבד ואפ"ה התירוהו, ותי' רבא דלעולם עבדוהו וחידוש הוא ולא גמרי מידי מהתם, ונראה דלפי"ז ה"ה דאין ללמוד משם כלום גם לענין מוקצה, דגם מה שהתירו שם מוקצה הוא חידוש ולא משום שעבר ז' שנים.

ובל"ק פירש רש"י דאין המוקצה נאסר אלא אחר שפיטמוהו ז' שנים לעבודת כוכבים, וצ"ל לפי"ז דהקושיא שהקושיא דהא נעבד נמי הוה, ר"ל דעד שאתה למד משם שמוקצה צריך להיות ז' שנים תלמד משם להתיר אפי' נעבד, וע"ז תירצו דחידוש הוא ולא גמירי מהתם, אבל סו"ס עצם הדין דמוקצה לא הוי אלא שהוקצה לז' שנים נשאר, ואין לומר שזה חידוש כיון שזה דיוק מעצם הלשון שקרו לו מוקצה רק מפני שפיטמוהו ז' שנים.

ועי' בתוס' ב"ב קכ"ט ע"ב שנקטו כן להלכה דבעינן שיהיה מוקצה לז' שנים, אלא שחידשו שמייד כשמסרו לכומרים על מנת לפטמו ז' שנים כבר נאסר משום מוקצה ע"ש.

אבל ברבינו גרשום כתב דהתם חידוש הוא אבל בעלמא כל מוקצה סתם לעבודת כוכבים הוי מוקצה ואסור, ונראה שהוא לומד שאחר שאמרו שחידוש הוא הדרינן מהא וס"ל דאין ללמוד משם כלום.

וצ"ע בהא מילתא דהא לעיל י"ז ע"א אמר שמואל המקדיש את הטריפה עושה קדושה למות, ור' אושעיא פליג דאינה אלא כמקדיש עצים ואבנים בלבד, ואמרו שם דר' אושעיא ס"ל כר' אלעזר דמתני' דאומר הכלאים ויוצא דופן וטריפה וטומטום ואנדרוגינוס לא קדושין ולא מקדישין, ושמואל דאמר כרבנן דפליגי עליה בתוספתא. והשתא לכאורה גם ברייתא דהכא אתיא כשמואל ודלא כר' אושעיא, דהא מבואר שאע"פ שרובע ונרבע פסולים להקרבה למזבח אפ"ה חלה בהם קדושת הגוף.

אכן יעוי' ברמב"ם בפ"ג מהלכות איסורי מזבח ה"י שכתב המקדיש טומטום ואנדרוגינוס וטריפה וכלאים ויוצא דופן למזבח הרי זה כמקדיש עצים ואבנים לפי שאין קדושה חלה על גופן והרי הן חולין לכל דבר וימכרו ויביא בדמיהן כל קרבן שירצה, ואינו כבעל מום שבעל מום יש במינו קרבן, אבל המקדיש רובע ונרבע ומוקצה ונעבד ואתנן ומחיר הרי זה כמקדיש בעל מום עובר וירעו עד שיפול בהן מום קבוע ויפדו עליו.

ומבואר ברמב"ם שהוא מחלק בין כל אלו לבעל מום משום שבעל מום יש במינו קרבן, ואמנם בגמ' לעיל נאמר חילוק זה לענין תמורה, וברמב"ם סובר שגם לגבי הקדש גופא יש לחילוק זה, ומשו"ה ס"ל שברובע ונרבע שיש במינו קרבן מודה גם ר' אושעיא שקדושין בקדושת הגוף אע"פ שהם עצמם פסולים למזבח, וע"ע מש"כ בזה לעיל שם.

אמנם גירסת צ"ק שהובאה בגליון עפ"י הילקוט בפרשת ויקרא דתני בברייתא הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והמחיר והכלאים והטריפה הרי הם כקדשים, ולפי גירסתו על כרחן אתיא האי ברייתא כשמואל ודלא כר'

שם פסול בפני עצמו, וכתב עוד דמ"מ איצטריך נמי קרא לפסול בטריפה משום דאי רק משום הקריבהו נא לפחתך הוא אסור יתכן שאינו אסור אלא לכתחילה וכשר בדיעבד.

ונמצא דאליבא דאמת נראה שדעת הרמב"ם שכל האיסור בטריפה למזבח אינו איסור תורה, אלא אסור מדברי קבלה משום הקריבהו נא לפחתך, והיינו הך מה שאמרו בסוגיין דאסור משום ממשקה ישראל, ומ"מ אהני קרא דמן הבקר ללמד שהוא פסול גם בדיעבד, אבל אי"ז לאו גמור אלא אסמכתא בעלמא.

ב. ובעצם הלימוד דנלמד היתור אכילה להדיוט ממשקה ישראל, עי' בהגהות הרש"ש שהקשה למאי דמסקי' בגמ' להלן דלא קאי קרא דממשקה ישראל אלא היכא דלא היתה לה שעת הכושר דומיא דערלה וכלאים, א"כ אכתי איצטריך קרא להיכא דהיתה לה שעת הכושר דזה אינו נלמד ממשקה ישראל, וא"כ הדרא קושין מנא לן דמותר באכילה להדיוט.

וכתב הרש"ש דצ"ל כמש"כ התוס' במנחות דף ו' ע"א דאע"ג דמוכח דהיכא שהיתה לו שעת הכושר לא ילפינן ממשקה ישראל, אפ"ה מיייתי ליה בכל דוכתא בפרק כל האסורין לגבי נעבד, משום דע"י תלתא קראי מסקינן דאין לחלק.

אבל עי"ש בגליון הש"ס על התוס' במנחות שהקשה ע"ז מדברי תוס' חולין דף ק"מ ע"א ד"ה למעוטי, דשם כתבו התוס' לגבי ציפורי עיר הנדחת דלא ממעטינן ממשקה ישראל אלא דומיא דערלה וכלאי הכרם שלא היה להם שעת הכושר, ומוכח שס"ל דלהלכה לא נפקא לן ממשקה ישראל אלא כל שלא היתה לה שעת הכושר, וצ"ע.

ואולי יש לתרץ שרק מה ששייך בו מציאות של איסור בלא היתה לו שעת הכושר וזה כבר

דף כ"ט ע"א

ממשקה ישראל

א. מוקצה ונעבד דמותרין באכילה מנא הני מילי, אמר רב פפא דאמר קרא ממשקה ישראל מן המותר לישראל, ואי ס"ד אסירי להדיוט למה לי קרא למעטינהו מגבוה.

וצ"ע מאי קשיא להו למה לי קרא, הרי קרא דממשקה ישראל הוא מדברי קבלה, ואיצטריך למיכתב שאסור מדאורייתא. ובשפת אמת הקשה עוד דיש לומר נפ"מ לדינא דאי כל איסורו משום ממשקה ישראל י"ל שרק לישראל שהוא אסור פסול למזבח, אבל לעכו"ם שאינו אסור להם ממילא גם אינו אסור אצלם למזבח, ואילו אם נלמד מקרא בפני עצמו א"כ זה אסור גם לגבי עכו"ם, ועי"ש מש"כ, וצ"ע.

ואולם יעוי' ברמב"ם פ"ב מהלכות איסורי מזבח ה"י כתב בהמה שנולד בה אחת מן הטרפיות האוסרות אותה באכילה אסורה לגבי המזבח, הרי הוא אומר הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך, ובכסף משנה שם תמה עליו מסוגיין דמשמע שהוא מן התורה דדרשינן לה מקרא, וכתב אפשר שסובר רבינו דסמך בעלמא הוא דאסמוך להו אקרא, דהא קיימא לן דלא מיפסיל משום מום אלא בגלוי דוקא עי"ש.

וע"ע במקדש דוד סי' ל"ג סק"ג שהביא מקור לדברי הרמב"ם מסוגיא בחולין צ"ד, והוסיף עוד להוכיח עוד בכמה ראיות דכל האיסור דממשקה ישראל הוא ג"כ מיסוד ההלכה של הקריבהו נא לפחתך, ולכן לא הביא הרמב"ם בשום מקום פסול של ממשקה ישראל דס"ל דקרא דממשקה ישראל הוא רק גילוי דכל שאסור לישראל פסול להקריבהו, אך אין זה

טרפה אלא לאחר שנכנס לדיר נעשה טריפה שנשברה רגלה למעלה מן הארכובה, אפי' הכי אינה עוברת.

ומשמע שהוא לומד שתחילת ההקדש של מעשר הוא משעה שנכנס לדיר, וכיון שבאותה שעה אפשר שעדיין לא נטרפה הרי זה מקור להקדישה ואח"כ נטרפה. ולפי"ז הקושיא היא דא"כ אין צורך ללימוד דמן הבקר, דממשקה ישראל נפקא לן נטרפה ואח"כ הקדישה, ומכל אשר יעבור נפקא לן הקדישה ואח"כ נטרפה. ומשני דממשקה ישראל לא נפקא לן אלא היכא דלא היתה לה שעת הכושר, ולהכי איצטריך מן הבקר להיכא שהיתה לה שעת הכושר אלא שנטרפה קודם שהקדישה.

וצ"ע בסברתו וכי איזה קדושת מעשר חלה על הבהמה משנכנסה לדיר, ומהגמ' במנחות ג"כ מוכח להדיא כפירוש רש"י שזה נחשב נטרפה ואח"כ הקדישה כנ"ל.

נתן לה ואח"כ בא עליה אתננה מותר

א. מבואר בגמ' דאילו נתן לה אתנן ונשאר ברשותה ואח"כ בא עליה חל עליו איסור למפרע, ופרש"י דכיון שבשעת ביאה עדיין הטלה קיים חל עליו שם אתנן כל היכא דאיתיה, ולשון רש"י משמע שהאיסור חל עליו עכשיו כיון שבכל מקום שהוא יש עליו שם טלה שקיבלה בשכר הביאה.

אבל לכאורה לשון הגמ' משמע דלמפרע הוא אתנן, וכן הוא לשון השטמ"ק באות כ"ז דאיגלאי מילתא למפרע דכי בא עליה ויהיב לה דמעיקרא אתנן הוא, והיינו דלמפרע נחשב הנתינה כנתינה של אתנן, וכן נראה ג"כ מפירוש רש"י בע"ז ס"ג דחייל איסור אתנן למפרע שהרי מתחילה על מנת ביאה נתנו לה. ב. ובהא דאמרי' דאתננה מותר מוקמי' לה בגמ' כשקדמה והקריבתו קודם הביאה, וצ"ב

נאסר ממשקה ישראל, בזה באו שאר הפסוקים ללמד שאין לחלק, אבל מה שאינו מצוי כלל בלא שעת הכושר לא נשמע משם.

