

בסייעתא דשמיא

בכורות האסיף

שיעורים במסכת בכורות

נמסרו ונערכו בחמלת החונן לאדם דעת
בידי המאסף יחיאל מאיר
בלאאמו"ר הרה"ג ר' משה הלוי שליט"א
וכעת יוצאים לאור בעזרת השי"ת
שנת אסיף שיעורים בירח האיתנים
ביתר עילית

כל הזכויות שמורות
אשמח לקבל הערות והארות
Syh257@gmail.com

מהדורה דיגיטלית עבור תוכנת אוצר החכמה
הסכמות הרבנים שליט"א יבואו אי"ה בספר הנדפס

סל הבכורים

תוכן העניינים

עמוד כג	ראשית בכורים (ב.)	פתיחה
עמוד כט	בהמת הלויים תחת בהמת ישראל (ד.)	סימן א
עמוד לג	היוצא מן הטהור ומן הטמא (ה: - ז:)	סימן ב
עמוד מה	מצות עריפת פטר חמור (ט:)	סימן ג
עמוד מט	ספק פטר חמור (יא. - וב.)	סימן ד
עמוד נז	קנין מטלטלין לגוי (יג. - יד:)	סימן ה
עמוד סא	פסולי המוקדשין (יד. - טז:)	סימן ו
עמוד עה	אחרי רבים להטות (יט: - כ:)	סימן ז
עמוד פא	הרמה מן המדומע (כב:)	סימן ח
עמוד פה	מלאכת גוזז (כד: - כה:)	סימן ט
עמוד צג	שיער בכור ושאר קדשים (כה. - כו:)	סימן י
עמוד קא	איסור כהן המסייע, אכילה בצלי וחרדל (כו: - כז:)	סימן יא
עמוד קז	דיין שטעה (כח:)	סימן יב
עמוד קיג	שכר דברי תורה וראיית בכור (כט:)	סימן יג
עמוד קיז	מכירת בכור ומעשר (לא. - לא:)	סימן יד
עמוד קכג	איסור הטלת מום בקדשים (לג:)	סימן טו
עמוד קכז	מומי בהמה ומומי אדם (לז:)	סימן טז
עמוד קלא	איטר יד ורגל (מה:)	סימן יז
עמוד קלה	נתגירה מעוברת (מו:)	סימן יח
עמוד קמא	דין "לוי פסול" (מז:)	סימן יט
עמוד קמז	פדיון מבן חודש (מט:)	סימן כ
עמוד קנא	פדיון הבן בשטרות (נא: - נא:)	סימן כא
עמוד קנט	מעשר בהמה לבעליו ולא לכהן (נג. - נג:)	סימן כב

מנחת בכורים

פּוֹתְחִין בְּכָבוֹד אֶכְסֵנִיא שֶׁל תּוֹרָה, מוֹרִינוּ רֹאשׁ הַיִּשִּׁיבָה הִרְה"ג ר' צְבִי וִיסְפִישׁ שְׁלִיט"א, אֲשֶׁר סִמְכָנִי בְּסִמִּיכַת חֲכָמִים לִישֵׁב בִּישִׁיבָה פַּעִיָּה"ק בֵּיתֵר עֵילִית, לְהַשִּׁיב לְשׁוֹאֲלִים וּלְמַסּוֹר שִׁיעוּרִים בְּדִיּוּק חֲבָרִים, וְהוּא הָרַב כְּמֵלֶאךֶּ הָעוֹמֵד בְּרֹאשֵׁינוּ וְאוֹמֵר לָנוּ גָדֹל. וְעַל זֹאת בָּאתִי בְּמַגִּילַת סֵפֶר אֲסִיפַת שִׁיעוּרִים, פְּרִי בְּכוֹרִים לְשַׁלַּחן תַּלְמִידֵי חֲכָמִים.

וּבִרְכָּה אַחַת הִיא לְמוֹרִינוּ רֹאשׁ הַכּוֹלֵל הִרְה"ג ר' חַיִּים פֶּרֶץ גְּרִינּוֹוֹלֵד שְׁלִיט"א, אֲשֶׁר מִלְּמַדְנוּ לְהוֹעִיל וּמֵאֲלָפְנוּ בִּינָה, בְּעִמְקוֹת הַסִּבְרָא וְיוֹשֵׁר הַהֲלָכָה, חִיקוֹר דִּין וְעֲצָה וְתוֹשִׁיָּה, גַּם נוֹהֵג בִּי טוֹבָת עֵין וְהוּא יְבוֹרֵךְ, לְהַשְׁתַּתֵּף בְּעֲצָמוֹ בְּשִׁיעוּרִים וּלְהוֹסִיף לָקַח.

כֹּאֵן הַמָּקוֹם לְהַדוֹת לְאֲבֵי מוֹרֵי הִג"ר מֹשֶׁה וְלֵאמֹר מוֹרְתִי שִׁיחִיו לְאוֹי"ט שֶׁהִבִּיאֻנִי לַחַיִּי הָעוֹלָם הַזֶּה וְהָעוֹלָם הַבָּא, וְהַכֹּל מֵאַתֶּם וּבִזְכוּתְכֶם. וְכֵן לְמוֹרֵי חֲמֵי הִג"ר יַעֲקֹב עִם נוֹת בֵּיתוֹ שִׁיחִיו לְאוֹי"ט, שֶׁחֲלָקוֹ רַב בְּמָקוֹם אֲשֶׁר בּוֹ אֲנֹכִי עוֹמֵד. וְהָאַחֲרוֹן הַחֲבִיב, נוֹת בֵּיתִי שֶׁתַּחֲיָה לְאוֹי"ט, אֲשֶׁר תּוֹרְתִי כוֹלָה שְׁלֵה בְּמַסִּירוֹת נַפְשָׁה וְכֹל כּוֹחַתִּיה לֹלֵא לְאוֹת תַּמִּיד. אֲפִי חֲכֻמָּתָהּ וּפְקֻחוֹתָהּ עֲמָדָה לִי כָּל עֵת, לְהַעֲמִידֵנִי בְּקֶרֶן אֹרֶה לִישֵׁב בְּאַהֲלָהּ שֶׁל תּוֹרָה.

מקרא בכורים

היות והספר מחולק לסימנים ארוכים, לבאר ענייני המסכת דרך משא ומתן באמונה, הבא אל הספר למצוא יישוב לאיזו קושיא, או איזה רש"י ותוספות הצריכים ביאור, שמא יתקשה למצוא מקומם בתוך אריכות הדברים, גם יש אשר פוזרים בכמה מקומות וסימנים. על זאת פתחתי הספר במקרא בכורים מפתח למצוא דברי חפץ ופנינים, זה השער לה' יבואו בו צדיקים.

דף ב ע"א

מתניתין "הלוקח עובר חמורו"

הטעם שפתח בפטר חמור.....כג, כח

דף ג ע"ב

מתניתין "אם פטרו את של ישראל במדבר"

האם במדבר פטרו גם בכור בהמה טהורה.....כט-לא

רש"י ד"ה קנין גמור

ביאור שיטת רש"י.....נז-נח

תוס' ד"ה דקא

שיטות הראשונים והפוסקים בהקנאת אוזן הבכור.....נז-ס

דף ד ע"א

"אם איתא אפילו מבכור בהמה טהורה נפטרו"

משמע שבמדבר פטרו בכור בהמה טהורה.....כט, לא

"ומנין שבשה"

מדוע נזכר "שה" ולא שאר צאן ובקר.....ל-לא

רש"י ד"ה ועוד

חילופי גירסאות ברש"י, ורש"י בחומש.....כט

רש"י ד"ה אם הפקיעה

מבואר שלוי פטור מפדיון מכח קדושת לוי' ודלא כהגר"ח.....קמג

תוס' ד"ה ועוד

יישוב קושיית תוס'.....כט, לא

"שה אחד של בן לוי פטר כמה פטרי חמורים"

משמע שפטר רק בכור בהמה טמאה.....ל

מכאן דפדיון פטר חמור מהני גם בלי הפרשה.....ג

"ורבי חנינא טעמא דמתניתין מפרש"

להרמב"ם רב נחמן דלקמן (יא.) חולק על רבי חנינא.....נא

"אותו היום שהוקם המשכן קרבו להם" כו'

אם כן רוב הבכורות קרבו קודם פדיון הלויים.....ל

רש"י ד"ה תנינא

שיטת רש"י שאי אפשר לפדות שה בשני ספקות.....מט, נג, נו

טעמו של רש"י שחולק על רבינו תם.....מט

חידוש הגרש"ש שיכול לפדות ודאי אחרי הספק.....ג

תוס' ד"ה ופודה

לרבינו תם קשה מהא דלקמן (יא.) דבעי עשרה שייך.....מט

"מה נשתנו פטרי חמורים"

הכלב מקבל רק טריפה, ואילו החמור הוא מתנות כהונה.....כג, כד, כח

"פרה שילדה מין חמור"

דין חלב חמור בן פרה, ועורו לתפילין.....לה

"שהיוצא מן הטמא טמא"

הילפותא לדין זה.....מא

תרי דיני יוצא מן הטמא.....מא-מב

משמע שסימני טהרה הם סימן ולא סיבה.....לג

דין ביצת עוף טמא וביצת טריפה.....מא-מב

"היוצא מן הטהור טהור"

ביאור הדין להצד שסימנים הם סיבה.....לה

"בא בסימן אחד"

שיטת תוס' ב"ק (עח. ד"ה לטמא) דסימן אחד לאו דוקא.....מ

מחלוקת בעל המאור והראב"ד (ב"ק שם).....מ

"זה וזה גורם מותר"

קשה אם כן הולד יהיה מותר גם בלא סימן אחד.....מד

רש"י ד"ה אבל

גירסת תוס' חיצוניות ברש"י.....מ

רש"י ד"ה להתיר

אביו ואמו טהורים לא בעי קרא ואילו בנו בעי קרא.....לח-מ

מה שייכות אביו ואמו טהורים לזה וזה גורם.....לט, מ, מג

דברי רש"י בבא קמא (עח: ד"ה דאיעבר).....לט

רש"י ד"ה בר"ש

דומה לאמו במה שיש לו סימן טהרה.....מ

תוס' ד"ה זה

רש"י בבא קמא (הנ"ל) חולק על תוס'.....מ

תוס' ד"ה עד

מחלוקת רש"י ותוס'.....לח

תוס' ד"ה והא

ביאור התוס' בדין חוששין לזרע האב.....מב

תירוצ הגר"ח לקושיית תוס'.....מג

דף ז ע"ב

מי רגלים של חמור ודבש צרעים

הילפותא לאיסורם.....מה

דף ח ע"א

"בהמה דקה טהורה לחמשה חדשים" כו'

זמן העיבור הוא בניסן.....ל

דף ט ע"א

מתניתין "פודה בו פעמים הרבה"

מחלוקת רש"י ורבינו תם בביאור המשנה.....מט, נג

פירוש הרמב"ם במשנה וביאור שיטתו.....נא

"נבנם לדיר להתעשר"

קושיית הגמ' ב"מ (ו:) מדין "עשירי ודאי".....נב

מהכא קשה להרמב"ם דתקפו כהן אין מוציאים מידו.....נג

קשה מדוע אינו נפטר מצד ספק לקוח.....נג-נג

דף ט ע"ב

"למה לי לאפרושי לאפקועי לאיסוריה"

קשה הרי ההפרשה גופה היא מצות הפדיון.....מה-מז

"פטר חמור אסור בהנאה ור"ש מתיר"

ביאור מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון.....מו-מז

תוס' ד"ה לאפקועי

דברי רבותינו בביאור התוס'.....מה-מו

בדעת הרמב"ם אם חולק על תוס' בדין עריפה בספק.....מו-מז

דף י ע"ב

"הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יופסד ממונו"

לפיכך בספק פטור מעריפה, שאינו מפסיד לכהן.....מו

מצוה זו נידונת כדיני ממון.....מה

דף יא ע"א

"עשרה ספק פטרי חמורים מפריש עליהם עשרה שוין"

להרמב"ם רב נחמן חולק בזה על רבי חנינא דלעיל (ד:).נא.....

"מעשרן והן שלו"

קושיית התוס' ב"מ מאי "והן שלו".....נג-נג, קסב, קסד

מה הדין אם יתברר בעדים שהיה בכור ודאי.....נג, נו

"עשרה פטרי חמורים ודאין שנפלו מאבי אמו כהן" כו'

מכאן מוכח שפדיון פטר חמור אינו תלוי בזכיית הכהנים.....ג

תוס' ד"ה שהיו

מבואר דלרש"י אי אפשר לפדות שה בשני ספקות.....מט

התוס' ב"מ הקשו על הא דעשרה לרבנותא, ויישוב התוס'.....נא-נג

דף יב ע"א

"אין איסור חל על איסור"

קשה הרי פדיון החמור אינו מחיל איסור על השה.....נד-נה

דף י"ב ע"ב

"לרבי שמעון נמי צבי ואיל כתיב בהו"

מדוע פסולי המוקדשים יהיו גרועים מחולין.....סב-סד

דף יג ע"א

"דחביבא ליה כדר' חנינא"

מהי החביבות.....כג-כד, כח

"דזוטרן מילי דבהמה טמאה"

קשה שגם בכור אדם זוטרן מילי.....כג, כח

"ישראל שנתן מעות לעכו"ם" כו'

מחלוקת הראשונים אם הלכה כר' אושעיא.....נז-נט

האם דברי ר' אושעיא נאמרו גם במתנה.....נט

דף יג ע"ב

"דבר תורה מעות קונות" כו'

האם ר' אושעיא תלוי במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש.....נח

דף יד ע"א

רש"י ד"ה קדושת

קדושת דמים תיפטר מבכורה ומתנות לפי שאינה שלו.....סז

ישוב קושיית תוס' על רש"י.....סז

בחולין (קל. ד"ה כל) פירש מטעם אין קדושה חלה על קדושה.....סז

דף טו ע"א

"מה צבי פטור מן הבכורה" כו'

קשה הרי גם חולין שחייבים בבכורה הוקשו לצבי ואיל.....סב, סה

"אך חילק"

קשה הרי "אך" נאמר בפרשת בשר תאווה ולא בפסוק.....סב

רש"י בחומש פירש ד"אך" למעט חלב של חולין.....סב, סה

"תזבח ולא גיזה" כו'

האם נפק"מ בין הלישנות לאסור את הגיזה בהנאה.....סי' י ה, ח

רש"י ד"ה צבי

לכאור' סותר לרש"י בחולין (כח. ד"ה מה).....סא

תוס' ד"ה מה

ביאור דין מרביע ומנהיג בפסולי המוקדשין.....סב-סג

תוס' ד"ה רק

ישוב קושיית התוס' דקרא גבי בכור כתיב.....סו

תוס' ד"ה ואהני

ביאור ענין "אהדריה לאיסוריה".....סד
 מבואר שאיסור גיזה הוא מצד עבודה בקדשים.....סד, צ
 מטעם זה הגיזה אינה אסורה בהנאה.....צו
 לפיכך מעשר בעל מום אסור במכירה חי.....קכ

דף ט"ו ע"ב

"לאחר פדיון וילד צבי ואיל נינהו"

קשה הרי ההיקש לצבי ואיל הוא לאחר שחיטה.....סו
 קדושת האם לא מהני לולדות אע"פ שפוטרת מבכורה.....סח-סט

"הגוזז והעובר בהן סופג את הארבעים"

מהיכן למדנו מלקות בפסוק"מ".....סג-סד

"אין מתפיסין לכל זבח שירצה"

מאי שנא מולדות של תמימים שיכול להתפיסם קודם לידה.....ע-עב
 האם במתפיס יש חילוק בין נולד קודם פדיון או לאחריו.....עב-עג

רש"י ד"ה קדושה

מבואר שפדיון האם דוחה את הולד.....עג

רש"י ד"ה סמוך

מדוע ממתין שיוממו ולא מקריב את הולדות עצמם.....ע, עג
 הרמב"ם חולק על רש"י, וסובר שהולדות קרבים.....ע

תוס' ד"ה מה

אפשר שהילפוטא מבכור הוא מצד שאין לו ולדות.....ע
 ביאור החילוק בין בכור לולדות פסוק"מ.....ע

דף טז ע"א

תוס' ד"ה ותמורה

ביאור החילוק בין תמורה לולדות.....סח-סט
 דין הולדות בגיזה ועבודה.....סח

דף יח ע"א

רש"י ד"ה וזבין

מדוע לא הביא מהא דפסוק"מ שפטורים ממתנות (לעיל טו).....נה
 רש"י בחולין (קלב. ד"ה ואם) פירש טעם אחר.....נה

דף יח ע"ב

"הכל מודים בספק מעשר שפטור מן המתנות"

כאן מבואר שמעשר בהמה אינו ניתן לכהנים.....קנט

דף יט ע"ב

"תשע חנויות וסנהדרין"

תשע חנויות מדין כל דפריש ואילו סנהדרין מדין ביטול.....עו

"רובא דליתיה קמן"

ההבדל בין איתיה קמן לליתיה קמן, ואיזה מהם עדיף.....עז-עז

דף כ ע"א

"רובא דתלי במעשה"

מדוע רוב דתשע חנויות אינו חשוב תלוי במעשה.....עז, עח

תוס' ד"ה רבינא

קושיית תוס' מרוב נשים מתעברות ויולדות.....עז, עח

דף כב ע"א

"משום ביטול ברוב נגעו בה"

כיון שהולד נתבטל מדוע נפטרה מבכורה.....עט-פ

דף כב ע"ב

רש"י ד"ה תעלה

חילופי גירסאות ברש"י ופירושיהם.....פא-פב

תוס' ד"ה תירום

הטעם דתירקב ולא תישרף.....פד

תוס' ד"ה תעלה

גירסת התוס' ברש"י.....פא

דף כג ע"א

"טומאה כמאן דאיתיה דמו"

ביאור המחלוקת אם טומאה כמאן דאיתיה או דליתיה.....פג

דף כד ע"ב

מתניתין "השוחט את הבכור" כו'

האם דין זה הוא גם בשחיטת קרבנות.....צ

תוס' ד"ה השוחט

ישוב קושייתם מדוע נקטו דוקא בכור.....צ

תוס' ד"ה והיינו

הרמב"ם חולק, שמותר לתלוש לכתחילה.....פה

דף כה ע"א

"התולש את הכנף"

דין מריטת נוצות בשבת.....פו

תלישת שיער או נוצה מעוף מבושל בשבת.....פה, צא-צב

"גוזז במספרים ואינו חושש"

שיער פרה גוזז בכלי ואילו צמר הבכור תולש ביד.....פח-פט

מתניתין "שיער בכור בעל מום שנשר"

הטעם ששנינו "שיער בכור" ולא "גזית בכור".....פח

רש"י ד"ה גוזז

מחלוקת רש"י ותוס' בפירוש אינו מתכוין.....פז

תוס' ד"ה דחיה

דעות הראשונים בדין מריטת נוצות עוף לצורך שחיטה.....פו

תוס' ד"ה שער

דין השיער והגיזה מדאורייתא.....צד

ראיית תוס' חיצוניות ממעילה בגיזי עולה.....צח-צט

לתוס' עיקר הגזירה היתה על השיער מחיים.....צה

ישוב לקושיות התוס' בדין דם קדשים.....צז-צח

דף כה ע"ב

מתניתין "עקביא בן מחלאל מתיר וחכמים אוסרים"

פלוגתא דתנאי במחלוקת עקביא וחכמים.....צג

"דלמא אתי לשהוייה"

מחלוקת רש"י והרמב"ם בחשש שיהוי.....צג

טעמו של ר' יוסי שלא גזר בשיער בכור שמת.....צה

"בגיזת בכור בעל מום שנתערבו בגיזי חולין"

לכאז' סותר למשנה בערלה (פ"ג מ"ג) דבעינן מלא הסיט.....צט

דף כו ע"א

"התולש צמר מעולה תמימה מהו"

שיטות הראשונים באיזה צמר הספק.....צג-צד

רש"י ד"ה התולש

מחלוקת רש"י והרמב"ם בשיער פסולי המוקדשין.....צד

תוס' ד"ה התולש

ישוב הקושיא דבעינן העמדה והערכה.....ק

ישוב הקושיא שכיון שצריך לפדותו לא אתי לשהויי.....ק

דף כו ע"ב

מתניתין "הרי זה לא יתננו לו"

משמע שעיקר האיסור הוא על ישראל.....קב

"והעניים המסייעים" בו'

מעניים מוכח שהאיסור אינו תלוי בקדושת כהונה.....קג

"ואם עושים כן חיללו"

מה מחלל כהן המסייע.....קב-קג

"ובקשו חכמים לקונסן" בו'

משמע שעיקר האיסור הוא על ישראל.....קב

תוס' ד"ה וכי תימא

ביאור ענין חיוב מיתה.....קה

דף כז ע"א

"ואתא למינהג בהו מנהג דחולין"

ביאור דין אכילת מתנות כהונה בצלי וחרדל.....קד

כאשר באמת קיבל מתנות בשכרו פטור מצלי וחרדל.....קה

רש"י ד"ה טובת

ביאור דבריו.....קב

בכהן יש חשש קנוניא.....קב

רש"י ד"ה אבל

הטעם שישראל אינו צריך לאכול בצלי וחרדל.....קד

גם כהן שקנה מתנות מכהן אחר פטור.....קד

תוס' ד"ה ואתי

לגבי זרוע לחיים וקיבה הוא גמרא בחולין (קלב:).....קב
אכילת תרומה בצלי וחרדל.....קא

דף כח ע"ב

מתניתין "ואם היה מומחה לבית דין פטור"

קשה מסנהדרין (ה.) דמומחה אינו נפטר בלא קבלת רשות.....קט-קי

"כגון שנשא ונתן ביד"

קשה אם כן מדוע מומחה פטור.....קח, קיא

"כגון שהיה לו משכון ונטלו הימנו"

קשה דעדיין אינו אלא גרמי דהוי מזיק שעבודו.....קח

"תיפוק ליה דטעה בדבר משנה"

לתוס' מאן דדאין דינא דגרמי מחייב גם טועה בדבר משנה.....קח

מתניתין "הנוטל שכר להיות רואה את הבכורות" כו'

טעם האיסור ליטול שכר.....קיג-קיד

"אין שוחטין על פיו"

משמע דבדיעבד מותר באכילה.....קטו

רש"י ד"ה ותיפוק

ביאור דבריו.....קז-קח

תוס' ד"ה לימא

תירוצי הראשונים לקושיית התוס'.....קז

דף כט ע"א

מתניתין "הנוטל שכרו לדון דיניו בטלים"

חכמים קנסו לבטל מה שנטל עליו שכר.....קטו

רש"י ד"ה כאילא

היכן מצינו שבחסיד אין חשש חשד.....קיג

קשה ש"מומחה כאילא" משמע מצד מומחיות.....קיג

הרמב"ם (פ"ג ה"ז) חולק ומפרש מצד מומחיות.....קיג

תוס' ד"ה מה

ביאור ההיתר כשאין לו פרנסה אחרת.....קטו-קטז

דף לא ע"א

"ושוקלין מנה כנגד מנה בכור"

להרמב"ם דוקא בכור ולא מעשר.....ק"ח-ק"ט

תוס' ד"ה חוין

הטעם לאסור מדאורייתא.....ק"ז

הרמב"ן חולק על תוס', שהוא איסור דרבנן.....ק"ז

דף לא ע"ב

"במעשר נאמר לא יגאל ואינו נמכר" כו'

טעמא דקרא בהבדל שבין בכור למעשר.....קכ

האם להרמב"ם בעל מום מותר למוכרו מדאורייתא.....ק"ח-ק"ט

דין תם שחוט מדאורייתא.....ק"ט, קכא

רש"י ד"ה השב אבידה

ו"במעשר בעל מום קמירי" ביאור דבריו.....ק"ט-קכ

דף לג ע"ב

"במחמץ אחר מחמץ"

גדר איסור מחמץ אחר מחמץ ומסרס אחר מסרס.....קכה

"במטיל מום בבעל מום"

דין הטלת מום קבוע בבעל מום עובר.....קכד

"למעוטי בעל מום מעיקרו"

רבינו גרשום מפרש בכור בעל מום ממעי אמו.....קכה

"למעוטי פסולי המוקדשין לאחר פדיון"

והרי רבי מאיר אוסר גם בבכור שאינו צריך פדיון.....קכה-קכו

תוס' ד"ה בעל

הרמב"ם חולק, שגם בזמן הזה אסור מדאורייתא.....קכד

דף לד ע"א

תוס' ד"ה אילימא

חשיב כמום עובר שיש לו רפואה" ביאור דבריהם.....קכד

הרמב"ם חולק, שהמשנה והברייתא הן אותה פלוגתא.....קכג

דף לו ע"א

מתניתין "על אלו מומין" כו'

מום פוסל לקרבן, לשחיטת בכור ומעשר, לפדיון שאר קדשים.....קכו

"מומין שבגלוי ואינן חוזרין"

האם מומים אלו שוה לאותם מומים המוציאים עבר לחירות.....קכט-קל

תוס' ד"ה מה

פסול אינו שוה בזרעו של אהרן ופסול מראית העין.....קכח

מחלוקת רש"י ותוס' בפסול מראית העין.....קכח

ישוב קושייתם משן דעבד.....קכח

נקב באוזן אינו מוציא לחרות אבל פוסל בבהמה ובחרש להיפך.....קכט

דף מג ע"ב

רש"י ד"ה משום

התוס' חולקים על רש"י בפירוש מראית העין.....קכח

דף מה ע"ב

"כחישותא אתחלא בימין"

מדוע כחישות פוסלת.....קלא, קלג

רש"י ד"ה איטר

מבואר שפסול איטר משום ימין ולא מום.....קלא

הרמב"ן (חולין צב:) למד מרש"י שאיטר אינו חולץ דאין לו ימין.....קלב-קלג

דף מז ע"א

מתניתין

מהו הטעם שבכור אדם נשנה אחרי בכור בהמה.....כג, כח

רש"י ד"ה נתגירה

נתגירה מעוברת ובעלה עמה" מה ענין בעלה כאן.....קלה, קלז

"רחמנא אפקריה לזרעיה" ביאורים בשיטת רש"י.....קלה-קלז

דף מז ע"א

"אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד"

שיטות הראשונים בביאור המחלוקת.....קמא-קמג

"לוי פסול מקרי"

מבואר שלוי פסול חשוב לוי ולכא' סותר לגמ' גיטין (נט:). קמב-קמד, קמו
לתוס' שהוא מתייחס אחר הגוי, אם כן הוא גר ולא לוי. קמא-קמב

"בשלמא לוייה בקדושתה קיימא" כו'

מבואר שהפטור מפדיון תלוי בקדושת לוייה ודלא כהגר"ח. קמד

תוס' ד"ה ולא

חידוש הריט"א שתלוי אם גדל אצל אמו או אצל אביו. קמא

דף מז ע"ב

"אתינא מבח גברא דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה"

משמע שהיה מקום לחייב את האב הגוי. קלט

רש"י ד"ה דלית ליה

האם דעתו שגם לידתו בקדושה חשוב קטן שנולד. קלז-קלח

דף מח ע"ב

רש"י ד"ה אם לכהן

"דאיגלאי מילתא דנפל הוא". קמח, קנ

דף מט ע"א

"הכל מודים לענין אבלות" כו'

מה השייכות בין פדיון לאבלות. קמז-קמח

"יום שלושים כיום שלפניו"

רבינו גרשום גורס "יום שלושים כשל אחריו". קמח

"לאחר שלושים יום ונתעכלו המעות"

מוכח שקודם שלושים לא חל פדיון גם כשכלו חדשיו. קמח, קנ

רש"י ד"ה יחזיר

האם קודם שלושים פטור מטעם ספק נפל. קמז-קנ

דף נא ע"א

מתניתין "ולא בשטרות"

פדיון הבן בשטרות כסף ומטבעות של זמנינו. קנח

פדיון הבן בשיק. קנה-קנח

"יצאו שטרות שאע"פ שמטלטלין אין גופן ממוך"

למ"ד מכירת שטרות דרבנן למה לי קרא. קנא-קנב

דף נא ע"ב

"דבר תורה בנו פדוי לכשיתן"

האם גרסינן "לכשיתן" וסוגיית הגמ' בכתובות (קב.).....קנב-קנד
ביאור פסק הרמב"ם והשו"ע.....קנד

תוס' ד"ה אמר

ביאור תירוץ התוס'.....קנג
יישוב קושיית התוס' לשיטת הרשב"א.....קנה

דף נג ע"א

מתניתין

האם מעשר בהמה הוא לכהנים או לבעליו.....קנט-קסד
האם כהנים חייבים במעשר בהמה.....קסא-קסג

תוס' ד"ה מעשר בהמה

ביאור התוס'.....קנט
קושייתם מדוע מעשר בהמה נשנה בבכורות.....כג, כו-כז, קנט-קס

תוס' ד"ה אלא

יישוב קושייתם מהא דר' אלעזר בן עזריה.....קס

דף נח ע"א

"איירי דלא נפיש"

הסיבה שרוב בהמות אינן יולדות מניסן ועד עצרת.....ל

דף סא ע"א

רש"י ד"ה אינו קדוש

מבואר שמעשר בהמה אין בו לכהנים כלום.....קנט

ראשית בכורים

יאמר הדעת ונודע היודע, אל משה לבני ישראל, "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא" (שמות יג ב). מאמר זה כולל שלוש מצוות: א. מצות בכור אדם שהיא "פדיון הבן". ב. מצות קרבן בכור בהמה טהורה. ג. מצות בכור בהמה טמאה, שהיא "פדיון פטר חמור". ובמסכתא דידן, הסדר הוא להיפך, פרק ראשון על מצות פטר חמור, וששה פרקים שלאחריו על בכור בהמה טהורה, ופרק שמיני על פדיון הבן. והפרק התשיעי הוא על מצות מעשר בהמה, שאיננה בכלל מצוות אלו. ועלינו להתבונן בתרתי. האחד, מדוע הבכורות נשנו בסדר זה, שפתח בגרוע שהוא החמור וסיים בחשוב שהוא האדם. והשני, על פרק מעשר בהמה מה שייכותו לענין בכורות.

חכמי התלמוד בראש פרק שני (יג.), כבר ביארו מדוע המשנה פתחה בפטר חמור ולא בבהמה טהורה, משני טעמים. האחד, דפטר חמור זוטרן מיליה בפרק אחד ופסיק ושדי ליה, ולאחר מכן נשנה בכור בהמה טהורה שיש בו הרבה דינים הלכות, והוא ששה פרקים. והטעם השני, "אידי דחביבא ליה כדרכי חנינא". והוא בפרק ראשון (ה:), "אמר רבי חנינא, שאלתי את רבי אלעזר בבית מותבא רבא, מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים, אמר לי גזירת הכתוב היא, ועוד שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים".

יש להתבונן גם בדברי הגמרא הנ"ל בתרתי. האחד, על הטעם הראשון שאמרו דפטר חמור זוטרן מיליה, יש להבין אם כן מדוע לא הקדימו גם את מצות פדיון הבן שהוא בכור אדם, הלא גם הוא פרק אחד בלבד וזוטרן מיליה, ומדוע הקדימו החמור והשור את האדם. והשני, מה שאמרו "דחביבא ליה כרבי חנינא", יש להתבונן מהי חביבות זו.

אף בעיקר דברי רבי חנינא, שפטר חמור נפדה בשכר שסייע ביציאת מצרים, יש להבין, היכן מצינו שהקב"ה משלם שכר לחיות ובהמות. ואמנם מצינו כן גם לגבי הכלבים שביציאת מצרים, מה שנאמר בטריפה (שמות כב ל) "לכלב תשליכון אתו", ואמרו חז"ל (מכילתא, הובא ברש"י שם), "למדך הכתוב שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, שנאמר (שמות יא ז) ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו, אמר הקדוש ברוך הוא תנו לו שכרו". אלא דהכלב מקבל בשכרו טריפה כפי כבודו, אבל מצות פטר חמור שהיא מצוה רבה ממתנות כהונה, מדוע זכה החמור שהוא בהמה טמאה שיעשו בו מצוה כזו.

לפתח דברינו יאיר, דהנה כל מצות בכורה הם זכר ליציאת מצרים ומכת בכורות, כמו שנאמר בפרשת "והיה כי יביאך" (שמות יג יד-טו): "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה

זאת, וגו', ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם ועד בכור בהמה על כן אני זבח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה". ובזה יש לבאר את דברי רבי חנינא, שדבריו אינם מצד שכר החמור, אלא שהחמור יש בו זכר ליציאת מצרים יותר משאר הבהמות מפני שישראל יצאו עמו ברכוש גדול, ומטעם זה ראוי שתהיה בו מצות בכורה. ובזה יש לבאר גם שהקדימו את פטר חמור לבכור בהמה טהורה משום "דחביבא ליה כרבי חנינא", דהיינו מצד חביבות יציאת מצרים, שבפטר חמור יש זכר ליציאת מצרים יותר מבהמות אחרות.

מכל מקום, עיקר מצות בכורה צריכה תלמוד, מדוע התורה החשיבה כל כך את ענין מכת בכורות לזכור בו את יציאת מצרים יותר משאר המכות, ונתנה לנו על כך שלוש מצוות בכורה אלו. ולא זו בלבד, אלא שמצוות אלו נקבעו בשתי פרשיות שבתפילין, "קדש לי כל בכור" "והיה כי יביאך". ובאמת מצינו שמכת בכורות היא עיקר גדול ביציאת מצרים, שהרי עוד לפני שהתחילו מכות מצרים, כאשר ציוה השי"ת את משה לעמוד לפני פרעה, פתח במשפט הבכורה לתת לו פי שניים, שנאמר (שמות ד כב-כג) "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל", וגו', "ותמאן לשלחו הנה אנכי הרג את בנך בכורך", אלא דהא גופא צריכא פירושא וטעמא, מהו ענין "בני בכורי ישראל" שנעשה עיקר גדול ביציאת מצרים.

את משפט הבכורה יש ליתן לדברי קדשו של האבן עזרא בענין מעשרות, שמתוך דבריו עולה ביאור השייכות של פרק מעשר בהמה למכילתא דבכורות. ודבריו הם על הפסוק (ויקרא כז לב) "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה'", וכתב האבן עזרא בזו הלשון: והנה הנבחר הוא האחד, והעשירי שוה כמו זה. רק העשירי יגאלנו, ואין כן הבכור. והנה יתן הבכור והעשירי בבהמה. ובזרע הארץ שהיא התבואה, הבכורים והמעשר. ע"כ. הנה דברי הקודש סתומים וחתומים בפנינו פנים ואחור, ואנו אין לנו אלא לשלוח ידינו אל החור, לפתוח כחודו של מחט מעט מן האור.

יש לומר, כי פתח זה שפתח לנו הראב"ע, שהראשון והעשירי שוים הם, פתחו גם הרמב"ן בפתח פירוש התורה. אף אנו נפתח מבראשית, רש"י כתב בלשון זו: "בראשית ברא", אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל, בשביל התורה שנקראת "ראשית דרכו" (משלי ח כב), ובשביל ישראל שנקראו "ראשית תבואתו" (ירמיה ב ג). ע"כ. והרמב"ן הוסיף לנו עוד מאמרי חז"ל כענין זה, וזו לשונו: והמדרש הזה לרבותינו סתום וחתום מאד, כי דברים רבים מצאו שנקראו "ראשית", ובכולם להם מדרשים, וקטני אמנה יספרו להם לרובם. אמרו, בזכות שלושה דברים נברא העולם, בזכות חלה בזכות מעשרות ובזכות בכורים. "בראשית ברא אלהים", אין ראשית אלא חלה שנאמר (במדבר

טו כ) "ראשית עריסותיכם", ואין ראשית אלא מעשרות שנאמר (דברים יח ד) "ראשית דגנך", ואין ראשית אלא בכורים שנאמר (שמות כג יט) "ראשית בכורי אדמתך". ועוד אמרו, בזכות משה, שנאמר (דברים לג כא) "וירא ראשית לו".

ר"ם דברי חכמים ועומקן, פירש לנו הרמב"ן (שם), זו לשונו: וכוונתם זו, שמלת "בראשית" תרמוז, כי בעשר ספירות נברא העולם, וְרָמַז לַסְפִּירָה הנקראת חכמה, שבה יסוד כל, כענין שנאמר (משלי ג יט) "ה' בחכמה יסד ארץ", היא התרומה והיא קדש, אין לה שיעור למיעוט התבוננות הנבראים בה. וכאשר ימנה אדם עשר מדות ויפריש אחת מעשר, רָמַז לעשר ספירות. יתבוננו החכמים בעשירית וידברו בה, והחלה מצוה יחידה בעיסה תרמוז לזה. וישראל שנקראו "ראשית" היא "כנסת ישראל", המשולה בשיר השירים לכלה, וכו'. וכן "וירא ראשית לו" דמשה, יסברו כי משה רבינו נסתכל באיספקלריא המאירה וראה "ראשית לו", ולכן זכה לתורה. הכל כוונה אחת להם. ע"כ. הרי לפנינו דברי הרמב"ן וראב"ע באותה הדרך הולכים, שהתרומה הראשית והמעשר העשירי שייכים זה בזה, שהחכמים נותנים עיניהם בעשירית ומחשבתם בראשית, וכנסת ישראל שהיא עשירית נקראת ראשית.

בְּיָאוּר ענין זה, ראשיתו במאמר הנודע מפי הקדמונים "סוף מעשה במחשבה תחילה", ובלשון חז"ל "ראשון למחשבה אחרון למעשה". ופירושו, כאשר יאמר משל הקדמוני. למלך שעלה ברצונו להיות בימי הקיץ בעיר פלונית בין ההרים. הגה יתאספו כל אנשי המחשבה, חכמיו ויועציו של המלך, יחדיו אל מקום אחד, לחשוב מחשבות כיצד לבנות בית מלכות הראוי לענייני המלך באותו המקום. וראשית מחשבתם תהיה, מה יהיו מעשי המלך באותו בית. וכשידעו מה יהיו מעשיו, יוכלו לחשוב על השנית, אלו כלים ומיטות ושלחנות ומגורות ישמשו את המלך לאותם עניינים. והשלישית, יחשבו כיצד תהיה צורתו וגודלו של הבית באופן הראוי לאותם כלים ומעשיהם. ולאחר שכבר יודעים את גודל הבית וצורתו יחשבו על הרביעית, ממה יהיו עשויים קירותיו ועליותיו, עציו ואבניו, מדותיהם ומשקליהם. ולאחר שכבר יודעים את גודל הבית וצורתו ומספר עציו ואבניו, אז יוכלו לחשב חשבון חמישי, אלו יסודות יכולים להחזיק בית כזה, מה יהיה גודלם וחוזקם, והיכן יניחו אבני פינתם.

נְתִיּישְבוּ החכמים והיועצים בדעתם את כל צורת הבית וכליו, עציו ואבניו ויסודותיו, עד שכבר כולו היה בנוי ומתוקן במחשבתם על כל קירותיו וחדריו וכלי משכיותיו. או אז יצאו במצות המלך הבנאים ואנשי המעשה, לאותה העיר ולאותו המקום לבנות את בית המלכות אשר למלך. אלא שאז נהפוך הוא, כי הסדר נהפך להם מסופו לתחילתו, הגה אותם אבני יסוד שהחכמים חשבו בהם רק לבסוף, הם היו לראש פינה, ולהם משפט

הבכורה להיות הראשונות. שניים להם היו הקירות והעליות שנבנו על גבי היסודות. והשלישית היא צורת הבית וחדריו. והרביעית הם כלי הבית ומשמשיו. או אז בא החמישי, אחרון חביב, בואו של המלך ואנשיו לדור בבית לצורך אותם עניינים שעלו במחשבה תחילה. והמשל עצמו הוא הנמשל, כי הרי לפנינו כי הדבר שהוא סוף המעשה הוא תחילת המחשבה, ומה שהיה במחשבה יותר מאוחר ורחוק מן התכלית, הרי הוא יהיה קודם במעשה.

מַעֲתָה זהו סדר מעשה בראשית, האדם תכלית הבריאה שהיה ראשון למחשבה, הוא אחרון לששת ימי המעשה. והוא מה שלימדונו הראב"ע והרמב"ן על הראשון והעשירי האחוזים זה בזה, כי הראשון הוא תחילת המחשבה והעשירי הוא סוף המעשה, ואותה נקודה שבראש תחילת המחשבה, היא אותה שתהיה בקצה סוף המעשה. וכמו כן מצינו בענין מספר 'אלף', כי הנה העשירי הוא שלמות, אבל פעמים שהעשירי עדיין אינו שלם בכל חלקיו, אמנם כאשר העשירי נשלם בחלק העשירי ממנו, ואותו חלק עשירי מהעשירי נשלם אף הוא עד העשירית האחרונה ממנו, והוא אחד מיני אלף כללות כל המעשה, הנה הגיע המעשה לשלמותו ממש, ועל כן נקרא 'אלף' כי האלף חוזר אל האות 'אלף' שהיא ראשונה לראשית, להורות לנו כי תכלית השלמות היא ראשית המחשבה. ואפשר שזהו ענין "יומו של הקדוש ברוך הוא אלף שנה", כי האלף מורה על השלמות הגדולה, חיבור האחרית עם הראשית. ובזאת יבוא האדם אל הקודש, כי הראשון והעשירי יהיו קודש לה', שעל ידי תרומה ביכורים ובכורה הקדיש את הראשית, ובמעשר דגן בקר וצאן נתן את האחרית, ובזה ייחד את כל ענייני ממונו וגופו קודש לה', מתחילתם ועד סופם.

שְׁוֹרֵשׁ נוסף יצמיח לנו ענף, כי בעולם הזה שהוא עולם המעשה יש עוד ענין, והוא כי כל תכלית היא עצמה ראשית לדבר אחר, וגלגל הוא שחוזר בעולם. כגון, אותו מלך הנ"ל שבנו לו בית מלכות, הרי לאחר שיהיה הבית שלם ויבוא בו המלך, אז תתחיל הראשית של ענייני המלכות הנעשים בו, גם כל הנעשה בבית הוא לתכליות אחרות, שמהן ישיג המלך עוד עניינים אחרים, וכן הלאה. והראיה הגדולה הוא האדם, עיקר הבריאה, שמראשיתו נולד חסר כל, ושלמותו תבוא כשיהיה בר דעת ויבנה בית וישא אשה, כמו שנאמר "לשבת יצרה". אמנם כאשר יבוא אל התכלית, אין זו אלא ראשית לפריה ורביה, להוליד דור אחר, שיוולד חסר ולבסוף ישלים עצמו, וכן הלאה דור הולך ודור בא, עד סוף כל הדורות. וענין הגלגל הזה, כי העולם הזה כולו הוא אינו לצורך עצמו, אלא הכנה לתכלית שתהיה לאחריו, הוא העולם הבא, ואם כן כל מעשה גשמי אינו צריך לעצמו, אלא למה שיבוא אחריו.

יד. הענף העולה, כי זהו עומק ענין הפאה והביכורים, התרומה והמעשר, והחלה. דהיינו, כאשר אדם מתחיל לקצור כרמו ושדהו, מקדיש ביכורים לה', וכשגומר לקצור מניח את האחרית, פאת השדה ופאת הכרם. אמנם אחרית הקציר אין בה תוחלת בלא האסיף, וכשמתחיל לאסוף גורנו הרי כאן ראשית, ושוב נותן תרומה גדולה, בכורות האסיף, וכאשר מונה עשרה ונותן מעשר, הרי הקדיש את האחרית. ותכלית הגורן היא תחילת סידורא דפת, וכיון שהתחיל בעיסתו, שוב מפריש חלה שהיא הראשית. ואף שמצות מעשר איננה בעיסה, כבר נודע, שהראשית עצמה מורה על האחרית, היא הפת, והמרים חלה הרי מגיד מראשית אחרית. וזהו מה שכתב הרמב"ן "והחלה מצוה יחידה בעיסה תרמוז לזה", אשר הראשון והעשירי כלולים זה בזה. ואתה לך נא ראה, אבן העזרא פרשת ראה, בכתוב "עשר תעשר", אשר הוסיף לדבר בזה.