והדבר תלוי לכאורה איך נפרש כוונת התוס', האם כוונתם דאחר שנאמרו ג' קראי ש"מ שהפסוק ממשקה ישראל עצמו הולך על כל הענינים, או שנאמר שדבר שנאסר ממשקה ישראל כשלא היתה לו שעת הכושר, נבא אח"כ ונלמד מטריפה שנאמרו בו פסוקים לגלות שיהיה אסור גם אח"כ.

ג. והא מהכא נפקא כל אשר יעבור תחת השבט פרט לטריפה שאינה עוברת, פרש"י שאינה עוברת כגון שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה, ומהכא נפקא נטרפה ואחר כך הקדישה.

ולפי' הקושיא היא למאי אתא לימוד זה שטריפה אסורה, הרי זה כבר נלמד ממשקה ישראל, דהא מוקמי' ליה נמי בנטרפה ואח"כ הקדישה, אבל הלימוד דמן הבקר אכתי איצטריך לאשמעי' היכא שהקדישה ואח"כ נטרפה דאסור. ותירצו דאכתי איצריך דאי ממשקה ישראל הו"א ה"מ היכא שלא היתה לה שעת הכושר דומיא דערלה וכלאים.

וכן מפורש בגמ' מנחות דף ו' ע"א דממשקה ישראל אתי למעוטי היכא דלא היתה לה שעת הכושר, אבל היתה לה שעת הכושר אימא תתכשר, כתב רחמנא כל אשר יעבור, ואי כתב רחמנא כל אשר יעבור הו"א למעוטי היכא דנטרפה ולבסוף הקדישה דומיא דמעשר, אבל הקדישה ולבסוף נטרפה דבעידנא דאקדשה הוה חזיא אימא תתכשר, כתב רחמנא מן הבקר.

אולם הרגמ"ה לא פירש כן, אלא ס"ל דמכל אשר יעבור נפקא לן הקדישה ואח"כ נטרפה, דכתב דמהכא נפקא פרט לטריפה שאינה עוברת, כלומר אע"ג דקודם לכן לא הו"א

ולפי זה פשיטא דלהך צד דהקדש ל"מ ה"ה שגם מכירה להדיוט לא תהני מהאי טעמא, כיון דהשתא אנו אומרים שכבר חל עליו השם אתנן מעיקרא.

אכן יעוי' במאירי בע"ז ס"ג שכתב יש מוכיחין מסוגיא זו שגם אם קדמה ומכרתו אינו ודאי אתנן ביד לוקח דמה לי מכרו לשמים מה לי מכרו להדיוט, ויש אומרים שאין עליו שם אתנן כלל אפי' בתורת ספק, והכי משמע ממה שאמרו כאן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, אלמא במסירת הדיוט אין אחריו שם אתנן כלל עכ"ל.

ולפי שיטת היש מפרשים נראה דצ"ל דלא ס"ל למה שכתבו התוס' בביאור הספק, וצ"ל לשיטתם דשורש הספק בהקדש הוא בהלכה זו אי אמרי' דמסירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וצ"ע מה הם צדדי הספק.

ובשיעורי הגרמ"ד שליט"א ביאר דיש לדון דבמקדיש קרבן גם אם נאמר דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וחל בו מיד הקדש גמור, מ"מ הרי סו"ס המקדיש נשאר הבעלים של הקרבן דהוא המתכפר בו והוא הסומך עליו והעושה בו תמורה, ואין זה דומה למכירה שבמכירת הדבר יצא מרשות הבעלים לגמרי ואין לו עוד שום חלק בו. ולפי"ז יצא נפ"מ דא"כ נצטרך לומר דלא מיירי הכא אלא בקדושת קרבן, אבל אם הקדישתו לבדק הבית זה הוי כמכירה ולא יחול עליו אתנן.

דף כ"ט ע"ב

אתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו

א. בתוד"ה כגון דקאי בחצרה הביאו מהסוגיא דב"ק דף ע' דאתנן אסרה תורה אפי'

מאי נפ"מ הרי כבר הוקרב, ואולי הנפ"מ היא שאינו עולה לרצון, וכן משמע מהרמב"ם פ"ד מאיסורי מזבח הי"א שכתב דאם היתה חייבת קרבן יצאה ידי חובה, וצ"ע האם גם לכתחילה יהיה מותר לה להקריב אותו קודם הביאה.

ג. והקשו ע"ז בגמ' היכי דמי דאי נימא דאקניה ניהליה לאלתר פשיטא דמותר דעד כאן לא בא עליה, ועי' ברגמ"ה שביאר פשיטא דאפילו לא קדמה והקריבתו יהא מותר דלא חל עליה אתנן, ומשמע דס"ל דהיכא שאקניה ניהלה לאלתר ל"א בכה"ג דליהוי אתנן למפרע, וצ"ל לפי"ז דקושיית הגמ' לעיל דליהוי אתנן למפרע מדובר שנתן על תנאי של הביאה.

ד. ובקדמה והקדישתו ועדיין לא הקריבתו מספק"ל האם אסורה כיון דאיתיה בשעת ביאה, או דלמא אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ולפי צד זה משמע שעצם הדבר שזכה בו ההקדש מפקיעו מדין אתנן, ואע"פ שאמרי' דשם אתנן חל עליו למפרע משעת נתינה, ע"כ צ"ל שהוא נידון כאתנן רק מכאן ולהבא למפרע, ולכן אלים כח ההקדש שחל בו קודם לכן להפקיע שלא יחול עליו שם אתנן למפרע. ויש לעיין לפי"ז מה הדין אם מכרתו להדיוט מכירה גמורה קודם הביאה, האם גם זה יפקיע ממנו את הדין אתנן, דהא בשעת הביאה כבר אינו ברשותה כלל.

והנה בתוס' בע"ז ס"ג ע"א הקשו מאי מספק"ל דלמא השתא מיהא קאי בעיניה, והא אין אתנן חל על המוקדשין, ותי' שמא הכא מאחר דאיתיה בשעת ביאה חל איסור אתנן למפרע משעה דיהיב לה ואז לא היה הקדש. ומבואר מדבריהם דזה גופא הספק האם אמרי' שחל השם אתנן למפרע ממש וקדם להקדש, ויתכן אולי דלפי"ז תלוי צדדי הספק בביאור הדין דלמפרע אם הוא כפשוטו, או כפירוש רש"י הנ"ל.

בחצירה, א"כ כבר זכתה בו ממילא, וגם אם הוא אינו מחוייב לה מכח הביאה משום קלב"מ, סו"ס כיון שזכתה בו בקנין חצר בזכות הביאה הוה ליה אתנן.

ונראה שזה למדו התוס' מעצם מה שתירצו כאן בגמ' דקאי בחצירה, דהנה מתחילה כשהעמידו בגמ' בזונה עובדת כוכבים שזכתה באתנן בקנין מעות, אפשר היה לומר שדוקא כהאי גוונא נעשה אתנן כיון שהביאה היא עצם הקנין המזכה לה את האתנן דזה הוי מעשה המחייב בתמורה, אבל מתירין הגמ' למדנו שאע"פ שמה שזכתה בטלה הוא בקנין חצר ואינו תלוי הקנין כלל בביאה, אפ"ה חזינן שעצם מה שקיבלתו בתמורת הביאה הוה ליה אתנן.

וכן מוכח גם מהסוגיא דלעל דנתן לה ואח"כ בא עליה דאמרי' שחל עליה שם אתנן למפרע, וע"כ שזכתה כבר באתנן מעיקרא במשיכה, ואפ"ה אח"כ כשבא עליה חל עליו האיסור למפרע.

אמנם כתבו התוס' דתירין ר"י דאי לא הוה מוחזק בה לא הוי אתנן אע"פ שמטעם חצירה היא זוכה בה, ומבואר בזה שגם אי קניא בחצירה בעינן שיהיה הוא מחוייב בה, וצ"ל שס"ל השתא שבאמת גדר החיוב אתנן אינו כדין חיוב תמורה בקנין בעד הביאה, אלא הוה ליה כעין שכירות פועלים שהיא נשכרה לו לביאה ובעד זה נתחייב לה בתשלומין, ולכן כל מה שהיא קונה בקנין זהו מכח השכירות, אבל אילו הוא אינו מחוייב משום קלב"מ ממילא אין לזה זכות בעצם האתנן, וממילא אפי' אי קאי בחצירה גם אם נאמר שזכתה בו ממילא אין זה אלא כמתנה בעלמא.

ונמצא לפי"ז שבאמת מה שזכתה באתנן לבד באמת אינו נותן ע"ז שם אתנן, אלא רק

בא על אמו, ומבואר בזה שיש כאן דין קלב"מ שכיון שנתחייב מיתה בשעת הביאה, אינו חייב בתשלומין, ואע"פ שהחיוב תשלומין דרמי עליה אינו אלא משום התחייבות שהוא התחייב לה והביאה היא הקנין, כיון שבאותה שעה חל עליו חיוב מיתה לא חל עליו חיוב תשלומין.

ומבואר עוד דאם הוא אינו מחוייב בזה לא חל עליו שם אתנן, אלא דמ"מ כיון שהוא מחוייב לצאת ידי שמים, לכן יש על זה שם אתנן.

אמנם יעוי' בתומים סי' כ"ח שהקשה על מה שאמרו בגמ' דאי מחוסר משיכה ולא קנתה ליה עדיין לא הוי אתנן, שהרי גם בלי משיכה כבר חל עליו חיוב לצאת ידי שמים לקיים את המקח, ואי לא מקיים הרי הוא במי שפרע. ותירץ עפ"י המהרש"ל דדוקא בקלב"מ אמרי' הכי שע"י החיוב לצאת ידי שמים חל עליו שם אתנן, מכיון ששם החיוב תשלומין הוא מחוייב בו מעיקר הדין, ורק הדין שבי"ד אינם יכולים להוציא מידו, אבל אם חל עליו סתם חיוב לצאת ידי שמים גרידא לא יחול עי"ז שם אתנן.

ב. והנה בתוס' שם כתבו דגם היכא שהבועל עצמו אינו מחוייב לה משום קלב"מ, מ"מ אם קאי בחצירה ותפסה בו זכתה והוה ליה אתנן, ולכאורה נראה דר"ל דהיינו נמי מהאי טעמא דכיון שיש עליו חיוב לצאת ידי שמים, ולכן אם תפסה אין מוציאין מידה ומשו"ה הוי אתנן.

אמנם זה לא יתכן דהרי התוס' באו להקשות מזה על הגמ' במרובה שלמדו מכאן שיש חיוב לצאת ידי שמים, דהרי מיירי הכא דקאי בחצירה ותפסה בה, וא"כ גם אם אינו מחוייב הוי אתנן.

ואמר בזה אאמו"ר שליט"א דע"כ צ"ל דכונת התוס' להקשות לא מדין תפיסה, אלא מעצם הענין דכיון דמוקמינן להא כגון דקאי

אם יש לו אשה ובנים הרי זה מותר בשפחה כענית כמו שיתבאר, והוא הדין באומר לזונה הא לך דבר זה והבעלי לפלוני הישראלי הרי זה אתנן.

וממה שדימה הרמב"ם דין זה לנותן אתנן בעד חבירו, מבואר שהוא לומד שהנידון בסוגין הוא לא רק באדון לעבד עברי, אלא צ"ל שהטעם כאן הוא משום שנתינת האדון עבורו מועילה כאילו נתן הוא בעצמו מדין עבד כנעני שזה נחשב כנתינה המחייבת בעבורו.

ומ"מ מדלא כתב גם שנתן לאשה שתקבל עבור חבירתה מדין ערב, נראה מזה שקבלת האחר בשביל האשה אינו מועיל באתנן מדין ערב, וצ"ל שכאן כלפי השפחה דקבלת האדון הוי אתנן אי"ז מדין ערב אלא מכח הבעלות של האדון על שפחתו, ועי"ש בחי' הגרי"ז לטעמא דמילתא.

ניפוק חדא להדי כלבא

השותפין שחלקו אחד נטל עשרה ואחד תשעה וכלב, שכנגד הכלב אסור ושעם הכלב מותר, ומקשי' וניפוק חדא להדי כלבא והנך כולהו לישתרו, וכתבו התוס' דהקושיא היא דלישתרו מטעם ברירה, ור"ל דאי לאו דין ברירה נחשב הכל כקנין אחד של עשרה כנגד עשרה וכולם אסורים, ורק אם יש ברירה אפשר לדון על כל אחד כנגד אחד.

ובתירוצ' הגמ' אמרי' דהב"ע דטפי דמי כלב מחד מינייהו והאי טיפונא דכלב שדי בכולהו, ואכתי צ"ב סו"ס נאסור שתים כנגד הכלב ואידך לישתרו, וצ"ל דכאן כיון שכל התשעה הנותרים אינם שוים, וא"א לדון כאן על כל אחד כנגד אחד אלא ע"י השלמת הכלב להפרש שביניהם, א"כ בהכרח עלינו לדון על הכל כקנין אחד ומשו"ה אסורים כולם, ודו"ק.

מה שזכתה בו בתורת תשלום בעד השכירות שהשכירה עצמה לביאה (וע"ע בשטמ"ק בהשמות אות ט').

דף ל' ע"א

תלין שפחתך אצל עבדי

במתני' האומר לחבירו הילך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי, רבי מאיר אומר אינן אתנן וחכמים אומרים אתנן. ומסקנת הסוגיא דמוקמי' לה בעבד עבדי שאין לו אשה ובנים דשפחה כנענית אסורה לו ומשו"ה הוי ביאת זנות והוי אתנן, ור"מ סבר שאפי' אין לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה ואי"ז ביאת זנות.

והנה לכאורה שמעינן מהכא דע"ע מותר אפי' בשפחה שאינה של רבו, אך יש לעיין בדין זה שרבו של הע"ע נותן אתנן עבור הביאה של עבדו בשפחה של חבירו למי יהיו הולדות מביאה זו, ויתכן שנחשב שהוא קנה את הביאה הזו והוי כאילו עכשיו שפחה ברשותו ויהיו ולדות שלו, וא"כ סו"ס הרי זה בכלל עבודה לרבו.

ובעיקר הדין מבואר כאן דלכו"ע עצם האתנן נחשב אתנן גמור לכל דבר, ואע"פ שלא העבד נותן אותו ולא השפחה קיבלה אותו. ואפשר לומר דכיון שהעבד עברי קנוי לרבו לענין זה, דזה חלק מדיני העבדות שהוא משועבד לו בהם, וגם השפחה קנויה בקנין הגוף לאדוניה, לכן נתינת האתנן מאדון העבד לאדון השפחה הוי אתנן.

אמנם כתב הגרי"ז דברמב"ם פ"ד מהלכות איסורי מזבח ה"י כתב האומר לחבירו הא לך דבר זה ותלין שפחתך אצל עבדי העברי הרי זה אתנן, והוא שלא יהיה לו אשה ובנים, אבל

ונראה מדבריהם ששורש המחלוקת אם יש ברירה או אין ברירה הוא בדעת בני אדם.

אכן לפי"ז צ"ע מה הקשו התוס' כאן דבכל איסור המעורב נסמוך אברירה, וכן זבחים שנתערבו בשור הנסקל, ותירצו ששם האיסור היה מבורר קודם תערובתו, ולכאורה קושיא מעיקרא ליתא דשם הרי איסורים אינו תלוי בדעתו וא"כ לפי סברת התוס' בבכורות אי"ז שייך כלל להאי סוגיא דיש ברירה או אין ברירה.

וע"כ צ"ל דלהך מד"א דס"ל דיש ברירה אמרי' הכי גם במקום שאין זה תלוי בדעתו, וצ"ל דס"ל שכך הוא גדר האיסור מתחילה שאחד מן התערובות שיוברר הוא יהיה אסור.

דף ל' ע"ב

אין זנות לבהמה

א"ל רבא מפרזקיא לרב אשי מנא הא מילתא דאמור רבנן אין זנות לבהמה, ופרש"י דקתני מתני' אתנן כלב מותר, ומבואר מפרש"י שהקושיא היא מגלן דינא דמתני'.

ותי' לא נשמוט קרא לכתוב אתנן זונה וכלב, וצ"ל לפירושו דאי"ז ממש כתירוצ' המשנה דכאן אמרו רק דבקרא לא נאמר אלא אתנן זונה ומחיר כלב ותו לא, ומה שאמרו במשנה דכתיב גם שניהם ב' ולא ד', זה רק בא לפרש דמ"מ לא נילף זה מזה, וע"ז קאי התירוצ' ב' ולא ד'. וע"ז הביאו ראייה מהברייתא, ופרש"י שלא הביאו ראייה ממתני' משום שכברייא מפורש יותר, ויתכן שגרס כגירסת השטמ"ק בברייתא דתניא אתנן כלב ומחיר זונה מותרין, ואם תאמר ליתן האמור של זה בזה ושל זה בזה, ת"ל גם שניהם ב' ולא ד'.

אמנם צ"ע ברמב"ם בפ"ד מהלכות איסורי מזבח הי"ז שפסק להאי דינא דשני שותפין שחלקו זה לקח עשרה טלאים וזה לקח תשעה וכלב, שעם הכלב מותרין, אבל העשרה שכנגדו אם יש אחד מהם דמיו כדמי הכלב או יתר על דמי הכלב מוציאו מן העשרה כנגד הכלב ויהיו מחירו ושארן מותר, ואם כל אחד ואחד מהן דמיו פחותין מדמי הכלב הרי העשרה כולן אסורים.

והנה משמע מהרמב"ם שאפי' אם האחרים אינם שוים זה לזה, כל היכא שאחד מהם שוה ערך לכלב או יותר ממנו השאר מותרים, ולדבריו לכאורה תשוב הקושיא א"כ סו"ס גם אם אין אחד שוה לכלב מ"מ למה לא נוציא שנים כנגד הכלב והשאר יהיו מותרים. ויש לחלק דשאני היכא שטלה אחד שוה יותר מן הכלב, דא"כ גם אם השאר אינם שוים זה לזה, וע"כ נחשב הכל כחלוקה אחת כנ"ל, מ"מ מה שגרם להשלים את החסר שבאלו הוא הטלה ששוה יותר ולא הכלב ומשו"ה הכל שרי.

ועדיין צ"ב דמשמע קצת מהרמב"ם שגם אם האחרים שוים אחד כנגד אחד, כל שאין אחד מהם שוה ערך לכלב כולם אסורים, וזה לא א"ש להאי ביאור שביארנו.

ובעיקר דינא דמבואר שפסק הרמב"ם דאי לאו האי טעמא דטפי דמי כלב מחד מינייהו באמת השאר מותרין, וזה ע"כ מדין ברירה, צ"ע דהרי דעת הרמב"ם בעלמא שאין ברירה בדאורייתא. וע"כ צ"ל דסבר הרמב"ם שהאי דינא אתי שפיר אפי' אי נימא דאין ברירה, ועי' באחרונים שהאריכו בזה.

ובעצם דין ברירה עי' בתוס' בכורות נ"ו ע"ב ד"ה לברור שפירשו דאי אמרי' יש ברירה יש לדבר להיות תלוי בדעתו דמסתמא כך היתה דעתו מתחילה דאותו שיברור הוא כנגד הכלב,

ומ"מ מהגר"א נראה שהשאיר גירסת הגמ' על מכונה לא נישמוט קרא וכו', ולמד שהראיה היא ממתני' דידן, והיינו משום שעיקר הסוגיא היא לכהונה לכן הביאו לזה סייעתא ממתני'. ובזה ודאי חלקו עליו התוס' ומפרשים שמשם מוכח מ"מ שהנידון הוא על אשה שבאה על כלב, ובזה יש מקום לחלק דאין ראייה ע"ז מקרא ולא מעצם המשנה אלא מסתימת המשנה.

בגמ' גבי ע"ז ניחא ליה בניפחיה, גבי שור הנסקל לא ניחא ליה בנפחיה, וצ"ע הרי איסור שור הנסקל רחמנא אסריה ולא האדם, ומה שייך כאן סברות של ניחא ליה. ובדוחק י"ל דר"ל שכאן לא שייך לאיסור מצד סברת ניחא ליה, וממילא נשאר הדין על מכונה דמצד עצמו הולד אינו חלק מאמו ואינו נאסר על ידה.