הא לך עוד טעם בעיסה, על מה אין מונה בה עשרה, אבל מפריש הראשית לבדה. הנה הקדמנו על מספר 'אלף' כי הוא חוזר לראשיתו אות 'אלף', ומספר אלף הוא העישור השלישי, עשירית דעשירית מן העשירית, זהו סוף התכלית שהיא ראש הראשית. אף אנו נאמר על הפת אחרית העיסה, שהרי היא תכלית שלישית. תכלית ראשונה הפאה סוף הקציר, תכלית שניה המעשר סוף האסיף, תכלית שלישית פת אפוייה סוף העיסה. ומעתה, אחרי שתכלית שלישית היא עצמה ראש הראשית, הרי אלו הביכורים שכבר נתנם ראשונה, וכבר יצא ידי חובה מן הפת האחרונה.

לטעם כעיקר בעיסה נאמר, כי החלה לכנסת ישראל משולה, אשר העיסה היא חומר בלא צורה, ואין בה שלמות למנות עשרה. מעשיה יקרבוה ומעשיה ירחקוה. בחטאיה, תתקלקל ויחמיצו פניה, או אש התנור תקדח בשוליה, ואילו במצוותיה, תבוא הפת על שלמותה ותיקוניה, הקטן לאלף יהיה, ועטרה על שלחן מלכים יעלוה. על כן במנין עשרה לא ימנוה, אבל היא עצמה תשלים עניניה, ויהללוה בעשירים, מעשיה.

ולגם בכור בהמה טמאה ראשון ולא עשירי, כי חמור הוא וחומרי, ואין בו שלמות ותכלית רוחני. אבל בכור הטהור הראוי למזבח, הראשון והעשירי קודש לריח ניחוח. אבל באדם ישאל השואל, מדוע רק בכור בניו יתן ולא העשירי, הלא אדם הוא הבחירי. אכן מבין חודש יפדה, סוף חודש העשירי לתחילת יצירתו יהיה. אבל עשירית זו אינה אלא ראשית חיי בנו, ומעשר באחרית אינו. והטעם כעיקר המדובר, כי הבכור קדוש מרחם בידי שמים, ונולד טהור לבב ונקי כפים, אבל באדם שלמות עשרה למנות, רק אם יבחר בטוב תורה ומצוות, ואילו ילך אחר היצר, רשע אינו מן המנין, לא ימד ולא יספר. ואף בהמה טהורה אשר מונים בה עשרה, הבכור קדוש מרחם אמו, ואילו העשירי יעבור בשבט ובפיו יקדישו,

כי השלמות בדיבור ומעשה יקנה לו, וזהו מאמר אבן העזרא הנזכר, "רק העשירי יגאלנו ואין כן הבכור".

יאמר הגואל, "בני בכורי ישראל", כי הוא מה שאמרו חז"ל (ב"ר א ד) "ישראל עלה במחשבה קודם שנברא העולם". כלומר, ישראל הוא הבכור כי הוא עלה במחשבה תחילה, לפי שהוא תכלית הבריאה, "ראשון למחשבה ואחרון במעשה" כמו שנתבאר. והנה עשרת המכות היו עשר מדרגות של "נגוף ורפוא", נגוף למצרים ורפוא לישראל, שבהם הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל מתוך מצרים, כעובר ממעי אמו, והמדרגה העשירית לאותה היציאה היא מכת בכורות, היינו, אחרית היציאה היא ראשית לידת בכור ישראל. אז נבדלו בכורותנו מבכורות מצרים, אלו למות גמור ואלו לחיים נצחיים.

חלף זה הענין, מצוות הבכורה מיסודי התורה הינן, בכור אדם ובכור בהמה, להודיע כי לא לחנם יצאנו ממצרים מבית עבדים, כי כבר קודם בריאת העולם קידשנו מרחם להיות בנו בכורו, עובדיו עושי רצונו, הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה. על כן כל ראשון וראשית מקדישים אנו לשמו, להורות כי כל מחשבתנו לו, מראשית דבר ועד אחריתו. ועל כן פרשיות הבכורה ויציאת מצרים הן לנו לאות על ידינו ולטוטפות בין עינינו, לידע מאין באנו ואנה מועדות פנינו.

זאת כבר נתבאר, כי לאותה התכלית גם מצוות תרומה והביכורים, להקדיש הראשית. אלא שאלו הם רק לבאי ארצנו, להודיע כי יש אלקים בארץ עמנו, ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. אבל יוצאי מצרים, לא היתה בידם ארץ, רק רכוש גדול שהוציאו למדבר, ועמלם אלו הבנים הרבים כמדובר. על כן זכרון יציאתם מארץ לא להם, המה חמוריהם ובהמתם ובניהם. על כן שלוש מצוות הן, פטר חמור, בכור טהור, ופדיון הבן.

קושיא אשר פתחנו בה, מה טעם פתח התנא בפטר חמור וסיים באדם, כבר באה תשובתה, כנוהג שבזה העולם. אחרון למחשבה הוא ראשון במעשה, הזיבורית ראשית והעידית האחרית, על כן החמור החומרי נושא רכוש מצרים, לו משפט הבכורה להיות ראשון, ולאחריהם בכורות בקר וצאן, ואחרון החביב בכור אדם, ראשית המחשבה אחרית כולם.

סימן א

בהמת הלויים תחת בהמת ישראל

דף ד ע"א

מתניתין (ג:) "כהנים ולויים פטורין מקל וחומר, אם פטרו את של ישראל במדבר דין הוא שיפטרו את של עצמן".

א. הבהמות שנפדו

ז"ל רש"י בחומש (במדבר ג מה): לא פדו בהמות הלויים את בכורי בהמה טהורה של ישראל, אלא את פטרי חמוריהם, ושה אחד של בן לוי פטר כמה פטרי חמורים של ישראל, תדע שהרי מנה העודפים באדם ולא מנה העודפים בבהמה. ע"כ. והנה מה שכתב רש"י "שה אחד פטר כמה פטרי חמורים של ישראל", הוא מבואר בסוגיין (ד:). אך מה שכתב שבהמות הלויים לא פדו את בכורי בהמה טהורה של ישראל, צריך ביאור מנין רש"י למד זאת. ועוד, יעויין מזרחי וגור אריה על רש"י שם, שהקשו מפורשת אצלנו, בהא דאמר אביי שהקל וחומר שבמשנה אמור כלפי הבהמות, אם הפקיעה בהמתן של לויים בהמה של ישראל במדבר דין הוא שתפקיע את של עצמן, והקשה רבא "אם איתא אפילו מבכור בהמה טהורה נפטרו". דהיינו, כיון שהקל וחומר הוא על הבהמות, מדוע לא אמרין הכי גם לפטור אותם מבכור בהמה טהורה. ואם כן משמע שבאותו פדיון שהיה במדבר, בהמות הלויים פטרו גם בכורי בהמה טהורה של ישראל, ועל זה הקשה רבא שיפטרו את של עצמם מקל וחומר. וזהו דלא כשיטת רש"י בחומש.

ב. חלופי גירסאות ברש"י

הנה המזרחי שם הביא דברי רש"י בסוגייתנו בלשון זו: אם איתא דדרשינן קל וחומר גבי בהמה, מבכור בהמה טהורה נפטרו לויים, דהא בהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל הטהורה. ע"כ. והקשה שסותר למה שכתב בחומש. ואכן גם התוספות (ד"ה ועוד) גרסו כן בדברי רש"י, והקשו, אם כן מדוע אמר ר' חנינא שדוקא שה אחד פטר כמה פטרי חמורים ולא אמר שפטר גם כמה טהורות. אמנם ברש"י שלפנינו הגירסא: "דהא בהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל", ולא גרסינן "בהמת ישראל הטהורה", ולפי הגירסה שלפנינו נראה ברור שקושיית רבא לא היתה מבהמת הלויים שפטרה בכור בהמה טהורה של ישראל, אלא מהבהמה הטהורה של הלויים שפטרה בכורי בהמה טמאה דישראל. ולכאורה העיקר כגירסא זו ברש"י, שהלא רש"י בחומש מסייע לה. ולפי גירסה זו רבא לא הקשה מבהמות הטהורות של ישראל, אלא הקשה לאביי שכשם שלמד קל וחומר שבהמה טהורה של לויים תפטור את הבהמה טמאה של עצמן, כמו כן אפשר ללמוד קל וחומר שהבהמה טהורה תפטור את עצמה מבכורה. ונמצא שלא הוזכרו

כאן בהמות הטהורות של ישראל כלל. שוב פקח השי"ת את עיני לראות בשולי הגליון, שאלו הם דברי רבינו פרץ בשיטה, יעויין שם.

ג. ראיות שלא פטרו בהמה טהורה

מכל מקום צריך תלמוד, מנין רש"י בחומש למד שבהמת הלויים לא פטרה גם בכורי בהמה טהורה של ישראל. ובוזה כבר תירץ המזרחי, שכן משמעות הסוגיא, שאמרו "ומנין שבשה" דהיינו שהכבש של הלויים הוא זה שפטר, ומדוע נקטו שה יותר משאר בקר וצאן, ועל כרחך שהיה פשוט לגמרא שהתורה דיברה רק על פדיון פטר חמור שהוא בשה, ולא דיברה על בכורי בהמה טהורה כלל, וכן מלשונו של ר' חנינא "שה אחד פטר כמה פטרי חמורים" משמע שהכל היה בכבש שפדה בהמה טמאה, ולא בבהמה טהורה, והיינו כקושיית התוספות שהבאנו לעיל. אכן הא גופא צריכה טעמא, מדוע היה פשוט לגמרא שבהמת הלויים לא פטרה גם את בכורות בהמה טהורה של ישראל. ויש להוסיף על זה גם את קושיית תוספות האחרת (ד"ה ועוד), מה יתרץ אביי על קושיית רבא, מדוע באמת בהמת הלויים לא הפקיעה גם את בכור בהמה טהורה של עצמם.

ד. כשנמנו לא היו בכורות טהורה

ויש מקום ליישב, שבאותו הזמן שמנו את הבכורות, אפשר שכמעט ולא היו במדבר בכורות בהמה טהורה. והיינו טעמא, שהרי כברייטא דלקמן (ד:) מבואר, שבאותו יום שהוקם המשכן ישראל הקריבו בכורות. והרי

היום שהוקם המשכן היה באחד בניסן, והזמן שהלויים פדו את הבכורות לכאורה היה חודש לאחר מכן באחד באייר, שהרי מנין בני ישראל היה "באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים" (במדבר א א), ואם כן המנין של הלויים ושל הבכורות גם היו באותו פרק. וכיון שכל הבכורות כבר קרבו באחד בניסן, אם כן היו רק בכורות שנולדו בתוך חודש ניסן. מעתה, פוק חזי בגמרא ריש מסכת ראש השנה, שעיקר זמן לידת הבהמות הוא בחודשי הקיץ, שנחלקו שם תנאים אם הצאן מתעברות באדר ויולדות באב, או שמתעברות בניסן ויולדות באלול. ואף על פי שהמחלוקת שם היא כלפי צאן שעבורן לחמשה חדשים אבל הבקר יולדות לאחר תשעה חודשים כמבואר לקמן (ח.), מכל מקום ניסן הוא זמן העיבור של כל הבהמות, כמבואר במסכת ראש השנה (יא.), ואם כן עיקר זמן הלידה של הבקר הוא בחורף ולא בימי ניסן. ושוב ראיתי שתלמוד ערוך הוא בשילהי מכילתין (נח.), דמניסן ועד עצרת רק מיעוט בהמות יולדות, והיינו מהטעם שנתבאר שזהו זמן העיבור. ומכל זה נפקא לן, שבזמן שמנו את הבכורות, אותם בכורות בהמה טהורה היו רק מיעוט קטן של אותם שהתעברו שלא בזמנם וילדו בניסן, או בכורות שנפל בהם מום ולא היו ראויים למזבח. ולפי זה איכא למימר דסתמא דקרא מיירי בבכור בהמה טמאה שהם היו רובא דרובא של הבכורות, ולפיכך סברו בסוגייתנו שבאמת בכורות בהמה טהורה של ישראל לא נפדו.

ה. טהורה אין לה פדיון

אכן נראה דעיקרא דהאי מילתא מסברא נפקא. והיינו, שכמו לענין הלויים עצמם שפדו את הבכורות של ישראל הפדיון היה ממש כעין מצוות פדיון הבן של דורות, שבן לוי פדה את הבכור במקום חמשה סלעים, כמו כן הפדיון שהיה בבהמות הוא היה ממש כעין פדיון פטר חמור לדורות, כשם ששאר חמור נפדה בשה, כמו כן כאן שה של לוי פדה את החמור של ישראל. אבל לענין בכור בהמה טהורה, לא מצינו כלל ענין של פדיון, וקדושתו אינה פוקעת כלל, שהרי הוא קרב למזבח או נאכל לכהן במומו. ואם כן לא מסתברא שכאן התורה נתנה פדיון לבכור בהמה טהורה שיצא חולין, ולפיכך היה פשיטא לרש"י וכמוהו גם לסוגיא דידן שהכל היה לענין פדיון בהמה טמאה.

ו. הפקעת הקדושה של עצמם

ואם יכנס בעל דין לחלוק, ויאמר לך שמהגמרא מוכח שגם בהמה טהורה קדושה נפקת, שהרי רבא הקשה שבכורי בהמה טהורה של הלויים יפטרו מבכורה מקל וחומר, וכדלעיל. צא תאמר לו, שקושיית רבא היא כמו שכבר ביארנו, שבכורי הטהורה יפטרו את עצמם ולא שיפטרו את אחרים, וממילא כלפי עצמם אינו מצד פדיון, אלא שכיון שהם פוטרות בהמה טמאה, דין הוא שכלפי בהמה הטהורה של הלויים עצמם לא יהיה חיוב בכורה מעיקרא. אבל בכור טהורה שנפדה על ידי בהמה אחרת ודאי לא מצינו כלל, ולפיכך היה הדבר פשוט שבכורי בהמה טהורה של ישראל ודאי לא נפדו. ומעתה מבוארת גם דעת אביי שלא הוקשה לו מדוע בכורות בהמה טהורה של הלויים לא נפטרו, שהרי פטור זה איננו בדרך פדיון כמו בהמה טמאה. ומבואר בס"ד.

סימן ב

היוצא מן הטהור ומן הטמא

דף ה ע"ב - ז ע"ב

ענף א' - האם סימני טהרה הם סיבה או סימן

ענף ב' - ביאור פלוגתא דבא בסימן אחד

ענף ג' - דבר היוצא מאיסורי אכילה

ענף א' - האם סימני טהרה הם סיבה או סימן

במתניתין (ה:), "בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה מותר באכילה וטמאה שילדה כמין

בהמה טהורה אסור באכילה שהיוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור".

א. סימני טהרה

יש לה סימני טהרה והתרנגולא אין לו סימנים. וכתבו תוספות שם שאין לומר שהם אותו מין, שהרי היוצא מן הטהור טהור וכיון שהתרנגול נולד מהתרנגולת הוא ודאי טהור, אלא הם שני מינים שונים. אבל התוספות בנדה (נ: ד"ה תרנגולתא) כתבו שאינו מוכרח, כיון שהתרנגול יוצא מהביצה לאחר שכבר יצאה מהתרנגולת, והוא גדל עם סימני טמאה, ואם כן אפשר שאינו חשוב כיוצא מן הטהור. ופירש הג"ר אלחנן, שתספות בחולין סוברים שסימני טהרה הם סימן, ולפיכך גם תרנגול שיוצא מן הביצה ולא יצא ממש מהתרנגולת, מכל מקום הרי יצא ממין טהור. אבל תוספות בנדה סוברים שסימני טהרה הם סיבת הטהרה, ודין היוצא מן הטהור הוא דין טהרה מחודש, ואם כן כיון שהתרנגול לא יצא ממש מהתרנגולתא, ואין בו דין יוצא מן הטהור הרי הוא טמא. והנה חקירה זו כבר דרשה גם חקרה המהרי"ט בתשובה (ח"א סי' נא). יעויין שם שדן על סימני גדלות בנערה, אם

חקר הגר"א וסרמן (קובץ שמועות חולין אות כז), האם סימני טהרה של בהמה וחיה הם סיבת הטהרה, או שהם רק סימן. וחקירה זו תלויה בביאור דינא דמתניתין "שהיוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור", דלפי פשוטו היינו מפני שסימני טהרה הם רק סימן איזה מין הוא טהור, ולפיכך מה שיוצא מהטהור הוא טהור מפני ששייך למין טהור, ומה שיוצא מן הטמא הוא שייך למין טמא. או אפשר, שהסימנים הם סיבת הטהרה, ומה שמצינו שהיוצא מן הטהור טהור אף על פי שאין לו סימנים היינו מגזירת הכתוב, דהא גופא שיצא מדבר טהור הוא עצמו סיבת הטהרה.

ב. תרנגולא דאגמא

ואמר הג"ר אלחנן, שהדבר שנוי במחלוקת בעלי התוספות בדין תרנגולתא דאגמא, שאמרו בגמרא (חולין סב:) "תרנגולא דאגמא אסיר תרנגולתא דאגמא שריא", והיינו שהתרנגולתא

סימנים הם סיבת הגדלות או סימן. והוכיח שהסימנים הם רק סימן ממשנתינו בדין סימני טהרה של בהמה וחיה, שחמור הנולד מפרה טהור אף על פי שאין לו סימנים, ועל כרחך שהסימנים הם רק סימן. אכן לענין מה שהג"ר אלחנן דחה את הראיה ממתניתין, שיש לומר שדין היוצא מן הטהור טהור הוא היתר מחודש, לכאורה יש בזה דוחק מצד הסברא, וכדלהלן.

ג. האיסור הוא מחמת סיבה לטומאה

זה כלל גדול בתורה, שלעולם התורה לא אוסרת עלינו איסורים בלא טעם, וכל דבר שאסרה תורה הוא מחמת שיש בו סיבה לאיסור, וכל מה שאין בו סיבה לאיסור הרי הוא מותר. וממילא, כאשר התורה לימדה אותנו אלו בעלי חיים הם מותרים ואלו הם אסורים, היינו שאותם האסורים יש בהם סיבה לטמאותם, ולא להיפך שהתירה לנו בעלי חיים מסויימים מפני שיש בהם איזו סיבה לטהר, שהרי ההיתר אינו צריך סיבה. ומעתה, כאשר אנו דנים על סימני טהרה אם הם סיבה או סימן, עיקר הספק הוא לגבי סיבת הטומאה של אותם בעלי חיים שאין בהם סימן. דהיינו האם טומאתם היא מחמת הא גופא שחסרים בהם אותם סימנים, ואותם בעלי חיים המותרים באכילה הוא מחמת הסימנים עצמם שמונעים את טומאתם. או שסיבת הטומאה נעלמת מאיתנו, רק התורה נתנה לנו סימנים להבדיל בין אלו שיש בהם אותה טומאה לבין אלו שאין בהם אותה טומאה.

ד. לא יתכן לטהר כשיש סיבה לטומאה

ומכל מקום נפקא לן, דבין אם נימא שהסימנים הם סיבה ובין אם הם סימן, אותם בעלי חיים

טהורים שיש בהם סימנים, אינם מותרים באכילה מחמת איזו סיבה, אלא רק שאין בהם את אותה סיבה לטומאה שיש באלו שאין בהם סימנים. ואם כן נחזי אנן, כאשר פרה הולידה חמור שאין לו סימני טהרה, אי נימא כהצד שחסרון סימנים עצמו הוא סיבת הטומאה, הרי יש בו סיבה לטומאה, ואם כן לא יתכן לומר שזה שהחמור נולד מפרה טהורה היא סיבה לטהרה, שהרי גם הטהרה של הפרה עצמה אינו מחמת איזו סיבה, אלא רק מצד שאין בה את סיבת הטומאה, וכיון שהפרה אין בה שום סיבה לטהרה, לא יתכן להתיר מכחה את חמור בנה שיש בו סיבה לטומאה. ואם לחשך אדם לומר, שלעולם הסימנים הם סיבה, אלא שסימני טהרה הם המונעים את האיסור, וכמו שהם מועילים למנוע את האיסור מהפרה עצמה, כך הם מועילים למנוע את האיסור ממה שנולד ממנה. אף אתה ענה ואמור לו, כיצד תדון דין חמור בן חמורה בת פרה, הלא באופן זה גם אמו של החמור אין בה סימנים, ואף על פי כן הוא מותר באכילה כמבואר בחולין (ע"ה) שקלוט בן קלוטה מותר, ועל כרחך כדברי מהרי"ט, שהעדר הסימנים אינו סיבת הטומאה אלא רק סימן איזהו מין טמא ואיזה מין טהור. ועיין מה שנתבאר בענין זה בס"ד להלן (ענף ב אות ג-ה). אכן, מדוכה זו אם סימני טהרה הם סיבה או סימן כבר עמדו עליה הראשונים, הלא המה הרמב"ם והרמב"ן וריטב"א, וכדלהלן.

ה. טעם מאכלות אסורות להרמב"ם

הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ח) שפתיו ברור מללו, שהטעם במאכלות אסורות הוא מפני שהם מזיקים ומגונים, וסימני הטהרה טהרה הם

המימות כאגמים המעופשים. ע"כ. ומדעת הרמב"ן לגבי סנפיר וקשקשת, נלמד סתום מן המפורש, שכן הוא גם לענין שאר סימני בהמה וחייה שהם סיבה ולא סימן בעלמא.

ז האיסור וההיתר תלוי במין הבהמה

ולבאר דין חמור הנולד מן הפרה לדעת הרמב"ן שהסימנים הם סיבה, נראה לומר, שאף על פי שהעדר הסימנים הוא סיבה לטומאה, מכל מקום היינו רק טעמא דקרא מדוע התורה אסרה מין זה, אבל לאחר שהתורה קבעה שמין זה הוא מותר, התורה לא נתנה חילוק בדבר, והותר כל המין גם כאשר אין בו סימנים. וזהו דין "היוצא מן הטהור טהור" שחמור הנולד מפרה הרי הוא פרה וכל שהוא שייך למין זה הרי הוא מותר. אכן נראה שהדבר תלוי בנדון אחר שדנו בו הפוסקים בדין חמור הנולד מן הפרה. והוא בשו"ת יד אליהו (מלובלין, סי' ב), האם זה שהחמור מותר באכילה הוא מפני שכאשר נולד מפרה אנו מחשיבים אותו פרה לכל דבר, או כיון שמראהו כחמור הרי הוא חמור, אלא שהוא מותר באכילה מחמת דין היוצא מן הטהור טהור. וכתב שם כמה נפקותות לדינא, כגון אם חלבו מותר או לא, ולענין אבר מן החי, ואם מותר לעשות מעורו תפילין, ועוד. ומסקנתו שם, שהדעת מכרעת שדין היוצא מן הטמא טמא ומן הטהור טהור אינו אלא לענין היתר אכילה, אבל לענין שאר דינים אזלינן בתר ידידה, וחמור בן פרה הרי הוא חמור, ועגל בן חמור הרי הוא עגל. אלא שלמעשה יש להחמיר, יעויין שם. ומעתה, אי נימא שלדעת הרמב"ן כל ההיתר אכילה של חמור בן פרה הוא מצד היותו שייך למין הפרה, והתורה לא חילקה במין הטהור, נמצינו למדים

סימן בעלמא לדעת איזה בעל חי הוא מין הוא טוב ואיזהו מין רע. וזו לשונו: כל מה שאסרתו התורה עלינו מן המאכלים, מזונם מגונה, וכו', כי החזיר יותר לח ממה שצריך ורב הפסולת והמותרות, ורוב מה שמאסתו התורה לרוב לכלוכו ומזונו בדברים הנמאסים, וכבר ידעת הקפדת התורה על ראיית הלכלוכים ואפילו בשדות במחנה כל שכן בתוך המדינה, ואילו היתה מותרת אכילת החזיר היו השווקים עם הבתים יותר מלוכלכים מבית הכסא, כמו שתראה ארצות הצרפתים היום, כבר ידעת אמרם "פי חזיר כצואה עוברת דמי" (ברכות כה.), וכן חלב הקרב משביע ומפסיד העכול ומוליד דם קר מדובק ושרפתו היתה יותר ראויה מאכילתו, וכן הדם והנבילה קשים להתעכל ומזונם רע, וידוע ש"הטרפה תחלת נבלה היא". ודע, שאלו הסימנים רוצה לומר העלאת גרה ושסיעת פרסה בבהמות, וסנפיר וקשקשת בדגים, אין מציאותם סיבת ההיתר ולא העדרם סיבת האסור, ואמנם הם סימן, יוודע בו המין המשובח מן המין המגונה. ע"כ.

ו. טעם הסנפיר והקשקשת

אולם הרמב"ן על התורה (ויקרא יא ט) כתב לגבי סנפיר וקשקשת שהם סיבת טהרתם, ז"ל: וטעם הסנפיר והקשקשת, כי בעליהן שוכנים לעולם בעליון המים ובצלוליהן ויקבלו גידול באויר הנכנס שם, ולכן יש בהם קצת חום דוחה מהם שפעת הליחות כאשר יעשה הצמר והשער וגם הצפרנים באדם ובבהמה. ושאין לו סנפיר וקשקשת ישכון לעולם בתחתיות המים ובעכוריהם, ולרוב הלחות ואפיסת החום לא ידחה מהם דבר, ועל כן הם בעלי לחה קרה דבקה קרובה להמית, והיא ממיתה בקצת

ט. "יגדיל תורה ויאדיר"

ובמסכת נדה (נא:) שנינו, "כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ויש שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת". ובגמרא שם הקשו, אם כן לכתוב רחמנא קשקשת ולא בעי סנפיר, ואמר רבי אבהו וכן תנא דבי ר' ישמעאל, משום "יגדיל תורה ויאדיר". וכתב הריטב"א, ז"ל: פירוש, דלסמוך ודאי בקשקשת סגי לך, ומיהו כתב רחמנא סנפיר משום דלא סגיא דלא להוי התם כיון שיש שם קשקשת. ואולי הוא גם כן גורם טהרתו ואף על פי שהוא לבדו אינו גורם טהרה. ע"כ. הרי שפתיו ברור מללו שאפשר שהסנפיר הוא גורם טהרה. ונראה ברור שכונת הריטב"א למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל, שמכאן אפשר להוכיח כהרמב"ן שהסנפיר והקשקשת גורמים טהרה. והנה אף על פי שהריטב"א כתב זאת בלשון אולי, לכאורה דברי הגמרא בנדה הם קושיא עצומה על דעת הרמב"ם ומהרי"ט, וכפי ששמעתי מפי הג"ר חיים קמיל זצ"ל, שהקשה, הלא מה שאמרו בגמרא "יגדיל תורה ויאדיר" פירושו שאף על פי שאין בסנפיר נפקא מינה לענין הלכה, התורה מלמדת אותנו חכמה ובינה לדעת דבעינן גם סנפיר. והרי יתכן לומר כך רק אם הסנפיר יש בו טעם נוסף לטהרת הדג שאותו באה התורה ללמדנו, אבל אי נימא שהסנפיר הוא רק סימן, כיצד שייך בו "יגדיל תורה", הרי אינו מוסיף לנו שום סימן, שהרי הקשקשת היא סימן הדג לבדה ואין אחר בלתה. ואפשר ליישב דעת הרמב"ם ומהרי"ט, על פי התוספות בחולין (סו: ד"ה יגדיל) שפירשו "יגדיל תורה ויאדיר"

שחמור בן פרה הוא שייך למין הפרה, והרי זה דלא כיד אליהו שלשאר דברים דן אותו כחמור ולא כפרה.

ח. חילוק בין סימנים דאורייתא לדרבנן

והצפנת פענח (מאכלות אסורות שם פ"א ה"א) כתב בדעת הרמב"ם (שם ה"ב), לחלק בין סימני בהמה חיה ודגים שנאמרו בתורה, לבין סימני עופות שאמרו חז"ל, שהסימנים של התורה הם הם סיבת האיסור, מה שאין כן סימני עופות של חז"ל הם סימנא בעלמא. יעויין שם. והנה דברי הצפנת פענח לכאורה נסתרים מדברי הרמב"ם במורה נבוכים, שכתב להדיא שהסימנים הם סימן ולא סיבה. אלא שלא יתכן שדברי המורה נבוכים נשמטו מעיניו של הגאון בעל צפנת פענח, ועל כרחך צריך לומר בדעתו, שזה שהרמב"ם במורה נבוכים כתב שסימנים הם רק סימן מצד טעמא דקרא, אבל כלפי הלכה אינו כן, שלאחר שהתורה נתנה לנו את הסימנים יש להם דין של סיבה. ומדברי הצפנת פענח עולה להיפך ממה שביארנו לעיל בדעת הרמב"ן שסימנים הם סיבה רק מצד טעמא דקרא, ולדבריו אפילו הרמב"ם שאמר שהם סימן היינו רק מצד טעמא דקרא, ולא אליבא דהלכתא. ולפי זה עדיין צריך עיון בטעם ההיתר של חמור הנולד מפרה, כנ"ל. ויעויין עוד צפנת פענח שם, שהביא ראיה שסימני טהרה הם סיבת הטהרה, מהגמרא בבא בתרא (טז.) "בראת שור פרסותיו סדוקות חמור פרסותיו קלוטות", ולכאורה מכאן ראיה שהסימנים הם סיבת טהרה מצד עצמם, ולא רק מצד ההלכה. וצ"ע.

שהכתוב הרבה בדברים כדי שנדע מהו קשקשת, כלומר שאם היה כתוב רק קשקשת היה אפשר לטעות שהקשקשת אינה השריון אלא הסנפיר, ולפיכך כתוב גם סנפיר שנדע לפרש שהקשקשת היא השריון.

י. הדג הספרדי

ואפשר ליישב שיטת הרמב"ם ומהרי"ט באופן אחר, על פי מעשה שהיה בשנים קדמוניות. אז נתעוררו הפוסקים לשאלה חמורה, על דבר אשר נמצא דג בעל קשקשים וסנפירים אין לו, שהיה מיובא לארצות אירופה מחוף ימה של ספרד. ואותו הדג לא היה ראוי לאכילה, אלא שהרוקחים היו מיצרים ממנו חומר רפואי. והיה ספק גדול האם להכשיר את אותה רפואה. וזו לשון בעל תוספת יום טוב (מעיו"ט חולין פ"ג אות ה): ואני בהיותי אב"ד ור"מ בק"ק ווינא, הביא אלי החכם מוהר"ר אהרן רופא נר"ו דג, נקרא בלשונם 'שטינקס מרינוס' (- דג ספרדי), ונמצא בים הספרדי והוא סם המוות, והרוקחים יודעים פעולות להוציא הארס ממנו ואז עושין מבשרו במיני רפואות. ויש לו שדרה וראשו רחב וגם יש לו קשקשים על כל גופו ואין לו שום סנפיר רק יש לו ארבע רגלים כרגלי בהמה או חיה, ושאלני על זה וכו'. ע"כ. ושאלה זו נידונה אצל כמה פוסקים באותה תקופה, גם כיצד מתיישב הדג עם דברי חז"ל שאין דג עם קשקשת בלא סנפיר, וגם לענין דינא, מה דין דג מרפא הלזה אם טהור הוא או לא.

יא. הסנפיר סימן שהוא דג ויעבור הדג מצולות ימים עד חופי ארץ הקודש, ויקרא שמו בארץ ישראל "סקנקור". שם הובא לידי אחד מחכמי ירושלים, הלא הוא רבי יעקב חגיז, כפי שכתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' רנה). והשיב מהר"י חגיז לאיסור, מפני שיש לו ידים ורגלים ואם כן אפשר שהוא גם שורץ על הארץ, והרי הוא טמא שרץ. ועל פי דג זה פירש מהר"י חגיז את דברי הגמרא "יגדיל תורה ויאדיר", שהדבר קשה, וכי יבואו בתורה דברים מיותרים כדי להגדיל את קובץ הספר, אלא על כרחך בא ללמדנו שכאשר יש לו קשקשת ואין לו סנפיר אלא רגלים, הרי הוא שרץ ולא דג, יעויין שם. הנה מצאנו יישוב לשיטת הרמב"ם ומהרי"ט, שאמנם הקשקשת היא הסימן היחיד לדג טהור, אלא שהסנפיר הוא סימן לכך שהוא דג ולא שרץ. ותתן אמת ליעקב, כי תורת אמת היתה בפיהו כפי שכתב החתם סופר (חולין סו:), שכבר נתברר על ידי החוקרים שבאותו הדור כי אותו דג לא היה ולא נברא אלא שרץ היה, כי הוא חי על האדמה והוא כעין צפרדע בעל קשקשים, ובדור שלפניו חשבו אותו לדג מפני שמראהו דומה לדג, וגם חי על שפת הים כמו צפרדע, והיו חושבים אותו לדג לפי שהיו רגילים למוצאו מת על שפת הים. וכן הוא גם לפי החוקרים שבזמנינו, שהוא שרץ ממין חומט, ומכנים אותו 'חומט רפואי'. ונאמנו דברי חז"ל שאין בעולם דג עם קשקשת בלא סנפיר.

ענף ב' - ביאור פלוגתא דבא בסימן אחד

ברייטא (ז): "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה", זה אי אתה אוכל אבל אתה אוכל הבא בסימן אחד. ואי זה זה הבא בסימן אחד, זה טמא הנולד מן המהור ועבורו מן המהור. יכול אפילו עבורו מן הטמא, תלמוד לומר "שה כשבים ושה עזים" עד שיהא אביו כבש ואמו כבשה, דברי רבי יהושע. רבי אליעזר אומר, לא בא הכתוב להתיר את המותר אלא להוסיף על המותר, ואיזה זה טמא הנולד מן המהור ועבורו מן הטמא. או אינו אלא עבורו מן המהור, תלמוד לומר "שה כשבים ושה עזים" מכל מקום.

א. מדוע אין צריך קרא לעיבורו מהמהור
טעמו של ר' אליעזר להתיר טמא שעבורו מן המהור, יעויין ברש"י (ד"ה להתיר) שמדבריו עולה דסברא הוא, ואין צריך קרא להתיר מי שאביו ואמו טהורים. אבל תוספות (ד"ה עד) כתבו בתירוץ שני, שגם לר' אליעזר צריך פסוק להתיר, אלא דמהילפותא ד"שה כשבים ושה עזים" למדנו למי שאביו ואמו טהורים, והכתוב של "אך את זה" בא להוסיף על המותר וללמד גם על מי שאביו טמא. ולפירוש רש"י שמי שאביו ואמו טהורים הוא טהור מסברא, יש להקשות, הלא בגמרא אמרו שטהורה לעולם אינה מתעברת מטמא, ומה שאמר ר' אליעזר שעבורו מן הטמא היינו שנתעברה מגמל בן פרה וכרבי שמעון שחשוב טמא. ואם כן קשה, מדוע היה פשיטא לר' אליעזר שגמל הנולד מפרה טהור, דהיינו טמא שעבורו מן המהור, הרי גם לדבריו אנו צריכים פסוק על בנו של הגמל שהוא מותר, ומאי שנא דין האב דפשיטא מדין הבן דבעי קרא.

ב. הסימן שכולד מייחסו אחר אביו ואמו
וצריך לומר, דעל כרחק גם ר' אליעזר דפשיטא ליה שמי שאביו ואמו טהורים הוא מותר, זה אינו אלא כשיש בו סימן אחד שדומה לאמו. וכך אמר ר' אליעזר לרבי יהושע, בא בסימן

אחד שאביו ואמו יש להם שני סימנים הוא מותר מסברא, ולא באה תורה להתירו, אבל התורה באה להוסיף על המותר, מי שנולד בסימן אחד מאב טמא שאין בו סימנים כלל. ולפי זה צריך לפרש את סברת ר' אליעזר כך, שמי שאביו ואמו טהורים, אף על פי שאם לא היו לו סימנים כלל היה טמא, כאשר יש בו סימן אחד שדומה לאביו ואמו, הסימן מועיל להתירו כיון שהוא דומה להם. אבל כאשר אביו טמא, היה אפשר לומר שאף על פי שדומה לאמו במקצת, מכל מקום כיון שדומה גם לאביו הטמא סימן אמו לא מועיל להתירו, ועל כך בא הכתוב להוסיף על המותר, שכיון שעל כל פנים הוא דומה לאמו במקצת, סימן זה מועיל לו להתיר.

ג. סימני מהרה מועילים לולד

אכן מצד פשטות דברי רש"י שאמר שלפי ר' אליעזר הרי זו סברא שמי שנולד לאב ואם טהורים הרי הוא מותר, היה נראה יותר, שסברא זו קיימת גם כשאין בו סימנים כלל, וסבירא ליה לר' אליעזר שגמל הנולד מפרה מותר גם בלא סימנים כלל. ואף על פי כן, לענין בנו סבירא ליה שבלא סימנים הוא טמא. אלא שמלבד שהדבר תמוה מאד מצד עצמו, וכפי שכבר הקשינו לעיל, כיצד יתכן שהאב מותר

ד. אביו טמא בסימן אחד

והאמת יורה דרכו, שמה שביארנו בשיטת רש"י שמחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע היא באופן שאביו מותר באכילה, הדברים נמצאו מפורשים בפי קדשו של רש"י במסכת בבא קמא (עח: ד"ה דאיעבר), והוא ביתר שאת ויתר עז, שמחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע היא בנולד בסימן אחד וגם אביו יש לו סימן אחד, שבאופן זה האב מותר באכילה, והמחלוקת היא לגבי הבן אם הוא מותר או אסור. והיינו, שכשאין לו סימנים כלל גם לר' אליעזר וגם לר' יהושע הרי הוא אסור אפילו אביו ואמו טהורים. וזה לשון הקודש דרש"י שם: קלוט, פרסותיו קלוטות ונולד מן הטהור. ורבי שמעון קרי ליה טמא, דתניא "רבי שמעון אומר גמל גמל שני פעמים אחד גמל הנולד מן הגמלה ואחד גמל הנולד מן הפרה", ואפילו עברתו מן הטהור משור גמור קאסר ליה ר' שמעון. ופליג עליה רבי יהושע היכא דעברתו מן הטהור משור שאינו קלוט, ומתירו בסימן אחד של טהרה, או מעלה גרה או מפריס פרסה, ודורש "את זה לא תאכלו את הגמל" זה אי אתה אוכל בסימן אחד אבל יש אחר שאתה אוכל בסימן אחד, ואי זה זה טמא הנולד מן הטהור ועיבורו מן הטהור. יכול אף עיבורו מן הטמא, כלומר יכול כשם שאני מכשיר בו כך אני מכשיר בבנו אם נתעברה פרה הימנו, תלמוד לומר "שה כשבים ושה עזים" עד שיהא נולד משני כבשים, שיהו אביו ואמו כבשים. ע"כ.

ה. לר' אליעזר ור' יהושע הסימנים סיבה

הא קמן דעת רש"י, שמחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע היא באופן שהאב מותר באכילה, ואף על פי כן ר' יהושע אוסר את בנו. ואכן

ובנו אסור. גם גוף דברי הגמרא סותרים לכך, שתלו את מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בדין זה וזה גורם, והרי דין זה וזה גורם שייך רק כאשר אחד ממולידיו אסור באכילה, אבל אם נימא שנחלקו באופן שאביו ואמו שניהם מותרים, לא שייך לדון בו דין זה וזה גורם. אך את זה יש לבאר באר היטב, על פי הסברא שהעלינו לעיל (ענף א אות ד), דאי נימא שהסימנים הם סיבת ההיתר עדיין יתכן לומר שסימני האם מועילים לבתה כיון שנולדה מבהמה שיש לה סימנים, אבל בן בתה שנולד בלא סימנים ודאי אי אפשר להכשירו, שהרי אין שייך בו שום סיבת היתר. ועל פי זה הכרחנו כהצד שסימנים הם סימן ולא סיבה, שהרי קיימא לן שקלוט בן קלוט מותר באכילה. אבל היא הנותנת לבאר דעת ר' אליעזר דהכא, דבאמת הוא סבירא ליה שסימני טהרה הם סיבת ההיתר, ולפיכך אף על גב דסבירא ליה שקלוט בן פרה מותר, היינו דוקא מכח סימני אביו ואמו, אבל כאשר גם אביו אין בו סימנים הרי הוא טמא, לפי שאין בו סיבה לטהרה לא מצד עצמו ולא מצד אביו, וסימני אמו בלא אביו אינם מועילים. וכשבא בסימן אחד, בזה בא הכתוב להוסיף על המותר, שאף על פי שאביו אין בו סימנים, כיון שדומה לאמו במקצת, סימניה מועילים לו. ומעתה הדברים שמחים ומאירים, שאף על פי שולד זה שנחלקו בו ר' אליעזר ור' יהושע, אביו ואמו שניהם מותרים באכילה, עדיין דינו תלוי בדין זה וזה גורם, והיינו מצד סיבת ההיתר, שכיון שאנו דנים דנים בו אם סימני אמו מועילים לו להיתר, או כיון שאביו אין לו סימנים אין לו היתר, שפיר דייננן ביה דין זה וזה גורם. ויבואר יותר להלן (ענף ג אות ז) בסייעתא דשמיא מרובה.

התוספות שם (עח. ד"ה לטמא) הקשו על רש"י שהסוגיא בבכורות מוכחת דלא כרש"י, שהרי תלו את המחלוקת בדין זה וזה גורם, ועל כרחך דסבירא להו שהקלוט עצמו אסור באכילה ומפני שאין לו סימנים כלל, והמחלוקת היא בבנו אם זה וזה גורם מותר או אסור. ויעויין עוד בתוספות שם, שהקשו על דברי עצמם, כיון שהמחלוקת היא בדין זה וזה גורם, אם כן הם נחלקו גם כשהולד הוא טהור לגמרי אם הוא אסור מחמת אביו, שאם כן מה שנקטו ר' אליעזר ור' יהושע שיש לו סימן אחד אינו בדוקא, אלא הוא אגב רישא שאמרו טמא שנולד מן הטהור ועיבורו מן הטהור שיש לו סימן אחד ודומה לאמו במקצת שמותר. וכאן המקום לציין לדברי בעל המאור והראב"ד על הרי"ף בב"ק שם (כט. מדפי הרי"ף), מה שכתבו בזה, יעויין שם. ומכל מקום לדברינו שיטת רש"י מבוארת היטב, דכיון שר' אליעזר ור' יהושע סבירא להו כשיטת ר' שמעון שטמא הנולד מן הטהור אסור, אם כן סבירא להו שסימנים הם סיבת הטהרה ולא סימן בעלמא. ועל כן נחלקו בקלוט שיש לו סימן אחד, אם אנו מתירים אותו מכח סימני אמו על ידי שדומה לה בסימן אחד, או שאוסרים אותו מצד אביו שאין לו שני סימנים. אבל אביו של אותו קלוט, ששני מולידיו טהורים ויש לו סימן אחד, לכולי עלמא מועילים בו סימני אביו ואמו להיתר.

ו. גמל הנולד מן הפרה

מחלוקת נוספת יש בין רש"י לתוספות, והיא בפירוש הברייתא "אבל אתה אוכל הבא בסימן אחד". שהתוספות אצלנו (ד"ה זה) כתבו שאין

הכונה סימן אחד של טהרה, שהלא סוגייתנו מיירי על כך שקלוט מותר על ידי שהוא דומה לאמו ואם כן סימן אחד היינו שדומה לאמו במקצת ולא דוקא בסימני טהרה. אבל רש"י בבבא קמא הנ"ל כתב להדיא שבא בסימן אחד פירושו שהוא מעלה גרה או מפריס פרסה. והתוספות שם (ד"ה לטמא) פירשו דבריו דהיינו שלדעת ר' אליעזר ור' יהושע אפילו גמל ממש הנולד מפרה הרי הוא מותר, כי מעלה גרה הוא, ופליגי על ר' שמעון שאוסר גמל הנולד מפרה. ויעויין בתוספות חצוניות שבשיטה מקובצת (השלם) שגרס כן גם ברש"י אצלנו, בזה"ל: אבל אתה אוכל הבא בסימן אחד של טהרה פרסותיו סדוקות או מעלה גרה כעין גמל הנולד מן הטהור. ע"כ. והתוספות בבא קמא, וכן בתוס' חצוניות הנ"ל, הקשו על רש"י, שבסוגיתנו משמע שהדבר תלוי אם הוא דומה לאמו, ואינו תלוי בסימני טהרה. והנה מלשון רש"י כאן משמע שזה שהוא דומה לאמו בסימן טהרה, בזה גופא הוא דומה לאמו, שכתב (ד"ה כר"ש) "דאם יש לו סימן אחד של טהרה שדומה לאמו במקצת מותר". ובאמת הדבר צריך עיון, כיצד ניתן לומר שגמל הנולד מפרה הרי הוא דומה לאמו בכך שהוא מעלה גרה, והלא גמל גמור הוא. ועל פי דרכינו הכל מבואר היטב, שדעת ר' אליעזר ור' יהושע שסימנים הם גוף הסיבה להיתר, ולפיכך כשאנו דנים על ולד שאין בו סימנים אם להתירו מכח אמו, היינו שסימני האם יועילו לבנה, ולפיכך גם פרה שילדה גמל גמור, כיון שהגמל עצמו הוא מעלה גרה ויש בו חלק מסיבת ההיתר, הרי הוא דומה לאמו בכך שיש לו חלק מסיבת ההיתר, והיא גופא סיבה לכך שסימני אמו יועילו לו היתר. ויבואר עוד להלן (ענף ג אות ח) בס"ד.