ברש"י ד"ה וריקועין ציפוי למזבח אם נתן לה זהב, ובפשוטו רצה לומר דמשכחת לה גם בזהב שקרב לגבי המזבח, אבל ברש"י אח"כ פירש דאפי' אבנים בעלמא לבנין של אחורי הפרוכת אסור, וא"כ צ"ע למה אמרו דוקא זהב, ולמה פירש רש"י ציפוי למזבח דוקא.

והנה לפי פשוטו נראה שזה דעת רבי יוסי בר' יהודה לחודיה אבל תנא דמתני' שסתם כל דבר שכינצא בו קרב על גבי המזבח אסור, משמע דס"ל שרק מה שקרב על גבי המזבח ולא ריקועין שבאין לבדק הבית. אמנם יעוי' לעיל כ"ח ע"ב ברש"י ד"ה ציפוייהן שפירש שמותר הציפוי לבא לבית לעשות ריקועין למזבח דהתורה לא אסרה אלא גם שניהן ולא ציפויין, הרי שסתם דעצם האיסור דאתנן הוא כולל גם לעשות ריקועין למזבח.

ומ"מ עדיין קשה לפירושו קושיית התו' סו"ס למה לא ניחא ליה במתני' לבד.

ובהגהות הגר"א העמיד הקושיא דהקשו מנא הא מילתא דאמור רבנן אין זנות לבהמה לכהונה, וע"ז תירצו לא נישמוט קרא מסברא בעלמא, והביאו ע"ז סייעתא ממתני' גופא, ולפי"ז צ"ל שהתירוץ שאמרו לא נישמוט קרא הוא אותו דרשא שנאמרה במשנה מב' ולא ד'. והתוס' מפרשים למתני' שמדובר רק על אתנן כלב דהיינו תלין כלבתך אצלי, והקושיא כאן היא על שנתן אדם לאשה בעבור שתלין עם כלב, שבזה אם נימא שיש זנות לבהמה הרי זה ממש בכלל אתנן זונה, וא"כ מאתנן שנותן לכלב פשיטא ליה מקרא דשנים ולא ארבע דאינו אתנן, אבל אתנן שנותן כלב לאשה מבעיא ליה שמא זה בכלל אתנן זונה שנאמר בתורה. וע"ז השיב לו דלא אשתמיט תנא לכתוב אתנן זונה מאדם ומכלב, והביאו ראייה מברייטא דסתמה והיה לה לפרש דין זה, ומהא ש"מ שאין זנות לבהמה, ונמצא לפי"ז דבאמת אין לזה מקור כלל מקרא אלא רק מסתימת המשניות.

והנה תוס' הביאו ראייה לדבריהם מהגמ' ביבמות נ"ט ששם אמרו מעשה בריכה אחת בהיתלו שהיתה מכבדת ורבעה כלב כופרי מאחוריה, בא מעשה לפני חכמים והכשירה, ומשם מוכח כדבריהם שהנידון כאן על אשה הנבעלת לכלב, אכן לכאורה משם יש גם ראייה גדולה לפירוש הגר"א דשם הרי הנידון הוא לכהונה, ומוכח שם להדיא שהקושיא מנא הא מילתא דאמור רבנן נסובה על פסק זה שפסקו רבנן על אותה ריבה לפוסלה לכהונה.

ויתכן שגם תוס' צריכים לפרש בזה כהגר"א שבאמת הקושיא מנא הא מילתא שפסלוה לכהונה, ויעוי' בהשמטות מהגר"א שסיים וכן משמע מתוס'.

וברש"י בע"ז מ"ו ע"ב נראה דרך אחרת בענין זה דפירש דכל מה שנסתפקו שם בגמ' אם יש שינוי בנעבד או אין שינוי, מיירי דוקא בקמה שנעשית חטין והיינו טעמא משום דאין מחובר נאסר להדיוט, ומשום"ה מיבעיא ליה אי מהני שינוי לגבוה או לא, אבל חטין ועשאן סולת אין ספק דאסור דכיון שנעשה עבודת כוכבים תו מאי מהני להו שינוי כיון דכבר נאסרו בהנאה להדיוט.

מוקדשין הרי אלו מותרין

נתן לה מוקדשין הרי אלו מותרין, וממעטי' להא מקרא דכל נדר לא ירצה להוציא את הנדר, ומקש' טעמא דמעטינהו קרא הא לא מעטינהו קרא הו"א כי יהיב לה מוקדשין חל עליהן אתנן ומחיר, והא לאו ממונא הוא. ואפשר היה לפרש דהקושיא היא דכיון שלאו ממונא הוא א"כ אינו יכול לתת אותם כלל לזונה באתננה, אמנם בשטמ"ק גרס דהא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכן היא הגירסא בפסחים דף צ' בגמ' וברש"י שם, ומשמע שאע"פ שניתנו לה המוקדשין באתננה לא נאסרו כיון שאינן שלו, וצ"ב היאך הוא יכול ליתנו לה כלל דהא קי"ל דהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום.

ואמנם לדעת ריה"ג דקדשים קלים ממון בעלים מהני מכירה, אבל הסוגיא דהכא ע"כ אזליא אליבא דרבנן וכמו שפירש אב"י בסוגיא דפסחים שם, דאילו אליבא דריה"ג גא"צ לתירוץ דרבי אושעיא דמוקי למתני' בממנה על פסחו וכרבי, משום דלדידיה כל קדישם קלים ממון בעלים ויכול למוכרן ולאוסרן.

ואולי יתכן ליישב עפ"י מש"כ במרכבת המשנה בפ"ה מהלכות ערכין הי"ד (הובא לעיל י"ב ע"א) דאע"פ שאמרו המוכר עולתו ושלמים לא עשה כלום, היינו דוקא לענין

ונראה ליישב דאין לדייק ממתני' דפליגא על ריב"י, אלא עיקר כוונת התנא דמתני' כל הקרב לגבי המזבח לרבוויי כל דבר שהוא עצמו קרב ולא שינויו, וזהו כל הטעם דמעוה הרי אלו מותרין משום שנשנתנו ואין הם עצמם קרבים לגבי מזבח, וכמש"כ בשטמ"ק באות י"ח בשם רש"י, ולפי"ז אדרבא לשון המשנה בא לרבות ריקועין ולא למעט, ודו"ק.



בתוס' ד"ה דניחא ליה מבואר שלמעשה בין בעבודת כוכבים ובין באתנן עצם השינוי אינו טעם להתיר איסורין שנאסרו כבר, אלא מה שאמרו דאישתני ר"ל שבע"ז דעתו על מה שנמצא בפניו כשמשתחוה לבהמה וניחא ליה בנפחיה דהשתא, ולכן ולד אסור אבל סולת מותרת דאין דעתו להשתחוות אלא לחיטין, (ואולי בזה כן צריך עדיין להגיע לשינוי כפשוטו). משא"כ באתנן ששם עיקר דעתה על התועלת המעשית שיצא לה מזה, ולכן עיקר דעתה על הבהמה כמות שהיא ולא על נפחה שמחמת הולד, ואילו בחיטין עיקר דעתה על הסולת. אמנם לפי' קשה א"כ מה מדמו האי דינא בגמ' ב"ק לסוגיית שינוי קונה או שינוי במקומו עומד.

ובספר היראים השלם סי' רצ"ג ג"כ כתב דלא יתכן לפרש שינוי ממש כפשוטו, דוכי בשביל שקנאם בשינוי יהיו מותרים או אסורים, אלא הפירוש בסוגיין שנתן לה חיטין באתננה ואמר לה כשאבא עליך יהיה זה לך באתנן, וקודם הביאה עשאתו סולת ונתחייבה לו בדמים עי"ז ונמצא שעכשיו יש בידה ממנו רק דמים ועל דמים לא חל איסור אתנן. ולפי"ז א"ש דזה ממש מדין שינוי קונה, ומ"מ אינו מתיר שום איסור אלא ע"י השינוי הרי זה לא נאסר מעיקרא, ודו"ק.

מחיר שקל יותר שחל גם על מוקדשין כבר לא יחול עליהם.

אמנם זה תמוה מאוד מ"מ איזה ק"ו זה, דסו"ס בבהמות קדשים גופן כשהן היו חולין כן היה פוסל בהם אתנן ומחיר, וכל מה שעכשיו כשהן מוקדשין לא חל עליהם אתנן ומחיר זה רק משום שכבר הם קדושים, ואיך נלמד מזה לעופות שאפי' כשהן חולין לא יפסול בהם אתנן ומחיר.

ומצאתי שעמד ע"ז הלח"מ על הרמב"ם שם, והוסיף דאמנם למסקנת הגמ' דמוקמי' להא דמוקדשין בממנה על פסחו א"כ נמצא שסו"ס גם הדין שבמוקדשין לא חל עליהם אתנן מדובר כשהן עדיין חולין, ומ"מ עדיין יש חילוק ששם סו"ס אחרי הגזזה"כ ודאי אנו אומרים שחל עליהם קדושה קצת כנ"ל, ואילו בעופות חולין גמורים אין בהם עדיין שום קדושה, וצ"ע.

וכתב הלח"מ שאכן מהאי טעמא הלך הרמב"ם בדרך אחרת ופירש דאם נתן לה עופות אע"פ שהן מוקדשין אתנן חל עליהם אסורים, ודבר זה מדברי קבלה הוא, אמנם תמה עליו הכס"מ מאוד דאיך שייך שיהיה אסור בעופות והא לאו ממנוא הוא, ובזה לא שייך תירוץ הגמ' דממנה על פסחו, דליכא פסח בעוף, וא"כ איך הוא יכול בכלל לתת לה אותו באתננה.

ובלחם משנה תירץ דסבר הרמב"ם שזה גזזה"כ מיוחדת שנאמרה בעוף, וזהו מש"כ מדברי קבלה הוא זה.

אמנם זה צ"ב איך שייך לומר שמשום גזזה"כ הוא יוכל לתת לה דבר שאינו שלו באתנן. ובהערות הגריש"א שליט"א כתב דאפשר לתרץ קושיא זו דמשכח"ל שנתן לה אתנן אע"פ שאינו ממנו, בכה"ג שהקדיש את העוף מתחילה ע"מ שיתכפר בו מי שירצה,

מכירת דין הכפרה שבהם, אבל לגבי זכות אכילת בשר מהני המכירה אפי' אליבא דרבנן, וא"כ יתכן שאת זה הוא יכול לתת לה באתננה.

ויש לעיין אחרי שנתמעט מקרא דמוקדשין לא חל עליהן אתנן ומחיר מדכתיב כל נדר לא ירצה להוציא את הנדר, ולכאורה כיון דמוקי' להא בפסח דאמר רבי שעל דעת כן הקדישו ישראל את פסחיהם שיהיו המעות חולין, ומשו"ה שרי ליה למוכרן וליהנות מהמעות אפי' לצורך עצמו, א"כ ע"כ זה תנאי ששייר בהקדש של הפסח עצמו עד שימנה אחרים עליו, וא"כ לכאורה אי"ז אפי' בכלל נדר. ואולי י"ל דהיות שעכ"פ את חלקו שלו הוא כבר הקדיש, וכלפי זה הוא כבר נדר, לכן אינו יכול לעשות בכולו אתנן מגזה"כ.

שו"ר בלחם משנה על הרמב"ם פ"ד מהלכות איסורי מזבח הט"ו שפירש דאע"פ שהפסח הוי שלו והוי כחולין, מ"מ לא דמי לחולין גמורים וזכה בהם גבוה, וזהו מש"כ הרמב"ם דנתן לה מוקדשים אפי' בממנה על פסחו לא נפסלו המוקדשין שכבר זכה בהן גבוה משעה שהקדישו, ומשמע דטעמא דכבר זכה בהן גבוה מהני אע"פ שממנה על פסחו, ואע"ג דלא הוה מהני בהם לגמרי אי לא הוה קרא דנדר, מ"מ אהני קצת השתא דאית לן קרא.

עופות הרי אלו אסורין

נתן לה עופות הרי אלו אסורין פרש"י שנתן לה עופות דחולין, והוצרכו לזה דלא נימא שיהיה מותרין בק"ו ממוקדשין דמום פוסל בהם ואפ"ה אתנן ומחיר לא חל עליהם, ור"ל דחזינן מהא שעופות אפי' כשהן חולין לא חל עליהם פסול של בעל מום, אע"פ שבמוקדשין כבר הוא פוסל, וא"כ כ"ש שפסול של אתנן

מעורב בהם גם חלק הזכר והוא ליה זה וזה גורם, דכך פירש רבא בל"ק בסוגיין לדעת רבנן דמתני' דכל הולדות מותרים אפי' נרבעו ולבסוף עיברו משום דזה וזה גורם מותר, וכן פסק הרמב"ם שם בהי"ג.

ובהגהות הרש"ש כתב דנראה שדעת הרמב"ם עפ"י סוגיא זו דע"ז שאפי' אם נימא שזה וזה גורם אסור, או אפי' בכהאי גוונא שגם הזכר היה ג"כ כיוצא בה, אפ"ה הולדות מותרים משום שינוי שנשתנו, ולכן לא פירש הרמב"ם גם בהי"ג שטעם ההיתר הוא משום זוז"ג מותר.

ואח"כ נתנו לו באתננה שתתכפר בו. ומ"מ אכתי יש בזה משום אוסר דבר שאינו שלו, ובהא שפיר י"ל כמש"כ הלח"מ דסבר הרמב"ם שזה גזירת הכתוב. (ומה שלא תירצו כן בגמ' משום דקאי הקושיא גם על מחיר, ובמחיר שהוא דמי המקח בעינן שיתן דבר שנתינתו מחייבת תמורה.)

ואכתי קשה מה שהקשה הכסף משנה דעצם הדבר לומר שנאמרה גזה"כ מיוחדת בעוף קשה לומר כן, דהא עופות לא נתרבו אלא מכל נדר, ומכל נדר מיעטו להוציא את הנדר, וא"כ גם עופות נתמעטו מהאי טעמא.

ולדותיהן מותרין

ברמב"ם פ"ג מאיסורי מזבח הי"ד כתב המשתתף לקמה חטיה מותרין למנחות, שהרי נשתנו ונדמו ולולדות של איסורי מזבח שהן מותרין. ומשמע דסבר הרמב"ם שיסוד ההיתר דכל ולדות של איסורי מזבח מותרין היינו משום שינוי, (והוא ע"כ מפרש דין שינוי בחטין ועשאן סולת כפשוטו, דאילו לפירוש היראים הנ"ל אין הפירוש שזה בשינוי ובולדות).

ואין להקשות עליו מהגמ' בע"ז שהביאו התוס' בד"ה דניחא ליה דלידה לא חשיבא שינוי דמעיקרא בהמה והשתא בהמה ודשא הוא דאחידא באפיה, דדברי הרמב"ם הם בולדות שנתעברו וזה ודאי נחשב שינוי גמור מה שנתעברו.

וכן מבואר מהכס"מ שמקור דברי הרמב"ם הוא מסוגיא זו בע"ז, דשם אמרו בפירוש שולדות מותרים משום שינוי, ואמרו דל"ד להא דאמרי' דולד הנוגחת והנרבעת אסור דזה מיירי במעוברת ושם ליכא שינוי מהטעם הנ"ל.

ואכתי קשה למה צריך לטעם זה דולדות מותרים משום שינוי, תיפוק ליה דכיון שנתעברו אחר שנעשתה בהם העבירה, א"כ

דף ל"א ע"א

בענין ולד טריפה

א. במתני' פליגי רבנן ורבי אליעזר אם ולד טריפה אסור או מותר, ונאמרו בזה תרי לישני בגמ' האם הם חולקים בנטרפה ולבסוף עיברה והאיסור בזה הוא מדין זה וזה גורם, או שחלקו בעיברה ולבסוף נטרפה וברין עובר ירך אמו. וברש"י כתב שבנטרפה ולבסוף עיברה ל"ש לאסור מצד עובר ירך אמו משום שיש בו צד היתר, ומשמע קצת דאי לאו האי טעמא היה פסול גם כאן מדין עובר ירך אמו ולא רק משום שהוא נגרם מאמו.

ובעיברה ולבסוף נטרפה שפסול משום עובר ירך אמו מפרש רש"י דמשו"ה חשיב שאירע הטריפות בגופה, והקשה בחי' הגרי"ז דזה תמוה לכאורה שהרי לא מעשה הטריפות פוסל את הטריפה אלא מציאות הטריפה, והולד אין בו שום מציאות של טריפות, ואם נימא שמ"מ כיון שנתגדל במעי טריפה גם הוא נעשה טריפה, א"כ מאי נפ"מ אם היה במעיה בזמן

לענין הטריפה שכל האיסור טריפה נובע ממה שטריפה אינה חיה, א"כ בולד שיש לו חיות בפני עצמו ליכא למימר שנטרף עם אמו והרי זה כמו אילו משכח"ל טריפה שחיה.

ולפי"ז צ"ב א"כ סו"ס היות שמצד עצם דינו הו"ל עובר ירך אמו א"כ למה אינו נפסל מ"מ מדין יוצא מן הטריפה, וע"כ צ"ל שכל עיקר האיסור דיוצא מן הטריפה אינו אלא בנגרם מן הטריפה, אבל כאן שנתעברה ואח"כ נטרפה ותחילת יצירתו לא היה מן הטריפה אין בזה איסור יוצא. ולכן כל הצד לאוסרו בזה היה רק משום שקי"ל עובר ירך אמו והרי הולד חלק מאמו שהיא נטרפה, וע"ז אתו למימר דמ"מ כיון שיש לו חיות בפני עצמו אינו נפסל בפסול שחל על אמו.

ולפי"ז ע"כ צ"ל דמד"א הכא עובר ירך אמו ע"כ חולק על סברא זו וס"ל שאע"פ שהעובר יש לו חיות בפני עצמו, אפ"ה כיון שהוא חלק מאמו חל עליו דין טריפה לכל דבר.

ג. והנה הט"ז על השו"ע יו"ד סי' ע"ט סק"ה כתב מצאתי כתוב למהר"ר פיוויש ז"ל וז"ל וצ"ע אם נדרסה האם ועוד הולד בתוכה אם זייק טיפת הדריסה לולד עכ"ל. ונראה שזה נסתפק אפי' למה שנפסק כבר שם בשו"ע דולד טריפה מותר מטעמא שכתבו התוס' דאע"פ שקי"ל עובר ירך אמו שאני הכא כיון שיש חיות לעובר בפני עצמו, ואפ"ה כאן ר"ל שכיון שארס הדריסה נכנס לולד עצמו ויהיה אסור גם לדידן.

ובבית מאיר הביא סייעתא להט"ז מב"ק מ"ט ע"א דמכה אשה הרה ויצאו ילדיה חייב במכה כנגד בית הריון כל היכא דסליק שיחמא לולד, ומשמע ששייך שיזיק עצם המעשה לולד.

אבל בגליון מהרש"א כתב דודאי הולד מותר דהא בעינן בדרוסה עד שיאדים כנגד בני

שאירע הטריפות, ובלא"ה נמי כל שהיה בגופה של טריפה איזה זמן צריך להיות גם הוא פסול משום טריפה.

ואמנם לפי מה שדייקנו מלשון רש"י יש מקום לומר שאיה"נ ועצם הפסול של הטריפה למד"א עובר ירך אמו שייך גם בנטרפה ואח"כ נתעברה, אלא ששם מצטרף כח הזכר ולכן זה תלוי כבר במחלוקת דזה וזה גורם, ומ"מ לשון רש"י שאירע הטריפות בגופה עדיין קשה.

ולולי דברי רש"י לכאורה היה אפשר לפרש דיהיה בזה פסול מדין כל היוצא מן הטמא טמא, וכן כל היוצא מן הטריפה טריפה כמש"כ בשו"ע יו"ד סי' פ"א ס"א, ויתכן שזה הפסול אין תלוי דוקא במה שנוצר מאמו אלא בעצם מה שנמצא בגופה, וא"כ נימא דבאמת עצם מציאותו במעי הטריפה נותן לו דיני טריפה, ולכן זה אינו אלא למד"א עובר ירך אמו, דאילו למד"א עובר לאו ירך אמו והוא גוף בפני עצמו אי"ז נחשב יוצא מן הטמא. ומיהו כל זה בנתעברה ולבסוף נטרפה, אבל בנטרפה ולבסוף עיברה שם תלו המחלוקת בזה וזה גורם, משום דהתם אפי' למד"א לאו ירך אמו מ"מ ראוי לאוסרו מאחר שעצם היצירה שלו היתה מן הטריפה, ולכן זה תלוי רק בדין זה וזה גורם.