ענף ג' - דבר היוצא מאיסורי אכילה

א. תרי דיני 'יוצא מן הטמא'

"היוצא מן הטמא טמא" האמור במשנתנו, שני דינים יש בו, האחד הוא דין פרה שנולדה מן החמור, דילפינן ליה בגמרא לעיל (ו.) מקרא "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה" יש לך שהוא מעלה גרה ומפריס פרסה ואי אתה אוכלו, ואיזה זה טהור שנולד מן הטמא. ודין השני הוא מה שדנו בסוגייתנו (ז.), במי רגלים של בהמה טמאה, ודבש דבורים וצרעין, וכו'. ואיסור זה לא נתבאר בגמרא בפירוש מנין למדנוהו. אכן מדברי הגמרא לעיל (ו:) שהקשו על חלב בהמה טמאה, מאי שנא מהא דתניא, "הטמאים" לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן, משמע דמהתם ילפינן כל היוצא מן הטמא.

ב. ילפותא ד"בת היענה"

אמנם הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג ה"א) כתב מקור אחר לדין היוצא מן הטמא, ז"ל: כל מאכל היוצא ממין מן המינין האסורין שלוקין על אכילתן, הרי אותו המאכל אסור באכילה מן התורה, כגון חלב בהמה וחיה הטמאים וביצי עוף ודג הטמאים. שנאמר, "ואת בת היענה" זו ביצתה, והוא הדין לכל האסור כיענה ולכל הדברים הדומין לביצה. ע"כ. והנה הדרשה של ביצת עוף טמא היא מהגמרא בחולין (סד:). אלא שעלינו לידע מדוע צריך ילפותא לביצי עוף טמא ואינם בכלל הדרשה של הטמאים. אכן הדבר מתבאר מתוך דברי הרמב"ן אצלנו בהלכות בכורות, שכתב בשם הבה"ג, שגם

ביצת עוף טהור היה עלינו לאוסרה, שהרי היא באה מן החי, אלא ילפינן מדגלי רחמנא שביצת עוף טמא אסורה, מכלל דשל טהור מותרת. ואם כן אתי שפיר, שבאמת עיקר קרא בביצת עוף טמא בא לגלות על ביצת עוף טהור שמותרת. והיינו, שמקרא דהטמאים היינו אוסרים גם ביצת עוף טהור, שהרי קודם שחיטה בשרו אסור, ועל כך בא הכתוב לומר שדוקא ביצת היענה אסורה אבל ביצת הטהורה מותרת. ואחרי שכבר יש בדינו את הילפותא של "בת היענה", הרמב"ם הביא דרשה זו שהיא יותר מפורשת.

ג. ביצת טריפה

ולענין טריפה, קיימא לן בחולין (נח.) שולד בהמה טריפה מותר באכילה, כדעת ר' יהושע, וביצת טריפה אסורה. וטעם החילוק בין ולד לבין ביצה, מבואר שם, שולד טריפה כיון שאביו כשר אמרינן זה וזה גורם מותר, כדאיתא בסוגיין. אבל ביצת טריפה יש לחוש שמא הביצה אינה מעוף כשר אלא על ידי דספנא מארעא, וממילא אין כאן גורם כשר להתירה. ובדין ביצת טריפה שהיא אסורה, עלינו לעיין, כיון שכל האיסור של ביצת עוף טמא נלמד מקרא ד"בת היענה" אם כן היה צריך לומר דאין לך בו אלא חידושו, ודוקא ביצת עוף טמא ממש אסורה, ולא ביצת טריפה, ומנין לנו שגם ביצת טהורה אסורה. אכן לפי מה שנתבאר שעיקר האיסור של יוצא מן הטמא הוא מקרא ד"הטמאים", וכל הילפותא של "בת

היענה" היא כדי להתיר את ביצת הטהורה, אם כן הילפותא היא להתיר ולא לאיסור, וממילא אתי שפיר שהפסוק בא להתיר רק ביצת עוף כשר ולא ביצת טריפה, וממעט רק איסור אבר מן החי שיש בביצת עוף טהור ולא איסור טריפה.

ד. אפרוח הנולד מביצת טריפה

ולענין אפרוח הנולד מביצת טריפה, אמרו בחולין (שם), שגם למאן דאמר זה וזה גורם אסור האפרוח מותר, מפני שהביצה היא עפרא בעלמא ואינו חשוב יוצא מן הטמא. אבל הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג הי"א) כתב טעם אחר, שאפרוח הנולד מביצת טריפה מותר מפני שהוא מין טהור. ויעויין בראב"ד שם, שהשיג על כך שהרמב"ם כתב טעם אחר מהגמרא. ויעויין במגיד משנה שם, ששני הטעמים צריכי להדדי, שגם אחרי מה שאמרו בחולין דלא חשיב יוצא מן הטמא משום שהביצה היא עפרא בעלמא, עדיין צריכים אנו לדעת מאי שנא מאפרוח הנולד מביצת עוף טמא שהיא אסורה, ולפיכך כתב הרמב"ם דשאני הכא שהוא מין טהור. והגר"ח מבריסק (לרמב"ם שם) ביאר הענין יותר, והיינו כפי שכבר הקדמנו לעיל, שבדין יוצא מן הטמא יש תרי דינים, האחד הוא בהמה טהורה שנולדה מטמאה שדינה כבהמה טמאה, והשני בדברים שפרשו מבשר טמא שהם אסורים כבשר הטמא עצמו. וביאר הגר"ח ששני דינים אלו חלוקים במהותם, שהדין השני של דבר הפורש מבשר טמא איסורו רק מחמת אותו בשר שיצא ממנו, מה שאין כן דין בהמה טהורה שנולדה מטמאה הוא איסור עצמי, דהיינו שהיא עצמה נחשבת לבהמה טמאה מצד עצמותה. ונפקא מינה בזה, מה שכתב הרמב"ם

(מאכלות אסורות שם ה"ו) שחלב וביצים היוצאים מן הטמא אין לוקים עליהם, ולענין בהמה טהורה שנולדה מבהמה טמאה ודאי שאינו כן, ולוקים עליה. וזהו ההבדל ביניהם, שחלב וביצים איסורם הוא רק מכח יציאתם מהדבר הטמא ואיסורם הוא פחות מהטמא עצמו, אבל טהורה שנולדה מן הטמא היא עצמה בהמה טמאה ולוקים עליה מצד עצמה. ועל פי הדברים האלה ביאר הגר"ח דברי הרמב"ם בענין אפרוח היוצא מביצת טריפה, שמה שאמרו בגמרא הטעם משום שהביצה היא עפרא בעלמא, היינו לפרש מדוע אין באפרוח איסור מכח שיצא מביצה אסורה, אבל הרמב"ם בא לפרש הטעם שאין באפרוח איסור מצד עצמו, שהרי הורתו היתה שלא בקדושה, והיה מקום להחשיבו כטריפה בעצמו, ועל כך כתב הרמב"ם שהוא טהור בעצמו לפי שבא ממין טהור.

ה. דין זה וזה גורם ודין חוששין לזרע האב ולענין ולד טריפה שנחלקו בו ר' אליעזר ור' יהושע, אמרינן בגמרא שנחלקו בדין זה וזה גורם. והנה, התוספות (ד"ה והא) עמדו על כך שלענין ולד הבא מן התיש ומן הצבייה שנחלקו בו אם יש בו איסור "אותו ואת בנו" הנוהג בבהמה, שהדבר תלוי בדין חוששין לזרע האב, ואם כן צריך ביאור מה נשתנה דין אותו ואת בנו מדין ולד טריפה. ובאמת חילוק גדול יש בין דין זה וזה גורם לדין חוששין לזרע האב, שאם אנו מתירים מצד דלא חוששים לזרע האב פירוש דבכל גווני אולינן בתר האם, שאם כשרה היא גם בנה כשר ואם טמאה היא בנה טמא, אבל דין זה וזה גורם הוא לשני צדדים, שאם אנו אומרים זה וזה גורם מותר, היינו

שגם אם שאנו לא חוששים לזרע האב לענין ומחשיבים את הולד כמין השייך לאם לבד, עדיין לענין ולד טריפה שאיסורו מדין יוצא, עדיין יש להתירו מכח אביו מטעם זה וזה גורם מותר.

ז. טהורה שנתעברה מן הטמא

ותמיהה רבה יש לנו בדברי הגר"ח מסוגייתנו, שאף על פי שבסוגיא דולד טריפה דבריו מתיישבים ומאירים, לכאורה הסוגיא אצלנו הויא תיובתיה, שהרי דימו דין ולד טריפה לדין טהורה שנתעברה מן הטמא ואמרו שגם דין טמא הנולד מן הטהור יש לו להיות מותר מצד דין זה וזה גורם, והלא דין טמא הנולד מן הטהור הוא לענין מין הולד עצמו, האם להחשיבו כבהמה טהורה או כבהמה טמאה, וכמו שכתב הגר"ח גופיה על טהור הנולד מן הטמא, שודאי לוקים עליו כדין טמא ממש, ואינו איסור יוצא בעלמא. ואם כן גם טמא הנולד מן הטהור, שהקשו שלר' יהושע יש להתירו מצד זה וזה גורם מותר, יש לאוסרו מטעם דחיישנן לזרע האב ויהיה הוא עצמו מין טמא. אכן לפי מה שנתבאר לעיל (ענף ב) בשיטת רש"י, שר' אליעזר ור' יהושע נחלקו בבנו של קלוט המותר באכילה, והטעם שר' אליעזר ור' יהושע נחלקו בבנו של הקלוט יותר מהקלוט בן פרה עצמו, משום דסבירא להו שהסימנים הם סיבת ההיתר ממש, ולפיכך הקלוט עצמו מועילים לו סימני אביו ואמו להתירו, אבל בנו של הקלוט שגם אביו אין לו סימנים, בו נחלקו אם סימני אמו מתירים אותו בלא סימני אביו. ולפי זה אתי שפיר היטב, שכאן הסימנים אינם להגדיר את מינו של הקלוט אם הוא מין טהור או מין טמא, אלא

שהולד כשר בין אם אמו כשרה ואביו טריפה ובין אם אמו טריפה ואביו כשר, כמובאר בסוגייתנו, שלענין טריפה מיירי באם טריפה ואב כשר ואילו לענין קלוט מיירי באם טהורה ואב טמא. וממילא קושיית התוספות הנ"ל אינה רק על הבדל הלשון בין הסוגיות, אלא שבאמת הם חלוקים בדיניהם, ומדוע דין טריפה תלוי בדין זה וזה גורם ולא כאותו ואת בנו שתלוי בדין חוששין לזרע האב. וזהו מה שהוסיפו התוספות להקשות קושיא עצומה, דכיון דאין חוששין לזרע האב אם כן כיצד יתכן לומר בולד של אם טריפה שיהיה מותר מצד אביו הכשר, הרי אנו כלל לא חוששים לזרעו של האב.

ו. חילוק בין זו"ז גורם לחוששין לזרע האב

והגר"ח מברסק ביאר הענין על פי דבריו דלעיל (אות ד), שיש איסור יוצא מן הטמא שאיסורו מצד הדבר שממנו בא, ויש איסור יוצא מן הטמא שאיסורו מחמת עצמו. שבענין זה גופא חלוק דין זה וזה גורם מדין חוששין לזרע האב, שדין חוששין לזרע האב נאמר על הגדרת גוף הבהמה, כגון בולד הבא מתיש וצביה שעלינו לדון איך להגדיר אותו מצד עצמו, אם בהמה הוא או חיה, והנדון בזה הוא אם לקבוע את המין שלו רק על פי אמו יולדתו או גם על פי אביו. אבל לענין טריפה, שמצד המין הוא ודאי מין כשר בעצמותו, וכל הנדון בו הוא רק לאסור אותו מכח אמו שממנה יצא, וממילא דבר זה אינו שייך להגדרת הולד עצמו אלא שעלינו לדעת אם נחשב כיוצא מדבר טמא או לא, ובזה אמרינן שכיון שהאב והאם שניהם שותפים ביצירתו ממילא דנים בו דין זה וזה גורם. ובזה מיושבת קושיית תוספות היטב,

הסימנים הם סיבת ההיתר להתירו מכח זה שיצא מבהמה שיש בה סימנים, ואם כן בזה שפיר אמרינן שהדבר תלוי בדין זה וזה גורם, כיון שנולד מאב ואם שאחד מהם יש בו סימנים הגורמים היתר והאחר אין בו.

ת. זה וזה גורם להתיר בסימן אחד

ועל פי זה מתיישבת לנו תמיהה נוספת, שלפי משמעות הסוגיא דבא בסימן אחד, מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע היא דוקא בנולד מטהורה שנתעברה מטמא שהוא עצמו בא בסימן אחד. וקשה, כיון שהגמרא תולה את המחלוקת בדין זה וזה גורם, אם כן מדוע נחלקו רק ביש בו סימן אחד, גם כשאין בו סימנים כלל נדון בו

להיתר מצד זה וזה גורם שאמו טהורה. ויותר קשה לשיטת רש"י בבבא קמא (הנ"ל ענף ב אות ד), דלהדיא סבירא ליה שר' אליעזר ור' יהושע מודים בולד שאין בו סימנים כלל שהוא אסור אף על פי שאביו ואמו טהורים, וקשה, הלא אין בו שום גורם לאיסור. ועל פי האמור הכל מבואר, שמי שנולד בלא סימנים כלל, איסורו הוא מחמת עצמו ולא מחמת מולידיו, ולפי שהוא מחוסר סימנים שהם סיבת ההיתר. וכל מה שיש לדון היתר אינו אלא בולד שיש בו סימן אחד, ובזה אנו באים להתירו שסימני אמו יועילו לו שמחמת שדומה לה בסימן אחד, ועל זה באנו לדון מצד זה וזה גורם, שאמו יש בה סימנים ואביו אין בו, וכמבואר לעיל (ענף ב אות ו) בסייעתא דשמיא.

סימן ג

מצות עריפת פטר חמור

דף ט ע"ב

מתניתין (ט): חמורה שלא ביכרה וילדה שני זכרים, נותן מלה אחד לכתן. זכר ונקבה, מפריש מלה אחד לעצמו. ובגמרא (ע"ב): וכיון דלעצמו הוא למה לי לאפרושי, לאפקועי לאיסוריה מיניה, אלמא כיון דלא מפקע אסור בהנאה. מתניתין מני ר' יהודה היא, דתניא, פטר חמור אסור בהנאה ורבי שמעון מתיר.

א. ספק עריפה פטור

בהא דאמרו בגמרא שההפרשה היא רק לאפקועי לאיסוריה, הקשו תוספות (ד"ה לאפקועי), הלא גם לר' שמעון שפטר חמור מותר בהנאה, מכל מקום יש עליו מצות עריפה, ואם כן עליו להפריש שה כדי להפטר ממצוה זו. ותירצו, שכשם שמספק אינו צריך לתת לכהן את השה, כך גם החמור עצמו פטור מעריפה מספק. ודברי התוספות סתומים וחתומים, מה ענין מצות נתינה לכהן שהיא ממון ואמרינן בה המוציא מחבירו עליו הראיה, למצות עריפה שהיא מצוה ככל המצוות, דאמרינן בהו ספק דאורייתא לחומרא.

ב. הפסד ממון

והרי"ט אלגאזי (סי' ד אות ה) ביאר, שגם לענין עריפה כיון שיש בה הפסד ממון דינה כממון ואין צריך לערוף מספק. והמנחת חינוך (מצוה כג) תמה מאד על ביאור זה, שהמוציא מחבירו עליו הראיה שייך רק במצוה שהתורה אמרה ליתן ממון לאדם אחר, כמו מצות נתינה לכהן שכיון שהיא מצוה ממונית הרי הוא פטור מספק, אבל מצות עריפה, שאין בה שום נתינה לאחר אלא הפסד ממון גרידא, ודאי היא ככל

המצוות שגם כשיש בהם הפסד ממון אמרינן בהו ספק דאורייתא לחומרא. וכן תמה השערי יושר (שער ה פ"ז). אמנם הנראה בכונת הרי"ט אלגאזי, שדבריו הם על פי הגמרא לקמן (י): על טעם מצות עריפה, דתני לוי "הוא הפסיד ממנו של כהן לפיכך יופסד ממנו". הנה חזינן שעיקר מצות עריפה היא להפסיד את ממנו, וממילא צדקו דברי הרי"ט אלגאזי שיש לחלק בין מצוה זו לשאר מצוות שיש בהן הפסד ממון, שבכל המצוות המצוה היא לגופה והפסד הממון בא ממילא, ולפיכך אנו אומרים לו כיון שאתה מחוייב במצוה מספק, אתה גם מחוייב להוציא ממון על כך. אבל מצות עריפה, המצוה גופה היא כדי שיפסיד ממון על ידי העריפה, וממילא יש לדון אותה כדיני הממון, שבדבר שיש ספק אם צריך להוציא ממון הרי הוא פטור. ויבואר עוד להלן בס"ד.

ג. מצות הפרשה

ובמה שביאר הרי"ט אלגאזי את תירוץ התוספות שהפטור ממצות עריפה מספק הוא משום הפסד ממון, הקשה הרי"ט אלגאזי, שעדיין אינו מיישב מדוע אינו צריך לפדות משום מצות ההפרשה עצמה. והיינו, שהרי

שההפרשה היא רק להפקיע את האיסור הוא דין פשוט, ולדבריהם הקושיא היא רק מכח שיטת ר' שמעון לבדו. ויעויין בשערי יושר, מה שקשה עוד על תירוץ זה.

ה. דעת הרמב"ם שחייב לערוף בספק עוד יש להקשות, שהרמב"ם חולק על תוספות וסבירא ליה שגם מצות עריפה חייבים בה מספק, שכתב (ביכורים פ"ב הט"ז): גר שנתגייר ואין ידוע אם עד שלא נתגייר ילדה חמורו או אחר שנתגייר, הרי זה חייב לערוף או לפדות. ואם פדה בשה השה של גר שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ע"כ. ואם כן לדברי הרמב"ם חוזרת ובאה קושיית התוספות, מדוע אמרו בגמרא שההפרשה היא רק לאפקועי איסורא, ולא אמרו שהיא כדי לפטור מעריפה. ויעויין להרי"ט אלגאזי (שם), מה שכתב בזה.

ו. החילוק בין ר' יהודה לר' שמעון ומה שהקשה הרי"ט אלגאזי מדוע לא אמרו שיש מצוה בגוף ההפרשה, במקום אחר (פ"ב סי' כ אות ב) תירץ קושיא זו בטוב טעם, שדין ההפרשה עצמו תלוי בדין איסור הנאה. והיינו, שלדעת ר' יהודה שהחמור אסור בהנאה, אם כן הפרשת השה היא מפקיעה ממנו את האיסור הנאה, וכיון שהפרשת השה עושה מעשה, ממילא היא גוף מצות הפדיון. אבל לר' שמעון שהחמור מותר בהנאה, אם כן הפרשת השה אינה עושה כלום, וממילא אמרינן שעיקר מצות הפדיון היא הנתינה לכהן, וההפרשה לבד אין בה מצוה כלל. ובדרך זו המנחת חינוך (שם) ביאר גם את דברי תוספות בענין עריפה, שלדעת ר' יהודה שמצות הפדיון היא ההפרשה, ודאי גם העריפה אינה תלויה בנתינה

במשנה לקמן (יב:) שנינו שלדברי חכמים המפריש שה לפדיון פטר חמור ומת השה, אינו חייב באחריותו, והיינו משום שכבר קיים את מצות הפדיון בהפרשה עצמה קודם שנתן לכהן. ואם כן קשה, מדוע אמרו בגמרא שההפרשה היא רק להפקיע את האיסור, הלא ההפרשה היא גופה מצות הפדיון.

ד. דרשינן טעמא דקרא

והרש"ש ביאר דברי תוספות על פי הא דתני לוי באופן אחר, שמה שפטור לערוף מספק מפני שכל המצוה היא משום שהפסיד את ממון הכהן, ואם כן בספק פטר חמור שהוא בלאו הכי פטור מלתת לכהן והוא לא מפסיד, גם מצות עריפה אינה קיימת. ויעויין בשערי יושר (שם) שהקשה על הרש"ש, דהלא קיימא לן דלא דרשינן טעמא דקרא, ואנו לא פוטרם מלקיים מצוה כשטעמה בטל. אכן קושיא זו איננה אלא לדברי הרש"ש, שתלה את העריפה בטעם המצוה, אבל לפי מה שביארנו דברי הרי"ט אלגאזי אין כאן קושיא, שהרי לא פטרנו אותו מעריפה מחמת שאין את טעם המצוה, אלא שטעם המצוה של הפסד ממון הוא מוכיח על מהות המצוה שהיא מצוה ממונית, והוא נפטר מהמצוה מצד גדר המצוה עצמה, דהיינו מגדרי דיני הממון. ויעויין במנחת חינוך ושערי יושר (הנ"ל), שהלכו בדרכו של הרש"ש שפטור מעריפה מחמת שאין את טעם המצוה, שכיון שהגמרא רוצה להעמיד את המשנה שהיא כר' יהודה ודלא כר' שמעון, אם כן היינו משום ששיטת ר' שמעון גופיה דדריש טעמא דקרא, ולפיכך לידיה אם פטור מלתת לכהן הוא פטור גם מעריפה. אמנם לכאורה הדברים דחוקים, שהרי משמעות הגמרא שדין זה

לכהן, שהרי בתורה נאמר "אם לא תפדה וערפתו", וממילא גם בספק, כל זמן שאינו מפריש, מחוייב הוא לערוף. אבל לדעת ר' שמעון שאין מצוה בעריפה אלא בנתינה לכהן, מה שאמרה תורה "אם לא תפדה וערפתו" אינו על גוף ההפרשה אלא על הנתינה לכהן, וממילא כשאנו צריך לתת לכהן גם מצות עריפה איננה. ובוזה מתיישבת גם הקושיא בדברי הרמב"ם הנ"ל, שהרי קיימא לן כר' יהודה שהחמור אסור בהנאה, ואם כן דברי התוספות שספק פטור מעריפה אינם אלא אליבא דר' שמעון, אבל להלכה גם תוספות מודים שגם בספק עליו לערוף או לפדות, שהרי לדידן העריפה תלויה בהפרשה ולא בנתינה לכהן. ויעויין בשערי יושר, שגם הוא הלך בדרך קרובה לכאן.

ז. לר' יהודה העריפה אינה ממון

ואף גם זאת, מה שנתבאר לעיל בדברי הרי"ט אלגאזי שמצות עריפה גדרה כדיני ממון, יש לבאר שגם דבר זה תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. דהנה הא דתני לוי "הוא הפסיד ממנו של כהן לפיכך יופסד ממנו" מבואר בגמרא שם, שפירושו משתנה בין ר' יהודה לר' שמעון, שהרי לר' יהודה החמור כבר היה אסור איסור הנאה שבו.

בהנאה קודם עריפה, והפסד העריפה הוא רק זה שהפדיון לא יתיר אותו בהנאה, אבל לר' שמעון שהחמור מותר בהנאה, אם כן הפסד הממון הוא גוף העריפה. והנראה שהבדל זה הוא במהות מצות עריפה, שלדעת ר' שמעון שהחמור מותר בהנאה, מצות העריפה היא גוף הפסד הממון של הבעלים על כך שאינו פודה ונותן לכהן, אבל לדעת ר' יהודה, התורה אסרה את החמור בהנאה משעה שנולד כדי שהבעלים יתננו לכהן, וממילא עיקר הפסד הממון הוא מעיקרא, והעריפה עצמה אינה כדי להפסידו שהרי הוא מופסד ועומד, אלא שהבעלים גם יכולים למנוע הפסד זה על ידי פדיון, ולפיכך צריך לומר שהעריפה היא חלק מדיני איסור הנאה של החמור, שכיון שהוא אסור בהנאה צריך לעורפו, והוא כעין מצות שריפה שמצינו בחלק מאיסורי הנאה, ואינה ענין ממוני כלל. ולפי זה מבואר היטב, שמה שכתבו תוספות שאין צריך לערוף מספק היינו משום שהחמור מותר בהנאה, ומצות העריפה היא הפסד ממון דאזלינן ביה לקולא. אבל לר' יהודה שהחמור אסור בהנאה, אם כן גם בספק פטר חמור, כל זמן שלא הפקיע את איסורו הרי הוא אסור בהנאה, ואם כן יש בו גם מצות עריפה מחמת איסור הנאה שבו.

ז. לר' יהודה העריפה אינה ממון

ואף גם זאת, מה שנתבאר לעיל בדברי הרי"ט אלגאזי שמצות עריפה גדרה כדיני ממון, יש לבאר שגם דבר זה תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. דהנה הא דתני לוי "הוא הפסיד ממנו של כהן לפיכך יופסד ממנו" מבואר בגמרא שם, שפירושו משתנה בין ר' יהודה לר' שמעון, שהרי לר' יהודה החמור כבר היה אסור

סימן ד

ספק פטר חמור

דף יא ע"א - יב ע"א

גמרא (יא.): אמר רב נחמן אמר רבה בר אבונה, ישראל שהיו לו עשרה ספק פטרי חמורים, מפריש עליהן עשרה שיין ומעשרן והן שלו. ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבונה, ישראל שהיו לו עשרה פטרי חמורים ודאין בתוך ביתו שנפלו מבית אבי אמו כהן ואותו אבי אמו כהן נפלו לו מבית אבי אמו ישראל, מפריש עליהן עשרה שיין ומעשרן והן שלו.

א. "ופודה בו פעמים הרבה"

מה ששנינו במשנה (ט.) "פודה בו פעמים הרבה" נחלקו בו רש"י ורבינו תם. דרש"י (שם) פירש דהיינו בכל שה של פדיון פטר חמור, שאם הכהן חזר ונתנו לישראל, הוא יכול לחזור ולפדות בו שוב. והתוספות לעיל (ד: ד"ה ופודה) הביאו דברי רבינו תם שפירש דין זה בפדיון של ספק פטר חמור שפטור מליתנו לכהן, ועל זה שנינו שיוכל לחזור ולפדות בו עוד ספיקות שוב. וכאן התוספות (ד"ה שהיו) הקשו על רבינו תם מדברי רבה בר אבונה, מדוע בעשרה ספק פטרי חמורים מפריש עשרה שיין, הלא לרבינו תם יכול לפדות את כולם בשה אחד. וכתבו תוספות, שלפירוש רש"י ניחא דבאמת סבירא ליה שאי אפשר לחזור ולפדות לפני שיתננו לכהן. ומכל מקום גם לשיטת רש"י כתבו תוספות שיקשה מהדין השני של רבה בר אבונה, בכהן שירש מישראל עשרה פטרי חמורים והוא הורישם לישראל אחר, שגם בזה מפריש עשרה שיין ומעשרן והן שלו, שכיון שהשיין הם שלו בתורת ודאי, אם כן גם לרש"י יהיה מהני לפדותם בשה אחד. והא דפשיטא להו לתוספות שרש"י חולק על רבינו תם לדינא, וסבירא ליה

שאי אפשר לחזור ולפדות כמה ספיקות בשה אחד, נראה משום שהרי במשנה נאמר "ופודה בו פעמים הרבה, נכנס לדיר להתעשר", ומשמעות המשנה ששני דינים אלו בענין אחד נאמרו, ואילו לפי פירוש רש"י צריך לדחוק דמיירי בשני עניינים, דפודה בו פעמים הרבה מיירי בפטר חמור ודאי שכבר נתנו לכהן, ומאידך הדין של נכנס לדיר להתעשר הוא בספק שנשאר ביד ישראל, כמבואר בסוגיין. ואם כן מכך שרש"י נדחק לפרש את המשנה באופן זה, על כרחך דסבירא ליה שודאי אי אפשר לפדות שני ספיקות בשה אחד.

ב. הפדיון הוא זכיית הבהנים

ובשיטת רש"י תמהו האחרונים, מדוע באמת אינו יכול לחזור ולפדות בספק פדיון פטר חמור, הרי השה הוא שלו לכל דבר, וכמבואר בשמעתין שאף חייב במעשר בהמה, ואם כן מדוע לא יוכל לפדות בו חמור אחר, וכמו דפשיטא שיכול לקדש בו אשה ולפדות בו מעשר שני וכו'. והשערי יושר (שער ה פ"ז) והקהלות יעקב (סי' ג) ביארו הענין בטוב טעם.

ג. לחזור ולפדות בו ודאי

ויעויין בשערי יושר שם, שלפי זה הא דסבירא ליה לרש"י שאי אפשר לחזור ולפדות פטר חמור אחר, היינו דוקא כשחוזר ופודה בו ספק פטר חמור, שגם לאחר הפדיון השה ישאר של הישראל, אבל כאשר בא לפדות בו פטר חמור ודאי, שלאחר הפדיון הוא יתננו לכהן, אם כן שפיר יכול לפדות בו שהרי עכשיו הוא בא לפדות בשה זה מכח דיני הממון שבו, שעכשיו הוא שלו, ועל ידי הפדיון הוא של הכהן, והרי זה כמו שיכול לקדש בו אשה ולפדות בו מעשר שני, כאמור. וביאור זה של השערי יושר, שעיקר הפדיון הוא זכיית הכהנים, יש לו יסוד מדין פדיון פטר חמור שהיה במדבר, שצאן הלויים היה תחת חמורי ישראל כדלעיל בגמרא (ד:), שהרי אז לא היה מעשה הפרשה כלשהו, אלא הפדיון היה על ידי עצם הדבר שברשות הלוי יש שה תחת החמור של הישראל, וממילא נפקא לן שעיקר הפדיון הוא במה שהכהן זוכה בכבש תחת החמור.

ד. מוכח שהפדיון אינו תלוי בזכיה

וכשם שקיבלנו שכר על הדרישה כך נקבל שכר על הפרישה, שכבר רבינו הקהלות יעקב שדי נרגא בכל האמור, שודאי אי אפשר לומר כלל שפדיון פטר חמור תלוי בזכיית הכהנים, כדמוכח מדינו השני של רבה בר אבונה, בישראל שירש עשרה פטרי חמורים מאבי אמו כהן שמפריש עליהן עשרה שיין והן שלו. והרי באופן זה הישראל זוכה בעשרה שיין בתורת ודאי ולא בתורת ספק, ומעיקרא אין לכהן שום זכיה בהם, ואף על פי כן בהפרשת השיין הוא מתיר איסורם של פטרי החמורים. ועל כרחק ששייך שזכיית הכהנים אינה מעכבת כלל.

דהנה, יש לעיין בגדר דין פדיון פטר חמור מהי מהות הפדיון, שהרי הפדיון אינו גורם שום דין בשה עצמו שהרי הוא נשאר חולין כפי שהיה, ואם כן צריך עיון מהי החלות שמפקיעה את איסורו של החמור. ועל כרחינו שמהות פדיית החמור היא גוף זכיית הכהנים, דהיינו שהחמור נפדה בכך ששבט הכהונה זכה כנגדו בכבש. ומעתה יקשה, כיצד שייך פדיון פטר חמור בספק כלל, שהרי אנו דנים בשה דין המוציא מחבירו עליו הראיה והוא נשאר של הישראל, ואם כן עיקר הפדיון שהוא זכיית הכהנים, איננו איתנו. וצריך לומר, שאף על פי שמצד דיני הממון השה הוא של הישראל, עדיין יש לשבט הכהונה בעלות עליו מצד האמת, והיינו שהרי אם לבסוף יתברר הספק וימצא שהחמור הוא בכור, יתעורר חיובו של הישראל ליתנו לכהן, ואם כן שפיר איכא למימר דלענין חלות הפדיון סגי בהכי שעל פי האמת הוא של הכהן, ואף על פי שבפועל בדיני ממונות הוא של הישראל. ואם כן שיטת רש"י מבוארת היטב, דכיון שכל חלות הפדיון היא מצד זה שהחמור הוא של הכהן על פי האמת, אם כן זה שייך רק בספק ראשון שפודה בו, אבל כאשר הישראל פדה בו כבר ספק אחד, ועכשיו הוא בא לפדות בו ספק אחר, אמרינן ליה דממה נפשך אינו יכול, שאם אתה רוצה לפדותו מצד שהשה הוא ממנו, הרי גם לאחר הפדיון הוא ישאר שלך ולא נתת לכהן כלום, ואם אתה אומר אף על פי שהשה נשאר שלך תוכל לפדות בו על ידי הצד שהוא בכור של הכהן על פי האמת, הלא מצד האמת יתכן שהוא של הכהן מכח הספק הקודם. ואם כן נמצא דממה נפשך שה שפדו בו ספק אי אפשר לפדות בו ספק אחר.

ומעתה הדרא קושיא, מדוע בספק פטר חמור אי אפשר לחזור ולפדות בו. ולהלן יתיישב בסייעתא דשמיא.

ה. "פעמים הרבה נכנס לדיר להתעשר"

וקודם שנבוא לבאר סוגיא זו, כאן המקום להביא את פירושו המחודש של הרמב"ם במשנתנו, שלדבריו לא נאמר כאן כלל הדין שיכול לפדות כמה פעמים. שפירש שתיבות "פעמים הרבה" שייכות לתיבות שלאחריהן "פעמים הרבה נכנס לדיר להתעשר", דהיינו, שהתנא אמר שהדבר רגיל להיות פעמים הרבה שהפטר חמור הוא ספק והוא יכנס עם הבהמות האחרות לדיר להתעשר. ולפי זה תיבות הראשונות "פודה בו" הם אינם שייכות לכאן, אלא הן על האמור לעיל "גדול וקטן תמים ובעל מום פודה בו". והבית יוסף ביורה דעה (סי' שכא) עמד על כך שהרמב"ם בחיבורו היד החזקה לא הביא דין זה של "פודה בו פעמים הרבה", וכתב שהרמב"ם לשיטתו, שפירש את המשנה באופן אחר, ואם כן לדבריו לא מצינו מקור לדין זה שיכול לפדות ולחזור ולפדות. ולכאורה הדברים מתמיהים מאד, וכפי שתמה המנחת חינוך (מציה כב), שהרי זו גמרא ערוכה לעיל (ד:): שבמשנתנו נאמר "פודה בו פעמים הרבה", ואמרו בגמרא דטעמא דמתניתין משום דילפינן מהפדיון שהיה במדבר, שה אחד של בן לוי פטר כמה פטרי חמורים של ישראל. ושוב ראיתי שכבר עמד על כך הר"י קורקוס (ביכורים פ"ב הכ"ד), ונשאר בקושיא. ומתוך הדחק, עלינו להיתלות בכך שהרמב"ם היה בידו תלמוד ירושלמי על סדר קדשים כנודע, וכפי הנראה הוא נסמך בפירוש המשנה על הירושלמי שהחזיק בידיו. אך בדעת הבית יוסף עדיין צריך עיון טובא מדוע העלים מאיתנו את דברי הגמרא הנ"ל.

ו. רב נחמן חולק על רבי חנינא

והנצי"ב במרומי שדה ביאר שיטת הרמב"ם כמין חומר, שהטעם שלא פסק את הדין של "פודה בו פעמים הרבה", הוא מהאי טעמא גופא שאמר רב נחמן שצריך להפריש עשרה שיין, ואם כן רב נחמן חולק על רבי חנינא וסבירא ליה שאין פודים פעמים הרבה, ופסק להלכה כרב נחמן, ולפיכך פירש את המשנה באופן שיתיישב עם שיטת רב נחמן ודלא כרבי חנינא, ופירש "פעמים הרבה נכנס לדיר". וכתב הנצי"ב, שכן דרך הרמב"ם, לעקם פירוש המשנה כדי להעמידו אליבא דהילכתא. ועל פי דרכינו נאמר, שמן הסתם הרמב"ם לא הוציא פירוש זה מליבו, אלא כך ראה בירושלמי שלפניו, שפירשו כן במשנה אליבא דרב נחמן.

ז. "מפריש עליהן עשרה שיין"

וקושיית תוספות שהובאה לעיל (אות א) מדוע לא סגי בהפרשה של שה אחד, תירצו תוספות שהוא לרבותא, שאף על פי שהפריש עשרה שיין וכולם הם פדיון פטר חמור, אפילו הכי הם חייבים במעשר. והנה התוספות בבבא מציעא (ז. ד"ה מפריש), הקשו גם על זה, שהרי גם זה מפורש במתניתין שהספיקות נכנס לדיר להתעשר. אלא שקושיא זו צריכה עיון, שהלא מסוגייתנו משמע שבאמת רבה בר אבוא בא לפרש את המשנה, שהרי אמרו, כיצד נכנס לדיר להתעשר, וכו', בישראל שהיו לו עשרה פטרי חמורים, ומסייע לרבה בר אבוא וכו'. ומדברי תוס' אצלנו משמע שבדברי רבה בר אבוא יש גם חידוש נוסף על המשנה, שאף על פי שכל העשרה הם ספק פדיון פטר חמור, אף על פי כן הם חייבים במעשר. אלא דבאמת צריך עיון מה החידוש בכך שכולם הם ספק,

הרי בלאו הכי כדי לעשר צריך שכל העשרה יהיו חייבים במעשר, ואם שנינו שספק פדיון יכול להיות אחד מתוך העשר, כמו כן פשיטא דהוא הדין בעשרה ספיקות ומאי שנא.

ח. אפילו כמה ספיקות אינם פוטרים

ויש לבאר דברי תוספות, שעיקר החידוש הוא מצד ריבוי הספיקות, והיינו, דבמתניתין שאמרו נכנס לדיר להתעשר, היה אפשר לומר שהוא חייב במעשר כיון שיש בו רק ספק אחד שאפשר שבהמה זו היא ממון כהן, ואינו אלא צד פטור אחד, אבל במי שכל עשרת בהמותיו הן כולן ספיקות, נמצא שחייב המעשר תלוי בספיקות של כולן, שהלא כדי שיהיה חייב במעשר צריך שיהיו לו עשר בהמות שחייבים במעשר בודאי, וכאן שיש לו עשר בהמות שכולן פדיון של ספק פטור חמור, ובכל אחד ואחד יש צד שפטור ממעשר, נמצא שיש כאן עשרה צדדים לפטור ממעשר את כולם, שהלא כאשר ימצא אפילו באחת שהיא ממון כהן, נמצא שיש בידו רק תשע בהמות ואין כאן מעשר. ואם כן זהו החידוש בדברי רבה בר רב הונא, דאפילו הכי אמרינן דכל העשרה הם ממון גמור וחייבים במעשר בתורת ודאי.

ט. "מעשרן והן שלו"

ויעויין תוספות בבא מציעא שם שהקשו עוד, מהו הלשון "מעשרן והן שלו" הרי פשיטא שהם שלו, שהרי מעשר בהמה הוא של הבעלים. אכן בעיקר הדין שספק פדיון פטור חמור חייב במעשר יש לעיין, שהרי הוא ספק של הכהן, ואם כן היה צריך לומר שכיון שיש צד שהוא של הכהן, וזוכה בו רק משום המוציא מחבירו עליו הראיה, אם כן הרי זה ספק שאינו שלו

וצריך להיות פטור ממעשר, שהרי הדין הוא שספיקות פטורים ממעשר, כדאמרינן לקמן (נח): "עשירי ודאי ולא עשירי ספק". וקושיא זו סוגיא ערוכה היא בבבא מציעא שם (ו:), שהביאו את משנתינו שספק נכנס לדיר להתעשר כדי להוכיח את הדין של תקפו כהן מוציאין מידו. ומפני שאם באמת היה הדין שהכהן יכול לתפוס את השה הוא היה פטור ממעשר שהרי הוא ספק של הכהן, והטעם שהוא נחשב ממון גמור של הישראל הוא משום דלא מהניא תפיסה והוא ממון גמור של הישראל. ולפי זה אפשר לפרש שזהו גופא מה שאמר רבה בר רב הונא "מעשרן והן שלו" דהיינו בנתינת טעם, מדוע מעשרן, משום שהן שלו בתורת ודאי ואין בהם צד ממון של הכהן כלל.

י. ספק לקוח

אלא שעדיין עלינו לעיין, הרי גם אם נימא שהשה נחשב לממונו בתורת ודאי, מכל מקום היינו רק מכח הספק, ומפני שגם אם היתה בו זכות לכהנים, הבעלים חוזר וזוכה בו מכח דין המוציא מחבירו עליו הראיה. ואם כן קשה שלכאורה הרי זה כמו שקיבל את השה מהכהן במתנה, והוי לקוח ופטור ממעשר בהמה. ואם כן מדוע לא פטרינן ליה ממעשר מצד ספק לקוח. והנה הדבר אברהם (ח"א סי' כח) יצא לידון בדבר החדש, על פי דברי התוספות בפרק השואל (פח). לענין מה שאמרו שם (ע"ב) שמדאורייתא לקוח פטור מהפרשת תרומות ומעשרות, דהיינו דוקא מי שלקח מן השוק, אבל מי שמכר תבואה שלו וחזר וקנאה מהלוקח הרי הוא חייב בתרומה ומעשר. ולפי זה חידש הדבר אברהם, דאפשר דהוא הדין

לענין מעשר בהמה, אם חזר וקנה הרי הוא חייב במעשר. ולדבריו אתי שפיר היטב, שגם אם נחשיב את ישראל שהוא נתן את השה לכהן וחזר וקנאו ממנו, אין כאן פטור לקוח כלל.

יא. תקפו כהן

ואכן נודע הדבר, מה שהשיב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' שיא) על מה שהקשו על שיטת הרמב"ם שפסק כרב המנונא בספק בכור שתקפו כהן אין מוציאים מידו, והקשו עליו אם כן יקשה מדוע פדיון של ספק פטר חמור נכנס לדין להתעשר, הלא אמרינן עשירי ודאי ולא עשירי ספק, ומכאן הוכיחו בגמרא דתקפו כהן מוציאין מידו. והשיב הרשב"א ליישבו, דשאני פדיון פטר חמור מספק בהמה טהורה, שדוקא בכור בהמה טהור אם תקפו כהן אין מוציאים כיון שמעיקרא הוא היה ספק של הכהן. אבל בפטר חמור, החמור הוא הספק, והשה שפדה בו הוא כבר היה מלכתחילה בחזקת הבעלים, ולפיכך לא מהני ביה תפיסה, ומוציאים אותו מהכהן. ועל דברי הרשב"א שבספק פטר חמור גם הרמב"ם מודה דמוציאים מידו, יש להוסיף הפלא ופלא, והוא לפי מה שביארנו בענין ישראל שירש פטרי חמורים מאבי אמו כהן, ששייך פדיון פטר חמור בלא זכיית הכהנים כלל. ואם כן יש לומר, שגם בספק פטר חמור כך הוא, שכשם שישראל שירש מכהן חמור שחייב בפדיון אמרינן שמעיקרא יש לו את הזכות בחמור שפדיונו לעצמו כמו מורישו, כמו כן מי שיש לו חמור שהוא ספק אמרינן דמעיקרא זכותו בפדיון היא לעצמו, דמה לי אם זכותו בחמור היא מכח מורישו ומה לי אם זכותו בחמור היא מכח ספק. ואם כן כאשר

הישראל פודה את החמור בשה, מעיקרא אין לכהן זכות בו כלל, שהרי ההפרשה היתה לעצמו ואינה אלא להפקיע את איסור החמור. וממילא פשיטא שבפדיון של ספק פטר חמור אין שייכת תפיסה לכהן כלל, וכמו בישראל שירש פטרי חמורים מכהן דלא שייך תפיסה. ועתה בא על מקומו בשלום מה שהקשינו לפטור את השיין ממעשר מצד ספק לקוח, שהרי בספק פטר חמור אין לכהן זכיה מעיקרא כלל, כאמור. ובזה יבואר על נכון לשונו של רבה בר רב הונא "מעשרן והן שלו", שמעשר את השיין מפני שהן שלו מעיקרא, שהם לא היו של הכהן מעולם. ולאחר ההתבוננות בדברים אלו, יש לשאול, כיצד נדון באופן שלאחר הפדיון נתברר הספק ובאו עדים שהחמור היה בכור בודאי, האם נימא דכיון שהפדיון בשעתו היה של ישראל בתורת ודאי, אם כן גם עכשיו הוא ישאר שלו, ומה יוכל להפקיע את השה מרשות ישראל לאחר שפדאו מעיקרא וכבר היה ממנו גמור. וראה מה שנכתוב בזה להלן (אות יז) בס"ד.