ב. אכן בתוס' בחולין נ"ח ע"א ד"ה הלכתא כתבו דטעמא דרבי יהושע דפליג על רבי אלעזר וסבר דעובר לאו ירך אמו הוא, אע"ג דקי"ל בכל מקום עובר ירך אמו, דלענין טריפות שאני תלוי בחיות בהמה ולעובר יש לו חיות בפני עצמו. וכ"כ התוס' בב"ק מ"ז ע"א ד"ה מ"ט אומר ר"י דבכל מקום עובר ירך אמו הוא לבד לענין טריפה דכיון שיש לו חיות בפני עצמו ליכא למימר שנטרף עם אמו.

ונראה מדבריהם שזה באמת כל עיקר טעמא דמד"א הכא דעובר לאו ירך אמו, דאע"פ שלכל דיני התורה נחשב העובר כחלק מאמו, כאן

מעיים, וכתב עוד אין לומר שהולד עצמו כבני מעיים, דהא אמרי' ולד מאוירא קא רביא. ולפי' אפשר לומר דסו"ס לאידך מד"א דס"ל הכא עובר ירך אמו שפיר י"ל כן שהולד כבני מעיים, ולכן נאסר בטריפות על ידי אמו. ולפי' א"ש היטב לשון רש"י דלמד"א הכא עובר ירך אמו אם נעמיד לסוגיא בדרוסה א"כ באמת טעם האיסור הוא משום שהרי זה כמו שנעשה הטריפות בגופו ממש, ולכן באמת תלוי טעם איסור הולד בעצם מעשה הטריפה ולא במציאות הטריפה, דאפשר שבזה אולי כו"ע מודים להאי טעמא שהולד יש לו חיות בפני עצמו ואינו נפסל מצד עצם הפסול של אמו, ודו"ק.

ד. והנה בדין זה דולד טריפה יש לעיין האם הנידון כאן הוא לאוסרו רק לגבי מזבח או אף להדיוט, ולכאורה נראה שאם האיסור שבו הוא משום זה וזה גורם אין חילוק וראוי לאוסרו אף להדיוט.

אמנם רש"י במתני' כתב אבל להדיוט דברי הכל מותר דלאו מגופא קא רביא, ולשון זה לקוח מהמשך הסוגיא דאמרי' עד כאן לא פליגי רבנן עליה דר"א אלא בולד טריפה דמאורא קא רביא, ומודו ליה באפרוח ביצת טריפה דמגופה דתרנגולתא קא רביא, והפירוש בזה שבעובר כל המשך הגידול שלו אינו תלוי באמו ולכן איכא למימר בהא דעובר לאו ירך אמו, ופי' בנתעברה י"ל דכיון שהמשך הגידול אינו תלוי באמו ורק רגע היצירה תלוי בה, א"כ בזה יש מקום לומר זה וזה גורם מותר כיון שבאותה שעה הוא תלוי במדה שוה באביו, משא"כ בביצה שגם אם תחילת הגרמתו היא גם מכח אביו, מ"מ סוף גרמתו הוא רק מכח אמו.

ונראה שלזה מכוון רש"י כאן דמהאי טעמא להדיוט דברי הכל מותר דלאו מגופא קא רבי, ור"ל דאחר שנוצר אינו תלוי עוד באמו, וגם

כשנוצר לא רק מגופא קא רבי אלא גם מאביו. ומ"מ הוא פלא דמ"מ מבואר בגמ' שבזה גופא פליגי רבנן ור"א, ור"א שאוסר ולד טריפה למזבח חלק על טעם זה, וא"כ לשיטתו ודאי דה"ה דלהדיוט נמי אסור, וצ"ע.

ה. ובספר מרחשת ח"א סי' ה' כתב דיש ליתן טעם לשיטת רש"י לחלק בולד טריפה בין הדיוט לגבוה, עפ"י האמור לעיל בדברי התוס' הנ"ל דלענין טריפות תלוי בחיות הבהמה והעובר יש לו חיות בפני עצמו ולכן קי"ל להלכה דולד טריפה מותר.

דהנה עיקר איסור טריפה לאכילה הוא משום שאינה חיה וכמו דילפינן מקרא דזאת החיה אשר תאכלו חיה אכול שאינה לא תאכל, הרי שתלוי בחיות הבהמה, וממילא הולד שיש לו חיות בפני עצמו והוא חיה שפיר מותר אף שירך אמו הוא טריפה הוי, דמ"מ כל טריפה שחיה אין בה איסור טריפה כלל.

אולם כל זה להדיוט, אבל בלגבוה דילפינן איסורא מקרא דמן הבהמה להוציא את הטריפה, ולא תלה הכתוב איסורו לגבוה בחיות הבהמה אלא שהכא אסרה כל בהמה שיש בה חסרון הטרפיות להקריבו לגבוה משום מיאوسي או טעם אחר, ולפי' בולד טריפה כיון דאמרי' עובר ירך אמו הוא הרי הוא ג"כ טריפה דהוא ואמו נטרפו בעיברה ולבסוף נטרפה, ואף שיש לו חיות בפני עצמו וחיה הוא, מ"מ אסור לגבוה שאין איסורו לצורך גבוה תלוי בחיותו כלל. (ואמנם התוס' הקשו על רש"י מהסוגיא בחולין דשם להדיא אמרו דכשם שפליגי לגבוה כך פליגי להדיוט, והא דפליגי בגבוה להודיעך כחן דרבנן, ועי"ש במרחשת שהאריך לתרץ כל הסוגיא שם לשיטת רש"י).

ולפי דרכו צ"ל דבהאי טעמא דהעובר יש לו חיות בפני עצמו ולכן הוא מותר להדיוט, בזה ליכא פלוגתא כמש"כ רש"י דלהדיוט דברי הכל

וכמו שולד בעל מום אינו נאסר, אלא ע"כ צ"ל כנ"ל שכל המחלוקת דולד טריפה היא לענין איסור אכילה להדיוט, ומה שהוא שנאסר לגבוה היינו רק מדין משקה ישראל.

והנה בגמ' לעיל חלקו ר"א וחכמים בברייתא בשאר איסורי מזבח, ואיכא לישנא דפליגי בזה וזה גורם או בעובר ירך אמו, ולפי"ז בפשוטו הכל אותה מחלוקת כמו שחלקו כאן בולד טריפה. אבל לאידך לישנא שם ס"ל שלכונ"ע זה וזה גורם מותר, ולא נחלקו רבנן ור"א אלא בסברות דבזיא מילתא ואישתני, ולפי"ז לכאורה לא א"ש מה שחלקו כאן בולד טריפה בדין זה וזה גורם.

ולפמשנ"ת שבוולד טריפה עיקר מחלוקתם היא לגבי הדיוט, לפי"ז א"ש דיש לחלק שדוקא לגבי גבוה בהא ס"ל לכונ"ע שזה וזה גורם מותר, אבל להדיוט בהא ס"ל לר"א שזה וזה גורם אסור, וכמש"כ התוס' בע"ב בד"ה אבל.

כשרה שינקה מן הטריפה

א. רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר כשירה שינקה מן הטריפה סולה מעל גבי המזבח, ומוקמינן לה כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית הואיל ויכולה לעמוד עליה מעת לעת, ופרש"י הואיל ויכול לעמוד מעת לעת על אותו חלב של שחרית בלא שום אכילה אחרת, הלכך כל גדילתה ממנה היא ואפילו אכלה דברים אחרים בינתיים.

וכתבו התוס' דה"ה בכרשיני עבודת כוכבים אם אכלה כל ימיה שעיקר גדילתה מהן אסורה, ולפום ריהטא אפי' להדיוט.

והנה הרמ"א ביו"ד סי' ס' סעיף א' פסק בהמה שנתפטמה מדברים אסורים מותרת, אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים אסורה, וכתב הש"ך דלכאורה משמע שהוא אוסר בכל ענין ואפי' באיסורי אכילה, אבל

מותר, ולא פליגי אלא לגבוה דשם אין סברא זו שיש לו חיות בפני עצמו, ולפי"ז לכאורה נמצא דתלויה המחלוקת בעיקר הדין דעובר ירך אמו או לאו ירך אמו, ולמאי דקי"ל עובר ירך אמו אליבא דאמת יהיה הולד טריפה פסול לגבוה ומותר להדיוט.

ו. ואמנם מש"כ המרחשת שהאיסור לגבוה נלמד ממין הבהמה ושם לא תלה הכתוב איסורו בחיותו כלל, זה קשה דהרי סוגיא ערוכה לעיל כ"ט ע"א שאיסור טריפה לגבוה נלמד ממשקה ישראל, דמאחר שנאסר להדיוט נאסר גם לגבוה, ואע"פ שנאמרו שם ג' קראי עכ"פ זה ברור שכשלא היתה לו שעת הכושר כגון עובר שעוד לא נולד זה ודאי נלמד ממשקה ישראל, ולפי"ז תמוה מאוד שיטת רש"י איך אפשר בכלל לומר שלהדיוט דברי הכל מותר, שהרי עד כמה שלהדיוט שרי אין מקום לאוסרו מן התורה גם לגבוה.

ואכן מהאי טעמא כתב בחי' הגרי"ז דמוכרחים אנו לומר שכל עיקר המחלוקת כאן בולד טריפה מיירי לענין איסור אכילה להדיוט, וממילא אח"כ יהיה אסור לגבוה משום דין משקה ישראל.

ועוד כתב בחי' הגרי"ז דיש שני סוגי פסולים, אתנן ומחיר רובע ונרבע מוקצה ונעבד בעיקרם הם איסורי מזבח, אבל בעל מום וטריפה וכיוצא בהם הם פסולי קרבן והאיסור שלהם למזבח הוא משום שמקריב פסול למזבח. ונראה שכל המחלוקת אם זה וזה גורם אסור או מותר אינו שייך רק באיסורי מזבח, אבל אם עיקר דינם היה דין פסול ודאי דל"ש בזה דין זה וזה גורם וכמו בולד בעל מום דלית מאן דפליג שהוא ראוי למזבח.