יב. שם החמור חל על השה

וכשאנו הולכים בדרך זו נגיע למקום ישוב שיטת רש"י דסבירא ליה שאי אפשר לחזור ולפדות ספק פטר חמור. וזהו ביאורו בעזרת השי"ת, דהנה מה שנתעוררו השערי יושר והקהלות יעקב דלעיל בביאור מהות הפדיון, דמאחר שהשה נשאר חולין כמות שהיה איזה דין מפקיע את איסורו של החמור, תמיהה זו תחזק עלינו שבעתים בישראל שירש פטר חמור מאבי אמו כהן, שהרי השה היה ונשאר של ישראל כדמעיקרא ואפילו תורת ספק אין בו, ואם כן לא נעשה בו כלום, ומהו הפדיון. ולפי דרכינו כך גם

בספק פטר חמור, שהשה נשאר ברשות הישראל בתורת ודאי, ואם כן מאד יש לתמוה מה עושה הישראל בכך שהוא מפריש מה מעצמו לעצמו. ועל כרחינו לומר, שעיקר חלות פדיון פטר חמור הוא בכך שמעמיד את השה במקום החמור ואומר שיהיה זה תחתיו, וזהו גופא מה שחל בפדיון על השה, שהרי הוא חליפתו ותמורתו של חמור, וזהו שמו 'פדיון פטר חמור'. והיינו, שאף על פי שעיקר מצות פדיון פטר חמור היא כדי שהשה ינתן לכהן, מצוה זו בשני חלקים ניתנה, האחד, להעמיד את השה במקום החמור והוא עיקר הפדיון, ועליו בא דין נוסף שאותו שה שמעמיד תחת החמור ינתן לכהן. וממילא שפיר אמרינן שגם יורש שהוא פטור לגמרי מליתן לכהן, עדיין נשאר בו עיקר דין הפדיון להעמיד שה תחת החמור, ואף על פי שאין בזה לכהנים כלום, לא בטלה מצותו. ונמצינו למדים, שבכל פדיון פטר חמור, אף על פי שהשה הוא חולין גמור, מכל מקום חל בו שם של חליפי החמור. ומעתה יש לומר, ששמו של החמור הרי הוא חופף על ראשו של השה עד שתיגמר מצותו וינתן לכהן, אבל לאחר שכבר ניתן לכהן פוקע ממנו שם חליפי חמור. וזהו ביאור דין המשנה "פודה בו פעמים הרבה", שכל זמן שהשה נמצא ביד הישראל אינו יכול לחזור ולפדות בו פטר חמור אחר מטעם זה שכבר יש עליו את שמו של החמור הראשון, אבל לאחר שנתן את השה לכהן, חידשה לנו משנתנו שפקע מהשה שמו של החמור ומעתה יכול הישראל לחזור ולפדות בו עוד. ובזה מבואר היטב שדבר זה שייך רק בשה שניתן לכהן ממש, אבל ספק פטר חמור שנמצא ביד ישראל, כל זמן שלא ניתן לכהן עדיין שם החמור עליו ואי אפשר לחזור ולפדות בו.

יג. פדיון בפסולי המוקדשים ועיקר דבר זה ששם החמור חל על השה, איכא למימר שרש"י למדו מדברי רבה בר אבוה גופיה, בעשרה ספק פטרי חמורים וביורש עשרה מכהן שמפריש עליהם עשרה שיין, דהיינו טעמא שאינו יכול להפריש שה אחד, מפני ששם החמור עליו כאמור. אכן נראה שהדבר עולה ומתבאר מגמרא מפורשת, וכדלהלן. יעויין בסוגיא דלקמן (יב.), שהסתפקו האם אפשר לפדות פטר חמור בשה של פסולי המוקדשין שנפדה, ואליבא דר' יהודה שאמר פטר חמור אסור בהנאה, האם כיון שפסולי המוקדשין אסור בגיזה ועבודה אמרינן דאין איסור חל על איסור, או דלמא כיון שהחמור לא תופס את פדיונו אפקועי איסורא בעלמא הוא ואפשר לפדות בו. ולפום ריהטא דברי הגמרא נראים כחידה סתומה, מה ענין אין איסור חל על איסור לפדיון פטר חמור, הלא לא חל על השה שום איסור בשעת הפדיון. ועוד יש להקשות, שאפילו אם היה הדין שהשה נעשה אסור בהנאה כמו החמור עצמו, הרי איסור הנאה ודאי ראוי לחול על איסור של פסולי המוקדשים, דהא הוי איסור מוסיף, שהרי פסולי המוקדשים רק אסורים בגיזה ועבודה אבל מותרים בהנאה.

יד. קדושת בכורה חלה על שה הפדיון ועל כרחינו צריכים אנו לפרש, שלשון הגמרא "אין איסור חל על איסור" הוא לשון מושאל, ועיקר כוונת הגמרא לומר "אין קדושה חלה על קדושה". דהיינו שכיון שהחמור אסור בהנאה, ודאי הפדיון הוא העמדת השה כחליפי החמור, ואם כן אפשר שבשעת הפדיון חלה על השה קדושת בכורה מכח זה שהוא חליפי בכור

קלד. ד"ה חלה), יעויין בט"ז (י"ד סי' ס"ק כא), ורש"ש (חולין שם). והרש"ש (שם) הביא דברי רש"י לקמן (יח. ד"ה וזבין) שבכור פטור ממתנות משום שהוקש לצבי ואיל כדילפינן בפירקא קמא, והיינו מסקנת הסוגיא כאן, שהטעם שאי אפשר לפדות פטר חמור בפסולי המוקדשין הוא משום שהוקשו לצבי ואיל שאין פודים בהם. וכמו כן יש ללמוד גם לגבי בכור בעל מום שגם הוא הוקש לצבי ואיל, שכמו שצבי ואיל פטורים ממתנות כך גם בכור בעל מום פטור. ולפי זה יקשה עוד, מה שרש"י בחולין כתב טעם אחר ממה שכתב לקמן.

טז. קדושת מתנות כהונה

והנראה בסייעתא דשמיא, דדברי רש"י בחולין ודבריו דלקמן אחד הם. והיינו על פי מה שנתבאר שנתבאר שספק הגמרא כאן שלא יהיה אפשר לפדות בפסולי המוקדשין הוא משום "אין איסור חל על איסור" יש לפרש כונת הגמרא דהיינו "אין קדושה חלה על קדושה". ומעתה איכא למימר, שגם למסקנת הגמרא שאין פודים בכור משום דילפינן מ"צבי ואיל" עדיין הגמרא לא חזרה בה מהטעם של "אין קדושה חלה על קדושה". וביאור העניין, שמלכתחילה ספק הגמרא היה דוקא אליבא דר' יהודה דסבירא ליה שפטר חמור אסור בהנאה, דלדידיה שהשה הוא מפקיע את איסורו של החמור על כרחך שחל עליו שם חליפי החמור וממילא יש בו קדושת בכורה וכדלעיל, אבל לר' שמעון דסבירא ליה שהחמור מותר בהנאה, אם כן אין בשה שם של חליפי החמור אלא הוא מתנות כהונה בעלמא, וכמבואר לעיל לגבי ספק פטר חמור (סי' ג אות ו), דמשום הכי לר' שמעון אין בו מצות פדיון כלל. אבל למסקנת

החמור. ואף על פי שהחמור עצמו פשיטא דאין בו קדושה כלל שהרי הוא בהמה טמאה, מכל מקום חלה קדושת בכורה על השה עצמו מכאן גופא שהוא נעשה לחליפי בכור. ואף על פי שודאי קדושה זו שחל על השה אינה חמורה כקדושת בכור בהמה טהורה, שהרי השה הוא חולין גמור, ומותר בגיזה ועבודה, מכל מקום אפשר שקדושה קלה יש בו. וזהו ספק הגמרא בשה של פסולי המוקדשין, שכיון שהוא אסור בגיזה ועבודה אם כן יש בו קדושה, ואם כן אפשר שלא תחול עליו קדושת בכורה של פדיון פטר חמור שהיא קדושה קלה ממנה ואינה אוסרת בגיזה ועבודה. או דלמא, שאף על פי שחל על השה שם של חליפי החמור מכל מקום לא חלה בו קדושה כלל, ואינו אלא לאפקועי איסורא מהחמור. ומעתה בידינו סוגיא מבוארת שעיקר הפדיון הוא חלות שם חליפי החמור על השה, וכפי שנתבאר בשיטת רש"י אצלנו בסייעתא דשמיא.

טז. ההיקש לצבי ואיל

ואחר הדברים האלה, שפירשנו דברי הגמרא "אין איסור חל על איסור" דהיינו "אין קדושה חלה על קדושה", כעת מצאתי לי תנא דמסייע, והוא רש"י במסכת חולין. אמנם נצטרך לבאר את גדר הקדושה באופן שונה, וכפי שיבואר להלן בעזרת השי"ת. ודברי רש"י נאמרו לענין בכור בעל מום, שבמשנה בחולין (קלב.) מבואר שגם כאשר הוא ביד ישראל הוא פטור מליתן ממנו מתנות זרוע לחיים וקיבה. וכתב רש"י (שם ד"ה ואם) שהטעם שבכור פטור ממתנות משום שאין קדושה חלה על קדושה. והאחרונים תמחו בדברי רש"י, הרי זרוע לחיים וקיבה אין בהם קדושה, וכמו שכתב רש"י גופיה (חולין

הגמרא דילפינן מצבי ואיל שגם לר' שמעון אין פודים בספק פטר חמור, על כרחך דגם לר' שמעון שייך טעם זה של אין קדושה חלה על קדושה, והיינו טעמא, משום דהא גופא שהשה הוא מתנות כהונה וייעודו להינתן לכהנים, דבר זה גופיה הוי קדושה, וקדושה זו של מתנות כהונה אינה חלה על קדושה אחרת של פסולי המוקדשין. ובזה דברי רש"י בחולין מאירים, שכמו דלגבי פטר חמור ילפינן מצבי ואיל שקדושת מתנות כהונה אינה חלה על קדושת פסולי המוקדשין, ואף על פי שפדיון פטר חמור דינו כחולין, כמו כן גם לענין מתנות זרוע לחיים וקיבה, אף על פי שדינם כחולין, קדושת מתנות כהונה שבהם אינה חלה על קדושת בכור שגם הוא הוקש לצבי ואיל. ובזה היו לאחדים דברי רש"י דלקמן דילפינן מצבי ואיל ודבריו בחולין שהטעם משום דאין קדושה חלה על קדושה. ומעתה אתי שפיר היטב מה שרש"י דלקמן הביא את המקור לכך שבכור פטור ממתנות מהסוגיא כאן, ולא הביא מהגמרא דלקמן (טו.) לגבי דין מתנות גופייהו שפסולי המוקדשין פטורים ממתנות מהיקשא דצבי ואיל. ויעויין בהגהות הב"ח לרש"י דלקמן שמכח זה הגיה בדברי רש"י שהציון הוא לגמרא דלקמן ולא לסוגיא דידן. אמנם לדברינו אתי שפיר שמכאן מוכח שהגמרא למדה דין זה לכלל, שבכל מתנות כהונה אמרינן דאין קדושה חלה על קדושה.

יז. גדר הקדושה

אכן, לאחר שנתבאר לנו שהקדושה שחלה על שה הפדיון היא קדושת מתנות כהונה, מעתה לא יתכן לפרש כפי מה שנתבאר לעיל בדעת רש"י, שקדושת השה פוקעת בזמן שנותנו לכהן,

ומשום הכי כשקיבלו הישראל לאחר מכן יכול לחזור ולפדות בו, שהרי עיקר קדושת השה היא בכך שהוא מיועד לכהן ואם כן כל שכן שבזמן שהוא ביד הכהן קיימת בו קדושה זו, אלא צריך לומר שהקדושה פוקעת כאשר הכהן מחזירו לישראל, שלאחר שנגמרה הנאת הכהן, שכבר מכרו או נתנו לאחר, ודאי כבר נסתלק ממנו שם מתנות כהונה ופקעה קדושתו. עוד יש לעורר, לפי מה שביארנו בתחילת הדברים, בישראל שירש עשרה פטרי חמורים מאבי אמו כהן, וכן בישראל שירש פטר חמור מאבי אמו כהן, וכן בספק פטר חמור, שהישראל פודה את השה לעצמו והוא שלו בתורת ודאי, מעתה יקשה, אם עיקר הפדיון הוא שתחול עליו קדושת מתנות כהונה, כיצד יתכן שקדושה זו תחול בישראל שפודה לעצמו, ואין לכהן חלק בו כלל. וצריך לומר, שקדושת מתנות כהונה חלה על השה מצד עצם המציאות שהוא ראוי להינתן לכהן תמורת פטר החמור, וזוהי מצותו, ואפילו כשבפועל אינו ניתן לכהן כלל, זהו רק מצד גדרי הממון שיש לישראל זכות בו. ומכל מקום, מעתה יש בידינו ריוח נאה, לענין מה שהקשינו לעיל (אות יא), בישראל שפדה ספק פטר חמור, ולאחר מכן נתברר בעדים שהוא בכור, כיצד השה יהיה שייך לכהן, הלא השה היה מעיקרא של הישראל בתורת ודאי, כאמור. אמנם לפי מסקנא זו, שקדושת השה היא קדושת מתנות כהונה, אם כן יתכן לומר שגם כאשר הישראל פודה את הספק והוא שלו בתורת ודאי, מכל מקום כיון שחלה בשה קדושת מתנות כהונה, ממילא כאשר מתברר שמצד המציאות הוא היה ראוי להינתן לכהן, או אז מכח קדושת מתנות כהונה חל בו חיוב ליתנו לכהן, ועל ידי זה גופא הוא נעשה ממון הכהנים.

סימן ה

קנין מטלטלין לגוי

דף יג ע"א – ע"ב

גמרא (יג): אמר ריש לקיש משום רבי הושעיא, ישראל שנתן מעות לעובד כוכבים בבהמתו בדיניהם, אף על פי שלא משך קנה וחייבת בבכורה, ועובד כוכבים שנתן מעות לישראל בבהמתו בדיניהם, אף על פי שלא משך קנה ופטור מן הבכורה.

א. אוזן הבכור וחמץ בפסח

סוגייתנו, בענין גוי אם קונה במעות או במשיכה, נדונה רבות בדברי הפוסקים. ולפי שהיא נפקא מינה גדולה להלכה ולמעשה בשני דינים נכבדים, ואלו הם: האחד, דין בכור בו אנו עוסקים, שכפי המבואר בתוס' לעיל (ג: ד"ה דקא) שבזמן הזה שאנו לא יכולים להקריב את הבכור על גבי המזבח, אנו נוהגים למכור את אוזן הבהמה המבכרת לגוי כדי לפוטרה מבכורה. והטור (יו"ד סי' שכ) כתב שכך מצוה לעשות כדי למנוע תקלה. אשר על כן נתחבטו הפוסקים, אוזן זו באיזה קנין תהיה נקנית לגוי. ודין השני הוא המנהג שנתפשט בדורות האחרונים למכור את החמץ לגוי באופן שהוא נשאר בפסח ברשות הישראל, והמכירה נעשית על ידי הקנאת החמץ שברשותו בדרך קנין, וצריך לידע איזהו הקנין המועיל להקנות לגוי את החמץ. ועל זאת באנו, לברר מעט את שיטות הראשונים היוצאות מסוגייתנו ואת הכרעות הפוסקים, כפי אשר תשיג יד העני.

ב. ישראל שנתן מעות לגוי בבהמתו

ראש המדברים בסוגייתנו הוא רבי אושעיא הנ"ל, שאמר, "ישראל שנתן מעות לעובד כוכבים בבהמתו בדיניהם" וכו'. ופירש אב"י דברי ר' אושעיא, דהיינו "בדיניהם שפסקה

להם תורה" וסבירא ליה שגוי קונה מן התורה בכסף. ואמרו בגמרא דבר פלוגתיה דר' אושעיא הוא אמימר דאמר משיכה בגוי קונה. ודברי אמימר הם בסוגיא דעבודה זרה (עא.), בדין יין נסך, ששם נחלקו אמימר ורב אשי אם משיכה בגוי קונה או מעות. ולפי פשוטו הסוגיות חלוקות בדין זה, שהרי בסוגיין הביאו דברי ר' אושעיא בסתם, וכמה אמוראים דנו בדבריו, ומשמע שכן הלכה, שגוי קונה במעות. אבל בסוגיא בעבודה זרה המסקנא שם (עב.) כאמימר שמשיכה קונה, והוכיחו כן מדברי ר' יוחנן בדין בן נח נהרג על פחות משהו פרוטה, יעויין שם. ועל זאת דנו הראשונים והפוסקים לענין הלכה, וכדלהלן בס"ד.

ג. שיטת רש"י

רש"י סבירא ליה הלכה כר' אושעיא. ודבריו הם על מה שאמרו בגמרא לעיל (ג:) דבעינן להקנות את אוזן הבכור בקנין גמור, פירש רש"י: ליטול מעות מן הגוי, דגוי לא קני אלא בכסף כדאמרינן לקמן בפרק שני. ע"כ. וכן פירש רש"י בקידושין על מה שאמרו בגמרא שם (יד:) "אשכחן עבד עברי הנמכר לגוי הואיל וכל קניינו בכסף", פירש רש"י: כל קנינו של גוי בכסף, שלא נאמרה בו משיכה במטלטלין, אלא בישראל כתיב "מיד עמיתך" עד שימשוך

ה. ישראל במשיכה

והרי"ט אלגאזי (סי' יז אות ד) נקט בדעת רש"י, דבאמת סבירא ליה להלכה כדעת ריש לקיש שישראל קונה במשיכה מן התורה, ולפיכך קנין הגוי הוא במעות. ולפי זה צריך לומר הטעם דקיימא לן כריש לקיש, משום שכך אמר רבא בפרק הזהב (ב"מ מח.) "קרא ומתניתא מסייע לריש לקיש" וכו'. ומהאי טעמא יש לפסוק כר' אושעיא בסוגיא דידן שגוי קונה במעות ולא במשיכה, שהרי מסקנת הסוגיא בעבודה זרה שגוי קונה במשיכה, היא על פי דברי ר' יוחנן שאמר "בן נח נהרג על פחות משה פרוטה", ואם כן הסוגיא שם היא כר' יוחנן שישראל קונה בכסף, אבל אנן קיימא לן כרבא בפרק הזהב שהכריע כריש לקיש. וכן משמע מרבא בסוגיא אצלנו, שמיישב שיטת ר' אושעיא מהבריתא דגרוטאות, שאמר "רישא וסיפא מקח טעות" וכו'.

ו. קנין כסף בין בגוי ובין בישראל

ויעויין תוספות (ד"ה רב) שהביאו בסוף דבריהם סוגיא נוספת דאלוהא כמאן דאמר שגוי קונה בכסף, והיא בפרק השוכר (ע"ז סג.) לגבי אתנן, שאמרו "בזונה עכו"ם דלא קניא במשיכה". ואם כן הרי זו סייעתא נוספת לשיטת רש"י. אלא שבעיקר מה שכתב הרי"ט אלגאזי דרש"י סבירא ליה הלכה כריש לקיש, לכאורה יש מקום לפקפק על כך, דיעויין תוספות פרק הזהב (ב"מ מח. ד"ה נתנה) שהביאו שרב נחמן ורב הונא ורב חסדא סבירא להו כר' יוחנן שדבר תורה מעות קונות, וכן לוי. ואם כן יותר היה נראה לומר שרש"י סבירא ליה כשיטת ה"ר חיים שהביאו תוספות בהזהב שם, שרבי יוחנן סובר דבר תורה מעות קונות בין בישראל ובין

מיד ליד, לפיכך עבד נקנה לו בכסף. ע"כ. ויש להוסיף, שגם מדברי רש"י בסוגייתנו יש לדקדק דאזיל לשיטתיה, והוא לענין סיפא דברייטא דגרוטאות "אם משנתן מעות משך יוליך הנאה לים המלח", ומשם הוכיחו בגמרא שמשיכה קונה, ואמר רבינא "מדסיפא משיכה קונה רישא נמי משיכה קונה", ופירש רש"י, שמשיכה קונה משום שהגוי קיבל עליו לדון בדיני ישראל, וכמו שאמרו בגמרא מתחילה. וזה שרש"י נדחק לפרש שרבינא מעמיד בקיבל עליו הגוי, לכאורה היינו שלא רצה לומר שרבינא חולק על ר' אושעיא, ומפני שהלכה כמותו. ובאמת הרמב"ן שדעתו להלכה שגוי קונה במשיכה, כדלהלן, פירש דברי רבינא כפשוטם, דסבירא ליה משיכה קונה, יעויין שם. וכאן המקום לציין שהטור בחושן משפט (סוף סי' קצד) סתם כדעת רש"י שגוי קונה מטלטלין בכסף. אמנם הפוסקים כבר עמדו על כך שבירה דעה הטור סתר משנתו, וכדלהלן.

ד. קנין כסף בישראל

ורבינו תם הקשה על רש"י, שלא יתכן לומר שהלכה כר' אושעיא, שהרי לענין קנין כסף דישראל ר' יוחנן סבירא ליה שקונה בכסף, כמבואר בפרק הזהב (מ:), שאמר "דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעליה" ופליג עליה ריש לקיש שאמר "משיכה מפורשת מן התורה". ובסוגייתנו משמע שדעת ר' אושעיא כריש לקיש, שאמרו "מדישראל בחדא עכו"ם נמי בחדא", ולר' יוחנן שישראל קונה בכסף, גוי קונה במשיכה, וכדאמר אמימר. ואם כן קשה, כיון דקיימא לן כר' יוחנן לגבי ריש לקיש, אם כן לגבי גוי עלינו לפסוק כאמימר שקונה במשיכה.

ח. ההלכה למעשה באוון הבכור

ולענין מעשה, כתבו התוספות בעבודה זרה (עא. ד"ה רב) שראוי לחוש גם לשיטת רש"י דבעינן כסף וגם לרבינו תם דבעינן משיכה, וז"ל: והרוצה לחוש לדברי רש"י ור"ת, המקנה בהמה לעובד כוכבים לפוטרה מן הבכורה, צריך שיתן העובד כוכבים כסף וגם משיכת העובד כוכבים בסימטא או לרשותו של עובד כוכבים שהוא שלו. ואם אין לו רשות לעובד כוכבים, מקנה לו הישראל חדר בביתו והעובד כוכבים ינעול ויפתח, דבהכי קני ליה לרשות כדאמר בגיטין פרק הזורק (דף עז:) "ותיחוד ותפתח" ואחר כך ימשוך העובד כוכבים הבהמה לאותו חדר. ע"כ. וכעין זה כתב הרא"ש לעיל (פ"א סי' ב): ולהסתלק מן הספק היה צריך העובד כוכבים למשוך הבהמה שיקנה אוון שלה וגם שיתן דמים. והמחזור שבכולן, שיקבל מן העובד כוכבים פרוטה ויקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם ויקנה לו אוון הבהמה וטוב הוא לעשות כן שלא יבא לידי תקלה בבכור. ע"כ. והטור וש"ע (יו"ד סי' שכ ס"ה) הביאו דברי הרא"ש להלכה.

ט. משיכה במתנה

והנה בעיקר הנדון על הקנאת אוון הבכור יש לעורר על מה שכבר נתעוררו בו התומים (סי' קכג ס"ק יב) והרי"ט אלגאזי (סי' יז סוף אות ד), שדברי ר' אושעיא שחייב בכורה תלוי בכסף נאמרו על ישראל המוכר או קונה בהמה מגוי, אבל בנדון זה של הקנאת אוון הבכור, הרי הוא נותנה לגוי במתנה, והלא במתנה שאין בה כסף גם ר' אושעיא וריש לקיש מודים שמשיכה קונה בלא כסף ובלא מחיר, וכמבואר בתוספות אצלנו (סוד"ה מיד), וכן הוא בתוספות בעבודה

בגוי, וכמאן דאמר בסוגייתנו ש"עמיתך" אינו ממעט גוי מקנין, אלא ממעט גוי מאונאה, וכמאן דאמר גזל הגוי אסור. ובהכי מבואר שאין סתירה בין הא דקיימא לן כרבי יוחנן להא דקיימא לן שגוי קונה בכסף. אכן לשון רש"י בקידושין "כל קנינו של גוי בכסף, שלא נאמרה בו משיכה במטלטלין אלא בישראל כתיב מיד עמיתך עד שימשוך מיד ליד", והיינו כדעת ריש לקיש ש"מיד עמיתך" היינו משיכה. אלא דעדיין איכא למימר שבאמת בקידושין רש"י פירש את הסוגיא שם אליבא דריש לקיש, שהרי אמרו שם שגוי קונה בכסף ולא ישראל, אבל לענין הלכה ודאי סבירא ליה כר' יוחנן, וכדעת ה"ר חיים הנ"ל.

ז. שיטות רבינו תם והרמב"ם

וכבר הבאנו לעיל דברי רבינו תם, שהוכיח דלא קיימא לן כר' אושעיא שגוי קונה בכסף, אלא קיימא לן כר' יוחנן שישראל קונה בכסף וגוי במשיכה, וכדאמר אמימר בסוגיא דעבודה זרה. וכן פסקו הרמב"ן בהלכות בכורות והרא"ש כאן (סי' א), דלא קיימא לן כר' אושעיא, אלא הפטור מבכורה תלוי במשיכה ולא בכסף. והרמב"ם (זכיה פ"א הי"ד) פסק שגוי קונה מהתורה בין בכסף ובין במשיכה, ופירש המגיד משנה שהרמב"ם פסק כן על פי הסוגיא בעבודה זרה שיש לפרש שם שהגוי קונה בין בכסף ובין במשיכה. ומהרשב"א נראה שהסתפק בפסק ההלכה בזה, אם הגוי קונה רק במשיכה או גם בכסף, יעויין מה שכתב בתורת הבית (הארוך בית ה סוף שער ב), ובתשובות המיוחסות (סי' רכה). ויעויין בית יוסף (יו"ד סי' קלב), שבתורת הבית הקצר מוכח שנקט כהרמב"ם.

זרה (עא. ד"ה פרדשני). ומכאן הוכיח התומים, דעל כרחק הרא"ש והטור לא סבירא להו כהתוספות, ודעתם שגם מציאה ומתנה גוי אינו קונה במשיכה. אמנם בדעת התוספות בעבודה זרה, הקשה הרי"ט אלגאזי, אם כן מדוע כתבו להחמיר להקנות לגוי במשיכה וכסף גם יחד, הלא לשיטתם מתנה נקנית במשיכה לכולי עלמא, והותיר בשאלה. וגם הרעק"א הלך בדכו, ששאל שאלה זו בתשובה (קמא סי' לז), ולא השיב. אכן העניין מיושב לדברי שו"ת עבודת הגרשוני (סי' כד), שכתב דבדוקא הצריכו להקנות לגוי בדרך מקח ולא בדרך מתנה, יעויין שם טעמא דמילתא. ועייין עוד בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שי, שטז).

י. קנין חצר ואגב

ומשמעות לשון הרא"ש והטור הנ"ל, שקנין און הבהמה נעשה על ידי קנין חצר. והקצות החושן (סי' קצד ס"ק ג) הביא תשובת מהרש"ק שהובאה בשו"ת נחלת שבעה (סי' ל), שכתב דאין לומר שכונת הרא"ש והטור לקנין חצר, שהרי חצר מטעם שליחות איתרבאי, ואם כן כשם שאין שליחות לגוי, כך אין קנין חצר לגוי. ולפיכך פירש שכונת הרא"ש והטור לקנין אגב, והביא כן מרבינו ירוחם (אדם וחיה נתיב כ ח"ב קעג.). ואכן כך נמצא בקיצור פסקי הרא"ש

שם, שכתב להדיא שהקנין הוא באגב. אמנם כבר העיר הקצות החושן (הנ"ל), שהתוספות בעבודה זרה עצמם לא דיברו כלל על קנין חצר ואגב, אלא שכתבו להקנות לגוי מקום בביתו כדי שיוכל למשוך לתוכו, ולא הזכירו כלל הקנאה על ידי החצר. ובאמת לכאורה אינו מובן מדוע הרא"ש והטור הוזקקו לקנין אחר של חצר או אגב, ולא הסתפקו במשיכה ומעות יחד דמהני לכולי עלמא ממה נפשך. והמעין בט"ז (יו"ד סי' שכ ס"ק ז) יראה שגם הוא פירש דברי הטור שכונתו לאגב, וכתב שצריך לומר שאגב עדיף ממשיכה מפני שהוא קנין יותר מובחר, יעויין שם. וכבר כתב הקצות החושן (הנ"ל) שבאמת לענין בכור אפשר להקנות במשיכה ומעות יחד בלא פקפוק, אבל כתב הקצות"ח שאנו צריכים לקנין אחר במקום המשיכה עבור מכירה אחרת, היא מכירת חמץ הנהוגה אצל סוחרי המשקאות, ששם אין באפשרותם למשוך את כל החביות, ואם כן הם צריכים להסתמך על הקנאת החצר לגוי. ויעויין בקצות"ח שמלבד מה שפקפק המהרש"ק על קנין חצר בגוי, גם על קנין אגב יש לפקפק, והוא לדעת הסוברים שאגב אינו אלא מדרבנן, ואם כן אפשר דלענין מכירת חמץ דאורייתא אינו מועיל, ויעויין שם מה שהציע לעשות על ידי אודיתא.

סימן ו

פסולי המוקדשין

דף יד ע"א – טז ע"א

ענף א' - ההיקש לצבי ואיל

ענף ב' - פסולי המוקדשין לאחר פדיון

ענף ג' - איסור ולדות

ענף א' - ההיקש לצבי ואיל

מתניתין (יד.): כל הקדשים שקדם מום קבוע להקדשן, ונפדו, חייבין בבכורה ובמתנות, וכו', וכל שקדם הקדשן את מומן, או מום עובר להקדשן ולאחר מכאן נולד להן מום קבוע, ונפדו, פטורין מן הבכורה ומן המתנות. ובגמרא (טו.): מנא הני מילי, דתנו רבנן "צבי" (דברים יב טו), מה צבי פטור מן הבכורה אף פסולי המוקדשין פטורין מן הבכורה אוציא אני את הבכורה ולא אוציא את המתנות תלמוד לומר "איל" (שם) מה איל פטור מן הבכורה ומן המתנות אף פסולי המוקדשין פטורין מן הבכורה ומן המתנות.

א. "כצבי וכאיל"

קשה שסותר לדברי רש"י כאן בשם הספרי שהכתוב מדבר בפסולי המוקדשין.

ב. פסולי המוקדשין ובשר תאווה

אמנם המעיין בחומש פרשת ראה וברש"י שם, יראה שהענין פשוט, וכפי שכתב בספר יד דוד כאן, ששני פרשיות נאמרו בתורה, פרשה ראשונה בפסולי המוקדשין, ופרשה שניה בבשר תאווה. בפרשה ראשונה נאמר (דברים יב ג-טו): הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן תַּעֲלֶה עֲלֶיךָ בְּכָל מָקוֹם אֲשֶׁר תֵּרְאֶה: כִּי אִם בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שֶׁם תַּעֲלֶה עֲלֶיךָ וְשֶׁם תַּעֲשֶׂה כֹל אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוֶּךָ: רַק בְּכָל אֹת נִפְשָׁךְ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָּשָׂר כְּבִרְכַּת ה' אֱלֹקֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ הַטָּמֵא וְהַטְּהוֹר יֹאכְלֻהוּ כָּצְבִי וְכֹאֵיל: ע"כ. ופרשה זו מדברת באיסור שחוטי חוץ, שאסור לשחוט קרבן מחוץ לבית המקדש. ולפיכך הפסוק האחרון "רק בכל אות נפשך תזבח" שמשמעותו שאפשר לשחוט חוץ לבית המקדש, פירושוהו בספרי (ראה עא), שמדבר בקרבן שנפל

הנה מה שלמדו בסוגייתנו את הפסוק "כצבי וכאיל" לענין פסולי המוקדשין, פירש רש"י (ד"ה צבי), שכן דרשו בספרי, שפרשה זו מדברת בפסולי המוקדשין, ולפיכך ילפינן כאן דין פסולי המוקדשין מצבי ואיל. ובדומה לזה ילפינן בסוגיא דלעיל (יב.) לענין פדיון פטר חמור, שאמר רב מרי בריה דרב כהנא, שאין פודים פטר חמור בפסולי המוקדשין, כיון שהוקשו לצבי ואיל, "מה צבי ואיל אין פודין אף פסולי המוקדשין אין פודין". והנה יש מן האחרונים שהקשו סתירה מרש"י אצלנו לרש"י בחולין (כת. ד"ה מה), שבגמרא שם ילפינן דין שחיטה בחיה מהקישא דצבי ואיל, ואמרו "מה פסולי המוקדשין בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה". וכתב רש"י, שבספרי לא גרסינן "פסולי המוקדשין" אלא "בהמה" סתם, ומשום שהספרי מפרש שהכתוב מדבר בבשר תאווה של בהמת חולין ולא בפסולי המוקדשין. ואם כן

בו מום ונפדה, שמותר לשוחטו בחוץ, והיינו פסולי המוקדשין, ואותו התורה הקישה לצבי ואיל. ופרשה אחרת נאמרה שם לענין בשר תאווה (דברים שם פסוק כא-כב): כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר צויתך ואכלת בשערך בכל אות נפשך: אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו הטמא והטהור יחדו יאכלנו: ע"כ. ומבואר בגמרא בפרק הכל שוחטין (חולין טז:), שבזמן שעם ישראל היו במדבר נאמרה להם שחיטה רק בקרבנות, ועל זה אמרה תורה שכאשר תבואו לארץ וירחק מכם מקום המקדש, תוכלו לשחוט בשר תאווה של חולין בכל מקום. ויעויין בפרק הכל שוחטין שם מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא, דפליגי האם בזמן שהיו במדבר היה אסור לאכול בשר תאווה לגמרי, או להיפך, שהיה מותר להם בשר תאווה בלא שחיטה. ובזה מבואר שאין סתירה כלל בדברי הסיפרי ורש"י, שרש"י אצלנו מיירי ב"צבי ואיל" של פרשה ראשונה, שהסיפרי מפרש דמיירי בפסולי המוקדשין, ורש"י בחולין מיירי בפרשה שניה שהסיפרי (ראה עה) מפרש בבשר תאווה.

אותו ואת בנו, כך יהיו מותרים בפסולי המוקדשין, ותירצו דאמרינן "אך" למיעוטי. וקשה, הלא הכתוב של "אך" נאמר בפרשה השניה דמיירי בבשר תאווה ולא בפסולי המוקדשין כלל. ומעתה יש להקשות גם בדרך ממה נפשך, דאם כן כיצד למדנו מ"צבי ואיל" לפטור פסולי המוקדשין מבכורה ומתנות, הלא גם "צבי ואיל" שנאמר בחולין ילפינן ליה לענין פסולי המוקדשין. והנה, רש"י בחומש על הכתוב "אך" כתב בזה"ל "אי מה צבי ואיל חלבן מותר אף חולין חלבן מותר, תלמוד לומר אך". ונראה דמשום הכי רש"י שינה מלשון הגמרא כאן שמיעטו פסולי המוקדשין, שהרי לפי מה שפירש בחומש ובמסכת חולין, הפסוק מיירי בחולין גמורים. אלא שלכאורה דברי רש"י קשים, מה הצורך למעט חלב בהמה, הלא זהו עיקר איסור חלב "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו" (ויקרא ז כג), ואדרבה, הרי כל הטעם שצבי ואיל אין בהם איסור חלב הוא רק משום שהם לא בכלל "שור וכשב ועז". ויעויין בהרי"ט אלגאזי לקמן (פרק ה סי' מא אות ג), שהביא מהספרי (ראה כ) כדברי רש"י אלו, והקשה כנ"ל.

ד. מרביע ומנהיג בפסולי המוקדשין והנה בעיקר הדבר דילפינן לעיל שאין פודים פטר חמור בפסולי המוקדשין מצבי ואיל, יש לעיין, מדוע שה בעל מום של פסולי המוקדשין יהיה גרע משה בעל מום של חולין, שיכול לפדות בו דילפינן מ"תפדה" לרבווי, כמבואר שם (לעיל יב), והרי פסולי המוקדשין מותרים באכילה ומדוע נשתנו לגריעותא. אכן מצינו שפסולי המוקדשין מקישים אותם ל"צבי ואיל" לגמרי, וכמו שהביאו תוספות כאן (ד"ה מה),

ג. "אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל" ומעתה יש להקשות, כיון שגם בשר חולין הוקש לצבי ואיל, כיצד ילפינן מצבי ואיל לפטור פסולי המוקדשין מבכורה ומתנות, הרי גם חולין הוקשו לצבי ואיל, ובכורה ומתנות נאמרו בהם. וכמו כן לגבי הא דילפינן לעיל שפסולי המוקדשין אין פודין בהם כמו צבי ואיל, הלא גם בהמת חולין הוקשה לצבי ואיל. עוד יש להקשות, שבגמרא כאן הקשו שנלמד שכשם שצבי ואיל חלכם מותר ואין בהם איסור

ו. שיטת הכסף משנה בדעת הרמב"ם וקנה לך רב, הוא מרן הכסף משנה, על מה שכתב הרמב"ם (מעילה פ"א ה"ט) שאסור להרביע בבכור ובפסולי המוקדשין. וכתב הכסף משנה שמקור דברי הרמב"ם הוא מסוגיא דמכות הנ"ל, והקשה מדוע הרמב"ם לא הזכיר שלוקה כמבואר במכות שם. ויעיין משנה מלך שתמה על מרן, שודאי הרמב"ם כאן לא דיבר מענין הסוגיא במכות, שהרי הגמרא שם מיירי מצד איסור כלאים, והוא רק בפסולי המוקדשין ולא בבכור, וכאן הרמב"ם מדבר מענין איסור עבודה בקדשים ולא מענין כלאים. אמנם לדברינו דברי הכסף משנה ברורים, דסבירא ליה שגם הסוגיא במכות עניינה עבודה בקדשים, וילפינן משם לאסור הרבעה גם בבכור ושאר קדשים. ואף על פי שלפום ריהטא בדעת הרמב"ם גופיה היה נראה יותר כדברי המשנה למלך, דסבירא ליה שאיסור מנהיג ומרביע הוא דין כלאים ממש, כמבואר בדבריו בהלכות כלאים (פ"ט הי"א), מכל מקום דעת הכסף משנה מבוארת. ויש להוסיף, שהרמב"ם עצמו ודאי סבירא ליה שהוא איסור כלאים ממש, ומפני שפירש את דברי הגמרא כדעת רש"י במכות שם דהאיסור כלאים הוא מצד שפסולי המוקדשין חשובים כתערובת של קדשים וחולין, כמבואר ברמב"ם שם. אבל לשיטת תוספות שהאיסור נלמד מהקישא דצבי ואיל, אם כן איכא למימר שאינו אלא גילוי מילתא, ומהות האיסור אינו כלאים אלא איסור עבודה בקדשים, כאמור. ומעתה הדרא קושיא, דהתינח הא דילפינן דמרביע ומנהיג בפסולי המוקדשין לוקה מצבי ואיל, היינו משום שהוא בכלל איסור עבודה, כמבואר. אבל לענין פדיון פטר חמור בשה של פסולי המוקדשין יקשה, מאיזה טעם יש לדמותם לצבי

שבגמרא במכות אמרו שהמרביע והמנהיג בפסולי המוקדשין לוקה. ופירשו תוספות דהיינו משום שפסולי מוקדשין הוקשו לצבי ואיל שהם שני מינים, ולפיכך כל בהמה של פסולי המוקדשין הרי היא כמו שני מינים, ואסור להרביעה ולהנהיגה. ומעתה כיון שמצינו שפסולי המוקדשין חשובים כצבי ואיל ממש, אם כן אין תימה בכך שאנו מחשיבים אותם כחיה ולא כבהמה לענין שאי אפשר לפדות בהם פטר חמור כמו צבי ואיל.

ה. עבודה בפסולי המוקדשין

אמנם לפום ריהטא נראה יותר, שענין מרביע ומנהיג בפסולי המוקדשין ענין אחר הוא. והוא, שפסולי המוקדשין אסורים בעבודה בלאו הכי, וכמבואר בסוגיא אצלנו "תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב". ואם כן איכא למימר, שודאי מהות האיסור של מרביע ומנהיג בפסולי המוקדשין הוא איסור עבודה הנלמד מ"תזבח ולא גיזה", ואינו שייך לכלאים, אלא שמצד איסור זה לבד לא היו לוקים עליו, ולכך ילפינן גילוי מילתא מהקישא דצבי ואיל שלוקים עליו כמו על כלאים. ואפשר עוד, שמצד הסברא היה אפשר לומר שמנהיג ומרביע הם מלאכות קלות, ולא חשובות כעבודה בקדשים, ולפיכך ילפינן מהתם שגם מנהיג ומרביע הוי עבודה ולוקה עליה. אבל ודאי טעם האיסור אינו מצד כלאים אלא מצד איסור פסולי המוקדשין עצמו. ואכן מצינו בברייתא דלקמן (טו:) שהעובד בפסולי המוקדשין לוקה, והדבר סתום, מנלן דין זה שלוקים עליהם, ולפי דברינו ניחא, דמהילפותא של צבי ואיל שמרביע ומנהיג לוקה ילפינן גם לשאר עבודה בפסולי המוקדשין, ומפני שהוא איסור עבודה ולא איסור כלאים.

ואיל ולגרוע אותם מחולין בעלי מומין שהם ראויים לפדיון.

ז. שחיטת פסולי המוקדשין מוציאה לחולין

והנראה בסייעתא דשמיא בדין פסולי המוקדשין, דהנה כפי שהובא לעיל, דין שחיטת פסולי המוקדשין נאמר בתורה בפני עצמו, ואינו בכלל שחיטת חולין. וכמו שנתבאר, שבמדבר לא היה כלל דין שחיטה בחולין, שלר' ישמעאל במדבר שחיטה לא היתה מתרת חולין באכילה, ולר' עקיבא היה מותר לאכול בלא שחיטה. ואם כן נמצא שכאשר התורה נתנה היתר לאכול פסולי המוקדשין על ידי שחיטה גם במדבר, אינו מענין דין שחיטת חולין כלל. ומעתה נראה, דכיון שנתבאר שפסולי המוקדשין אסורים בגיזה ועבודה קודם שחיטה, אם כן איכא למימר שפסולי המוקדשין הרי הם אסורים בהנאה כמו שהיו קודם שנפסלו, ואפילו לאחר שנפדו הם עדיין עומדים באיסור קדשים, וזהו גופא דין שחיטה שנאמר בתורה על פסולי המוקדשין, שהשחיטה שלאחר פדיון היא זו שמוציאה אותם לחולין. ואף על פי שודאי קדושתן אינה חמורה כמו קודם שנפסלו, וכדחזינן שבמום גדול אין חייבים עליהם משום שחוטי חוץ גם קודם שנפדו, כמבואר ברש"י במתניתין (ד"ה חייב), מכל מקום כל זמן שלא נשחטו עדיין שם קדשים עליהם, והשחיטה שנאמרה בהם היא זו שמוציאה אותם לחולין. ובזה מבוארת היטב הברייתא דלקמן שהעובד בפסולי המוקדשין סופג את הארבעים, דכיון שהתורה גילתה לנו שפסולי המוקדשין אסורים בהנאה מ"תזבח ולא גיזה", ממילא נפקא לן שנשאר בהם איסור עבודה בקדשים

ולוקה עליהם משום איסור "לא תעבוד בבכור שורך ולא תגזו בכור צאנך". וכן כתבו התוספות (ד"ה ואהני), ומבואר יותר בתוספות ביצה (יב. ד"ה השוחט) ובעוד מקומות, שהטעם שהעובד בפסולי המוקדשין לוקה, משום שכיון שנאמר "תזבח ולא גיזה", אמרינן דאהדרה קרא לאיסורא קמא של עבודה בקדשים שנאמר "לא תעבוד בבכור שורך ולא תגזו בכור צאנך", והיינו ממש כדאמרינן, שאיסור גיזה ועבודה בפסולי המוקדשין הוא אותו איסור עבודה בקדשים שהיה בהם קודם שנפסלו. והיינו דילפינן איסור עבודה מגיזה משום ששניהם אותו ענין, שגם איסור גיזה עניינו עבודה, כמבואר בהגהות מרדכי (שבת תסד), יעויין שם. ואמת כבר יצא הדבר מפורש מפי הרמב"ם (מעילה פ"א ה"ט), זו לשונו: בהמת הקדש שנפל בה מום ונפדית כמו שביארנו, אינה מותרת בגיזה ועבודה, והרי היא באיסורה עד שתשחט. נשחטה אחר פדיונה, הותרה באכילה. ע"כ. ועיינו הרואות, שאיסור קדשים עדיין עומד עליהם עד שנשחטו, והשחיטה היא זו המתירה אותם. וראיתי שכבר עמד על כך בחידושי הגר"מ סלוביצקי לרמב"ם שם.