ונמצא לפי"ז דנראה פשוט שבטריפה שכל עיקר הפסול הוא שלה הוא פסול קרבן לא שייך בזה דין גורם לאסור את הולד מחמתה,

אמרו בולד טריפה שחלקו בגבוה וז"ה למזבח, דשם שייך לומר להודיעך כחן דרבנן משום שהזכרו דברי רבנן החולקים במשנה, משא"כ כאן שלא נתפרש כלל במשנה דעת החולקים. ובפר"ח הביא עוד ראייה שכן הוא מפסקי תוס' שכתב בפשיטות דכשרה שינקה חלב מטריפה פסולה למזבח ומותרת להדיוט.

ונמצא שמכל הענין מוכח שכל האיסור להדיוט שייך רק באיסורי הנאה, לא באיסורי אכילה, ואעפ"כ מבואר שלגבוה יש איסור גם מה שאינו איסור הנאה, וי"ל הטעם שכוון שסו"ס נתבאר שנגרם מאיסור, אע"פ שאי"ז נחשב אכילה אסורה, מ"מ כלפי גבוה זה מספיק לאסור.

ב. והנה נראה עוד מדברי הפוסקים דהיכא שנתפסמה כל ימיה מאיסור הנאה זה דבר מוסכם לכו"ע שאסורה אפי' להדיוט, ומקור דין זה מפורש בסוגיא בע"ז דבחד גורם פשיטא דאסור, ומשו"ה כתב הש"ך דע"כ צ"ל דלא נסתפקו התוס' בסוגיין אלא בכה"ג שנתפסמה מהם משחרית לשחרית באופן שיכולה לגדול על זה לבד, ומ"מ אכלה גם דברים אחרים בינתיים, דבכה"ג מספק"ל האם זה נחשב גורם אחד כיון שיש לה קיום מזה לבד או לא.

ג. ואמנם לענין דינא יעוי' בפר"ח שהעלה להתיר אפי' בכרשיני ע"ז, משום דכתב דנראה שכל דברי התוס' הכא הם אליבא דרחב"א, אבל חכמים חלקו עליו בזה, ולהלכה סתם הרמב"ם ומשמע דכשרה שינקה מן הטריפה ראויה אפי' למזבח וכ"ש להדיוט, וא"כ י"ל שגם התוס' לא נסתפקו אפי' בכרשיני ע"ז אלא לרחב"א, אבל לדידן יש להתיר אפי' בכרשיני ע"ז דאיסורי הנאה (ודלא כהרמ"א).

ועוד כתב הפר"ח דעו"ל שלא נסתפקו התוס' בזה אלא לשיטתם בע"ז מ"ה ע"ב לגבי ערלה שאין אומרים זה וזה גורם בשני ענינים,

המרדכי חלק וכתב דאין איסור אלא באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה.

וטעם האיסור משום שהרי הוא נהנה עכשיו מהאיסור, וכן מבואר ברש"י ע"ז מ"ח ע"ב דלגבי איסורי הנאה כל הנעשה מהן נאסר דהא הנאה הוא, אבל באיסורי אכילה אין איסור, דהאיסור עצמו נתאכל וכשרוף דמי.

ומ"מ גם באיסורי הנאה אין האיסור אלא כשנתפסמה מהם כל ימיה, הא לא"ה הו"ל זה וזה גורם, והיינו נמי מהאי טעמא שהאיסור עצמו כבר נתאכל וכשרוף דמי, אלא רק משום שמה שנגרם מאיסור זה נחשב ג"כ סוג של הנאה, ולכן אם הוי זה וזה גורם מותר. (ועי' בפמ"ג שנתקשה בזה מ"מ אפי' בגורם אחד למה לא יהא מותר ואע"פ שנהנה מהאיסור דהא הנשרפין אפרן מותר.)

והנה מדברי התוס' שדימו דין זה דנתפסמה מכרשיני ע"ז שהוא איסורי הנאה, לינקה חלב רותח מטריפה שהוא רק איסורי אכילה, נראה לכאורה דבכה"ג שאסורה גם להדיוט שוה האיסור בין באיסורי אכילה ובין באיסורי הנאה, וא"כ לכאורה זה ראייה לדעת הרמ"א דלא כהמרדכי שמחלק ביניהם.

אבל בפמ"ג כתב דאדרבא מדברי התוס' מוכח שהאיסור רק באיסורי הנאה, משום דבפשטות התוס' תמוה דאם נאמר כבר במתני' לגבי איסורי אכילה שרחב"א אמר שהיא פסולה מעל גבי המזבח, א"כ כ"ש באיסורי הנאה דהיא פסולה ומאי קמ"ל, אע"כ צ"ל שכל כוונת התוס' על הסיפא שבאו לחדש האיסור גם להדיוט, ולכן הוצרכו לכתוב דה"ה כרשיני ע"ז משום שרק שם אפשר לומר שיהיה שייך האיסור גם להדיוט.

ועוד כתב הפמ"ג שמרחב"א גופיה מוכח שלהדיוט אין איסור בחלב, דלא אמר אלא שהיא פסולה מעל גבי המזבח, ואע"פ שבע"ז

מעצמו, והרי סו"ס כל מזונו וחיותו בא לו מאמו ונחשב שנגרם מאמו.

ויעוי' בפר"ח שהביא ראייה מדין זה שולד טריפה מותר שאין איסור מלבד איסורי הנאה, ואכתי צ"ע מ"מ א"כ איך מותר טריפה גם לגבוה, ואין לומר דהיות וסו"ס יש כאן גם גורם של הזכר שהוא מותר, דא"כ גם ינקה חלב מטריפה תהא מותרת מהאי טעמא.

אבל לדעת רש"י והרמב"ם גם בנטע אגוז של ערלה ס"ל שמותר משום זה וזה גורם הקרקע והאגוז, וא"כ ה"נ יש כאן זה וזה גורם הגוף והכרשינים, וא"כ לשיטתם אפי' אכלה כל ימיה רק מאיסור תהא מותרת.

ד. והנה מכל זה צ"ע בולד טריפה לרבנן דמכשרי ליה אפי' לגבוה ומשום דמאורא קא רביא, ואחר עיבורו אינו תלוי באמו ונתגדל

פרק שביעי

ובהקדש עילוי גופא כבר הקשה התוי"ט הקשה למה לא מנו אותו בהך מתני' דיש בקדשי מזבח, והרש"ש כתב ע"ז שזה דוקא חומרא בקדשי בדק הבית שקדושים כ"כ עד שאין בהם שום יד לבעלים להקדישן אף הקדיש עילוי.

ובשושנים לדוד על המשניות תירץ דזה אינו מעלה כלל בקדשי מזבח אלא משום שקדשי בדק הבית לאו ידידה נינהו ולא משכחת בהו הקדש עילוי, אבל אם היה שייך אה"נ דהוה מצי להקדיש. (ונראה שתלויים שני תירוצים אלו בפירושי רש"י ותוס' בהקדש עילוי כמו שיתבאר להלן).

דף ל"א ע"א

יש בקדשי מזבח

יש בקדשי מזבח מה שאין בקדשי בדק הבית, שקדשי מזבח עושין תמורה, וחייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא, ולדן וחלבן אסור לאחר פדיון, והשוחטן בחוץ חייב, ואין נותנין מהן לאומנין בשכרן.

וכתב התוי"ט דשייר הא דתני' בבכורות י"ד דאף אסורין בגיזה ועבודה לאחר פדיון, ובתפארת ישראל תירץ דגם קדשי בדק הבית עכ"פ מדרבנן אסור, ולהכי לא תני לה.

והרש"ש הקשה עוד מדתני התם בבכורות דפטור מן הבכורה, משא"כ בקדשי בדק הבית כמו מקדיש חמור לבדק הבית, ותירץ דזה קולא בקדשי מזבח ולא חומרא.

ועוד הקשה הרש"ש דהו"ל למיחשב גנב והקדיש לבדק הבית דמחייב בד' וה', ובהקדיש למזבח פטור, ותירץ דזה הוי בכלל הקדש עילוי, דהטעם שפטור בקדשי מזבח משום שיש לו עדיין זכות בו ולא הוי כמכירה גמורה, וזה ג"כ הטעם דיש להם הקדש עילוי.

דף ל"א ע"ב

ולדן וחלבן אסור

ולדן וחלבן אסור לאחר פדיון, ופרש"י דחלב אסור נלמד לעיל מתזבח ולא גיזה ואכלת ולא לכלביך בשר ולא חלב. וצ"ע דלקמן במתני' אמרי' דחלב המוקדשין וביצי תורין לא

והתוס' חולקים על פרש"י וס"ל שלא מצינו לשון זה שיש לו טובת הנאה אלא לגבי בכור במסכת ערכין דכ"ח, ונראה שהם חולקים לדינא האם יש לו לישראל המקדיש קרבן זכות בזה ליטול דבר מועט מישראל חבירו כדי שיתן עולתו לבן בתו כהן להקריבה כדי שיטול את העור.

ומשו"ה פירשו התוס' באופ"א וכמו שאמרו במתני' בערכין שם דאם נדבה אומדין אותו כמה אדם רוצה ליתן בשור זה להעלותו עלה אע"פ שאינו חייב, ור"ל שאפי' אינו חייב באחריותה ואין לו בה טובת הנאה, מ"מ יש לו כח בקרבן בעצם הזכות שמעלה אותו לדורון לקונו.

ולפי שיטתם קשה מ"ש קדשי בדק הבית דאין מקדישין הקדש עילוי, ולמה שם ל"ש לומר ה"נ כמה אדם רוצה ליתן לבדק הבית אע"פ שאינו חייב, ומשו"ה פירשו התוס' נראה למורי טעמא משום דבקדשי מזבח יש שם הבעלים לפדותן כשהוממו, אבל בקדשי בדק הבית שהקדישן אין לבעלים עליהן יותר משאר אדם דכל אדם יכול לפדותן לפיכך אין בידו להתפיס.

ובהגהות הרש"ש הביא מדברי התוס' ב"ק ע"ט ע"א שכתבו טעם אחר דבקדשי בדק הבית לא שייך לומר מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן כמו בקדשי מזבח, שקרבן קרב לכפר על הבעלים ונשחט לשמו ושם בעליו עליו, אבל קדשי בדק הבית לא מיקרו על שם בעלים.

ויתכן שהכל מכוון לדבר אחד, דנראה דהא גופא שבקדשי מזבח יש שם הבעלים לפדותן, היינו משום שהוא קרב לכפר עליו ונשחט לשמו, משא"כ בקדשי בדק הבית מייד כשהקדישו זכה בו הגזבר ואין לו עוד שום

נהנין ולא מועלין, וכן הקשו התוס' במעילה י"ב ע"ב וכתבו דע"כ צ"ל דאע"פ שיש בו איסור מן התורה כדחזינן בפסולי המקודשין, אפ"ה דין מעילה אין בו משום שהחלב הרי אינו ראוי למזבח ולא קרינן ביה קדשי ה'.

ויוצא לפי"ז שאינן נהנין שנאמר כאן הוא מדאורייתא, ואמנם בדף ל"ב ע"ב בתוד"ה ואי מדרבנן כתבו דגבי דם וביצי תורין מועלין מדרבנן, אמנם אי"ז קושיא דלגבי ביצי תורין הא לא אשכחן איסור מן התורה בשום מקום. ומ"מ זה חידוש שאמרו במתני' בחדא מחתא חלב וביצי תורין דמוקדשין אין נהנין ולא מועלין, וצריך לחלק שבחלב אין נהנין מדאורייתא ואילו בביצין אין נהנין מדרבנן.

דף ל"ב ע"א

הקדש עילוי

א. ומקדישין אותן הקדש עילוי ומחרימין אותן, ופרש"י דאקדשי מזבח קאי כגון אם אמר על עולה הרי זו לבדק הבית מעלין אותה בדמים לפי מה שיש לו כח בה ונותן לגזבר, וכן אם חחרים את קדשיו נותן כפי הדמים שיש לו בה לחרם הכהן, וכתבו התוס' דעילוי הוא מלשון שומא כמו מעלין בדמין.

ופרש"י דאם נדר הוא שחייב באחריותה נמצא שכולה שלו ונותן כל דמיה, ואם נדבה שאינו חייב באחריותה אין לו חלק בה אלא טובת הנאה בלבד וכפי אותה טובת הנאה יתן לבדק הבית.

וכל זה בקדשי מזבח אבל בקדשי בדק הבית ובחרימי כהנים אין לו שום חלק בהן ואפי' טובת הנאה, ומשו"ה אם הקדישן הקדש עילוי או חרימין לא עשה ולא כלום.

לקדשי בדק הבית, ולא הוצרך אלא לתרץ למה אין לו בו זכות ממונית ממש של טובת הנאה.

ב. והנה נראה לכאורה שכל ענין ההקדש עילוי וכן המחירים את קדשיו, אין זה אלא כהתחייבות בעלמא, ושיעור ההתחייבות הוא כפי מה שיש לו כח בקדשים, אבל בקדשי בדק הבית שאין לו שום כח בהן ממילא אין כאן שום התחייבות.

אמנם יעוי' בתוס' ד"ה מקדישין אותן הקדש עילוי שכתבו דבערכין מפי' הקדש עילוי מדכתיב כל חרם קדש קדשים מלמד שהחרם חל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים, וש"מ שזה דין מיוחד שצריך ריבוי מן התורה. וכן מבואר בגמ' בע"ב שאמרו אליבא דעולא דמדאורייתא המקדיש עולה לבדק הבית אין בה אלא עיכוב גזברין בלבד, ולא חל עליה הקדש עילוי אלא מדרבנן, ומבואר שלולי ריבוי מן התורה לא יחול הקדש עילוי ולא נתחייב בדמים כלל, והדבר צ"ב דאם אין זה אלא התחייבות בעלמא למה צריך ריבוי מיוחד על זה.

ובתוס' שם חלקו על פירוש רש"י ומפרשי דאין בה אלא עיכוב גזברין היינו שאינם יכולים לעכב אותה מלשוחטה עד שתפדה אלא רק עד שישומו אותה, וס"ל דחיוב דמים ודאי חל עליו מדאורייתא, וכתבו דהקדש עילוי אינו אלא חוב מגזירת הכתוב, ומדרבנן הוסיפו בה ג"כ שחלה קדושה בגופה של עולה, ומבואר להדיא בדבריהם שגם לחוב בעלמא צריך גזירת הכתוב, וצ"ע.

אבל כתבו התוס' דזה אינו ניתן ליאמר אלא בהקדש עילוי לבדק הבית, דשם יכול להתחייב גם התחייבות בעלמא כגון אומר הרי עלי מנה לבדק הבית, דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, ולכן באמת במתני' אפשר

כח בו, וגם אם זה עדיין ברשותו אינו אלא כשומר בעלמא.

ונראה לפרש שבזה באו התוס' לתרץ למה לא שייך לומר גם לגבי קדשי בדק הבית שהוא נותן דמים לפי שיעור כמה שאדם רוצה ליתן לבדק הבית אע"פ שאינו חייב, דנראה שכיון שבקדשי בדק הבית אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ומייד כשהקדישן כבר נכנסו לרשות גבוה הרי כבר התקיים בו גם חלק זה שניתן דורון לבדק הבית, ודוקא בקדשי מזבח שעדיין שם הבעלים עליו והוא עדיין לא נשחט לשמו ולא התכפר בו, א"כ עדיין יש לו כח בו לענין זה, וגם אם אין לו בו זכות ממונית יש לו עכ"פ זכות זו להקריבו לשמו, ומשו"ה שמין כמה שוה זכות זו ואת דמיה יתן לבדק הבית או לחרם הכהן. (ומחרמי כהנים בלא"ה לק"מ דהא ליכא מצוה להחרים לכהנים ול"ש לומר כמה אדם רוצה ליתן להחרים.)

וע"ע ברש"ש שהקשה דהרי גם בבדק הבית משכחת לה באומר הרי עלי והפרישן, דאיתא בחולין קל"ט דלר"י חייב באחריות אפי' נגנבו או נאבדו, ולר"ל במתו מיהא מיחייב. וכבר הרגיש בזה במשנה למלך בפ"ו מהלכות ערכין ה"ח וכתב דלא שייך האי מילתא בקדשי בדק הבית משום דמדאפרשיה נפטר מנדרו דדוקא באומר הרי עלי עולה כל כמה דלא זכה מזבח לא נפטר מחיובו, אבל האומר הרי עלי לבדק הבית מכי אפרשיה אף שלא בא לידי גזבר נפטר מחיובו דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה.

וע"ע במל"מ שם דנראה דמדבריו דמהאי טעמא ג"כ לא הוצרך רש"י לתת טעם בין במתפיס קדשי בדק הבית או חרמי כהנים אלא למה לא יתן כפי טובת הנאה, ור"ל דהיה פשוט לרש"י החילוק שחילקו התוס' בין קדשי מזבח

וברש"י שם פירש דכיון דחזו להקרבה עשו בהם מעלה כמו בקדשי מזבח דיקברו, וכן כתבו תוס' שם בתירוצ' שני דכיון שעומדין למזבח יש לנו להחמיר בהן כמו בקדשי מזבח. ומשמע דעד שלא נפדו לא חלה עליהם כלל קדושת מזבח, אלא עדיין יש להן כל דיני קדשי בדק הבית.

אבל בתירוצ' ראשון שם בתוס' משמע דאין זה מעלה בעלמא, אלא משום דכשהקדיש קדשי בדק הבית תמימין עבר בבל תקדישו ושינה בהן להקדיש שלא כמצותו דמצות תמימים למזבח, דין הוא לקוברן כשמתו. ומשמע שמה שיקברו הוא מדינא, דמפני שמצות תמימין למזבח א"כ כבר עכשיו קודם שנפדו יש בהם שם קדשי מזבח לגבי זה.

ונמצא שנחלקו ב' תירוצי התוס' בדין זה דמתפס תמימין לבדק הבית קודם שנפדו דאין עליהם עדיין אלא קדושת בדק הבית, האם יש בהם מ"מ קצת שם קדשי מזבח משום שעיקר מצות תמימין למזבח. (והנה יש להסתפק אחר שנפדו אותם קדשים האם מייד חלה עליהם קדושת המזבח ממילא, או שצריך להקדישם, ולשון הרמב"ם דאין נפדין אלא על מנת להקריבה ומשמע דצריך להקדישם, ואולי זה תלוי בנידון זה האם כבר מעכשיו יש עליהם שם קדשי מזבח או לא.)

מת לדעת חכמים ולד טריפה מותר משום שאינו חלק מאמו, וס"ל שאע"פ שכל חיותו מאמו אי"ז סיבה לאסור אותו, וא"כ לדעת רבי חנינא בן אנטיגנוס איה"נ צ"ל שגם ולד טריפה אסור מהאי טעמא, ולפי"ז אולי י"ל שזהו גופא טעמו של רבי אליעזר דאסור בולד טריפה, וצ"ע בזה.

היה לפרש דלא קאמר שיחול על גוף הבהמה אלא בחוב בעלמא.

אמנם בחרמי כהנים א"א לומר כן דודאי אם אמר הרי עלי מנה לחרמי כהנים אם ירצה יחזור בו דאמירה להדיוט לאו כלום היא, אלא ע"כ חרמי כהנים לא הוי אלא באומר חפץ זה לחרמי כהנים שאז החרמים חל על גוף החפץ, ולכן אמרו בגמ' דמדאמר עולא שחרמי כהנים חלים על קדשי מזבח מוכח מזה שחלה קדושה בגופה של עולה, ותירצו דבאמת זה אינו אלא מדרבנן, ואע"פ שעולא קרא דריש אסמכתא בעלמא הוא.

והנפ"מ בזה שחל החרם או ההקדש על גוף החפץ מבואר בגמ' בע"ב דהמקדיש עולה לבדק הבית אסור לשוחטה עד שתפדה, ומועלין בה שתי מעילות, ומ"מ כיון שזה אינו אלא מדרבנן משו"ה אם עבר ושחטה מה שעשה עשוי.

והנה לפי"ז בקדשי בדק הבית שאינן שלו ואין לו שום כח בהן יותר משאר בני אדם, א"כ פשיטא שאינו יכול להוסיף בהם שום תוספת קדושה בגופן, וממילא י"ל דהיינו טעמא במאי דאמרי' שאם הקדישן לבדק הבית לא עשה כלום, ובפרט אם עשאן חרמי כהנים דשם הרי לא שייך התחייבות בעלמא אלא בע"כ חל החרם בגוף החפץ, וזה אינו שייך בקדשי בדק הבית.

ל"ג ע"א

ר"ש אמר שכל קדשי בדק הבית אין צריכין העמדה והערכה, ולכן אם מתו בעלי מומין יפדו, אבל אם מתו תמימין יקברו משום דחזו להקרבה דכשנפדין אין נפדין אלא למזבח,