ח. פדיון פטר חמור בפסולי המוקדשין

ומעתה מבואר היטב מה שאמרו בגמרא שאין פודים פטר חמור בשה פסולי המוקדשין, משום שכל זמן שהשה הוא חי, דינו כקדשים שאי אפשר לפדות בהם, ומה שדנו בגמרא לפדות בשה של פסולי המוקדשין, היינו משום שיהיה אפשר לפדותו מכח זה שיהיה מותר לאחר שחיטה. ועל כך אמרו בגמרא, דכיון שהיתרם של פסולי המוקדשין הוקש לצבי ואיל, לפיכך ילפינן פסולי המוקדשין מצבי ואיל את ענין זה

שאי אפשר לפדות בהם מכח ההיתר דלאחר שחיטה לבד.

ז. ביאור ההיקשות לצבי ואיל

ולאחר שנתבאר שהשחיטה שנאמרה בפסולי המוקדשין היא להתיר איסור קדשים שבהם, ממילא נפקא לן דגם היקש פסולי המוקדשין לצבי ואיל הוא לעניין גוף היתר זה, לדמות את היתר שחיטת פסולי המוקדשין להיתרם של צבי ואיל. וזהו מה שלמדו לפותרם מבכורה ומתנות כמו צבי ואיל, וכמו כן הקשו בגמרא, שיהיה חלבם מותר ולא יהיה בהם איסור אותו ואת בנו. ומעתה יש לומר, שבדבר זה חלוק ההיקש של פסולי המוקדשין לצבי ואיל מההיקש של חולין לצבי ואיל, שלענין חולין לא למדנו שום דבר להיתר מצבי ואיל, וכמו שאמרו בגמרא בחולין, שהרי זה בא ללמד ונמצא למד, וההיקש הוא להיפך, ללמוד דין שחיטה לצבי ואיל מדין שחיטת חולין. ובזה מתיישבת הקושיא דלעיל (אות ג) כיצד ילפינן פטור מבכורה ומתנות בפסולי המוקדשין מצבי ואיל, הרי גם שחיטת חולין הוקשה להם. וכעת מיושב, שדוקא פסולי המוקדשין ילפינן להיתר מצבי ואיל, כיון שההיקש שנאמר בהם הוא ללמד מצבי ואיל על התירא דפסולי המוקדשין, אבל לענין חולין ההיקש הוא להיפך, ללמד מחולין על פסולי המוקדשין, וממילא אין לדמות את ההיקשות להדדי.

י. ביאור מיעוטא ד"אך"

ומה שהקשינו (אות ג), כיון שהפרשה השניה "אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל" נאמרה על חולין כיצד בסוגיתנו מיעוט חלב ודם

בפסולי המוקדשים מ"אך" שנאמר בפרשת שחיטת חולין. לפי מה שנתבאר אין כאן קושיא, ומשום דאיכא למימר שהמיעוט של אך" אינו שייך להיקש שנאמר בפרשה שניה, אלא דכיון שמפסוק זה של "אך כאשר יאכל" משם למדנו דין שחיטה לצבי ואיל, ממילא המיעוט של "אך" בא ללמד ששחיטה זו שלמדנו בצבי ואיל יש בה היתר שנאמר רק בשחיטת צבי ואיל ולא בשחיטה אחרת, והיינו למעט שחיטת צבי ואיל שנאמרה במקום אחר, והיא שחיטת פסולי המוקדשין שהוקשה לצבי ואיל בפרשה הראשונה, וזהו מיעוטא ד"אך" שדוקא שחיטת צבי ואיל ממש מתירה גם את החלב ואין בה אותו ואת בנו, אבל שחיטת פסולי המוקדשין אסורה באותו ואת בנו ואינה מתירה את החלב.

יא. חלב בעלי מומין

והנותר ממנו, לבאר דברי הספרי ורש"י על התורה שהובאו לעיל (אות ג), שדרשו מיעוטא ד"אך" על חולין סתם, "אי מה צבי ואיל חלבן מותר אף חולין חלבן מותר, תלמוד לומר אך", והלא עיקר איסור חלב נאמר בחולין. אכן נראה, שבאמת אי לאו "אך" היה מקום לומר שכל איסור חלב נאמר רק בבהמות שאין בהן מום הראויות לגבי מזבח, ומשום שעיקר איסור חלב הוא מצד זה שראויה להקרב על גבי המזבח, כדכתיב (ויקרא ז כה) "כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה" וגו'. והיינו שעיקר איסור חלב הוא משום שהחלב הוא חלק גבוה הקרב לגבי המזבח. וכמו שכתב רש"י אצלנו לענין פסולי המוקדשין דהוה אמינא לומר "אהני הקישא ואהני קרא"

ובדרך זו יש ליישב גם מה שהקשו תוספות לדברי רבא שאמר "חלבו מדמו נפקא דכתיב רק את דמו לא תאכל", והקשו תוספות (ד"ה רק), שהרי פסוק זה נאמר בבכור בעל מום ולא על פסולי המוקדשין. אמנם לדברינו ניחא, שהריבוי מ"רק את דמו" אינו רק לבכור בעל מום, אלא לכל בהמה בעלת מום, שאע"פ שאינה ראויה למזבח חלבה אסור.

שחלב פסולי המוקדשין לא יהיה בו כרת מפני שאינם ראויים למזבח. ואם כן איכא למימר שמה שרש"י כתב "אף חולין חלבן מותר" היינו חולין בעלי מומין, ומשום שבלא הדרשה של "אך" גם חלב של בהמת חולין בעלת מום היה מותר כיון שאינה ראויה למזבח, ולפיכך למדנו מ"אך" שרק שחיטת צבי ואיל מתירה חלב, אבל שאר חלב אסור.

ענף ב' - פסולי המוקדשין לאחר פדיון

במתניתין (יד.): כל שקדם הקדשן את מומן וכו', לאחר פדיונו וולדן וחלבן אסור. ובגמרא (טז.): לאחר פדיונו חיבי דמי, אילימא דאיעבר ואיתיליד לאחר פדיונו, אמאי ולד צבי ואיל נינהו, אלא דאיעבר לפני פדיונו ואיתיליד לאחר פדיונו.

א. "ולד צבי ואיל נינהו"

במה שאמרו בגמרא, דלאחר פדיונו ודאי מותרין משום ד"ולד צבי ואיל נינהו". יש לעיין, לפי מה שנתבאר לעיל (ענף א) שפסולי המוקדשין גם לאחר פדיונם עדיין יש בהם קדושת מזבח, אם כן מדוע פשיטא לגמרא שהולדות אינם קדושים. ועוד, הלא ההיקש לצבי ואיל נאמר על היתר פסולי המוקדשין לאחר שחיטה, ואם כן כיצד ילפינו היקש זה לענין הולדות שהם קודם שחיטה. ובאמת גם לענין בכורה יש להקשות כן, כיצד למדו בגמרא שפסולי המוקדשין פטורים מבכורה מצבי ואיל, שהרי דין בכורה הוא לגבי הולדות הנולדים קודם שחיטה. והנראה לפרש, דכיון שעיקר הילפותא מצבי ואיל היא ללמדנו שפסולי המוקדשין מותרים באכילה על ידי שחיטה, כמו כן ילפינו לענין הולדות, שהם כולד צבי ואיל שמותרים באכילה על ידי שחיטה, ואין בהם קדושת הגוף, בין לענין קדושת אותו הזבח ובין לענין קדושת בכורה.

ב. בכור קדושת דמים

ובגדר הפטור מבכורה דילפינו מצבי ואיל, נראה שהוא גופיה משום קדושת הגוף שנותרה בפסולי המוקדשין, כמבואר מדברי רש"י דלעיל (יד. ד"ה קדושת) לגבי קדשים שקדם מום קבוע להקדשן, שאמרו בגמרא שקודם פדיון הרי הם פטורים מן הבכורה וממתנות, ופירש הטעם משום שדינם כקדושת הגוף שפוטרת מבכורה כדילפינו מ"צבי ואיל". ואם כן חזינו שהפטור מבכורה הוא מכח קדושת מזבח, ומשום הכי ילפינו פטור זה גם כלפי קדושת דמים למזבח. והנה התוספות (שם ד"ה קדושת) תמהו על רש"י, הלא הפטור שנאמר בפסולי המוקדשין הוא אפילו לאחר פדיון, וכאן מיירי דוקא לפני פדיון. ולפיכך פירשו תוספות שהטעם דפטורים מבכורה ומתנות משום דכתיב "בישראל", שדוקא בהמת ישראל חייבת בבכורה ולא בהמת הקדש, וכן במתנות נאמר "מאת העם". וודאי עלינו להבין דברי רש"י מדוע הוצרך כלל למצוא טעם לכך שקדושת דמים פוטרת מבכורה ומתנות, הרי לכאורה

הדבר פשוט שאינה חייבת בבכורה ומתנות משום שאינה שלו. ואכן לענין בכורה יש לתלותו בנדון בבהמת הפקר אם פטורה מבכורה, יעויין בהרי"ט אלגאזי (תחילת פ"א אות ו), ואין מקומו כאן.

ג. קדושת מזבח הוי כממון בעלים

והנראה בסייעתא דשמיא לפרש דברי רש"י, על פי מה שאמרו בגמרא בבבא קמא (עו.), שאף על פי שקדשי מזבח הם ממון גבוה, מכל מקום עדיין שם הבעלים עליהם "דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן", והיינו כדברי האחיזר דלהלן (ענף ג אות ו), שכיון שהקרבת הוקדש לכפרת הבעלים עדיין שמו עליהם. וממילא אתי שפיר, דכיון דקדושת דמים שהמשנה דיברה בה היא קדושת דמים למזבח, אם כן שפיר יש מקום לחייבו במתנות כהונה, דכיון שהבהמה הוקדשה לצורך קרבנו של המקדיש, ממילא יש מקום לומר שגם קודם פדיון היא חשובה כממונו לענין חיוב בכורה ומתנות, שהרי היא הוקדשה עבור קרבנו. ולפיכך הוצרך רש"י לומר שהפטור מבכורה ומתנות נלמד מפטור פסולי המוקדשין, שהם פטורים מבכורה ומתנות אף על פי שהם ממונו, והיינו משום קדושת הגוף שבהם שפוטרת אותם מבכורה. ולענין קושיית תוספות הנ"ל שפטור פסולי המוקדשין מבכורה ומתנות נאמר לאחר פדיון ולגבי קדושת דמים הפטור הוא דוקא קודם פדיון, יש לומר, שלגבי פסולי המוקדשין הפטור הוא גם לאחר פדיון משום שעדיין לא יצאה מהם קדושת מזבח לגמרי, וכמו שנתבאר לעיל, שהרי עדיין אסורים בעבודה כמו קודם הפדיון. אבל קדושת דמים לאחר פדיון אין בה שום קדושה והם חולין

גמורים. ומה שאנו למדים קדושת דמים מפסולי המוקדשין, אף על פי שהיא קדושה פחותה מקדושת מזבח של פסולי המוקדשים, יש לפרש דהיינו משום שעדיין יש בהם חלק מזבח, שהרי דמי פדיונם הוא למזבח. ואם כן יש לדמותו למה שמצינו בשותפות גוי, שותפות הגוי פוטרת מבכורה אפילו בשיעור מועט, וכמו כן להבדיל בין הטהור לטמא, גם חלק מזבח שפוטרת מבכורה, אף הוא פוטרת אפילו בשיעור מועט, דהיינו קדושת דמים.

ד. "אין קדושה חלה על קדושה"

ובסייעתא מן שמיא, אתיא לדין סייעתא אלימתא, מרש"י גופיה במסכת חולין (קל. ד"ה כל הקדשים), שפירש הטעם שקדושת דמים מדחה מן הבכורה, משום ש"אין קדושה חלה על קדושה", והיינו ממש כאמור, שקדושת מזבח פוטרת מקדושת בכורה. ומעתה איכא למימר, שרש"י נקט לשון זו של "אין קדושה חלה על קדושה" בדקדוק רב, והוא משום שאף על פי שנתבאר שהטעם שקדושת דמים פוטרת מבכורה הוא משום שחלק גבוה פוטרת בחלק מועט, היה מקום לבעל דין לתבוע, מנין לנו ללמוד מהקישא דצבי ואיל גם לענין קדושת דמים. ויש לומר, שדברי רש"י מיוסדים על הגמרא דלעיל בפרק קמא (יב.), שהסתפקו אם אפשר לפדות פטר חמור בפסולי המוקדשין, ופשטו דכיון שהוקשו לצבי ואיל אם כן אין פודים בהם פטר חמור כמו שאין פודים בצבי ואיל. ויעויין מה שכתבנו בסוגיא דלעיל (יב.), על דברי רש"י בחולין שם (קלב. ד"ה ואם), ובביאור הסגיא דלעיל שם על פי דבריו, שסברת הגמרא להשוות דין פדיון פטר חמור לצבי ואיל משום דמהיקש זה למדנו

שיש חילוק בין קדושת הולדות לקדושת תמורה, שקדושת הולדות היא קדושה הבאה מאיליה מכח האם, ולפיכך אמרינן שכיון שקדושת האם היא מועטת אינה חלה מאיליה על הולד. אבל תמורה היא קדושת פה, ולפיכך יש בכחה לחול אף על פי שבאה מכח קדושה מועטת. ולהלן יבואר עוד בס"ד.

ז. גיזה ועבודה בולדות

ובדברי תוספות הנ"ל, יש שפירשו דסבירא להו שהולדות אינם אסורים אפילו בגיזה ועבודה, שהוא איסור מועט ואינו חל על הולדות. אמנם אין זה מוכרח, ומשום שעיקר דברי תוספות הם על כך שקדושת האם אינה גורמת שהולדות יהיה בהם קדושת הגוף גמורה כמו בתמורה, ועל כך כתבו שהקדושה שיש באם לענין גיזה ועבודה אינה גורמת שהולדות יהיו קדושים בקדושת הגוף, אף על פי שהם תמימים ויכולה לחול בהם קדושה יותר מהאם. וקצת יש להוכיח שהולדות אסורים בגיזה ועבודה מלשוננו של רבינו גרשום, על מה שאמרו בגמרא שאי אפשר לפרש את המשנה שולדן אסור בולדות דלאחר פדיון משום ד"ולד צבי ואיל נינהו", ופירש רבינו גרשום "כלומר חולין נינהו". ונראה דכונתו לפרש, שאף על פי שודאי אפשר שהולדות אסורים בגיזה ועבודה כמו האם, הקשו בגמרא שמכל מקום ודאי לכל הפחות הם כחולין שמותרים באכילה כמו האם. אכן יותר נראה לומר, שולדות דלאחר פדיון מותרים בגיזה ועבודה, ומשום שכל עיקר דין ולדות קדשים ילפינן מקרא, כמו שאמרו בברייתא כאן "זכר לרבות את הולד", ולענין ולד פסולי המוקדשין אמרו "אם זכר לרבות ולד בעלי מומין". ואם כן, כיון שכל איסור

שלענין כל מתנות כהונה אמרינן "אין קדושה חלה על קדושה", ואפילו במתנות שדינם כחולין, כמו פטר חמור, וכן לענין זרוע לחיים וקיבה. ואם כן, כיון שהדבר תלוי בסברא זו של "אין קדושה חלה על קדושה", ממילא יש לומר שכלל זה נאמר גם בקדושת דמים.

ה. הפטור מבכורה לעומת היתר הולד

ולפי מה שנתבאר שגדר הפטור של פסולי המוקדשין מבכורה הוא מצד קדושת מזבח שבהם, וכמו כן נתבאר לעיל (אות א) שעיקר הילפותא של היתר הולדות שאינם אסורים מכח האם וכן פטור מבכורה, שניהם נלמדו מהיקישא דצבי ואיל, אם כן נמצא דמהיקישא דצבי ואיל למדנו שני דינים הפכיים זה לזה, שהפטור מבכורה הוא מכח קדושת הגוף של האם, והיתר הולדות הוא להיפך, שקדושת הגוף של האם אינה אוסרת את הולד. ואם כן עלינו להבין כיצד שני דינים אלו עולים בקנה אחד. ולהלן יבואר בע"ה.

ו. תמורה דלאחר פדיון

וקושיא מעין זה מצינו בתוספות לגבי תמורת פסולי המוקדשין דלאחר פדיון, שאמרו בגמרא (טז.) שהיא אסורה, והקשו תוספות (ד"ה ותמורה) מאי שנא מולדות דלאחר פדיון דפשיטא לגמרא שאינם אסורים משום דהוי ולד צבי ואיל. ותירצו תוספות, שהולדות קדושתם היא מכח האם, וכיון שנפדית האם קדושתה פקעה לגמרי כצבי ואיל, ואף על פי שיש באם איסור גיזה ועבודה הרי זה איסור מועט ואין בכוחו שיחול על ידו קדושה על הולדות, אבל תמורה, כיון דגלי קרא שחלה על פסולי המוקדשין היא חלה עליהם גם לאחר שנפדו. ופירוש דבריהם,

בקדושת פה על קדושת פסולי המוקדשין עצמם. ומה שאין כן לגבי ולדות דלאחר פדיון, מצבי ואיל למדנו שקדושת האם דלאחר פדיון אינה אוסרת את הולד והוא חולין גמורים. ובזה מתבאר מאיליו החילוק בין הפטור מבכורה לבין היתר ולדות, שהקשינו לעיל (אות ה), דכיון ששניהם נלמדו מהקישא דצבי ואיל, כיצד יתכן שלענין בכורה הפטור הוא מכח קדושת מזבח, והיתר הולדות הוא מצד שקדושת האם אינה אוסרת. וכעת מבואר, שלענין בכורה הפטור הוא מצד קדושת מזבח שיש באם, שקדושת האם עצמה היא זו שפוטרת מבכורה, ומשום שהפטור מבכורה תלוי גם באם עצמה, וכמו שמצינו לענין שותפות גוי שפוטרת מבכורה גם כשהוא שותף רק באם. אבל היתר הולד הוא משום שקדושת האם אינה חלה על הולד, כאמור, ונמצא ששני הדינים אינם סותרים זה לזה כלל.

הולדות הוא נלמד מקרא, אם כן כיון שולדות דלאחר פדיון הוקשו לצבי ואיל שהם מותרים, אם כן מעתה אינם בכלל איסור ולדות דמרבין מקרא ד"אם זכר", והרי הם חולין גמורים.

ח. קדושת האם אינה חלה על הולד

ולאחר שהנחנו יסוד זה שהיתר הולדות דלאחר פדיון הוא משום שהם לא נתרבו לאיסור מ"אם זכר", אם כן אתי שפיר בפשיטות החילוק בין תמורה דלאחר פדיון לולדות דלאחר פדיון (הנ"ל אות ו). ומשום שלענין פסולי המוקדשין כבר נתבאר שגם לאחר הפדיון יש בהם קדושת הגוף, וממילא כיון שמצינו שגם קדושת הגוף של פסולי המוקדשין עושה תמורה, כדמרבין מ"אם נקבה" לרבות תמורת בעלי מומין, אם כן גם לאחר פדיון היא עושה תמורה, שהלא קדושתה עדיין עליה, והתמורה נעשית

ענף ג' - איסור ולדות

א. איסור הולדות

מתים, ומשום דלא אלימי למיתפס פדיון. ודעת רש"י, שעיקר איסור הולדות הוא מדרבנן, ולפי שמעיקר הדין הם נפדים אגב אמן, וזהו מה שאמר רבי לוי "גזירה שמא יגדל מהם עדרים עדרים".

ב. מתפיסו לשם אותו זבח

והאפשרות לתקן שלא ימותו הולדות, אמרי במערבא משום ר' חנינא, שקודם שפודה את האם, יתפיס את הולד לשם אותו הזבח. והנה, רש"י פירש שמתפיס את העובר לשם אותו זבח, ולאחר שיולד ימתין שיפול בו מום יפדה

במשנתינו שנינו, שולדות פסולי המוקדשין אסורים. ופירשו בגמרא (טו:), דהיינו כשפסולי המוקדשין נתעברו קודם פדיונם והולידו אחר פדיונם. ומשום שכשנתעברו לאחר הפדיון הולדות מותרים כולד צבי ואיל וכמבואר דלעיל (ענף ב), אבל ולדות שנולדו מפסולי המוקדשין קודם פדיון, נחלקו בהם במסכת תמורה (יז:), אם קדושים להיקרב או אזלי לרעייה, ולפיכך מה ששנינו שולדות אסורים, הם ולדות שנתעברו קודם פדיון ונולדו לאחר פדיון. וכיון שהם אסורים כונסן לכיפה והם

מערימין (תמורה כד:). ותימצו, שהטעם שבכור יכול לשנותו קודם שנולד הוא מפני שקדושת בכורה חלה עליו רק בזמן הלידה, אבל ולדות קדשים יש בהם קדושה גם קודם לידה, ומה דילפינן מבכור היינו שכמו שאי אפשר להתפסו לזבח אחר לאחר שחלה בו קדושת בכורה והוא אחר לידתו, כמו כן גם ולדות קדשים אי אפשר להתפסין לאחר שחלה בהם קדושה, שהוא אפילו קודם לידתו. וכתבו תוספות, שאפילו למאן דאמר ולדות קדשים בהוייתן הם קדושים, כלומר דסבירא ליה שהקדושה חלה עליהם רק בשעת לידתם, מכל מקום אינם כמו בכור, מפני שהם כבר עומדים להיות קדושים מכח האם. ולכאורה פירוש דברי תוספות, שבכור קודם לידה הוא חולין גמור, אבל ולדות פסולי המוקדשין שקדושתם היא מכח האם, אף על פי שעדיין לא חל עליהם שם זבח עד שעת הלידה, מכל מקום קדושת האם מונעת מלהתפסם לזבח אחר.

ד. ולדות קדשים תמימים

והדבר הקשה, מה שהקשה החזון איש (בכורות סי' יח ס"ק ח), וכבר עמדו על כך הרש"ש, והאחיעזר המובא להלן, שהלא בגמרא בתמורה (שם) מבואר, דלמאן דאמר ולדות קדשים בהוייתן הם קדושים אפשר להתפס ולדות קדשים תמימים קודם לידתן לזבח אחר, ואם כן מאי שנא ולדות פסולי המוקדשין. והנה בעיקר תמיהת התוספות, שבכור עצמו אפשר להקדישו לזבח אחר קודם שנולד, יתכן ליישב, שעיקר מה שאמרו בגמרא שהוקש לבכור הוא לענין הולדות. והיינו, שבכור אי אפשר לשנות את ולדותיו לזבח אחר מפני שהוא זכר ואין לו ולדות, ועל זה אמרו שכשם שבכור לא שייך

אותו ויוציאנו לחולין. ודברי רש"י שהולד אינו קרב בעצמו צריכים ביאור, הלא הולד הוא תמים, וכיון שהקדיש אותו לשם זבח, מדוע לא יהיה כשר לקרבן. ואכן מהרמב"ם (איסורי מזבח פ"א הי"א) משמע להדיא דסבירא ליה שהולד קרב, יעויין שם. וכבר עמדו על כך כמה אחרונים שעל הרמב"ם שם, השפת אמת ושהם וישפה ושמחת עולם, שרש"י והרמב"ם פליגי בזה. ולפום ריהטא הדבר תלוי במחלוקת הנ"ל בולדות שנולדו קודם פדיון, אם הם קדושים להיקרב או דאזלי לרעיה. שהרי כשהתפס את הולד לשם זבח, הרי כבר חלה עליו קדושת קרבן קודם הפדיון, וכיון שלא חל בו פדיון, הוי כמו שנולד קודם פדיון. ואכן הרמב"ם אזיל לשיטתיה שפסק (תמורה פ"ד ה"ט) שולד בעלי מומין קדוש להיקרב. אמנם, בדברי רש"י שכתב שימתין שיפול בו מום, דוחק לפרש שכתב כן רק אליבא דמאן דאמר ולדות קודם פדיון אזלי לרעיה, ומשמע שכתב כן לכולי עלמא, גם למאן דאמר קדושים ליקרב. ואם כן צריך עיון, במאי גרע ולד זה מולדות שנולדו קודם פדיון.

ג. להתפסו לשם זבח אחר

ובגמרא (טו:) בעא מיניה רבינא מרב ששת, האם קודם פדיון יכול להתפס את הולד לשם זבח אחר. ואמר רב ששת, שאינו יכול להתפסו לזבח אחר, משום דילפינן "בשעריך בשעריך" מבכור, מה בכור אינו יכול להתפסו לזבח אחר, אף אלו אין מתפסין לזבח אחר. והקשו תוספות (ד"ה מה), הרי מה שבכור אי אפשר להתפסו לקדושה אחרת הוא דוקא אחר שנולד, אבל קודם שנולד יכול להתפסו לקדושה אחרת, כדאיתא במתניתין דכיצד

אלו, שהרי מה שחכמים אסרו ולדות פסולי המוקדשין היה זה בולדות שמדאורייתא הם חולין גמורים, ומשום שמא יגדל עדריס מפסולי המוקדשין, אבל ולדות אלו שהתפיסן לזבח אחר, לדברי החזו"א מדאורייתא הם ראויים להקרבה, וכעת אנו מחדשים עליהם איסור מדרבנן משום קדושת אמן, ואם כן מנין רב ששת למד לפסול את הקרבן מטעם זה.

ו. ממון בעלים לכפרה

והאחיעזר (ח"ב סי' לד אות ה) יישב קושיא הנ"ל (אות ד) בטוב טעם וחרפות. וכתב, דבעיקר הדין שאמרו בתמורה דלמאן דאמר ולדות קדשים בהוייתן הם קדושים יכול להתפיסם לזבח אחר יש לשאול, כיצד יכול להתפיס קדושה בעובר של קרבן, הלא הקרבן הוא כבר ממון גבוה, וכיצד אותו אדם שהקדיש את הקרבן יהיה בעלים עליו כדי להקדיש את בנו. והתירוץ, דבגמרא (ב"ק עו.) אמרו, שהקרבן שם בעלים עליו ד"מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן". והיינו טעמא, משום שהבעלים הוא המתכפר, וממילא הקרבן עדיין שלו מפני שהוא מכפר עליו. ומעתה יש לומר, שזה שייך דוקא בקרבן הראוי להקרבה שיש בו כפרה, אבל פסולי המוקדשין שאינם ראויים לכפרה, ממילא אינם ממון הבעלים. אלא, דכיון שדין פסולי המוקדשין הוא בפדיון, וכסף הפדיון הולך לבעלים לקנות בו בהמה אחרת לאותו זבח, אם כן הוא עדיין בעלים עליהם מצד זכות פדיון. ואם כן אתי שפיר שלפיכך הבעלים יכול להקדיש את העובר לשם אותו זבח, כיון שכבר יש לו זכות בפסולי המוקדשין כלפי אותו זבח, אבל לענין זבח אחר שלא בא לכפרה שהיתה בו מעיקרא אין לו שום בעלות

בו שינוי לזבח אחר כך פסולי המוקדשין אי אפשר לשנות את ולדותיהם לזבח אחר. ומה שהבכור עצמו היה אפשר לשנותו קודם שנולד, הא ודאי פשיטא דהיינו משום שעדיין לא חלה בו קדושה, וכמו שכתבו תוספות, אלא דמעיקרא ההיקש היה כלפי הולדות כאמור. אמנם גם לולי דברי התוספות, עדיין קושיית החזו"ן בעינה עומדת על עיקר דין הגמרא שאי אפשר לשנות ולד פסולי המוקדשין לזבח אחר, במה נגרעו ולדות של פסולי המוקדשין שאי אפשר להתפיסם לזבח אחר מולדות קדשים תמימים.

ה. קדושה דחוייה אוסרת

ותירץ החזו"א, שפסולי המוקדשין שנפדו גרעו מקדשים גמורים, ומשום שכאשר הקדיש ולד חטאת שיהיה שלמים, קדושת החטאת של האם אינה גורמת פסול לקדושת שלמים שחלה בעובר ולהכי הולד קרב שלמים, אבל כאשר האם נפסלה ונפדית והוי קדושה דחוייה, קדושה זו נעשית כמו איסורא בעלמא והיא אוסרת את הולד שהוקדש לזבח אחר. ולדברי החזו"ן איש צריך לומר, דהיינו דוקא משום שהתפיס את הולד לזבח אחר, אבל כשהתפיסו לשם אותו זבח, קדושת האם אינה גורעת מקדושת הולד מפני ששניהם שייכים לקדושת אותו הזבח. ויעויין חזו"ן איש שם, שלדברי רש"י שאיסור ולדות לאחר פדיון הוא רק מדרבנן, גם איסור זה כשהתפיסו לזבח אחר אינו אלא מדרבנן. ומשום דכיון שפסולי המוקדשין אסורים בגיזה ועבודה מכח קדושת הזבח שהיתה בהם, אין ראוי להתפיס את הולד לזבח אחר בזמן ששייכת בו קדושה הראשונה. והמעייין בחזו"א יראה בעיניו, שכבר הרגיש שיש דוחק בדברים

עליהם, ולפיכך אינו יכול להתפס עבורן את העובר.

ז. כשנולדו קודם הפדיון

ונפקא מינה מרובה יש בין החזון איש הנ"ל לבין האחיעזר, מה יהיה דין ולדות פסולי המוקדשין שהתפסן לזבח אחר, ונולדו קודם פדיון. שלדברי החזון איש הרי הם קדושים להיקרב לשם אותו הזבח, שהרי לדבריו הפסול של זבח אחר הוא דוקא כשנולדו לאחר הפדיון ומשום דאז קדושת האם חשובה כאיסור לאסור את הולד, אבל כשנולדו קודם פדיון הרי הוא כמקדיש ולד קדשים שהוא קרב. ואכן לדברי החזו"א, ההיקש "בשעריך בשעריך" מבכור, שממנו למדנו שאי אפשר לשנות פסולי המוקדשין לזבח אחר, על כרחינו צריכים להעמידו דווקא בנוולדו לאחר פדיון ולא בנוולדו קודם פדיון. ובלאו הכי לדבריו לרש"י שהאיסור של נולדו לאחר פדיון הוא מדרבנן, אם כן ההיקש אינו אלא אסמכתא בעלמא. אבל לדברי האחיעזר, ולד פסולי המוקדשין אי אפשר להתפסו לזבח אחר כלל, ולדידיה אתי שפיר דילפינן ולד פסולי המוקדשין מבכור שאי אפשר להקדישו לזבח אחר כלל, והוא מדאורייתא כאמור. ויעויין באחיעזר שם, דהא גופא למדנו מההיקש לבכור, שאינו חשוב בעלים על פסולי המוקדשין כדי להתפסן לזבח אחר.

דשמיא. ותחילה נסמוך ידינו על דברי רש"י הנ"ל (אות ב), שכתב שגם כשמתפס לשם אותו זבח, הולד עצמו אינו קרב, אלא ימתין עד שיפול בו מום ויפדנו. והנראה בטעמא דמילתא, שהולד נדחה מהקרבה מחמת פדיון האם. והיינו, שעיקר דין התורה שפדיון מועיל לפסולי המוקדשין, הוא חידוש, שהרי בעלמא אמרינן שקדושת הגוף אין לה פדיון, ומן הראוי היה שקרבנות ישארו בקדושתם לעולם גם לאחר שנפל בהם מום, אלא שהתורה חידשה שיש אופן להוציא את פסולי המוקדשין מקדושתם על ידי שני מעשים, שהם פדיון ושחיטה. וכדחזינן שהפדיון שחידשה בהם התורה אינו כשאר פדיון הקדש שיכול להוציאו לחולין לגמרי, אלא הוא מועיל רק יחד עם השחיטה דלאחר מכן, שהרי גם לאחר הפדיון הם עדיין בקדושתם ואסורים בגיזה ועבודה, וכמו שנתבאר לעיל שעדיין לוקים עליהם משום עבודה בקדשים. ומעתה יש לומר, דכיון שפדיון זה הוא חידוש דמהני גם לענין קדושת הגוף, לפיכך פירש רש"י דמשום הכי כאשר התפס את הולד לשם אותו הזבח, ולאחר מכן פדה את אמו, כיון שהפדיון יש בו כח לדחות את קדושת האם, ממילא הוא דוחה גם את קדושתו של הולד ואינו יכול להקרב למזבח בעצמו, אלא יפדנו ויתפס בדמיו קרבן אחר.

ט. ההבדל בין אותו זבח לזבח אחר

וכיון שנתבאר שהפדיון דוחה את הולד מהקרבה, אם כן אתי שפיר החילוק בין אם התפס לשם אותו זבח או לזבח אחר, שהרי הפדיון שנעשה באם הוא לענין שהבהמה עצמה תרד מקדושתה ודמיה יהיו לקנות בהם

ח. הפדיון דוחה את הולד מקרבן

ואחר שהעלנו על מזבח זה קרבנות עשירים, המה רבותינו הגדולים האחיעזר והחזון איש, בעניותינו נעלה אף אנו קרבן עני, לבאר הענין באופן חדש מאשר תשיג ידינו ובסייעתא

אותו זבח, ולפיכך כאשר התפיס את הולד לשם אותו זבח, שפיר אמרינן שהפדיון דוחה אותו מהקרבה להיות כמו אמו שיוכל להפדות על ידי מום ודמיו יהיו לשם אותו זבח. אבל כאשר התפיס את הולד לשם זבח אחר, אם כן לאחר שפדיון האם דחה אותו מהקרבה, כבר לא יועיל בו פדיון, שהרי הפדיון של הולד הוא לשם זבח אחר מאותו פדיון שדחה אותו, ולפיכך הרי הוא נדחה לגמרי. ובזה מבואר, שרש"י למד דין זה שהולד אינו קרב, ממה שאמרו שאי אפשר להתפיסו לזבח אחר ועל כרחך משום שהפדיון דוחה אותו מהקרבה.

י. להתפיסו לאחר שנולד

ומה שפירשנו דברי רש"י שהפדיון דוחה את הולד מהקרבה, הדבר יצא מפורש מפי רש"י לענין ולדות שלא התפיסם לאותו זבח, שאמרו בגמרא שכונסן לכיפה והן מתים, ואמרו שלהקריבם אי אפשר משום דמכח קדושה דחוויה אתו. והקשה רש"י (ד"ה קדושה), מדוע לא יתפיס אותם בפיו לקדושה גמורה כדי שיוכלו ליקרב, ותירץ, "דהואיל ואידחו תו לא מיחזו". ואם כן חזינן דסבירא ליה לרש"י שגם כאשר לא התפיס את הולד לשם זבח אחר, הפדיון של האם פועל דחייה לולד שלא יהיה אפשר להקדישו למזבח. ואם כן שפיר איכא למימר שכאשר התפיס את הולד לאותו זבח קודם הפדיון, אף על פי שודאי יכול להתפיסו לקרבן שהרי עדיין לא היתה בו שום דחייה, מכל מקום לאחר מכן בשעה שפודה את האם הולד נדחה מהקרבה, ולפיכך דינו ברעייה. ויש לנו להוסיף, שהלא דעת רש"י שולד הנולד לאחר פדיון אינו אסור אלא מדרבנן,

ומדאורייתא הרי הוא חולין, מפני שפדיון האם מהני לולד. ואם כן נפקא לן חידוש גדול, שאף על פי שהוא חולין גמור, מכל מקום אי אפשר להקדישו אפילו לשם אותו זבח של אמו מפני שנדחה מהקרבה, ולא חלה בו קדושה כלל. ואם כן מהאי טעמא גם כשכבר התפיס בו קדושת הגוף קודם פדיון אמו וכבר חלה בו קדושת הגוף, פדיון האם דוחה אותו מהקרבה ודינו ברעייה.

יא. מבכור למדנו דוקא לאחר פדיון

ולפי דרכינו שהטעם שאי אפשר להתפיס את הולד לזבח אחר הוא מפני שפדיון האם דוחה אותו מהקרבה, נמצא, שמה שאמרו שאי אפשר להתפיסו לזבח אחר הוא דוקא לענין שיהיה אסור לאחר פדיונו, אבל כאשר נולד קודם הפדיון הרי הוא קרב לאותו זבח שהתפיסו. והיינו כשיטת החזון איש דלעיל, ודלא כהאחיעזר שפירש שגם קודם פדיון לא חלה בו קדושת זבח אחר. ולפי זה ההיקש של פסולי המוקדשין "בשעריך בשעריך" לבכור, דילפינן שאי אפשר לשנותן לזבח אחר נאמר דוקא באופן שנתעברו קודם פדיונם ונולדו לאחר פדיונם, וכפי שנתבאר לעיל (אות ז). אכן נראה שאין זה דוחק להעמיד את ההיקש דוקא לנולדו לאחר פדיון, שהרי הכתוב "בשעריך תאכלנו כצבי ואיל" נאמר על פסולי המוקדשין לאחר פדיון, ואם כן שפיר איכא למימר שהילפותא היא דוקא בנולדו לאחר פדיון, אבל ולד פסולי המוקדשין קודם פדיון ודאי לא גרע משאר ולדות קדשים שאפשר לשנותם לזבח אחר.

סימן ז

אחרי רבים להטות

דף יט ע"ב- כ ע"א

מתניתין: הלוקח בהמה מן העובר כוכבים ואינו יודע אם ביכרה אם לא ביכרה, רבי ישמעאל אומר עז בת שנתה ודאי לכהן מכאן ואילך ספק. ובגמרא: מיכן ואילך אמאי ספק הלך אחר רוב בהמות ורוב בהמות מתעברות ויולדות בתוך שנתן נינהו. וכו'. אפילו תימא רבנן, כי אזלי בתר רובא, ברובא דאיתיה קמן כגון תשע חנויות וסנהדרין, אבל רובא דליתיה קמן לא אזלי רבנן בתר רובא.

א. רובא דליתא קמן

ולא עשירי ספק", והקשה הרי כיון דאזלינן בתר רובא אם כן אין כאן ספק. ותירץ הרא"ש, שאף על פי דאמרין מרובא פריש עדיין הוי כספק אלא שהתורה התירתו, והאיסור נהפך להיתר, ואין זה ודאי, ואם כן במעשר דבעינן ודאי הרי אלו פטורים. והקשה השב שמעתתא, אם כן כיצד נפרנס את הדין שנאמר במזמור "קהל ודאי ולא קהל ספק" הרי כיון דבעינן ודאי, אם כן בכל ישראל יש מקום להסתפק שמא אינו כשר, שהרי עיקר הכשרות של ישראל היא מצד "רוב בעילות אחר הבעל". ואם כן יהיו יכולים ממזרים להיטתר, ולהיות כשרים בכל הקהל. ותירץ, שמה שרוב אינו חשוב ודאי זהו דוקא ברובא דאיתיה קמן, ומשום שרובא דאיתיה קמן אינו תלוי בסברא, שהרי יש לחוש שבא מהמיעוט, אבל רובא דליתא קמן הוא תלוי בסברא, ואם כן רוב זה הוי כודאי. ויעויין בקהלות יעקב (חולין סי' ז), שנתקשה מאד, מהו ההבדל ביניהם, ומדוע גם ברובא דליתא קמן לא נימא שמא מקרה זה הוא מהמיעוט. וכמו כן עלינו להבין, כיצד יתכן שיהיו הסברות הפוכות, דלר' מאיר לא

הנה מסקנת הגמרא, דחכמים אזלי בתר רובא גם ברובא דליתא קמן, כדמוכח ממתניתין דקטן וקטנה. ובעיקר דברי הגמרא "כי אזלי רבנן בתר רובא ברובא דאיתיה קמן", כבר כתבו תוספות (ד"ה ברובא), דהוי מצי למימר ולטעמיה, שודאי ר' מאיר דחייש למיעוטא לא מיירי ברובא דאיתיה קמן דהכתיב "אחרי רבים להטות". והעולה מסוגייתנו, שכל עיקר מחלוקת ר' מאיר ורבנן אם חיישינן למיעוטא אינה אלא ברובא דליתא קמן. ויעויין בסוגיא דחולין, שדין רובא דליתא קמן לא נלמד מ"אחרי רבים להטות", אלא דילפינן ממכה אביו וכו'.

ב. רוב הוי כספק או כודאי

והנה מכך שר' מאיר וחכמים נחלקו ברובא דליתא קמן, מוכח שרובא דאיתיה קמן עדיף מדליתא קמן. אמנם מצינו בזה גם סברא להיפך, והיא בשב שמעתתא (ב פט"ו), שהביא דברי תוספות הרא"ש בבבא מציעא (ו:), שהקשה בהא דאמרו "קפץ אחד מן המנויין לתוכם כולם פטורים" משום "עשירי ודאי

הדין בתשע חנויות, כיון דבלאו הכי הבשר בא לשם על ידי מעשה או מן הרוב או מן המיעוט, אזלינן בתר רובא. אכן נראה יותר, שלענין תשע חנויות שהוא רובא דאיתיה קמן, ודאי אזלינן בתר רובא, ולצורך כך ניכנס לבאר ענין רובא דליתא קמן בפרט וענין רוב בכלל. והא איתיה קמן.

ה. שלושה מיני רוב

דין רוב יפרד לשלושה ראשים, ואינם דומים זה לזה, ואלו הם: א. ביטול ברוב. ב. כל דפריש מרובא פריש. ג. רובא דליתא קמן. והיינו, שמדברי הכתוב, "אחרי רבים להטות" לימדה אותנו תורתנו הקדושה כלל גדול בתורה, לילך אחר הרוב. אמנם, מהות הרוב משתנית לפי הענין שבו אנו דנים, ומזה נולד שפעמים גם הכרעת הרוב אינה מכריעה במידה שוה בכל ענין. הענין הראשון, 'ביטול ברוב' עניינו היחס לדבר שלם המורכב מכמה חלקים, לומר שמהות הדבר נקבע על פי רובו. וכאן הכרעת הרוב היא לכך שהמיעוט בטל כמי שאיננו קיים, שהרי מהות כולו נקבעה על פי רובו. וענין שני, הוא 'כל דפריש מרובא פריש', וזה דין תשע חנויות, שכשיש ספק על דבר מהיכן הוא בא, אנו תולים שהוא בא מהרוב. וכאן הכרעת הרוב אינה לבטל את המיעוט, אלא לתלות את הדבר שלפנינו שהוא שייך לרוב. ונראה שאף על פי שבגמרא כאן כללו את דין תשע חנויות וסנהדרין, כדבר אחד דשניהם רובא דאיתיה קמן, מכל מקום הם שונים זה מזה, ומפני שהרוב שנאמר בסנהדרין הוא דין ביטול, שכאשר יש בבית דין כמה דעות, אנו אומרים שהפסק העולה מבית דין הוא דעת הרוב, ודעת המיעוט בטלה בהם. וכן מבואר

אזלינן כלל בתר רובא דליתא קמן, ולחכמים הוא עדיף על דאיתיה קמן. ויבואר להלן בס"ד.

ג. רוב התלוי במעשה

ומסקנת הגמרא בדעת ר' ישמעאל שחושש שמא לא ילדה לאחר שנתה: רבא אמר "מחורתא ר' ישמעאל כר' יוסי סבירא ליה". ורבינא אמר, אפילו תימא סבירא ליה כרבנן, ברוב התלוי במעשה לא אזלינן בתר רובא. והיינו, שכדי שתתעבר ותלד, צריך שיבוא עליה זכר, ואם כן זה תלוי במעשה. ויעויין בתוספות (ד"ה רבינא), שהביאו דברי הגמרא ביבמות (ק"ט.) על מתניתין דאשה שהלכה צרתה למדינת הים עם בעלה, ובאו עדים שמת, ואין יודע אם היו לו בנים, אסורה להנשא ולהתייבם שמא צרתה מעוברת. והקשו בגמרא שם, מדוע לא אזלינן בתר רוב נשים שמתעברות ויולדות. והקשו תוספות, מדוע לא תירצו דהוי רוב התלוי במעשה כמו הכא.

ד. מיעוט שאינו תלוי במעשה

והנה יש לעיין בעיקר דין רוב התלוי במעשה, הרי גם רוב של תשע חנויות הוא תלוי במעשה, דהלא מיירי בבשר שנמצא ברשות הרבים, והוא צריך לבוא לשם על ידי מעשה. אמנם היישוב לזה הוא כמו שכתב הרמב"ן בהלכות בכורות כאן, שכתב "אבל ברובא דתלי ביה מעשה לא אזלי בתר רובא, דמעוטא דלא תלי ביה מעשה עדיף מרובא דתלי ביה מעשה" ומדבריו למדנו שהחסרון של רובא דתלי במעשה הוא רק כשהמיעוט לא תלוי במעשה, אבל כששניהם תלויים במעשה אזלינן בתר רובא. ואם כן הוא

כן על כרחינו שהרוב אינו לומר שקטן זה הוא שייך לרוב הקטנים שבעולם, אלא הוא רוב על מקרי הלידה, כאמור. אכן הא גופא צריכא טעמא, מדוע לענין קטן וקטנה אין כאן רובא דאיתיה קמן, שהרי אנו יודעים את המציאות שהרוב הם בריאים ולא סריסים. ומה שיתכן לבאר בזה, דנראה דמצד הדין של רובא דאיתיה קמן בכהאי גוונא הוי קבוע, שהרי קטן וקטנה אלו לא פרושו משום רוב ואנו דנים עליהם מצד עצמם. וזהו גופא דין קבוע, שעיקר דין רובא דאיתיה קמן הוא שיש לפנינו שתי אפשרויות מהיכן הדבר בא לפנינו ואנו תולים אותו שבא מן הרוב, אבל כשהדבר נמצא במקומו לא שייך לדון בו אם בא מן הרוב או מן המיעוט, שהרי כלל לא בא ולא יצא ממקומו. וספק זה של קטן וקטנה הוא עדיף מקבוע, משום שכאן לא שייך כלל להסתפק אם שייכים לרוב או למיעוט, שהרי אנו מסתפקים עליהם מצד עצמם ואין להם שום שייכות עם האחרים.

ז. 'רוב מקרים' התלוי במעשה

ולאחר שנתבאר שרובא דליתא קמן עניינו 'רוב מקרים', ממילא יש לומר שזהו מה שאמרו אצלנו שברוב התלוי במעשה לא אזלינן בתר רובא, שדבר זה נאמר רק כלפי רובא דליתא קמן, שזה שאנו תולים שהמעשה שלפנינו נעשה באופן שנעשה ברוב המקרים שבעולם, הוא דוקא בדבר שהדרך שיבוא מאליו אבל דבר שתלוי במעשה כמו "רוב בהמות מתעברות ויולדות", שאנו רוצים לומר כמו שברוב הבהמות נארע שבא עליהם זכר, כך גם בהמה זו נארע בה מקרה זה, ממילא אינו רוב אליהם,

בתוספות בבא קמא (כו: ד"ה קמ"ל) שהקשו מדוע הולכים בממון אחר רוב דיינים, הלא אין הולכים בממון אחר הרוב, ותירצו שבדיינים המיעוט חשוב כמי שאינו ובית דין הם שמוציאים ממנו. והיינו כאמור, שהוא דין ביטול. ודין שלישי, 'רובא דליתא קמן', ועניינו 'רוב מקרים'. דהיינו שכאשר יש ספק על מקרה מסויים כיצד היה, אנו תולים שהמקרה היה כפי מה שקורה ברוב פעמים. ולשון הגמרא בזה "אזלינן בתר רובא", והיינו הך, לילך אחר רוב המקרים. וכמו כן הרוב האמור בקטן וקטנה, שרובם אינם סריסים או איילוניות, אין הכונה לכך שיש בעולם רוב בריאים ומיעוט סריסים וזה הקטן מהרוב הוא, אלא הרוב מתייחס לרוב מקרי הלידה, שלפי דרך העולם רוב הקטנים הנולדים הם בריאים ולא סריסים, ולפיכך יש לנו לתלות שגם זה נולד בריא ולא סריס. וכן הרוב האמור כאן 'רוב בהמות מתעברות ויולדות', מתייחס לרוב מקרים, שרוב הבהמות נארע בהם ענין זה של עיבור ולידה. וחזינן שכך הם שאר רובי דליתא קמן על דרך זו של רוב מקרים, כמו רוב בעילות אחר הבעל, ורוב נשים לתשעה ילדן, וכו'.

ו. רוב העולם לא חשוב כאיתיה קמן

ומה שחידשנו שרוב זה של רוב קטנים אינם סריסים ורוב קטנות אינן איילוניות הוא משום רוב מקרים, ואינו משום משום דאמרינן שרוב הקטנים בעולם הם בריאים ומיעוט סריסים וקטן זה הוא מהרוב, דבר זה מוכח מתוכו, דאם אנו נחשיב כמו שכל הקטנים שבעולם עומדים לפנינו וקטן זה הוא מהרוב, אם כן הרי זה רובא דאיתיה קמן, ולא היה חולק בו ר' מאיר. ואם

ח. רוב התלוי בסברא

ובזאת יבוא על נכון ביאור דברי השב שמעתתא הנ"ל (אות ב), שרובא דליתא קמן הוי ודאי ולא ספק מפני שהוא סברא. והנראה בסייעתא דשמיא ביאור הדבר כמו שהקדמנו לעיל, שההבדל במהות הרוב מוליד הבדל גם באופן ההכרעה של הרוב. ואשר על כן, ברובא דאיתיה קמן הכרעת הרוב היא כלפי הדין, דהיינו, כאשר יש רוב היתר ומיעוט איסור ואנו תולים שהספק פרש מהרוב המותר, כיון שמהות הרוב מתייחס כלפי הדין, דהיינו רוב היתר כנגד מיעוט איסור, הרי הכרעה זו מתייחסת להכרעת הדין ולא לעיקר הספק, וממילא אין כאן הכרעה כלפי עיקר הספק לומר שאנו יודעים כיצד היה מעשה, אלא שהדין הוכרע לתלות באופן של היתר. אבל רובא דליתא קמן, כיון שהוא מתייחס לרוב המקרים שקורים בעלמא, לומר שכשם שרוב המקרים בעולם הם באופן מסויים, כמו כן המקרה שלפנינו נעשה באותו אופן, אם כן הכרעת הרוב אינה כלפי הדין, אלא כלפי עיקר הספק, שלפי הרוב אנו קובעים כיצד היה מעשה, וממילא נולד לנו פסק הדין היוצא ממנו. ובזה מבואר, שלפיכך רוב זה הוא רוב ודאי, כיון שהכרעת הרוב היא על עיקר הספק, ואלו הם דברי השמעתתא שרוב זה הוא תלוי בסברא, כיון שרוב זה מכריע את הסברא לומר כיצד היה מעשה. ומעתה מבואר, שאף על פי שר' מאיר חולק ברובא דליתא קמן, היינו משום דסבירא ליה שרוב שאינו לפנינו לא הוי רוב ולא נאמר "אחרי רבים להטות" על רוב מקרים, אבל לרבנן שגם רוב זה הוי רוב, כיון שהכרעתו היא כלפי עיקר הספק, ממילא הוא עדיף דהוי ודאי.

שהרי יתכן שכאן הדבר לא אירע כלל, ואין זה כמו ספק של מקרה ידוע שאנו מסתפקים בו אם הוא נארע באופן כזה או אחר, ואנו תולים שהיה כמו הרוב, וכגון לידה של קטן שאנו תולים שנולד בריא ולא סריס, וכדומה. אבל ברוב דאיתיה קמן, שעניינו כל דפריש, בזה אין נפקא מינה כלל אם הרוב תלוי במעשה, שהרי הרוב נמצא לפנינו, ואין נפקא מינה כלל כיצד הוא בא, אם בא לעולם מאיליו או על ידי מעשה. ולאחר שנתבאר שעיקר החסרון של רוב התלוי במעשה הוא מחמת שהספק הוא אם אירע הדבר, אם כן בזה יתכן ליישב מעט את קושיית התוספות הנ"ל (אות ג), מדוע לענין רוב נשים מתעברות ויולדות לא אמרינן דהוי רוב התלוי במעשה, שאפשר שעיקר החיסרון של רוב התלוי במעשה הוא כאשר הספק כלפי מעשה אם אירע בזמן מסויים. כלומר, דבמתניתין מיירי בבהמה שילדה כעת ולד שאנו מסתפקים עליו אם הוא בכור, ועל כך אמרו שלאחר שנה יש להסתפק שמא כבר נתעברה פעם אחרת בתוך שנתה. וממילא בבהמה זו אין ספק אם היא כלל נתעברה וילדה, אלא רק אם נתעברה וילדה עוד פעם אחרת, ובזה אמרינן מהיכי תיתי שגם באותו פרק זמן של קודם עיבור זה היה את אותו מעשה. אבל בהא דיבמות שהספק הוא על אשה אם אירע בה עיבור ולידה כלל, והספק אינו על פרק זמן מסויים, בזה ודאי יש לומר, שכיון שלפי דרך העולם המעשה נעשה, מהני ביה רוב לומר שעל כל פנים היא ילדה באיזה זמן שיהיה.

ט. אין הולכים בממון אחר הרוב

ולענין דין "אין הולכים בממון אחר הרוב", לעיל (אות ה) ביארנו דברי תוספות בבא קמא, דהא דהולכים בממון אחר הרוב ברוב דיינים, הוא משום ביטול ברוב. אמנם, מהרשב"ם (ב"ב צג. ד"ה דהוא) מבואר, שדין "אין הולכים בממון אחר הרוב הוא דוקא ברובא דליתא קמן, ולא ברובא דאיתיה קמן, ולדבריו גם ברוב של "כל דפריש" הולכים בממון אחר הרוב. וכן משמעות התוספות בסנהדרין (ג: ד"ה דיני). ועל פי דברינו נראה לבאר שיטה זו בס"ד, דכיון דרובא דליתא קמן הוא על עיקר המעשה כיצד היה, והכרעתו היא כלפי הסברא ולא כלפי הדין, לענין ממון הכרעת הסברא אינה מכרעת. והיינו, שדוקא רובא דאיתיה קמן מכריע בממון לפי שהכרעתו היא כלפי הדין, שהרי דין התורה "אחרי רבים להטות" נאמר גם על דיני ממון. אבל רובא דליתא קמן שהכרעתו היא על הסברא ולא על הדין, אם כן אין בו הכרעה על הדין מצד גוף דיני התורה, וההכרעה היא רק על הסברא כיצד יש לתלות את גוף המעשה, וכיון שהכרעה זו היא הכרעה כלפי הסברא כיצד יש לתלות שהיה המעשה, אם כן איכא למימר שסברא כזו אינה מספיקה כדי להוציא ממון.

י. ביטול דיני הרוב

וכעת נצא לידון בסוגיית ביטול ברוב דלקמן, והיא בענין מה שאמר ר' אליעזר בן יעקב במתניתין (כא: "בהמה גסה ששפעה חררת דם הרי זו תיקבר ופטורה מן הבכורה"). ותני ר' חייא שאינה מטמאה במגע ובמשא, והקשו בגמרא, מאחר דפטורה מן הבכורה אם כן ולד מעליא הוא

ואמאי אין מטמא, ואמר ר' יוחנן שהוא משום ביטול ברוב. והיינו שכיון שהולד נימוח, אם כן הוא בטל בתוך שאר הדם שיצא עמו. והקהלות יעקב (סי' כ) הקשה, כיון שהולד בטל ברוב, אם כן שוב יקשה, מדוע נפטרה מן הבכורה, הרי לא ילדה ולד. וביאר הקהלות יעקב, שמכאן יש להוכיח שביטול ברוב הוא רק מבטל את דיני המיעוט אבל אינו מבטל את שמו של המיעוט, ועדיין שמו עליו גם לאחר שנתבטל. ולפיכך אף על פי שדיני הולד בטלו מכל מקום עדיין שם ולד עליו ולפיכך הויא לידה לפטור מבכורה. ועל פי זה יישב את קושיית המרדכי (חולין פ"י רמז תשלז), בדין יבמה שרקקה דם, דאמרינן ביבמות (קה). שחליצתה כשרה לפי שאי אפשר לדם בלא צחצוח רוק, והקשה המרדכי, הלא הרוק בטל ברוב דם. והקהלות יעקב תירץ לפי דבריו, שכיון שלענין חליצה אנו לא באים לדון על דיני הרוק, אלא על שם רקיקה, הרי שם הרוק אינו בטל ומהני. והנה חידושו של הקהלות יעקב שביטול ברוב הוא כלפי דיני המיעוט, הוא דומה למה שנתבאר לעיל (אות ה) בדין רובא דאיתיה קמן, שהכרעת הרוב היא כלפי גוף הדין, ואינה על עיקר הספק. ואם כן גם לגבי ביטול ברוב אפשר שהיה מקום לומר שהביטול מתייחס רק לדין התערובת בפועל ולא לשם התערובת.

יא. ביטול אינו מדיני ספקות

ואף על פי שדברי קדשו של הקהלות יעקב אי אפשר לבטלם במיעוט או ברוב, לפי קוצר הבנתנו הדברים נראים קשים מאד להולמם מסברא. והוא, שהלא ביטול ברוב אינו הכרעה בספק כמו דין כל דפריש או רובא דליתא קמן, שהרי ביטול

הוא באופן דידעין בודאי שנתערב מיעוט איסור ברוב ההיתר, ואף על פי כן אנו מתירים אותו. ואם כן כיצד יתכן לומר שדיני המיעוט בטלים בלא שמו של המיעוט, הרי כיון שאנו יודעים שהמיעוט ודאי נמצא בתוך התערובת ועדיין שמו עליו, אם כן איזה טעם יש לנו להתיר את דיני המיעוט. ועל כרחק שהדבר הוא להיפך, שעיקר הביטול הוא על שמו של המיעוט, שכיון שרוב התערובת הוא היתר לפיכך שמו של ההיתר חל על כל התערובת, והמיעוט בטל שמו ואבד מן העולם, ונמצא שהיתר התערובת אינו אלא תולדה מביטול שמו של המיעוט. אבל לומר את ההיפך, ששם המיעוט עדיין קיים ורק דיניו בטלים, לכאורה לא יתכן כלל.

יב. שם "לידה" ולא שם "ולד"

ובעיקר קושיית הקהלות יעקב מדוע בהמה ששפעה חררת דם פטורה מבכורה אף על פי שהולד נתבטל, צריך לומר, שכדי לפטור מבכורה לא בעינן שם 'ולד' אלא שם 'לידה', דהיינו שהולידה מחמת ולד, וכיון שגם חררת דם היא דבר הבא מחמת ולד, סגי בהכי, ואין חסרון בכך שהולד עצמו נתערב ונתבטל. אבל לגבי טומאה, רק בשר הולד עצמו מטמא, והוא ודאי בטל.

יג. מעשה "רקיקה" ולא "רוק" בפועל

ובאמת נראה שזהו גופא דין יבמה שירקה דם, דכשם שאמרנו דלענין בכורה לא בעינן שם

'ולד' אלא שם 'לידה', כמו כן גם לענין רקיקה של חליצה לא בעינן שם 'רוק' אלא בעינן שם 'רקיקה', דהיינו מעשה של הוצאת רוק, וכיון שרקיקת הדם היתה בה גם הוצאת צחצוחי רוק, שפיר חשוב מעשה 'רקיקה' אף על פי שצחצוחי הרוק נתבטלו מיד. וראיה ברורה לדבר, דאם לא כן יקשה מאד כיצד יתכן שאנו מכשירים רקיקה על ידי צחצוח רוק, הלא מבואר בגמרא (יבמות קו:) דבעינן רוק הנראה לעיני הדיינים, ואם כן קשה, הרי הדיינים אינם רואים את צחצוח הרוק המעורב בדם. ועל כרחק דעיקר מה דבעינן שבית דין יראו את מעשה הרקיקה, דהיינו מעשה הוצאת הרוק, וכאשר יש בו צחצוחי רוק, מכל מקום שם המעשה 'רקיקה' הוא, ולפיכך כאשר בית דין רואים שרקקה דם, הרי הם ראו את הרקיקה שהרי אי אפשר לדם בלא צחצוח רוק. ואם כן נתבאר שהעיקר הוא דבעינן למעשה הרקיקה ולא הרוק עצמו. ובס"ד מצאתי הדבר במגילת ספר כתוב, מאחד מרבותינו הראשונים, הלא הוא האור זרוע (הל' חליצה סי' תרעא), ז"ל: אף על פי שהרוק אינו נראה לעיני הדיינים כי אם הדם, אף על פי כן, הואיל שרואים הרקיקה וידעין בודאי שיש בו צחצוחי הרוק, רוק הנראה לעינים קרינן ביה. עכ"ל. ודבר הנראה לעינים שזהו מה שכתב "שרואים הרקיקה" דהיינו שעיקר דין ראייה הוא לראות את מעשה הרקיקה, ולא ראיית הרוק עצמו.

סימן ח

הרמה מן המדומע

דף כב ע"ב

גמרא: והתנן, סאה תרומה ממאה שנפלה למאה חולין מהורין, רבי אליעזר אומר תירום ותרקב שאני אומר היא סאה שנפלה היא סאה שעלתה, וחכמים אומרים תעלה ותיאכל ניקודים או קליות או תלוש במי פירות או תתחלק לעיסות ובלבד שלא יהא במקום אחד כביצה.

א. תרומה ממאה שנפלה למאה

דברי חכמים "תעלה ותאכל נקודים או קליות", פירש רש"י, זו לשונו: 'תעלה', תיבטל ותיאכל עם חוליה, ומשום גזילה יתן דמים לכהנים, או ירים ממנה סאה ותאכל לכהנים. ע"כ. והיינו שרש"י מפרש "תעלה" היינו "תיבטל". והוקשה לו כיצד חכמים פליגי על ר' אלעזר שהתרומה בטלה לגמרי ואינו צריך להרים, הרי גם תרומה טהורה שנפלה במאה צריך להרים כנגדה וליתן לכהן. ועל זה תירץ רש"י רש"י, שאף על פי שגם לחכמים צריך לתת לכהן כנגד התרומה, מכל מקום התרומה עצמה בטלה, וההרמה אינה אלא משום גזל ממון הכהנים ובנתינת דמים סגי. והוסיף ליישב באופן אחר, שגם אם נימא שחייב לתת לכהנים מהפירות עצמם, מכל מקום הביטול מהני לענין שהוא מותר באכילה לכהנים, ודלא כר' אליעזר שהמורם אסור. וגירסת רש"י שהיתה לפני התוספות היא בנוסח אחר, יעויין שם (ד"ה תעלה) שהביאו דברי רש"י בזה הלשון: 'תעלה', לשון ביטול הוא ולא לשון הרמה, כדקתני לר' אליעזר תירום, ולרבנן תעלה. והא דתנן בפרק ב' של מסכת ערלה (מ"א) "התרומה ותרומת מעשר עולין באחד ומאה וצריך להרים", התם משום הפסד דכהן, ואי יהיב ליה דמי שפיר דמי. ותדע, דקתני סיפא "ערלה וכלאי הכרם אין צריך להרים"

ואפילו הכי תנינן בהו לשון עלייה, דתני (שם פ"ג מ"ו) "מי שהיו לו חבילי תלתן של כלאי הכרם" כו', וקתני, "יעלו באחד ומאתים". ע"כ. ויעויין ר"ש ורא"ש תרומות (פ"ה מ"ב), שגם הם הביאו דברי רש"י בנוסח זה.

ב. דין המורם מהמדומע

והתוספות (הנ"ל) הביאו, שבירושלמי (ערלה פ"ב ה"א) מבואר כדברי רש"י שמה שחכמים תיקנו להרים מן המדומע הוא משום גזל השבט. אבל במה שכתב שמשום הכי יכול להיפטר בנתינת דמים, נחלקו עליו, שאף על פי שעיקר התקנה היתה מטעם גזל, מכל מקום התקנה היא שהמורם יש לו דין קדושת תרומה. וביאור הדברים, שצורת התקנה להרים מהמדומע היא שאנו מחשיבים כאילו התרומה לא נתבטלה כלל בתערובת, ועל ידי ההרמה אנו תולים שהמורם הוא התרומה שנפלה ויש בו קדושת תרומה, ולפיכך התערובת אסורה כל זמן שאינו מרים ממנה. ויעויין ברא"ש תרומות (שם), שהוסיף שתיקנו באופן זה, מפני שאם לא היתה קדושה בתרומה, היו נמנעים מלתת את הדמים לכהן. והנה מנוסחת הרש"י שהובאה בתוספות משמע שבאמת סבירא ליה שגם כשמרים מהמדומע ונותן לכהן אין בו קדושה כלל והוא מותר לזרים, וההרמה באמת אינה אלא דין

ממון ומשום גזל, וממילא ודאי דיכול לקיימו גם בנתינת דמים. וכן ביארו כמה מגדולי האחרונים בדעת רש"י, הלא המה התוספת יום טוב (תרומות פ"ה מ"ב), ופרי חדש (יו"ד סי' צט ס"ק כא סוד"ה ונמצינו למדים), והפלתי (שם ס"ק יב), ופרי תואר (שם ס"ק יב ד"ה אכן). ובאמת מצינו לאחד מהראשונים שכתב כן להדיא, שההרמה היא דין ממון בלבד, והמורם דינו כחולין, הוא רבי אביגדור הצרפתי (פסקים סי' תקכג), שכתב בזה"ל, "ואפילו אותה סאה שצריך להרים מפני גזל השבט מותרת לזרים". אמנם מצינו מי שפירש דברי רש"י באופן אחר, הוא הר"ש סיריליאו על הירושלמי (תרומות פ"ה ה"א), שמה שכתב רש"י שיוצא ידי חובה בנתינת דמים אינו אלא בגוונא דהכא שהסאה תרומה שנפלה היתה טמאה, ואם כן כאשר יגביה מהתערובת סאה אחרת היא תהיה אסורה לכהנים כדין תרומה טמאה, וכיון שכל עיקר ההרמה היא לתועלת לכהנים, משום גזל השבט, הרי בהרמה כזו אינו מועיל לכהנים, ומוטב שיתן להם דמים, אבל בעלמא ודאי דבעינן להרים.

ג. ביאור נוסח הרש"י שלפנינו

והנה שני פירושים הנ"ל בדעת רש"י הם דוקא לפי הנוסח שהביאו תוספות, שהרי נוסחת הרש"י שלפנינו שיתן דמים או תאכל לכהנים, ואם כן מבואר להדיא שכשמרים מהתרומה היא אסורה לזרים אפילו בגוונא דהכא, ודלא כהאחרונים הנ"ל שהמורם מותר לזרים. גם אינו כפירוש הר"ש סיריליאו שהסאה שמרים דינה כתרומה טמאה, שהרי אצלנו כתוב שאם הרים תאכל לכהנים. והנראה לכאורה, שלפי הנוסח שלפנינו רש"י הסתפק בפירוש הסוגיא, וכתב כאן שני פירושים: האחד, כדברי הר"ש

סיריליאו שאם ירים כנגד הסאה שנפלה המורם יהיה אסור ולפיכך יתן דמים. ופירוש שני, שבאמת נתינת דמים לא מהני, אלא שהמורם מותר לכהנים, ואף על פי שהרמתו היתה כנגד תרומה טמאה. ואיכא למימר, דמשום הכי נסתפק רש"י בשני פירושים אלו, שהפירוש הראשון יש בו חידוש בגוף הדין שנתנת דמים מועילה, ולפירוש השני שנתנת דמים לא מועילה יש חידוש בכך מצד שהוא כעין תרתי דסתרי, שאם יש בו קדושת תרומה היה מן הדין שיהיה אסור באכילה כמו התרומה הטמאה. וטעם הפירוש השני דבאמת לא סתרי אהדדי, יבואר להלן בסייעתא דשמיא.

ד. טומאה כמאן דאיתא

ושני פירושי רש"י הנ"ל יש לפרש בדרך פלפול, שרש"י לא כתב כן מצד ספק אלא בדקדוק, ומשום שהדבר תלוי בפלוגתא דאמוראי בסוגיא דידן, האם טומאה כמאן דאיתא ואינה בטילה ברוב, או דטומאה בטילה ברוב וכמאן דליתא. והיינו, שאם אנו אומרים שטומאה אינה בטילה ברוב, והסאה תרומה שנפלה בטל ממנה רק איסור אכילה ולא הטומאה, אם כן ודאי שכאשר מרים סאה אחרת כנגדה יש לאוסרה, שכיון שגדר ההרמה הוא להחשיב כאילו זו התרומה שנפלה, ודאי אין מקום לומר שהיא זו שנפלה אבל טהורה היא שהרי הטומאה לא בטלה מעיקר הדין ולהיכן הלכה, וכיון שהמורם אסור באכילה ואין בו תועלת לכהנים, על כרחנו לומר שיתן להם דמים. אבל למאן דאמר דטומאה בטילה ברוב מעיקר הדין וכמאן דליתא, אם כן בזמן שנפלה התרומה במאה, כבר בטלה טומאתה, ואם כן אפשר שאף על פי שתיקנו להרים

כנגדה, מכל מקום דיינו להחמיר במורם שיהיה דינו כתרומה, אבל לענין הטומאה אמרינן שהיא בטלה. ואם כן מבואר היטב, שלפיכך רש"י דקדק לכתוב כאן שני פירושים אלו, שהרי הם תלויים במחלוקת שבסוגייתנו.

ה. **ביאור הנדון אם טומאה כמאן דאיתא** ובעיקר נדון הסוגיא כאן, אם טומאה כמאן דאיתא או כמאן דליתא, מה שנראה לבאר לפום ריהטא, מפני שעיקר דין ביטול הוא מענין עיקר וטפל, שכיון שאמרה תורה "אחרי רבים להטות", על כן אנו מחשיבים את הרוב שבתערובת לעיקר והמיעוט בטל כלפיו. אבל טומאה עיקרה היא מציאות קיימת, ואם כן גם כאשר הפירות הטמאים הם מיעוט הטפל לרוב הטהורים ואנו נחשיב את התערובת כטהורה, מכל מקום יתכן שהטומאה עצמה לא פרחא מהם אלא עדיין קיימת בתוך התערובת בכל מקום שהיא, וממילא בתערובת נבילה יש לה לטמאות במשא, וכן תערובת של מים טמאים וציר שהוסיפו לה מים טהורים כיון שהם מקבלים טומאה מהמים הטמאים הטומאה מתעוררת ונעשית רוב. ומאן דאמר טומאה כמאן דליתא סבירא ליה דכיון שהדבר הטמא אינו חשוב ובטל ברוב, גם טומאתו כבר בטלה ואינה קיימת כלל.

ומאידך, דין התרומה שאינה בטילה אלא במאה. ואם כן יש לומר, דהא חזינן דגם למאן דאמר טומאה בטילה ברוב, כאשר נפלה סאה תרומה טמאה לתוך פחות ממאה חולין, הכל נאסר כדין תרומה טמאה, ואף על פי שבאמת עיקר הטומאה כבר בטלה ואותה סאה אין בה טומאת אוכלין ואינה מטמאת, מכל מקום יש לומר שכיון שכבר חל על אותה סאה איסור אכילה של תרומה טמאה, גם איסור זה דינו כדין תרומה שאינה בטל אלא במאה. אבל כאשר תרומה טמאה נופלת למאה, הרי במאה כל דיני תרומה בטלים, אלא דמכל מקום הצריכו להפריש סאה אחרת כנגד התרומה שנפלה, ואם כן איכא למימר, כיון שהתערובת ודאי טהורה לגמרי, והרמה זו אינה אלא תרומה אחרת שמפרישים כנגד אותה שנפלה, ממילא הרמה זו אינה אוסרת יותר מהפרשת תרומה לכתחילה מטבל טהור, שמותרת לכהנים. אמנם היינו דוקא אם אמרינן דטומאה בטילה ברוב וכמאן דליתא, אבל אם אמרינן דטומאה כמאן דאיתא, הרי הפרשה זו אינה מתערובת טהורה לגמרי דהא ידעינן שעדיין מעורבת בתוכה אותה סאה טמאה שהיתה תרומה, וממילא יש לאסור את הסאה שמפרישים כנגדה, כאמור.

ז. תרומה טמאה שנפלה לפחות ממאה

ולפי מה שנתבאר דלמאן דאמר טומאה כמאן דליתא, גם סאה שנפלה לפחות ממאה הטומאה עצמה בטילה, הרווחנו בכך פירוש נפלא למשנה במסכת תרומות (פ"ה מ"א), היא המשנה הקודמת למשנה שהובאה בסוגיין, שכאשר סאה תרומה טמאה נפלה לפחות ממאה חולין טהורים, כולם ירקבו. ויעויין בפירוש הריב"מ

ו. יש לחלק בין טומאה לתרומה

ומעתה, מה שנתבאר לעיל, שלרש"י המורם נאכל לכהנים דוקא למאן דאמר טומאה כמאן דליתא, יש להוסיף לו טעם, שהלא בסוגיין מבואר דלמאן דאמר טומאה כמאן דליתא הביטול הוא ברוב גרידא, ואין צריך ששים או מאה, ויעויין דברי התוספות (כב. ד"ה הנך) בזה.

לעיל. והאיסור השני, הוא איסור שריפתה בטהרה, שהרי מצד המציאות סאה זו טהורה היא, ואין לשורפה בטהרה.

ח. "תירום ותירקב"

ובכך יתכן לפרש גם דברי ר' אליעזר שהובאו בסוגייתנו, בסאה תרומה טמאה שנפלה למאה, לפי הגירסא שלפנינו שאמר "תירום ותירקב", וכבד עמדו על כך התוספות (ד"ה תירום), מדוע 'תירקב' ולא 'תשרף' כשאר תרומה טמאה. אמנם לפי המבואר איכא למימר דכיון שעיקר הטומאה כבר בטלה קודם הרמה, אם כן אף על פי שר' אליעזר מחשיב את הסאה שהורמה שהיא זו שנפלה, מכל מקום היא כבר טהורה, וממילא יש להחמיר בה גם בדיני תרומה טהורה שאסורה בשריפה.

והר"ש והרא"ש שם שמה ששנינו "ירקבו", היינו שאסור ליהנות בשריפתם כדין תרומה טמאה, שכיון שהם חולין טהורים, נותנים בהם גם חומרא של תרומה טהורה ואסורים בשריפה. ולפום ריהטא קשה מאד, הלא כל איסורם של החולין הטהורים הוא מחמת התרומה טמאה שנתערבה בהם, ואותה סאה קודם שנפלה היתה מותרת בשריפה, וכיצד יתכן שהתערובת תהיה חמורה יותר מהאיסור עצמו שנתערב. אבל לדידן הדברים מאירים, דכיון שעיקר הטומאה בטלה ברוב נמצא שבאמת התרומה המעורבת בחולין היא טהורה, אלא שאיסורי התרומה אינם בטלים אלא במאה. ואם כן נמצא, שתרומה זו גורמת שני איסורים: האחד, איסור אכילה של תרומה טמאה, שאף על פי שהטומאה עצמה פקעה איסור האכילה עדיין עמוד בעינו, כאמור

סימן ט

מלאכת גוּז

דף כד ע"ב - כה ע"א

שאלה:

הגישו לפניו בסעודת שבת עוף מבושל, ועל עור העוף יש מעט שיער או חתיכת נוצה המאוסים עליו, האם יש בהסרתם משום מלאכת גוּז.

תשובה:

בשאלה זו עלינו לדון בשני נושאים עיקריים: א. האם מלאכת גוּז היא רק מבעל חיים חי, או גם לאחר שנשחט. ב. האם מלאכת גוּז היא דוקא כשצריך לגיזה או גם כשעושה זאת לתיקון הדבר הנגזז. ושני נושאים אלו, יש לדון בהם בין מצד מלאכה דאורייתא, ובין מצד איסור דרבנן. ומעתה ניכנס בעזרת ה' לברר את העולה מסוגייתנו בנדונים אלו, ומתוך כך יתבארו כמה עניינים בסוגייתנו בסייעתא דשמיא, ואחריהם יבואו דברי הפוסקים הלכה למעשה בשאלה זו.

א. בשחיטת בהמה

דברי רבי יוסי בן המשולם בבכור, שמותר לעשות כן דוקא ביד ולא בכלי. ובעיקר דין זה של תלישת השיער נחלקו הראשונים: דעת תוספות (ד"ה והיינו) והרא"ש (סי' ה) שאסור לתלוש בכוונה, ומה ששנינו "ותולש את השיער", היינו שמותר להזיז את הצמר לצדדים ואין לחוש אם יתלש שיער. אבל הרמב"ם (יו"ט פ"ג ה"ג) סבירא ליה שמותר לתלוש לכתחילה. ויעויין בשו"ע (או"ח סי' תצח סי"ב) שפסק לחומרא.

ב. בשחיטת עוף

ולענין שחיטת עוף, אם מותר לעשות כן לצורך שחיטה, נחלקו הראשונים. התוספות

במשנתנו שנינו, "ר' יוסי בן המשולם אומר, השוחט את הבכור עושה מקום בקופיץ מכאן ומכאן, ותולש את השיער". וחידושו של ר' יוסי בן המשולם הוא שאין חוששים בזה לאיסור גיזה בבכור. ובגמרא אמרו רב ורב הונא, "שכנגדו ביום טוב מותר", דהיינו שכאשר רוצה לשחוט בהמה ביום טוב ויש עליה צמר, מותר לעשות כן לצורך שחיטתה ואין בכך משום מלאכת גוּז. ואמרו בגמרא, שטעמו של רב שמתיר ביום טוב אינו משום דבר שאין מתכוין, שהרי רב סבירא ליה כר' יהודה דדבר שאין מתכוין אסור, אלא משום דתולש לאו היינו גוּז, וביום טוב הוי עוקר דבר מגדולו כלאחר יד. עוד להלן בגמרא על

ג. מריטת נוצות בשבת

ולענין מריטת נוצות בשבת, על פי מה שנתבאר בסוגיא ודברי הראשונים הנ"ל, עולה כדלהלן: א. מריטת נוצות מן העוף יש בה משום מלאכת גוזז. ב. מלאכת גוזז היא גם לאחר שחיטה, כפי שהביא הרמב"ן מהתוספתא והירושלמי. ג. כאשר מריטת הנוצות אינה לצורך הנוצות אלא לצורך אחר, הרי זו מלאכה שאין צריכה לגופה שאסורה מדרבנן. וגם הרמב"ן שהתיר למרוט נוצות ביום טוב לצורך שחיטה אינו אלא לצורך אוכל נפש, או דבמלאכה שאין צריכה לגופה יש להתיר משום שמחת יום טוב. ואם כן נמצא שבשבת לא מצינו היתר למריטת נוצות.

ד. כשהגיזה אינה ראויה לכלום

אכן לענין מריטת נוצות מעוף מבושל, יש לדון להיתר, מפני שלכאורה כל עיקר מלאכת גוזז אינה אלא כאשר הצמר או השיער שגוזז הוא ראוי לאיזה ענין, ובזה גם כאשר הוא גוזז לצורך אחר הרי זה אסור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל כאשר השיער אינו ראוי לכלום לכאורה לא שייך בו מלאכת גוזז כלל, ואם כן בנדון דידן של מריטת נוצה או שיער מעוף מבושל, הרי לאחר הבישול ודאי אינם ראויים לכלום, ואם כן הדעת נותנת שמלאכת גוזז לא שייכת בהם כלל. אכן כל זה איננו אלא אם נימא שמלאכת גוזז היא דוקא בגוזז לצורך הצמר או השיער, אבל יתכן שמלאכת גוזז היא גם כשהגיזה היא לצורך תיקון הבהמה או לצורך תיקון העור, ולפי זה גם מריטה מעוף מבושל יש לאוסרה, שהרי עושה זאת לצורך תיקון המאכל. ואכן נחלקו ראשונים בדבר, אם יש מלאכת גוזז כשעושה כדי לתקן את הדבר הנגוז, וכדלהלן.

(ד"ה דהוה) כתבו שאין ללמוד משחיטת בהמה לשחיטת עוף, שהרי בגמרא הביאו ראיה שתולש היינו גוזז מתולש את הכנף, ודחו, דשאני עוף דהיינו אורחיה, ואם כן למדנו שדוקא בבהמה תולש אינו כגוזז ולא בעוף. וכתבו תוספות, שאף על פי שתלישה זו אינה לצורך הנוצה ואם כן הוי מלאכה שאין צריכה לגופה, מכל מקום מדרבנן אסור, ואפילו נימא דבבהמה התירו לכתחילה לתלוש כלאחר יד משום שמחת יום טוב, אין לדמות מלאכה שאין צריכה לגופה ללאחר יד. וכן דעת הרמב"ם (יו"ט שם). והרמב"ן בהלכות בכורות נחלק עליהם, ותורף דבריו להתיר משני טעמים. האחד, משום דמלאכת גוזז שייכת גם לאחר מיתה, כמבואר בתוספתא (שבת פ"ט ה"א) ובירושלמי (שבת פ"ז ה"ב), שהגוזז מבהמה מתה או אפילו מעור בהמה לבד, חייב משום גוזז. ואם כן, כיון שבלאו הכי הותרה מלאכה זו של מריטת נוצות העוף לאחר שחיטה משום צורך אוכל נפש, אם כן יכול להתחיל בלאכה זו כבר קודם שחיטה. והטעם השני, שמריטה לצורך השחיטה היא מלאכה שאין צריכה לגופה כאמור, ואם כן יש להתיר משום שמחת יום טוב, כשם שהתירו בבהמה כלאחר יד. והרא"ש פסק להחמיר כדעת תוספות והרמב"ם, ומה שכתב הרמב"ן דבלאו הכי צריך למרוט לאחר שחיטה, היינו משום שאז העוף כבר עומד לאכילה, אבל קודם שחיטה הרי זה כשאר מכשירים שאפשר לעשותם מאתמול, ואסור. ולענין מה שכתב הרמב"ן דיש להתיר מצד מלאכה שאין צריכה לגופה, כבר כתבו התוספות דמלאכה שאין צריכה לגופה חמורה יותר ואין לדמותם.

ה. הנוטל צפרניו

עיקרא דמילתא, מה ששנינו במסכת שבת (צד): "הנוטל צפרניו זו בזו, ר' אליעזר מחייב וחכמים אוסרים משום שבות". ובגמרא, "אמר ר' אלעזר, לא שנו אלא ביד אבל בכלי לכולי עלמא חייב". וכתבו תוספות (שם ד"ה אבל), דהיינו דוקא לר' יהודה שמחייב במלאכה שאין צריכה לגופה, אבל לר' שמעון פטור, שהרי אינו צריך לציפורן. אבל הריטב"א שם נחלק על תוספות, שגם כשגוזז לצורך תיקון העור הוי מלאכת גוזז, וכן הוא בפירוש המיוחס לר"ן שם. וכן שיטת הרמב"ן (שבת קו.) והריב"ש (שו"ת סי' תצד), שהנוטל צפרניו הוי מלאכת גוזז הצריכה לגופה, ואף על פי שעושה כן לתיקון הגוף ולא לצורך הציפורניים. ושיטת תוספות בשבת היא גם דעת התוספות כאן, כמו שהובא לעיל (אות ב) שמריטת עוף שאינה לצורך הנוצה הוי מלאכה שאין צריכה לגופה. ואכן יש להקשות על דברי הרמב"ן בשבת, שלכאורה דבריו סותרים למה שכתב אצלנו שמריטת הנוצות היא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומטעם זה התיר לעשות כן לצורך שמחת יום טוב, והלא לדבריו גם כשגוזז לצורך העור הוי גוזז. וצריך לומר, שמה שכתב אצלנו דהוי מלאכה שאין צריכה לגופה, היינו משום שהמריטה אינה גם לצורך העור, אלא רק כדי שלא לפגום את השחיטה, וזה ודאי הוי אין צריכה לגופה, אבל כשעושה כן לתיקון העור ממש, כגון מריטה שלאחר שחיטה, זה הוי מלאכה הצריכה לגופה, אלא שביום טוב היא מותרת משום אוכל נפש, כאמור. וכן אותיב ופריק האמרי בינה (שבת סי' לב), יעויין שם.

ו. בשיער פרה אדומה

ומעתה נלכה ונשובה לסברא דלעיל, שלדעת תוספות שמלאכת גוזז היא דוקא גזיזה לצורך הצמר הנגזז, אם כן היינו דוקא כאשר על כל פנים הצמר ראוי לשימוש ויש בו תועלת, ואז כשגוזז לצורך העור הוי מלאכה שאין צריכה לגופה, אבל בנדון דידן של עוף מבושל שהשיער אינו ראוי לכלום, לא יהיה שייך בו גיזה כלל, שהרי אין שום תועלת במלאכת הגיזה, ואם כן יהיה מותר לתתלוש מעור העוף לכתחילה. ויש להביא לכך סימוכין מסוגיא דידן, וכדלהלן. שבגמרא הוכיחו דעת ר' יוסי בן המשולם שדבר שאינו מתכוין מותר, ממה שאמר בענין פרה אדומה, שאם יש לה שתי שערות שעיקרן מאדים וראשן משחיר, גוזז במספרים ואינו חושש לעבור בכך על איסור גיזה בקדשים. ופירש רש"י, דהוי דבר שאינו מתכוין כיון שאינו מתכוין לשם גיזה אלא לתקן את הפרה. והתוספות (ד"ה גוזז) פליגי על רש"י, שאם כן אין זה כשאר אינו מתכוין שבש"ס שאינו מתכוין לעשיית המלאכה, ואילו כאן הרי הוא מתכוין לגוזז אלא שמתכוין לצורך אחר. ולפיכך פירשו, דהיינו שאינו צריך לחשוש שמא יגוזז שיער יותר מהראוי, וכשאר אינו מתכוין שבש"ס. והוסיפו תוספות, שיש ליישב פירוש רש"י שבאמת קושיית הגמרא אינה מצד דין דבר שאין מתכוין שבש"ס, אלא שכשם שר' יוסי בן המשולם מתיר לגוזז את הפרה כשאינו מתכוין לגיזה אלא לתקן את הפרה, כמו כן יהיה מותר לגוזז את הצמר לצורך תיקון שחיטה אפילו בכלי. ודחו תוספות, שאם כן קושיא זו אינה תלויה בדברי רב על דבר שאין מתכוין, והיה אפשר להקשות

מלאכת גוזז, מותר לגוזזו כשמתכוין לתיקון הבהמה, אם כן כל שכן בשיער עוף מבושל שאינו ראוי לכלום שאין בו איסור גוזז כלל.

ט. הטעם שגוזז הוא גם לתיקון העור
ומקום יש בראש להניח סברא זו שכאשר הדבר הנגוז אינו ראוי לכלום אין בו איסור גוזז כלל, שכן הוא אפילו לדעת הרמב"ן ושאר ראשונים הנ"ל (אות ה) שאיסור גוזז הוא גם כשעושה כן לצורך תיקון העור. והיינו טעמא, דהנה יעויין באמרי בינה (שם) שביאר את עיקר סברת הראשונים האלו, דסבירא להו שמלאכה שאינה צריכה לגופה היא דוקא כאשר התיקון הוא בדבר אחר, אבל כאשר התיקון הוא באותו דבר עצמו שנעשית בו המלאכה, אף על פי שהוא תיקון אחר מעיקר המלאכה, הרי זו מלאכה הצריכה לגופה. ולפי זה יש לומר, דאם כן בעיקר מלאכת גוזז גם ראשונים אלו מודים שהמלאכה היא בגוף הצמר, אלא דסבירא להו שגם כאשר אינו צריך לצמר אלא לתיקון העור, עדיין היא חשובה כמלאכה הצריכה לגופה, מפני שעל כל פנים גוזז צמר שראוי לגיזה וגם עשה זאת לצורך העור הנגוז. אבל כאשר הגיזה עצמה אינה ראויה לכלום, נמצא שעיקר המלאכה איננה, וממילא יש להתיר גיזה כזו לכתחילה. ואם היו כנים דברינו, אם כן בנדון דידן של עוף מבושל, היה לנו להתיר לתלוש בשעריו לכולי עלמא.

י. איסור נטילת צפרנים

אבל על כרחנו אנחנו חייבים להודות, שודאי מלאכת גוזז שייכת גם כאשר הדבר הנגוז אינו ראוי לכלום, שהרי כל עיקר מחלוקת הראשונים הנ"ל בדין מלאכה שאינה צריכה

כן על דברי ר' יוסי בן המשולם מיניה וביה. עד כאן דברי רבותינו בעלי התוספות.

ז. חילוק בין צמר הבכור לשיער פרה

מכאן ואילך דברי התלמיד, שלאחר שדחו תוספות פירוש הנ"ל, עלינו לעיין בגוף סתירה זו בדברי ר' יוסי בן המשולם, מדוע לגבי בכור אינו מתיר לגוזז את הצמר בכלי לצורך תיקון שחיטה, כשם שמתיר לגוזז במספריים לצורך תיקון הפרה. והגם דלמסקנת הגמרא היינו טעמא משום דלענין איסור גיזה בקדשי בדק הבית שהוא דרבנן לא גזרו בפרה שדמיה יקרים, מכל מקום קשה, שמשמעות הסוגיא שכל החשש הוא מצד דבר שאינו מתכוין, שגוזז שיער נוסף, אבל אותן שתי שערות עצמן מעיקר הדין מותר לגוזזן. והנראה ליישב בסייעתא דשמיא, שיש לחלק בין צמר לשיער, והיינו, דאף על פי שגם בשיער של פרה יש איסור גיזה, כמבואר בסוגיין שגם שור אסור בגיזה, מכל מקום דוקא בצמר הבכור שהוא מיועד לגיזה ודרכו בכך תמיד, לפיכך שם גוזז עליו גם כאשר כונת הגוזז היא לצורך תיקון השחיטה, אבל לענין שיער פרה יש לומר, שכיון שהשיער הוא דבר שאין דרכו כל כך בגיזה, אם כן הרי זה חייב משום גוזז רק כשכונתו לצורך הצמר, אבל כאשר כונתו לצורך תיקון הבהמה אין כאן שם גוזז כלל, והדבר מותר לכתחילה. אלא דמכל מקום כיון שהשיער הוא ראוי לשימוש, כגון לעשות ממנו מסרק וכדומה, לפיכך כאשר גוזז שיער נוסף שאין בו כונה לתיקון הבהמה, דנו בו בסוגייתנו מצד דבר שאינו מתכוין. ומכאן יש ללמוד קל וחומר לסברתנו הנ"ל בשיער עוף מבושל, שכיון שאפילו בשיער של פרה ששייכת בו

לגופה היא לגבי מתניתין דהנוטל ציפרניו זו בזו, והלא צפרנים אלו אינם ראויים לכלום, ואף דינן בקבורה או בשריפה כמבואר בנדה (יז.). ואם כן חזינן לדעת הרמב"ן ודעימיה, שגם כאשר הדבר הנגוז אינו ראוי לכלום הוי מלאכה הצריכה לגופה וחייבים עליה. ואכן דברינו הנ"ל הם לכאורה קושיא אלימתא על האמרי בינה הנ"ל (אות ט), שביאר הטעם דהוי מלאכה הצריכה לגופה מפני שיש תיקון באותו הדבר, שהרי אם נימא דעיקר מלאכת גוֹזֵז היא לצורך הגיזה סברא זו אינה מועילה, שהרי בנטילת ציפרנים עיקר מלאכה זו איננה. והמעייין ברמב"ן בשבת (הנ"ל אות ה) יראה בעיניו, שהטעם שהגוֹזֵז לתיקון העור הוי גוֹזֵז הוא טעם אחר. והוא, שבגוֹזֵז עיקר המלאכה היא גוף מעשה נטילת הצמר, וסברא היא שכל שצריך ליטול את הגיזה, מלאכת הנטילה חשובה צריכה לגופה, ואין הבדל אם התיקון הוא בגיזה או בנגוז. ובזה מבואר שאף על פי שהצפרניים עצמם אין בהם תועלת, גם נטילה לצורך תיקון הגוף היא המלאכה עצמה. ולעיל (אות ה) הבאנו תשובת הריב"ש דסבירא ליה כהרמב"ן שמלאכת גוֹזֵז היא גם לתיקון העור, ושם כתב טעם אחר, שאף על פי שגזיזת הצמר במשכן היתה לצורך הצמר, מכל מקום עורות התחשים היו גוֹזֵזים אותם לצורך העור. ולדבריו פשיטא שגם כאשר הגיזה אין בה תועלת אין מקום להיתר, שהרי תיקון העור גם הוא מעיקר המלאכה.

יא. גדר איסור גיזה בקדשים

ומכל מקום, אחר דברי הראשונים הנ"ל שאיסור נטילת צפרניים יש בו משום מלאכת גוֹזֵז, ואף על פי שאינן ראויות לכלום, נפל

בבירא מה שנתבאר לעיל (אות ז) בענין שיער פרה אדומה, לחלק בין תולש צמר הבכור לגוֹזֵז שיער הפרה, שדוקא צמר יש בו מלאכת גוֹזֵז גם כשכונתו לתקן, מפני שדרכו בכך, מה שאין כן שיער הפרה כאשר כונתו לתקן השיער אינו חשוב והרי הוא כמי שאינו ראוי לכלום, דהא חזינן שגם צפרניים שאינן ראויות לכלום יש בהן מלאכת גוֹזֵז. והדרא לן קושיא, מהו ההיתר בגוֹזֵז שיער הפרה. ויש לומר, דשאני איסור גיזה בבכור ובקדשים מאיסור גוֹזֵז דשבת, והיינו כמו שנתבאר לדעת ראשונים הנ"ל שבמלאכת גוֹזֵז דשבת עיקר האיסור הוא מעשה הנטילה, ולפיכך אין הבדל אם כונתו לצורך הגיזה או הנגוז, אבל איסור גיזה בקדשים הוא כעין איסור עבודה, לקחת מהם את הצמר כדי ליהנות ממנו, ובזה ודאי כל עיקר האיסור אינו אלא כשיש צורך בשיער. ובהכי אתי שפיר, שאף על פי שלענין שחיתת בכור אסור לגוֹזֵז בכלי, היינו מפני שאינו מתקן בכך את הבכור, אבל גזיזת שיער הפרה שהיא כדי להכשירה לשריפה, הא פשיטא דמותרת לכתחילה אפילו בכלי, שהרי דבר זה אינו עבודה בקדשים, אלא אדרבא, הוא תיקון לתועלת ההקדש. ויש להוכיח דבר זה שגיזה שהיא לצורך הקדשים מותרת אפילו בקרבן הקרב למזבח, מהמשניות בעירובין (קג.) ובפסחים (סה:), לענין חיתוך יבלת מהקרבן כדי להכשירו, שלא דנו בו לענין איסור אלא בשבת, ומשמע שבחול כך היו עושים תמיד ואפילו בכלי, ולא חששו בזה לאיסור גוֹזֵז בקדשים, ואף על פי שחיתוך יבלת ודאי יש בה איסור גוֹזֵז, כמבואר ברש"י בעירובין שם (ד"ה אם) שהטעם שאסור לחתוך יבלת הוא משום תולדה דגוֹזֵז, ועל כרחך שהטעם דבחול מותר הוא משום שהוא לתיקון

הקרבן. וענין זה שאיסור גיזה בקדשים הוא מדין עבודה יש להוכיח מתוספות דלעיל (טו). ד"ה ואהני) לענין העובד בפסולי המוקדשין, שכתבו הטעם שהוא לוקה, משום דבפסולי המוקדשין ילפינן "תזבח ולא גיזה", ובזה אהדריה קרא לאיסוריה שנאמר בקדשים תמימים "לא תעבוד בבכור שורך ולא תגזו בכור צאנך". וכן מבואר בהגהות מרדכי (שבת רמז תסד פרק כל כתבי), שאיסור גיזה בקדשים הוא משום עבודה, ויעויין שם מה שהוכיח כן מהגמרא בחולין (קלה.).

יב. גיזה לצורך שחיטת קרבן

ולאחר שבא דבר זה לידינו, שגיזה לצורך הקרבן מותרת, מעתה יש לנו בו ריוח גם לביאור מתניתין דידן, והוא מה שנינו "השוחט את הבכור". וכבר התוספות (ד"ה השוחט) עמדו על כך שהוא הדין בכל הקדשים שהם אסורים בגיזה, ומדוע נקטו דוקא בכור. ועל פי דרכינו יש ליישב, שאפשר שבשחיטת קדשים בבית המקדש מותר לגזוז את הצמר לצורך שחיטה כדרכו ואפילו בכלי, שהרי בקרבנות השחיטה היא חלק מהכשר הקרבן, ודברי המשנה שאסור לגזוז כדכו נאמרו דוקא בבכור בעל מום ששחיטתו אינה לתיקון הקרבן. וכן הוא הדין בשאר פסולי המוקדשין שנפדו, אלא דמתניתין נקטה בכור כדי להודיע דמיירי בזמן הזה שהוא נשחט דוקא לאחר שנפל בו מום, ולא לצורך הקרבה. אמנם מהרמב"ם (מעילה פ"א הי"א) משמע שמשנתינו נאמרה גם בקדשי מזבח, יעויין שם. אלא שהרמב"ם השמיט דין זה שאסור לגזוז בכלי, ויעויין במשנה למלך שם שעמד על כך. ויעויין במגן אברהם (סי' תצח ס"ק כג) ובשער המלך (יום טוב פ"ג ה"ג), ואין כאן

מקומו. מכל מקום, הראיה שהבאנו לעיל (אות יא) לכך שגיזה לצורך הקרבן מותרת מחיתוך יבלת מהקרבן, יש לדחות. והוא על פי דברי תוספות בסוגיין (ד"ה ואמר), על דברי הגמרא שתלישה ביד הוי גוזז לענין איסור גיזה בקדשים מתולש את הכנף בשבת, והקשו שהרי בשבת מחיבין על אבות ועל תולדות, ומלאכת גוזז היא אב ותלישת כנף היא תולדתה, אבל איסור גיזה בקדשים מנין שיהיו לו תולדות. והניחו בקושיא. והנה אף על פי שמדברי הגמרא מוכח דעל כל פנים תלישת נוצה היא בכלל איסור גיזה בקדשים. אמנם נראה דמכל מקום היינו דוקא בנוצות שהם דומים לגיזה, אבל חיתוך יבלת הוא ודאי לא בכלל איסור גיזה בקדשים, ובשבת אינו נדון אלא מדין תולדה. אכן נראה שעיקר קושיית תוספות יש ליישב לפי הסברא הנ"ל, שהטעם שתלישת נוצה יש בה איסור גיזה בקדשים, מפני שעיקר איסור גיזה הוא לקיחת הצמר כדי ליהנות ממנו, ואם כן לענין זה אין חילוק בצורת מעשה הגיזה, וכיון שהתלישה בעוף היא אורחיה ממילא ודאי היא בכלל איסור גיזה. ומטעם זה גופא חיתוך יבלת אינו בכלל האיסור, משום שהיבלת אין בה צורך והנאה, וכמו שנתבאר.

יג. גדר מלאכה שאין צריכה לגופה

והדרינן לשיטת תוספות (הנ"ל אות ה), דסבירא להו שהגוזז ואינו צריך לצמר הוי מלאכה שאין צריכה לגופה, שדבריהם צריכים עיון גדול מאיסור נטילת צפרנים, דכיון דסבירא להו שמלאכת גוזז היא דוקא לצורך הגיזה והגוזז לתיקון העור הוי מלאכה שאין צריכה לגופה, מן הדין היה לומר שדוקא כאשר הגיזה ראויה לשימוש הוי מלאכה, ואם כן כיצד יפרשו

תוספות דין נוטל ציפרניו, דלר' יהודה כשגוזז בכלי חייב חטאת, והלא צפרנים של אדם אינן ראויות לכלום, כאמור לעיל (אות י), ואם כן עיקר המלאכה איננו. ויש מקום לפלפל ולומר שדבר זה גופיה תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון. והיינו, דהנה שיטת התוספות בדין מלאכה שאין צריכה לגופה נתבארה היטב בדבריהם בפרק המצניע (שבת צד. ד"ה רבי), שעיקר המלאכה הוא הצורך שאליו נעשית במשכן, וז"ל תוספות: נראה לר"י, דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר, כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף איסור המלאכה ושורשו. ע"כ. ומטעם זה סבירא להו לתוספות, שכשגוזז לתיקון העור היא מלאכה שאין צריכה לגופה, משום שעיקר המלאכה היא צורך הצמר שהיה במשכן. ומעתה איכא למימר שכל זה איננו אלא לדעת ר' שמעון שמלאכה שאין צריכה לגופה אינה מלאכה, אבל לר' יהודה דגם כשעושה לצורך אחר חייב, אם כן איכא למימר שגם המלאכה עצמה אינה תלויה בצורך שנעשית למענו, ועיקר המלאכה היא מעשה נטילת הצמר לאיזה צורך שיהיה. ובזה אתי שפיר דלר' יהודה שפיר יש מלאכת גיז גם כשהגיזה אינה ראויה לכלום, דמכל מקום מעשה הנטילה קיים. וממילא דברי התוספות מבוארים שהנוטל צפרנים בכלי חייב אליבא דר' יהודה, דלדידה יש כאן מלאכת גיז אף על פי שהצפרנים אינן ראויות לכלום, אבל לר' שמעון באמת אין כאן מלאכה. ומעתה הדרן לדידן, דכיון דקיימא לן כר' שמעון שמלאכה שאין צריכה לגופה פטור, אם כן כשהגיזה אין בה תועלת כלל הדבר מותר

לכתחילה, שהרי לא שייך בזה מלאכת גיז. ובזה היה אפשר לבאר את הסוגיא דנוטל ציפרניו הנ"ל (אות ה) כמין חומר, שאמר ר' אלעזר דהא דתנן "הנוטל צפרניו זו בזו פטור" לא שנו אלא ביד אבל בכלי חייב. ופירשו תוספות, דהיינו דוקא לר' יהודה דמלאכה שאין צריכה לגופה חייב. והקשו תוספות על דברי עצמם, אם כן מניין לר' אלעזר שהמשנה היא כר' יהודה ולא כר' שמעון. אמנם לדידן נראה, דכיון שהצפרנים אינן ראויות לכלום, אם כן לר' שמעון אין כאן סרך מלאכה, והוא מותר לכתחילה, ואם כן מעיקר דין המשנה שנטילת צפרנים אסורה מוכח שהיא כר' יהודה, כמבואר. אמנם מגוף קושיית התוספות מוכח דלא סברי הכי, וסבירא להו שגם לר' שמעון אסור ליטול צפרנים, ואם כן עדיין קשה טובא בשיטת תוספות, כיצד יתכן לאסור גיזיה זו שאין בה תועלת. וצ"ע.

יד. הלכה למעשה בעוף מבושל
ולענין שאילתא דשאלנן, הלכה למעשה בדין מריטת שיער או נוצה מעוף מבושל, דשקלינן וטרינן למצוא צד היתר מצד שלאחר הבישול אינן ראויות לכלום ולא שייך בהם איסור גיז, הרי כבר נתברר לנו מאיסור נטילת צפרניים שאין כאן צד היתר. ואף מה שציידנו לומר שלדעת תוספות אפשר דאליבא דר' שמעון נטילת ציפרניים בשבת מותרת, הרי לא מצינו דעה כזו בפוסקים, ואיסור נטילת צפרנים בשבת נפסק להלכה בטור ובשו"ע (סי' שמ ס"א) באין חולק. אכן בדין עוף מבושל ישנם צדדים אחרים להיתר, וכדלהלן. והנה האוסר דבר זה הוא שו"ת זית רענן (או"ח סי' א אות יב), שכתב בפשיטות שהוא איסור דאורייתא, וז"ל: הן דבר

מצוי ונוגע באחד מאבות מלאכות בשבת החמורה מאוד מאוד ושכיח בשעתיה, בבשר עוף מבושל שעודנו עליו נוצות קטנות, שאסור לתלוש אותו והוא אב מלאכה כדאיתא בבכורות, וכו'. ע"כ. אמנם כמה פוסקים כבר פסקו דבר זה להיתר, יעויין בקצות השלחן (סי' קמג בדי השלחן אות א) שהאריך להתיר על פי המחצית השקל (סי' תקכו ס"ק יא) בדין גזיזת שיער המת, ויעויין בקצות השלחן שם שסברתו היא מצד שאין צורך לשיער, ודלא כדברינו, וראה שם טעמו ונימוקו, וצ"ע. והגאון האדר"ת

בהגהות 'עובר אורח' (סי' שלו) נחלק על הזית רענן מטעם אחר, וכתב שהדבר מותר מפני שלאחר שהעוף נתבשל והעור הוא ראוי לאכילה, יש עליו שם אוכל, ואין גזיזה באוכלין, יעויין שם. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' עד אות ט) התיר מטעם נוסף, שלאחר שהעור נתבשל הנוצות הן כבר מרוטות ועומדות. ויעויין שם, דמכל מקום יש להיזהר בזה מצד איסור בורר, ולפיכך כאשר אפשר להוציאן באופן שמשליכן מפיו, יעשה כן, אבל כשאי אפשר לא חשיב בורר, ומותר לתולשן.

סימן י

שיער בכור ושאר קדשים

דף כה – כו

מתניתין: שער בכור בעל מום שנשר והניחו בחלון, ואחר כך שחטו, עקביא בן מהללאל מתיר וחכמים אוסרין, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי יוסי, לא בזה התיר עקביא בן מהללאל, אלא שער בעל מום שנשר והניחו בחלון, ואחר כך מת, בזה עקביא בן מהללאל מתיר וחכמים אוסרין.

א. שיער בכור בעל מום

הדעות העולות מסוגיותנו במחלוקת עקביא וחכמים, שלוש הן: א. לר' יהודה, המחלוקת בין עקביא לחכמים היא כאשר הבכור בעל מום נשחט, ששחיטתו מתירה אותו ואת עורו וצמרם באכילה ובהנאה, שנחלקו אם היא מתירה גם את השיער שנשר קודם שחיטה. ב. לר' יוסי, לאחר שחיטה כולי עלמא מודים ששחיטתו מתירה, ונחלקו כשהבכור מת בלא שחיטה, שאז דין הבכור והצמר שעליו בקבורה, כמבואר במשנה דלעיל (יד.) "אם מתו יקברו", ובזה עקביא בן מהללאל מתיר את השיער שנשר מחיים, וחכמים אוסרים. ג. לתנא קמא דבריייתא, נחלקו בין לאחר שחיטה ובין לאחר מיתה. ואמר רב נחמן, דהלכה כר' יהודה הואיל ותנן בבחירתא כוותיה. והיינו לחומרא, דלר' יהודה חכמים אוסרים אפילו לאחר שחיטה והלכה כחכמים, כמבואר ברמב"ם (בכורות פ"ג ה"י, מעילה פ"א ה"י) ובטור ושו"ע (יו"ד סי' שח ס"א).

ב. "דלמא אתי לשהויי"

וטעם איסור השיער הנושר מהבכור מבואר בגמרא, שהוא משום גזירה דלמא אתי לשהויי. ופירש רש"י במשנה (ד"ה וחכמים) דהיינו שאם

ישהה את הבכור לצורך השיער הנושר ממנו יבוא לידי תקלה של גיזה ועבודה. והרמב"ם בפירוש המשניות וביד החזקה (בכורות שם הי"א) פירש באופן אחר, שהשיהוי גופיה הוא איסור, מפני שהבכור מצוה לאוכלו בתוך שנתו. ולהלן יבואר בס"ד הנפקא מינה בין פירוש רש"י להרמב"ם.

ג. שיער קדשים תמימים

ולענין שיער בכור תם שנשר, מבואר בברייתא שגם עקביא בן מהללאל מודה שהוא אסור. גם בשיער בעל מום אמר ריש לקיש, שאם נשר קודם שהתירו מומחה, אסור גם לאחר שחיטה אפילו לעקביא, ומשום דקודם שהתירו מומחה דינו כתם. ולענין שיער שאר קדשים תמימים, בגמרא בעי ר' ינאי בצמר שנתלש מעולה תמימה האם מותר בהנאה או לא, ואמרו, דבחטאת ואשם פשיטא שהשיער מותר, דכיון דלכפרה אתו לא משהו להו, ובבכור ומעשר פשיטא דאסור, דכיון שאין בהם כפרה ודאי יש לחוש שיששו אותם, והאיבעיא היא בעולה כיון שעיקרה אינו לכפרה אבל היא מכפרת על חייבי עשה, אם יש לחוש שיששו אותה. ולא איפשטא. והנה לענין האופן שבו דיברה הגמרא בשיער תמימים, התוספות (ד"ה התולש)

הביאו שיש גורסים ברש"י דמיירי שהשיער נשר כשהיו תמימים, והוממו ואחר כך שחטן, וכענין בכור בעל מום שאפילו לעקביא בן מהללאל שמתירו בהנאה, אינו מותר אלא לאחר שחיטה. וכן דעת הרמב"ם דמיירי לאחר שחיטה, שכתב (מעילה פ"א ה"י) "צמר הנושר מן החטאת והאשם מותר בהנייה לאחר שחיטתן מפני מומן, הואיל ולכפרה הן באין אינו משהה אותן". ויעויין תוספות (הנ"ל) שפירשו את הגמרא בשני אופנים נוספים, או שאפשר שהשיער דינו כבעל מום מעיקרו ואפשר לפדותו וליהנות בו גם קודם שחיטה, או שכאן הגמרא מיירי בקרבן שכבר קרב לגבי מזבח, שהזריקה התירה גם את הצמר שנשר מחיים.

ה. היתר הגיזה מדאורייתא
בעיקר דין השיער מדאורייתא, כתבו תוספות (ד"ה שיער) שמכל הסוגיא מוכח דמדאורייתא השיער מותר בהנאה אפילו מחיים, וכל איסורו אינו אלא מדרבנן משום גזירה דילמא אתי לשהויי, והא דילפינן "תזבח ולא גיזה", היינו שמעשה הגיזה אסור. ויעויין רי"ט אלגאזי כאן, שהקשה על התוספות, דמנלן למימר דמדאורייתא השיער מותר בהנאה גם מחיים, הרי אפשר דמחיים הגיזה אסורה מדאורייתא, אלא שמעיקר הדין השחיטה מתירה גם את מה שנשר מחיים, ועל זה אמרו בגמרא שחכמים אסרו שמא ישהה. עוד הקשה על התוספות, שמה שפירשו שהדרשה של "תזבח ולא גיזה" היינו מעשה הגיזה, זה אתי שפיר רק לתנא קמא בברייתא דלעיל (טו.) דילפינן "תזבח ולא גיזה בשר ולא חלב", והיינו כמו שפירשו תוספות שהלשון "תזבח" משמע מעשה השחיטה, וכמו כן "ולא גיזה" הוא מעשה הגיזה, אבל לאיכא דאמרי שם שאמרו "תזבח ואכלת אין לך בהן היתר אכילה אלא משעת זביחה", ודאי יש לומר שהצמר אסור בהנאה

ד. שיער פסולי המוקדשין

והנה בגמרא נתבאר דין שיער בכור בעל מום, שלהלכה הוא אסור אפילו לאחר שחיטה, וכן דין שיער קדשים תמימים. אבל דין שיער קדשים שהוממו לא נתבאר בגמרא להדיא. ורש"י (ד"ה התולש) עמד על כך, וכתב דשיער פסולי המוקדשין פשיטא שהוא אסור כשיער בכור, שהרי לאחר שהוממו אין בהם כפרה וודאי יש לחוש שיששה אותם. אבל הרמב"ם (מעילה פ"א ה"י) כתב להיפך, ששיער שאר פסולי המוקדשים מותר בהנאה, וז"ל הרמב"ם: וכל שיתלש מכל הקדשים אחר שנפל בהן מום הרי הוא מותר בהנייה שהרי לא תלש בידו, חוץ מן הבכור והמעשר, שאף הנתלש ממנו אחר שנפל בו מום אסור בהנייה. ע"כ. ומחלוקת זו תליא במחלוקתם הנ"ל (אות א) בפירוש החשש "דלמא אתי לשהויי", דלרש"י שהחשש שמא ישהה הוא משום שיבוא לידי תקלה של גיזה ועבודה, אם כן חשש זה הוא בין בבכור ובין בפסולי

מדאורייתא שהרי זה ילפינן מ"ואכלת" שמשמעותו איסור הנאה, וכמו שכתבו תוספות לענין חלב, שאסור בהנאה דומיא ד"ואכלת". ובאמת לשון רבינו גרשום במתניתין משמע כדברי הרי"ט אלגאזי שמחיים הצמר אסור מדאורייתא, שפירש צמר שהניחו בחלון, "לפי שצמרו אסור לגמרי מחיים, דפסולי המוקדשים אסורים בגיזה ועבודה". אמנם לכאורה דברי הרי"ט א צריכים עיון, דעל כרחק מדאורייתא הצמר מותר גם מחיים, שהרי לר' יוסי עקביא בן מהללאל מתיר אפילו בשיער בכור שמת, ואף על פי שדינו בקבורה ולא היתה בו שחיטה המתירה אותו. ועל כרחק שגם לעקביא האיסור מחיים הוא רק מדרבנן ומשום גזירה שמא ישהה, אלא שנחלקו אם האיסור קיים גם לאחר מיתה או שחיטה. ולכאורה גם בדברי רבינו גרשום יש לפרש שהוא אסור לגמרי מדרבנן, ולא בא אלא לפרש לנו דברי עקביא, שמחיים מודה שהוא אסור ולפיכך מניח אותו בחלון.

ו. גזירה שמא ישהה

עוד יש להעיר על דברי הרי"ט אלגאזי, שגם מצד הסברא לכאורה דוחק לומר שהגיזה מחיים אסורה מדאורייתא, וכל הגזירה שמא ישהה היתה רק לענין שישהה את הצמר עד שישחט הבכור, שהרי השחיטה מתירה את כל הצמר שנותר על הבכור בשעת השחיטה ולא נשר ממנו, ואם כן כל החשש שירצה להשהותו אינו אלא בשביל הצמר שיגדל ביני וביני וינשור ממנו קודם שחיטה, וישמור אותו בחלון כדי שיוכל ליהנות בו לאחר השחיטה, ואם כן קשה, הלא מן הסתם כאשר ישהה את השחיטה זמן רב, יהיה על הבכור הרבה צמר שלא נשר

שיוכל ליהנות בו, ואם כן מה איכפת לו מאותו מיעוט הנמצא בחלון שהפסיד. אבל לשיטת תוספות שמדאורייתא הצמר מותר גם מחיים, אתי שפיר היטב, שעיקר הגזירה היתה לאסור את הצמר הנושר מחיים, שבשביל זה חיישינן שישהה מלשוחטו שהרי יש לו הנאה מהצמר הנושר ממנו גם קודם שחיטה, וגזירה זו גם עקביא בן מהללאל מודה בה. אלא דפליגי בגדר איסורו של הצמר הנושר מחיים, שלחכמים הגזירה היא לאסור אותו לעולם גם לאחר שחיטה, ולעקביא לאחר שחיטה לא החמירו בו כיון שבלאו הכי השחיטה מתירה את כל הצמר שעליו, ואם כן כבר אין לו הרבה ריוח באותו מעט צמר שנשר מחיים המונח בחלון, כאמור. ולדעת ר' יוסי לאחר שחיטה גם חכמים מודים שלא החמירו לאסור, וכל המחלוקת היתה אם אסרו את הצמר גם לאחר מיתת הבכור. ובטעמו של ר' יוסי אליבא דעקביא שחכמים לא אסרו את הצמר דלאחר מיתה, נראה לפרש, דכיון שכל איסורו של הצמר הוא משום גזירה שמא ישהה, אם כן כהן זה ששהה מלשחוט את הבכור עד שלבסוף מת, הרי הוא הפסיד את כולו, שכולו טעון קבורה עם הצמר שעליו, וכיון שכבר הפסיד על ידי השיהוי כל כך הרבה, לא ראו חכמים צורך לאסור עליו גם את הצמר דקודם מיתה, ולפיכך אמרו דבכל גווני הצמר אסור רק מחיים, ולא לאחר מיתה או שחיטה.

ז. 'שיער בכור' ולא 'גיות בכור'

אמנם יתכן לקיים את עיקר דברי הרי"ט אלגאזי שאיסור גיזה בבכור ושאר קדשים כולל גם את איסור הנאת הגיזה, לגבי גיזה ממש, שהגוזז במספריים כדרכו הגיזה אסורה

מדאורייתא, וכל מה שמצינו שעקביא בן מהללאל מתיר את הצמר לאחר מיתה או שחיטה, אינו אלא בשיער שנתלש בידיים שלא בדרך גזיזה או שנשר מאיליו. ובאמת יש לדייק כן מלשון המשנה והברייתא בגמרא, שלא נזכר לשון גיזה כלל אלא רק לשון 'שיער' ולכאורה היינו משום שלשון 'גיזה' בצמר משמעותו שנגזז במספריים, אבל כשנתלש בידיים או נשר הרי הוא 'שיער' ולא 'גיזה'. והיינו כמסקנת הסוגיא דלעיל (כה). דתולש לאו היינו גוזז. אמנם יותר היה נראה שאין לחלק בזה, ואף על פי שהמשנה והברייתא נקטו שיער, על כרחך לענין איסור הנאה אין חילוק בין שיער שנתלש לבין גיזה, שהלא אם היה מקום לחלק בין גיזה לשיער, מדוע הסוגיא דלעיל לא הביאה את המשנה והברייתא דידן להוכיח דתולש לאו היינו גוזז, אלא על כרחך שהיה פשיטא לגמרא דגם אם נימא דתולש לאו היינו גוזז, מכל מקום ודאי שחכמים החמירו בשיער שנתלש כדין צמר שנגזז כדרכו. ועל כרחך שהטעם שהזכירו רק שיער ולא גיזה הוא לדבר בלשון נקיה, על מי שלא עבר איסור גיזה דאורייתא.

ח. "תזבח ולא גיזה"

ומכל מקום, כבר נתבאר שיטת התוספות, דמדינא דאורייתא הגיזה מותרת אפילו מחיים. ומה שהקשה הרי"ט אלגאזי על התוספות ממאן דאמר דאיסור גיזה ילפינן "אין לך בהן היתר אלא משעת זביחה", דאם כן משמע שגם הגיזה מחיים יש בה איסור הנאה. הנה, קושיא זו היא לפי מה שכתבו תוספות שהגיזה מותרת משום דהיינו ממשמעותא דקרא, דומיא ד"תזבח" וכו'. אמנם לכאורה יש מקום לבאר את הטעם

להיתר הגיזה באופן אחר, והוא על פי התוספות דלעיל (טו. ד"ה ואהני) על מה שאמרו בגמרא (טו): שהגוזז והעובד בפסולי המוקדשין סופג את הארבעים, דהיינו מדילפינן "תזבח ולא גיזה", דבזה אהדריה קרא לאיסוריה שנאמר בקדשים תמימים "לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך". ומעתה, כיון שחז"ל פירשו שאיסור זה של גיזה בפסולי המוקדשין אינו איסור חדש אלא הוא גילוי מילתא על כך שגם בקדשים שנפסלו יש את הלאו של גיזה ועבודה, אם כן ודאי שאין לאסור את הגיזה, שהרי הלאו של "לא תעבוד ולא תגוז" הוא ודאי רק על מעשה הגיזה ולא על הנאת הגיזה. ובזה מיושב, דגם למאן דאמר דילפינן "אין לך בהן היתר עד שעת זביחה", ודאי גם ילפותא זו היא לאהדוריה לאיסור גיזה ועבודה בקדשים, ואם כן גם לדידיה האיסור הוא במעשה הגיזה ולא בהנאה. ותו לא מידי.

ט. דם פסולי המוקדשין

והשתא דאתינן להכי, שאיסור גיזה בפסולי המוקדשין הוא משום דאהדריה קרא לאיסור "לא תעבוד ולא תגוז" שנאמר בקדשים תמימים, ומהאי טעמא אין לאסור את הגיזה בהנאה. מעתה יש ליישב על פי זה גם קושיות התוספות כאן בדין דם פסולי המוקדשין. והוא מה שהביאו מהגמרא בחולין (לה:), שאמרו על הכתוב "על הארץ תשפכנו כמים" שהוא למישרי דמן דפסולי המוקדשין בהנאה, ומשום דסלקא דעתך הואיל ואסירי בגיזה ועבודה יהיה דמן אסור בהנאה. והתוספות הקשו בזה שלוש קושיות: א. כיצד יתכן לומר דמשום דאסירי בגיזה ועבודה הדם יהיה אסור בהנאה,

המוקדשים, והיינו כדאמרינן, שעיקר דברי הגמרא הם על כך שעדיין יש בהם קדושת מזבח.

י. ביאור היתר 'נעשית מצוותו'

והנה גם לאחר שנתיישרה לנו קושיית תוספות הראשונה, שאותה הוה אמינא שדם פסולי המוקדשין אסור בהנאה איננה לדמות דם לגיזה אלא היא מכח זה שפסולי המוקדשין עדיין קדושת מזבח עליהם, קושיית השניה עדיין קמה וגם ניצבה, הלא גם קדשים תמימים לאחר זריקה דמם מותר בהנאה, ומדוע דם פסולי המוקדשין יהיה חמור יותר. והנראה בסייעתא דשמיא, דהנה הטעם שדם קדשים לאחר זריקה מותר בהנאה, הוא משום ההיתר של 'נעשית מצוותו', ולכאורה ביאור ההיתר של 'נעשית מצוותו' פשוט, שכל איסורי הנאה ומעילה שנאמרו בקדשים אינם אלא משום שהם קדושים ומיוחדים לצורך קיום מצותם, דהיינו דם בזריקה ואימורין בהקטרה וכו', אבל לאחר שכבר נתקיימה מצוותם, ממילא פקעה כל סיבת האיסור, והרי הם מותרים. אכן זהו דוקא כאשר הקרבן נעשה כהלכתו וכמצותו, אבל קדשים שנפסלו, כיון שמלכתחילה הם הוקדשו לצורך קיום המצוה, מן הדין היה לומר שקדושתם לא תפקע לעולם, שהרי אי אפשר לקיים בהם את מצוותם. אלא שהתורה חידשה, שיש הפקעה לקדושתם על ידי שייתקיימו בהם שלושה תנאים, והם, מום פדיון ושחיטה. והיינו כמו שנתבאר, שגם לאחר הפדיון קדושת מזבח עדיין אינה פוקעת עד השחיטה. וממילא אתי שפיר, שאף על פי שדם קדשים תמימים מותר לאחר זריקה, היינו משום שכבר בא לידי תכליתו, ופקעה ממנו כל סיבת הקדושה, אבל

הלא גם באיסור גיזה גופיה הגיזה עצמה מותרת בהנאה. ב. הלא אפילו דם קדשים תמימים לאחר זריקה שנעשית מצותו הוא מותר בהנאה, והיכי סלקא דעתך לומר שדם פסולי המוקדשין יהיה חמור יותר. ג. הרי הפסוק של "על הארץ תשפכנו כמים" מיירי בדם שחיטה, והלא לאחר שחיטה אין איסור גיזה ועבודה, שהרי שחיטה מתירה אותם בהנאה, כמבואר בסוגיין. והנראה לבאר בסייעתא דשמיא, על פי מה שכבר נתבאר לעיל בפרק שני בענין פסולי המוקדשין, שענין זה של "אהדרה קרא לאיסוריה" יש בו כדי ללמד על עיקר גדר דינם של פסולי המוקדשין, שמכך שגילתה לנו תורה שפסולי המוקדשין יש בהם את הלאו של גיזה ועבודה בקדשים תמימים, למדנו שהקדשים גם לאחר שנפל בהם מום ונפדו עדיין יש עליהם קדושת מזבח, ורק השחיטה היא זו שמפקיעה את קדושתם, ויעויין לעיל שם דברי הרמב"ם שהבאנו בזה. ומעתה יש לפרש דברי הגמרא בחולין שאמרו דסלקא דעתך לאסור את הדם "הואיל ואסירי בגיזה ועבודה" אינה לדמות את איסור הדם לאיסור גיזה, אלא קושיית הגמרא היא מכח הא גופא שאיסור גיזה ועבודה מורה על כך שעדיין יש בהם קדושת קרבן, ולפיכך סלקא דעתך לאסור דמן בהנאה, מפני שהדם הוא עיקר כפרת הקרבן, וודאי יש לאוסרו יותר מן הגיזה שאין בה שום צד מזבח, ולהלן (אות י) יבואר יותר בע"ה. ובזה מדוקדק לשון הגמרא שאמרו "הואיל ואסירי בגיזה ועבודה" שהוא איסור "לא תעבוד ולא תגוז" האמור בתמימים, ולא אמרו דאסירי 'בגיזה וחלב' שנאמר בפסולי

פסולי המוקדשין שלא נתקיימה מצוותם, ועדיין קדושת מזבח עליהם, ודאי דהוה אמינא שדמן אסור.

יא. היתר השחיטה

אך קושיית תוספות השלישית עדיין נותרה על כנה, הרי על כל פנים לאחר שחיטה ודאי כבר פקעה קדושת מזבח, וכיון דהגמרא בחולין מיירי בדם שחיטה, אם כן מדוע הוה אמינא לאסור את הדם. ולכאורה יש לומר, דהא גופא דשחיטה מפקיעה את קדושת מזבח, היה מקום לומר דהיינו דוקא כלפי הבשר שאינו עיקר הכפרה, שהתורה נתנה בו היתר ואמרה שקדושתו תיפקע על ידי שחיטה, ומכל שכן שהשחיטה מתרת גם את העור והצמר שאין בהם כפרה כלל. אבל לגבי הדם שהוא עיקר הכפרה, יש לומר דכיון שהוא לא כיפר ולא נעשית מצוותו גם שחיטה אינה מתירה אותו, ועדיין קדושת מזבח עליו גם לאחר שחיטה. ובזה דברי הגמרא בחולין עולים יפה בפשט הפסוק, שמה שנאמר "תזבח ואכלת בשר" משמעו שהשחיטה מתרת את הבשר באכילה, אבל לגבי הדם הוה אמינא שעדיין הוא קדוש, ועל זה נאמר "על הארץ תשפכנו כמים" לומר שגם הדם פקעה קדושתו והרי הוא מותר בהנאה.

יב. מעילה בגיזי עולה ובכור

נלכה ונשובה לעיקר דין הגיזה, דמדאורייתא מותרת אפילו מחיים. יעויין תוספות חצוניות (בשיטה מקובצת השלם), שהקשו מהגמרא בפסחים (לג.) שאמרו "המתכוין להתחמם בגיזי חולין ונתחמם בגיזי עולה מעל", ואם כן מאי שנא גיזת בכור שמותרת מדאורייתא מגיזת עולה

שאסורה. ותירצו, דשאני עולה שהיא קדושת פה והקדיש גם את גיזותיה, ומה שאין כן בכור שהיא קדושה הבאה מאיליה, הגיזה אינה קדושה עמו. והנה עיקר קושייתם מגיזי עולה לגיזי בכור צריכה עיון, שהרי עולה היא קדשי קדשים ויש בה מעילה, אבל בכור שהוא קדשים קלים אין בו מעילה אלא רק באימורין לאחר שחיטה, כמבואר במשנה (מעילה ז:), וכן רמזו התוספות בסוגיין (ד"ה התולש) בענין שופר של שלמים. וצריך לומר, שקושיית תוספות חיצוניות היא משום שאף על פי שקדשים קלים אין בהם מעילה מכל מקום יש בהם איסור הנאה מדאורייתא, כמבואר ברש"י (פסחים כז: ד"ה בעצי) ובתוספות (גדרים י. ד"ה אדם, תמורה ג. ד"ה לא). אלא דממה נפשך דברי תוספות חצוניות אלו צריכים עיון רב, שאם הקושיא מפסחים היא משיער בכור בעל מום דמתניתין לכאורה אין כאן קושיא, ואם קושייתם היא מסוגיית הגמרא בדין שיער תמימים אם כן לכאורה לא תירצו בזה כלום, וכפי שיתבאר להלן.

יג. בכור בעל מום ועולה תמימה

הנה מתניתין דידן דמיירי בגיזת בכור בעל מום, לכאורה ודאי אינה סותרת למה שאמרו בפסחים שיש מעילה בגיזי עולה, שהלא בכור בעל מום הוא ממון הכהן גמור, שהרי אינו צריך פדיון, ואין בו ממון גבוה כלל, ואף על פי שעדיין יש בו קדושת מזבח לענין איסור גיזה ועבודה, מכל מקום איסור מעילה שהוא מצד ממון גבוה ודאי לא שייך בו. ואם קושיית התוספות חיצוניות מדין מעילה בגיזי עולה היא על סוגיית הגמרא כאן בתולש צמר מבכור תם, אם כן ודאי יקשה כיצד חילקו בין צמר

של עולה לצמר של בכור, הלא בסוגיין מבואר להדיא שגם גיזי עולה תמימה מותרים בהנאה מדאורייתא, שהרי לא הסתפקו בגיזי עולה אלא רק אם גזרינן בהו שמא ישהה או לא, וכן גיזי חטאת ואשם אמרו בגמרא שהם מותרים אפילו מדרבנן ומשום דאין בהם חשש שמא ישהה. וצ"ע. ובעיקר הקושיא מדין מעילה בגיזי עולה, אין ליישב כפי הצד שנתבאר לעיל (אות ו) שכאן הגמרא דיברה בשיעור שנתלש אבל בפסחים מיירי בגיזת שנגזזה כדרכה, מפני שחילוק זה שייך כלפי איסור עבודה וגיזת בקדשים, אבל מצד דיני מעילה ודאי שאין חילוק באופן הגיזתה, שהרי מכל מקום מעל בממון ההקדש.

יד. כאן קודם פדיון וכאן לאחר פדיון

אכן הקושיא מדין מעילה בגיזי עולה, מדברי התוספות שלפנינו היא מיושבת מאיליה, הוא מה שהובא לעיל (אות ב) מהתוספות בשם רש"י שספק הגמרא בדין שיעור עולה מיירי לאחר שנפל בה מום ונפדית ונשחטה, והבאנו שגם הרמב"ם פירש כן. ואם כן מיושב היטב, שודאי גיזת עולה ושאר קרבנות קודם פדיון ודאי יש בהם מעילה, וכל הא דשקלינן וטרינן בסוגיין, מיירי כשהניח את הצמר בחלון עד שנפל בהם מום ונפדו ונשחטו, ולאחר פדיון ודאי לא שייך מעילה. אמנם לענין בכור כבר נתבאר דודאי לא בעינן פדיון, אלא סגי במום ושחיטה, שמיד כשנפל בו מום הרי הוא ממון הכהן בלא פדיון ואין בו מעילה. וכאן המקום להביא דברי הראב"ד שהם מענין זה ממש, וכדלהלן. הנה בסוגייתנו פירש רב נחמן אמר רבה בר אבוא את דברי רבי יהודה בברייתא "בעלי מומין אסורין בכל שהן", דמיירי בגיזת בכור בעל מום

שנתערבה בגיזי חולין, דלרבנן שאוסרים אפילו לאחר שחיטה אינם בטלים. והנה במסכת ערלה (פ"ג מ"ג) שנינו "האורג מלא הסיט מצמר הבכור בבגד ידלק הבגד" וכו' "ובמוקדשין מקדשין כל שהן". ואם כן מה שאמרו כאן שהצמר אוסר בכל שהוא, הוא לכאורה סותר למשנה הנ"ל שהצמר אינו אוסר אלא כמלא הסיט, וביותר קשה, שבגמרא בתמורה (לד.) אמרו שאפילו מלא הסיט אינו אוסר אלא ב"ציפורתא", ואי לאו הכי בטל ברוב, יעויין שם. וכל הרוצה לעיין ביישוב הסוגיות וביאורם, יעיין ברא"ש כאן (סי' ז) ובדברי חמודות שעליו, ור"ש (ערלה שם), ורמב"ם (בכורות פ"ג הי"ג) וכסף משנה ושאר מפרשים שעליו. וקשה להאריך בכל זה כאן. ומכל מקום, לענין מה ששנינו בערלה חילוק בין צמר בכור שאינו בטל אלא כמלא הסיט לצמר מוקדשין שאפילו בכל שהוא אינו בטל, פירש הראב"ד בהשגות (בכורות שם), דהיינו מפני שמוקדשים הוי דבר שיש לו מתירין על ידי פדיון, מה שאין כן צמר בכור שהוא אסור מדרבנן גם לאחר שחיטה. ולדברי הראב"ד יש לפרש צמר מוקדשין היינו צמר של חטאת ואשם, המבואר בסוגיין שאין בו חשש שמא ישהה. אמור מעתה, שגם מדברי הראב"ד עולה כמו שנתבאר, שכל האיסור של גיזי עולה ושאר קדשים אינו אלא משום שהם צריכים פדיון, ועל זה אמרו בפסחים שיש בו מעילה, אבל סוגייתנו מיירי בצמר שנפדה ואין בו מעילה.

טו. פדיון הצמר ודמיו

ולאחר שנתבאר ההיתר של צמר קדשים לאחר פדיון, נבוא ליישב קושיא גדולה שהקשו בזה התוספות (ד"ה התולש), מדוע הסתפקו בגמרא

שיש לחוש שמא ישהה, דכיון דשיער עולה אינו מותר בלא פדיון, אם כן מה ירויח בכך שיששה את הקרבן ויניח את בחלון את הצמר הנושר מפעם לפעם, הרי כדי שיוכל ליהנות ממנו הוא יצטרך לפדותו ולשלם את דמיו לצרכי עולה, ואם כן מוטב לו לקנות בשוק צמר חולין כפי צורכו, ולמה לנו לחוש שיששה בשביל זה את הקרבן. ויתכן לפרש, על פי סברתו של הגאון בעל 'ראשית בכורים', שגם היא בדעת תוספות (שם), שהקשו למאן דאמר קדשי מזבח צריכים העמדה והערכה, כיצד מהני הפדיון לצמר שנתלש מחיים. ובתירוץ השני כתבו תוספות, שאף על פי שבקדשי בדק הבית צמר שנתלש מחיים אינו בר העמדה והערכה, בקדשי מזבח שהם קדושת הגוף הצמר בטל אגב הבהמה וחשוב בר העמדה והערכה. והדברים צריכים ביאור, הרי העמדה והערכה הוא ענין התלוי במציאות, וכיצד תיתכן העמדה והערכה בצמר תלוש. וביאר הראשית בכורים, שבקדושת דמים

הצמר יש בו קדושה מצד עצמו שהרי גם הצמר יש לו דמים, אבל לגבי קדושת הגוף, הצמר אין בו קדושה מצד עצמו שהרי אינו ראוי למזבח, וכל קדושתו אינה אלא מכח הבהמה שהקדושה מתפשטת גם על הצמר, וכמבואר בסוגיא דחולין (קלה.), יעויין שם. ולפיכך יש לומר שכיון שכל קדושת הצמר אינה אלא מכח גוף הבהמה, ממילא הפדיון של הבהמה מהני גם לצמר שכבר נתלש, ואם כן סגי בהעמדה והערכה של גוף הבהמה. מעתה אף אנו נאמר, דכיון שהפדיון אינו אלא בהעמדה והערכה של הבהמה עצמה בלא הצמר שגם נתלש, אם כן גם שיעור דמי הפדיון אינו אלא כפי מה שהעריך הכהן את הבהמה העומדת לפניו, שהרי הצמר שכבר נתלש ומונח בחלון לא עמד ולא נערך, אלא שפדיון הבהמה מהני ביה ממילא, ואם כן אתי שפיר היטב, דכיון שהבעלים אינו צריך להוסיף דמים עבור פדיון הצמר, ממילא הדר עליה חששא דשמא ישהה.

סימן יא

איסור כהן המסייע ואכילה בצלי וחרדל

דף כו ע"ב - כז ע"א

תנו רבנן: הכהנים והלוים והעניים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחים, אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן, ואם עושין בן חיללו ועליהן הכתוב אומר "שחתם ברית חלוי", ואומר "ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו". ובבולן יש כהן טובת הנאה לבעלים, כיצד, ישראל שהפריש תרומה מכריו ומצאו ישראל אחר ואמר לו הא לך סלע זה ותנחו לבן בתי כהן, מותר. אם היה כהן לכהן, אסור.

א. כהן המסייע וטובת הנאה

היתר זה של טובת הנאה עבור בן בתו כהן, פירשו בגמרא שהוא נאמר רק בתרומה ולא בבכור ומתנות, ומשום דתרומה יודעים שאינה מתחללת, אבל שאר מתנות כהונה יטעה בהם שהם נתחללו על ידי אותו סלע "ואתי למינהג בהו מנהג דחולין". ו"מנהג חולין" פירש רש"י, שבשר בכור וכן זרוע לחיים וקיבה הכהן צריך לאוכלם דוקא בצלי וחרדל, וכיון שכאשר הוא מוכר אותם לישראל אינו צריך לאוכלם בצלי וחרדל, אם נתיר לישראל לשלם לבעלים על טובת הנאה, הכהן יטעה שבכך הם נתחללו והוי כמו שמכרם לישראל, וינהג בהם מנהג חולין ולא יאכלם בצלי וחרדל.

ב. צלי וחרדל בתרומה

ופירשו תוספות (ד"ה ואתי), שאפילו זרוע לחיים וקיבה צריכים להיאכל בצלי וחרדל, וכשם שדרשו בזבחים (צא.) לענין אכילת קרבנות, "למשחה, לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים", אבל בתרומה לא מצינו שיהיה צריך אכילה בגדולה. וכתבו תוספות דשמא היינו משום

שלא שייך גדולה אלא בבשר. ויש שהקשו בדברי תוספות, הרי מסוגייתנו יש להוכיח שגם בתרומה בעינן לאוכלה בצלי וחרדל, שאם לא כן מדוע הוצרכו לחלק בין תרומה לשאר מתנות כהונה מצד שתרומה יודעים שאינה מתחללת, הרי בתרומה בלאו הכי אין את הדין לאוכלה בגדולה. אבל קושייתם איננה, שאמנם תרומה אין בה את החומרא של צלי וחרדל, אבל חומרתה גדולה הרבה מאד, שהרי צריך לשומרה ולאוכלה בטהרה ושאסורה לזרים, והאוכלה בטומאה או בזרות חייב מיתה, ופשיטא שאם היה מקום לחוש שיטעו לומר שהיא מתחללת, היה צריך להחמיר בה הרבה יותר משאר מתנות כהונה. אלא דבאמת דוקא מחמת חומרתה של התרומה הכהנים יודעים שאינה מתחללת, ולפיכך התירו לשלם עליה טובת הנאה, כמבואר בגמרא.

ג. גדר צלי וחרדל

ובלשון התוספות צריך עיון, שכתבו שמהסוגיא כאן משמע שאפילו זרוע לחיים וקיבה צריך לאוכלם בצלי וחרדל, וקשה הלא היא מימרא

ה. גדר איסור כהן המסייע

וכדי להבין סוגייתנו, נפתח בעיקר איסור כהן המסייע בבית הגרנות, דילפינן מקרא ד"שחתם ברית הלוי", מה עניינו של איסור זה. ובעזרת השי"ת יעלה ויבוא, ששני עניינים אלו של איסור כהן המסייע ואכילת מתנות בצלי וחרדל, שניהם קשורים זה בזה ובא זה ולימד על זה, וכדלהלן. הנה לשון הברייתא על המסייעים בבית הגרנות, "אם עושים כן חיללו", ועלינו להבין מהו חילול זה. ויעויין רש"י בתמורה (ח: ד"ה היינו), שכתב "דהוי חילול ה' דמחזי כמאן דשקיל תרומה בתורת שכירות", ואם כן יתכן לפרש שכך פירש מה שאמרו בברייתא "חיללו" דהיינו חילול שם שמים. אמנם רבינו גרשום כאן פירש באופן אחר, שכתב בזה"ל: ואם עשו כן, שנתנו להן בשכרן, חיללו, הוציאו התרומה והמעשר לחולין, שאין בהן דין קדושה, ולא יפה עשו ולא יצאו חובתן ויש בדבר עון מיתה. ע"כ. ופירושו של רבינו גרשום יש בו שני חידושים, הראשון צריך ביאור והשני מבואר היטב, הראשון הקשה, שפירש "חיללו" על התרומה עצמה שנתחללה, וזה ודאי צריך ביאור, הרי הא פשיטא שאינה נעשית חולין ממש כמבואר בהמשך הסוגיא. והחידוש השני, שפירש "אם עשו כן חיללו" שאינו כלפי הכהנים המקבלים, אלא כלפי הבעלי בתים הנותנים, וזה מבואר היטב מתוך המשך דברי הברייתא, שרצו חכמים לקנוס את הבעלי בתים להפריש תרומה אחרת, והיינו כדברי רבינו גרשום שעיקר האיסור הוא מצד הנותנים. ומורינו ראש הכולל הוסיף, שגם לשון המשנה כאן משמע שהאיסור הוא על הישראל, ששנינו "ואם אמר לו הכהן בתוך הזמן תנהו לי, לא יתן לו" ומשמע שהאיסור

דרב חסדא בפרק הזרוע (חולין קלב:), שאמר כן להדיא על זרוע לחיים וקיבה, "אמר רב חסדא, מתנות כהונה אין נאכלות אלא צלי ואין נאכלות אלא בחרדל, מאי טעמא, אמר קרא למשחה, לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים". והכרתי (סי' סא סי"ב) כבר עמד על קושיא זו, ותירץ שכונת תוספות שעל דברי רב חסדא בחולין היה אפשר לומר שהוא דין דרבנן, אבל מסוגיא דהכא מוכח שהוא דאורייתא, שהרי אם זה היה רק מדרבנן לא היה שייך להחמיר בזה כל כך לאסור לשלם טובת הנאה משום חשש זה שלא יאכלם בצלי וחרדל. ויעויין בכרתי שם, שנתקשה בדין זה של צלי וחרדל, כיון שהוא דין דאורייתא, כיצד מותר לתת מתנות כהונה לישראל וכן להאכילם לכלבים, כמבואר בשולחן ערוך (שם סי"ג). ולהלן יתבאר בעזרת ה'.

ד. מכהן לכהן אסור

ולענין מה שאמרו בברייתא, שגם לענין תרומות ומעשרות, מותר לשלם טובת הנאה דוקא מישראל לכהן, אבל לא מכהן לכהן, פירש רש"י דכיון דחזי לדידיה הוא נראה ככהן המסייע. ומשמעות דברי רש"י, דהיינו שכיון שהתרומה ראויה גם לכהן עצמו שמשלם, אם כן יש כאן חשש מראית העין שיאמרו שהוא משלם כדי שיתן לו עצמו. ולכאורה היה אפשר לפרש את הברייתא מטעם אחר, דלגבי כהן חיישינן שהוא יעשה קנוניא עם כהן אחר, ויאמר לו אני ישלם כדי שיתנו לך ואתה תשלם כדי שיתנו לי. ויעויין מהר"י קורקוס (תרומות פי"ב ה"כ) שכתב כן, וסיים שאפשר שלזה נתכוין גם רש"י. אכן אפשר שעיקר כונת רש"י בזה היא לענין אחר, וכדלהלן בסייעתא דשמיא.

הוא לא מצד הכהן לומר 'תן לי' אלא מצד הישראל, שאם הכהן מבקש לא יתן לו. אכן צריכים אנו להבין מדוע האיסור הוא על הישראל יותר מהכהן.

ו. מצות נתינה לכהן

וזכינו בסייעתא דשמיא לפרש דברי רבינו גרשום מאור הגולה, כדלהלן. הלא ידענו שמצות תרומה יש בה שני חלקים, האחד, ההפרשה שהישראל מפריש אותה בביתו שתהיה קדושה, והשני מצות נתינתה לכהן. והנראה, שעיקר האיסור של כהן המסייע הוא מצד ביטול מצוה זו של נתינה לכהן, שכיון שהישראל נותן את התרומה לכהן בשכרו אם כן אין זו מתנה אלא מקח, ובוהו הוא מבטל לגמרי את עיקר המצוה של מתנות כהונה שהיא ליתנם לכהן במתנה, ולהכי עיקר האיסור הוא על הישראל הנותן. וזהו מה שפירש רבינו גרשום שאם הבעלי בתים עשו כן הם חיללו את התרומה ועשו אותה חולין, שבכך שנתנו אותה בדרך מקח וביטלו את מצות הנתינה, הם עקרו מהתרומה את שם 'מתנות כהונה' שבה והיא כחולין, שהרי עכשיו היא ביד הכהן בתורת חולין ולא בתורת תרומה. והיינו, דאף על פי שודאי התרומה עצמה עומדת בקדושתה, אבל מצד מצות הנתינה עשו אותה כחולין בכך שלא ניתנה לכהן במתנה, והרי זה כמו שהיא עדיין ביד הישראל שהרי הוא קיבל עליה שכר. ומעתה נראה, שגם רש"י בתמורה הנ"ל שכתב שכהן המסייע הוא חילול ה', לא כתב כן לפרש דברי הברייתא כאן, אלא כתב כן על המבואר שם שישאל אסור לו לקנות בכור תם מכהן, משום ש"נראה ככהן המסייע", דהיינו מפני ששם אין כונתם להדיא על ענין השכר, אלא

רק דמחזי כמקבל שכר, וכמו כן במתניתין דהכא, שהישראל נותן את הבכור מוקדם, אינו אסור רק משום שנראה כמסייע, ועל כגון דא כתב רש"י דהוי חילול ה'. אבל הברייתא דידן מיירי כשנוטלים את התרומה בשכרן ממש, וזהו איסור גמור מצד ביטול מצות נתינה, והוי חילול המתנות כאמור. ומורינו ראש הכולל שליט"א הביא ראיה גדולה לכך שאיסור כהן המסייע הוא מצד ביטול מצות נתינה, שהרי בברייתא אמרו כן גם על עניים המסייעים כדי לקבל מתנות עניים, ואם כן חזינן שהאיסור אינו מצד קדושת הכהונה וכדומה, ועל כרחק היינו כאמור, שהאיסור הוא על בעל הבית שמבטל בכך מצות נתינה.

ז. מכהן לכהן הוי מקח

ועל פי זה יש לבאר דברי רש"י הנ"ל (אות ד), שהאיסור מכהן לכהן הוא משום דחזי לדידיה, שהקשינו מדוע לא פירש שיש לחוש שהכהנים יעשו קנוניא. דיש לומר שאף על פי שודאי חשש זה של קנוניא הוא חשש גדול, מכל מקום עיקר האיסור לכהן לשלם לישראל כדי שיתן לכהן אחר הוא מצד עיקר הדין, דכיון שהתרומה ראויה לו, אם כן כאשר הוא נותן שכר לישראל שיתן אותה לכהן אחר, הרי זה כמי שקיבל את התרומה בעצמו. והרי זה כ"דין ערב", שכאשר אדם נותן כסף עבור מקח שינתן לאחר הרי זה כמו שקיבל את המקח לעצמו, והוא הדין הכא, כשהכהן משלם לישראל כדי שיתן לאחר הרי הוא כמו שקיבל בעצמו את התרומה תמורת תשלום. ודוקא ישראל שמשלם שיתנו לבן בתו כהן, כיון שהוא עצמו אינו יכול לקבל את התרומה, הרי זה תשלום על הטובת הנאה ולא על התרומה עצמה,

קדושה, שהרי היא עבודה, והקדושה היא בגוף מעשה האכילה. והיינו שזהו עיקר דין מתנות כהונה הנאכלות לכהנים, שיש בכך זכות וכפרה לישראל במה שהכהן אוכל ממתנותיו, וזו העבודה האמורה כאן, וכדאמרין בעלמא (פסחים נט:): "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים". ובזה מבואר היטב מה שאמרה תורה שאכילה זו תהיה בגדולה, כראוי לעבודה. אלא שמכל מקום עדיין אפשר שהמתנות עצמן יהיו חולין, ואם הכהן רצה אינו חייב לאוכלן אלא יכול ליתנן לישראל, כאמור, ואין כאן עבודה אלא כשהכהן עצמו אוכל אותם מכח מתנתו של הישראל.

ט. אכילה בתורת מתנה

ועל פי זה, מה שכתב רש"י בסוגיין, שכאשר הישראל קנה זרוע לחיים וקיבה מהכהן אינו צריך לאוכלם בצלי וחרדל, מבואר היטב, שכל ענין אכילה זו הוא משום שהיא עבודה ואין זה אלא כאשר הכהנים אוכלים, כמבואר. ויעויין בדרכי תשובה (י"ד סי' ס"א ס"ק עו) שחידש על פי דברי רש"י, שכשם שישראל שקנה מכהן אינו צריך לאכול בצלי וחרדל, כמו כן גם כהן שקנה מתנות מכהן אחר גם הוא אינו צריך לאכול בצלי וחרדל, מפני שאינו אוכל אותם בתורת כהונה. וגם זה מבואר היטב על פי דרכינו, משום שהעבודה היא בכך שהכהן אוכל מכח מתנתו של הישראל, אבל כאשר הכהן אוכל אותה מכח מקח וכדומה, ממילא אין זו עבודה שהרי אין בזה זכות וכפרה לישראל, שהרי אכילה זו אינה מכח מתנתו.

שהרי לו עצמו אין שום אפשרות לקבל את התרומה בעד כל הון, אבל כהן שיכול לקבל אותה לעצמו, כאשר הוא משלם עליה הרי נתבטלה כאן מצות נתינה, ואין שום נפקא מינה אם משלם עליה כדי שיתנו לו או כדי שיתנו לכהן אחר. ומה שכתב רש"י בלשון ש"נראה ככהן המסייע" היינו מפני שאפשר שכוונתם תהיה שהתשלום הוא רק עבור הטובת הנאה ולא עבור התרומה עצמה, ואז אינו אלא מדין חילול ה', כאמור.

ח. אכילה איקרי עבודה

ולאחר שנתבאר ענין איסור כהן המסייע באר היטב, נבוא לבאר דין זה של אכילת מתנות כהונה בגדולה בצלי וחרדל, שהוא אפילו במתנות שדינן חולין גמורים. ונראה שיסוד הדבר הוא מה שנתבאר בברייתא שהובאה בפסחים (עב:), שאכילת מתנות כהונה חשובה עבודה, וז"ל הברייתא: מעשה ברבי טרפון שלא בא אמש לבית המדרש, לשחרית מצאו רבן גמליאל, אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש, אמר לו עבודה עבדתי, אמר לו כל דברך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין, אמר לו הרי הוא אומר "עבודת מתנה אתן את כהנתכם והזר הקרב יומת" עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת בית המקדש. ע"כ. ופירש רש"י (שם ד"ה עבודת): "עבודת מתנה", מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הן כעבודה. ע"כ. והנה משמעות הדברים שענין זה נאמר על כל מתנות כהונה, ולא רק על אכילת תרומה, ואם כן נראה לפרש שזהו גופא יסוד דין אכילה בגדולה, מפני שגם אותן מתנות כהונה שמצד עצמן הן חולין גמורים, מכל מקום אכילתן יש בה

י. כהן המסייע בצלי וחרדל

ומכאן נחזור לענין איסור כהן המסייע, שכבר נתבאר דהיינו משום שהוא מבטל בכך את מצות נתינה וביטול מהם שם 'מתנות כהונה'. הנה לפי מה שנתבאר שכהן הקונה מכהן אינו צריך לאכול בצלי וחרדל, נראה פשוט, דאם כן הוא הדין בכהן שעבר וסייע ונטל מתנות בשכרו, והרי הוא כקונה את המתנות מהישראל, גם הוא לא יהיה צריך לאוכלם בצלי וחרדל, שהרי אינו אוכלם מכח מתנת הישראל, כמבואר. ולפי זה מתבארים לנו היטב דברי הגמרא שכאשר ישראל נותן סלע לישראל חבירו ואומר תן מתנות לבן בתי כהן, שיש לחוש שיאמרו שאפשר לנהוג בהן מנהג חולין, שהרי יחשבו שכהן זה הוא כמי שאוכל את המתנות בשכרו ולא כמי שאוכלם בתורת כהונה, והרי הוא ככהן שקנה מכהן אחר. אבל אליבא דאמת אינו כן, שהרי מי ששילם הוא ישראל שאינם ראויים לו, ואם כן התשלום היה רק על הטובת הנאה ולא על המתנות עצמן, כמבואר.

יא. חיוב מיתה בתרומה

ועל פי דרכינו יש להוסיף עוד בביאור איסור כהן המסייע, מה שלמדו בברייתא מהכתוב "ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו", שיש באיסור זה חיוב מיתה. ויעויין תוספות (ד"ה וכו') שכתבו שודאי אינו חיוב מיתה גמור, שהרי הוא לא נמנה בפרק הנשרפין עם שאר חייבי מיתה בידי שמים. ולפי מה שנתבאר שעיקר מצות מתנות כהונה היא כדי שהכהן יאכל אותן מכח מתנת הישראל יתכן לפרש ענין חיוב מיתה זה, שהוא נאמר כלפי נתינת תרומה לכהן המסייע, והיינו, משום שבתרומה מצינו שזר האוכלה חייב מיתה, וכן כהן האוכלה בטומאה חייב מיתה, ושני חייבי מיתות אלו עניין איסורם הוא אכילת התרומה בלא קדושה הראויה, ואם כן מבואר היטב, שגם כאשר נותן תרומה לכהן בתורת מקח, הרי בזה הוא מפקיע עיקר ענין אכילת התרומה שהיא אכילה בתורת מתנה, ולפיכך יש בו כעין חיוב מיתה של זרות וטומאה.

דף כ"ח ע"ב
יב. דיינן שמעיה
 סימן יב

מתניתין: דן את הדין, ויכה את החייב וחייב את הזכאי טימא את המהור וטיהר את הטמא, מה שעשה עשוי וישלם מביתו. ואם היה מומחה לבית דין, פטור מלשלם. ומעשה בפרה שניטלה האם שלה, והאכילה רבי טרפון לכלבים. ובא מעשה לפני חכמים ביבנה והתירוה, שאמר תודום הרופא, אין פרה וחזירה יוצאה מאלכסנדריא של מצרים שאין חותכין האם שלה בשביל שלא תלד. אמר רבי טרפון, הלכה חמורך טרפון. אמר לו רבי עקיבא, פטור אתה, שכל המומחה לבית דין פטור מלשלם.

א. דינא דגרמי

פטור. ופירש, דהיינו מפני התקנה שאין להתיר בכורות בלא נטילת רשות מבית הנשיא, כדאמרינן ביומא (עח.), "דבר זה הניחו להם לבי נשיאה כדי להתגדר בו".

ב. טעה בדבר משנה

ועל המעשה דרבי טרפון, שאמר לו רבי עקיבא שפטור מפני שהוא מומחה. הקשו בגמרא, תיפוק ליה דטעה בדבר משנה, וטעה בדבר משנה חוזר. ותרצו, דחדא ועוד קאמר ויש כאן שני טעמים לפטור. וקושיית הגמרא דתיפוק ליה דטעה בדבר משנה חוזר, צריכה ביאור, הלא יתכן שהדין באמת חוזר אלא דמכל מקום ר' טרפון היה צריך לשלם שהרי כבר האכילוה לכלבים על פיו, ולפיכך הוצרך ר' עקיבא לפטור אותו מטעם מומחה. ויעויין ברש"י, שפירש דכיון שטעה בדבר משנה חוזר, אם כן כיון שאם הפרה היתה קיימת הדין היה חוזר והיתה מותרת באכילה, ולפיכך הבעלים שהאכיל אותה לכלבים איהו דאפסיד אנפשיה.

בגמרא הקשו על הא דישלם מביתו, לימא מתניתין כר' מאיר דדאין דינא דגרמי. ותרצו, כגון שנשא ונתן ביד. והדבר הקשה, מה שהקשו תוספות (ד"ה לימא), דמכל מקום מהמשנה הקודמת מוכח כר' מאיר דדאין דינא דגרמי, במי שאינו מומחה וראה את הבכור ונשחט על פיו שחייב לשלם, ו"על פיו" משמע שאחרים שחטו, ואף על פי כן חייב ועל כרחך היינו מדינא דגרמי. והניחו בקושיא. והתוספות בבא קמא (ק. ד"ה טיהר) תירצו, שצריך לומר ש"על פיו" לאו דוקא אלא הוא עצמו שחט. והתוספות חיצוניות (בשיטה מקובצת השלם), תירצו כעין זה, שנשחט על פיו פירושו שצויה לעבדיו ובני ביתו לשחוט, והוי כמי ששחט בידיים. ופירש הר"ט אלגאזי, דאף על גב דקיימא לן אין שליח לדבר עבירה, כיון שעבדיו ובני ביתו סמכו עליו שהוא מומחה ויודע שמותר לשחוט, אם כן הוי כשליח שוגג דהמשלח חייב. והרמב"ן בהלכות בכורות תירץ באופן אחר, שלגבי בכור הוא קנס, שחכמים קנסו אותו לשלם אף במקום שמן הדין הוא

ג. "ולא כלום עבדת"

ודברי רש"י הנ"ל, הם על פי הגמרא בסנהדרין (לג.) שהוכיחו ממתניתין דידן דטעה בדבר משנה אינו חוזר, שהקשו, "אי אמרת טעה בדבר משנה חוזר, לימא ליה כיון דאילו הואי פרה דינך לאו דינא ולא כלום עבדת השתא נמי לא כלום עבדת", דהיינו, אם כן מדוע ר' עקיבא הוצרך לפטור אותו מטעם מומחה ולא פטרו מטעם טועה בדבר משנה. ותירצו שם כמו בסוגיא דהכא, שר' עקיבא אמר לו חדא ועוד, דאי נמי טעית בשיקול הדעת הרי אתה פטור מטעם מומחה. ויעויין תוספות שם (ד"ה השתא) שביארו, שדברי הגמרא "לא כלום עבדת" היינו כרבנן דלא דייני דינא דגרמי, אבל לר' מאיר כיון שעל כל פנים האכילוה לכלבים על פיו, ודאי יש לחייבו מדינא דגרמי. ולפי דברי התוספות שם, לכאורא גם קושיית הגמרא אצלנו "תיפוק ליה דטעה בדבר משנה" היינו דוקא אליבא דרבנן, אבל לר' מאיר אין כאן קושיא, שהרי אף על פי שהדין חוזר, כאשר האכילוה לכלבים על פיו הרי הוא חייב מדינא דגרמי.

ד. מומחה שנשא ונתן ביד

ולענין מה שהעמידו בגמרא אליבא דרבנן בנשא ונתן ביד, יש להקשות, דאם כן בסיפא דמתניתין שאמרו שאם היה מומחה לבית דין פטור, יקשה מאד מדוע פטור, הלא כיון שנשא ונתן ביד הרי הוא מזיק בידיים. והנה, לענין טימא את הטהור וטיהר את הטמא, דאמרינן דאגע בהו שרץ או עירבן עם פירותיו, יש ליישב, על פי דברי התוספות בסנהדרין (לג: ד"ה שעירבן) שהקשו על רישא דמתניתין בדיין שאינו מומחה, שאפילו נשא ונתן ביד יש

לפטרו, שהרי דינו כדין מטמא ומדמע, שעל זה שנינו בגיטין (נב:) דבמזיד חייב ובשוגג פטור. ותירצו תוספות, דחשיב כמזיד כיון שלא היה לו לערב אותם בידיים. ואם כן יש לומר, דהיינו דוקא במי שאינו מומחה, אבל מומחה כיון שיכל לסמוך על הוראתו גם כשעירבן בידיים חשיב שוגג ופטור. אמנם בזה מתיישב רק דין נשא ונתן ביד של טימא את הטהור וטיהר את הטמא, אבל נשא ונתן של זיכה את החייב וחייב את הזכאי, שנטל את הממון ממש מיד ליד, זה לכאורה מזיק ממש, ויש לחייבו אפילו בשוגג, ומדוע מומחה פטור.

ה. היה לו משכון ונטלו

ולענין מה שאמרו בגמרא, לגבי זיכה את החייב "כגון שהיה לו משכון ונטלו הימנו", יש להקשות לאידך גיסא, מה הועילו בכך אליבא דרבנן דלא דייני דינא דגרמי הרי גם לאחר שהמלוה החזיר את המשכון עיקר החוב עדיין עומד בעינו, ואם כן לכאורה אין לחייבו על כך אלא מדינא דגרמי, שהזיק שעבודו. ויעויין בקצות החושן (סי' כה ס"ק ח) שיישב על פי התוספות בבא קמא (ק. ד"ה טיהר), שמה ששנינו זיכה את החייב וטימא את הטהור חייב לשלם זה ודאי אתי שפיר גם למאן דלא דאין דינא דגרמי, גם בלא נשא ונתן ביד. והיינו טעמא, דכיון ששנינו שדיין שטעה "מה שעשה עשוי" אם כן היינו משום דאמרינן "קם דינא", ואם כן במקרה שזיכה את החייב ואמר לו "פטור אתה" כיון שגם לאחר שנתברר שהדיין טעה הרי הוא פטור ואינו צריך לשלם, אם כן נמצא שהדיין הזיק בדיבורו ממש שהרי הדין נפסק על פיו, והוי כמזיק בידיים. וכמו כן בטימא את הטהור, גם לאחר שנתבררה הטעות אמרינן קם דינא,

והפירות עדיין טמאים, ואם כן הוא הזיק אותם בפיו ובלשונו. ולפיכך כתבו תוספות שקושיית הגמרא היא רק מחייב את הזכאי וטיהר את הטמא, דבהם לא שייך למימר "קם דינא", שהרי זה ודאי שכאשר אמר "חייב אתה לשלם" אם נתברר שטעה קודם ששילם, ודאי לא מחייבין ליה לשלם שלא כדין, והדין בטל. ואם כן נמצא שגם כאשר הנתבע שילם על פי הדיין, הנזק לא נעשה על ידי דיבורו, אלא על ידי התשלום עצמו, והיינו גרמי. וכמו כן בטיהר את הטמא, הלא ודאי שאם יתברר שטעה, לא נטהר את הטמא על פי הוראה של טעות. וכתבו תוספות שאם כן מה שאמרו בגמרא בזיכה את החייב שהיה לו משכון ונטלו, וכן בשעירבן עם פירותיו, אינו אלא אגב גררא, וכדי לפרש כיצד הוי נשא ונטל ביד גם בהם, אבל אליבא דאמת בהם החיוב הוא גם בלא נשא ונתן ביד. וכתב הקצוה"ח, דאם כן אתי שפיר, שודאי כשחייב את הזכאי מה שהיה לו משכון ונטלו הוי דינא דגרמי, אלא דהחיוב הוא על הנזק שעשה בפיו מכח "קם דינא". ויעויין קצוה"ח מה שכתב עוד בזה, ונתיבות המשפט שם (ס"ק א).

ו. שלושה מומחין הן

ולענין קושיא הנ"ל (אות ד), מדוע מומחה פטור אפילו כשנשא ונתן ביד. לצורך זה יש להקדים, דביאור מתניתין דידן תלוי בכמה סוגיות בסנהדרין שצריכים ליישבם זו עם זו, ומצינו בזה בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים הרבה צדדים וצידי צדדים. ואתה אפס קצוה תראה, וכדלהלן בס"ד. וראשית הדברים נפתח בשיטת הרמב"ם בפירוש המשניות כאן (מ"ג), על תחילת המשנה, במי שאינו מומחה וראה את הבכור וכו', שפירש שמומחה היינו 'מנוסה',

וביאר שיש שלושה סוגי מומחה: א. 'מומחה סתם', הוא שיהא אדם שכבר נבחן ונוסה ונמצא בחכמה גדול ומובהק. ב. 'מומחה בית דין', שהבית דין הגדול הם שבחנו וניסו אותו, ונתנו לו רשות וסמיכה לדון. ג. 'מומחה לרבים', שנתפרסמה חכמתו אצל רבים מבני אדם, אבל לא על ידי בית דין. ומשמעות דבריו, שהדרגה החשובה היא מומחה בית דין, ופחותה ממנה מומחה לרבים, ופחות מהן מומחה סתם. ויעויין שם, שלענין בכורות צריך נטילת רשות מיוחדת מהנשיא, וכמו שהבאנו לעיל (אות א) מדברי הרמב"ן. ומכל מקום, חלוקה זו של שלושה מיני מומחה שכתב הרמב"ם, עלינו לעיין מנין לקחה הרמב"ם, ולצורך מה כתבה. ונבאר בס"ד.

ז. מומחה לרבים ונטילת רשות

סוגיא אחת בדין דיין שטעה, הלא היא בפרק קמא דסנהדרין (ה.), שם אמרו בברייתא, "דיני ממונות בשלושה, ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי". וכן אמר ר' חייא "כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי". והסתפקו בגמרא בפירוש "כגון אנא", אם היינו כגון אנא דוקא מצד שקיבל רשות לדון מריש גלותא, או כגון אנא מצד חכמתו, גם בלא קבלת רשות מריש גלותא. ועל כך הביאו ראיה ממעשה דרב זוטרא בריה דרב נחמן, שדן דין וטעה, ושאל את רב יוסף אם צריך לשלם, והשיב לו, אם הם קיבלו אותך עליהם לדיין אתה פטור ואם לא קיבלו אתה חייב. ומכאן הוכיחה הגמרא שאין צריך רשות מריש גלותא, שהרי מר זוטרא לא קיבל רשות ואף על פי כן היה דינו דין. ומעתה צריך ביאור כיצד סוגיא זו מתיישבת עם מתניתין דידן, ששם מבואר שגם

דיין מומחה דגמיר וסביר חייב לשלם, ואינו פטור אלא כשקיבל רשות, ומתניתין דידן משמע שכל מומחה פטור.

ח. קבלת בעלי דינים

וסוגיא אחרת בריש סנהדרין שם להלן (ו.), שם אמר ר' אבהו "שניים שדנו דיני ממונות לדברי הכל אין דיניהם דין", והקשו על ר' אבהו ממתניתין דידן ששנינו "דן את הדין חייב את הזכאי" וכו', ומשמע שדן ביחידי, ואפילו הכי שנינו "מה שעשה עשוי". ותירצו בגמרא, דהמשנה מיירי כשקיבלוהו הבעלי דינים עליהם לדון. וצריכים אנו להבין, כיצד סוגיא זו מתיישבת עם הסוגיא הקודמת, שהרי מסוגיא זו מוכח שגם יחיד שאינו מומחה, אם קיבלוהו בעלי דינים עליהם יכול לדון, ואילו מהסוגיא הקודמת במעשה דמר זוטרא, משמע שדוקא דיין המומחה לרבים יכול לדון, וקבלת הבעלי דינים אינה אלא לפטור אותו מתשלומין.

ט. פירוש הרמב"ם במשנה

אכן הרמב"ם שחילק את הדברים לשלושה מיני מומחה, יישב בכך את הסוגיות ואת משנתיתנו באופן נפלא. והוא, שמה שאמרו בסוגיא הראשונה, שנטילת רשות מועילה לפטור מתשלומים, זהו גופא דין המשנה, שהרי במשנתנו שנינו "ואם היה מומחה לבית דין פטור", והרמב"ם מפרש 'מומחה בית דין' היינו שקיבל רשות מבית דין. ומה שהקשינו סתירה בין הסוגיות, שמהסוגיא הראשונה משמע שדוקא מומחה יכול לדון יחידי, ובסוגיא שניה משמע אפילו שאינו מומחה אם קיבלוהו עליהם יכול לדון, בזה הרמב"ם מיישב שיש שני מיני מומחה, 'מומחה סתם', דהיינו "גמיר

וסביר", והוא יכול לדון רק כשיקבלוהו בעלי דינים עליהם. אבל 'מומחה לרבים' שנתפרסמה מומחיותו יכול לדון גם בלא קבלת הבעלי דינים. אבל לענין פטור מתשלומים כשטעה, בזה רק 'מומחה בית דין' פטור, דהיינו שקיבל רשות מריש גלותא, והיינו מתניתין, כאמור. ואם לא קיבל רשות, בין אם הוא מומחה לרבים ובין אם הוא מומחה סתם, חייב לשלם, אלא אם כן קיבלוהו בעלי דינים, והיינו כמבואר במעשה דמר זוטרא שכשקיבלוהו עליהם פטור, אף על פי שלא נטל רשות. וכן מבואר מלשון הרמב"ם ביד החזקה (סנהדרין פ"ב ה"א): אחד שהיה מומחה לרבים או שנטל רשות מבית דין, הרי זה מותר לו לדון יחידי. וכו'. ע"כ. הרי שיש כאן שני מיני דיין שמותר להם לדון, או מומחה לרבים או שנטל רשות. ולענין פטור בטעות הרמב"ם כתב דבעינן או קבלת רשות או שקיבלוהו בעלי דינים, ז"ל (שם פ"ו ה"ה): טעה בשקול הדעת, וכו', אם היה זה דיין מומחה ונטל רשות מראש גלותא, או שלא היה נוטל רשות אבל קבלו אותו בעלי דינים עליהן, הואיל והוא מומחה חוזר הדין, ואם אי אפשר להחזיר פטור מלשלם. ע"כ.

י. פירוש הרי"ף במשנה

והרי"ף בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין יב. מדפי הרי"ף), האריך בדין טעה בשיקול הדעת, וחילק אותו ל'חמשה בבי', ושם בבבא תניינא פירש את משנתנו באופן אחר מהרמב"ם, דמיירי בדין שלא קיבל רשות מריש גלותא אלא שהבעלי דינים קיבלוהו עליהם וכמו שפירשו בסוגיא בסנהדרין, יכול לדון ביחידי מפני שקיבלוהו עליהם לדון, ובוזה גופא המשנה מחלקת בין מומחה למי שאינו מומחה, שכשאינו מומחה אם

טעה חייב לשלם אבל כשהוא מומחה פטור. והיינו כמעשה דמר זוטרא הנ"ל שהיה מומחה, ואמר לו רב יוסף שאם קיבלוהו בעלי דינים עליהם הרי הוא פטור. וטעם החילוק בין מומחה לשאינו מומחה, שמומחה נפטר מתשלומין על ידי קבלת הבעלי דינים ושאינו מומחה קבלתם אינה פוטרת, מבואר ברא"ש, (סנהדרין פ"א ס"ב), שדיין שאינו מומחה, כיון שאינו יכול לדון אותם בלא שיקבלוהו עליהם, אם כן הקבלה היא על גוף הדבר שידון אותם אף על פי שאינו מומחה, אבל אין כאן קבלה לפוטרו מטעות. אבל מומחה שיקבלוהו עליהם, כיון שהיה יכול לדון גם בלא שיקבלוהו עליהם, אם כן הקבלה היא לא לעניין גוף הדין אלא לענין לפטור אותו אם יטעה.

יא. פטור מומחה מאחריות

ולאחר שירדנו לעומק הבנת המשנה לשיטת הרי"ף ולשיטת הרמב"ם, הגענו עד מקום יישוב לקושיא הנ"ל (אות ד), מדוע מומחה פטור אפילו כשנשא ונתן ביד. הנה לפירוש הרי"ף הקושיא מיושבת בפשיטות, דכיון שהפטור של מומחה הוא משום שהבעלי דינים עצמם קיבלו אותו עליהם לפוטרו מאחריות של טעות, אם כן שפיר איכא למימר שגם כשנשא ונתן הרי

הוא פטור מחמת קבלה זו. וכמו כן איכא למימר לדעת הרמב"ם, שפירש משנתינו "מומחה לבית דין" היינו שקיבל רשות מריש גלותא או מהנשיא, אם כן איכא למימר שרשות זו היא גופה מהניא לפוטרו מאחריות גם כשנשא ונתן ביד. ומה שפירשנו שהרמב"ם והרי"ף נחלקו בפירוש המשנה, יש לדקדק כן מלשון הרמב"ם, דהנה אותם 'חמשה בבי' שכתב הרי"ף, הרמב"ם (שם פ"ו הל' ב-ד) העתיק אותם להלכה כמעט כצורתם, אלא שהרמב"ם השמיט מדברי הרי"ף דין אחד, הוא מה שכתב הרי"ף בבבא תניינא הנ"ל, שמומחה שיקבלוהו בעלי דינים פטור מלשלם אפילו כשנשא ונתן ביד, אף על פי שלא קיבל רשות מריש גלותא. ושם כתב הרי"ף, שכך מבואר במתניתין דידן, שהעמידו אותה בנשא ונתן ביד ואף על פי כן מומחה פטור. אבל הרמב"ם (שם ה"ב) השמיט דבר זה שמומחה שיקבלוהו פטור אפילו נשא ונתן ביד. ולפי דברינו אפשר שהשמטה זו היא בדוקא, ומפני שלדברי הרמב"ם אין לדין זה הכרח מהמשנה, שהרי הרמב"ם מפרש את המשנה ב'מומחה בית דין' דהיינו שנטל רשות, ואם כן אפשר שדיין שנשא ונתן ביד שהזיק בידיים, דוקא רשות מריש גלותא פוטרת אותו, אבל קבלת הבעלי דינים איננה על נזק בידיים.

סימן יג

שכר דברי תורה וראיית בכור

דף כט ע"א

מתניתין: הנוטל שכר להיות רואה את הבכורות, אין שוחטין על פיו אלא אם כן היה מומחה כאילא ביבנה, שהתירו לו חכמים להיות נוטל ארבע איסרות לבהמה דקה וששה לגסה בין תם ובין בעל מום.

א. ראיית בכור משום מכשול

עלינו להתבונן, מהו הטעם שאסור ליטול שכר על ראיית מומים, וכמו כן, מהו ההיתר של "מומחה כאילא ביבנה". ורש"י נתן טעם בשניהם, שהאיסור הוא משום דחיישינן שיתיר את הבכור מחמת השכר שנוטל, וההיתר של אילא ביבנה מפני שהיה חסיד, ולא חשדו אותו בכך. ויש לעורר, שהלא במקומות אחרים שחכמים אסרו משום חשש מכשול, לא מצינו שמי שהוא חסיד התירו לו יותר מלאחרים, ועוד, שלשון המשנה "מומחה כאילא" משמע שההיתר משום מומחיותו של אילא ולא משום חסידותו, וצ"ע. והנה הרמב"ן בהלכותיו, הלך בדרך אחרת מרש"י, וכדלהלן. ומתוך דבריו מבואר דהיינו משום קושיא הנ"ל. יעויין שם שכתב שאין לומר שמשנתנו היא משום חשד, שהרי הוא לוקח שכר גם כשאומר שהוא תם, כמבואר בגמרא, ועוד שבמקום שיש חשד לא מצינו בשום מקום שחכמים חילקו בין תלמיד חכם לאדם אחר. אכן דברי הרמב"ן שהם על 'חשד', שעניינו מראית העין, ולענין מראית העין ודאי שאין לחלק בין תלמיד חכם לאחרים, ואדרבה, בתלמיד חכם מצינו תמיד שראוי לו להיזהר מחשד יותר מאחרים. אבל מלשון רש"י שכתב "דלמא משום אגרא שקיל ליה" משמע שהוא חשש אמת של מכשול, ואם

כן לענין מכשול ודאי שחסיד יש בו פחות חשש, אלא שעדיין גם זה צריך עיון, כאמור.

ב. מומחה כאילא ביבנה

ומדברי הרמב"ם (בכורות פ"ג ה"ז) מבואר שאכן עיקר ההיתר של אילא ביבנה הוא מחמת מומחיותו, שכתב "הנוטל שכרו להיות רואה בכורות, אין שוחטין על פיו אלא אם כן היה מומחה גדול וידעו בו חכמים שאין כמותו". והנה הלבוש (יו"ד סי' שיב ס"א) פירש דברי הרמב"ם כעין דברי רש"י, שכיון שחכמים מינו אותו לכך וידעו שהוא מומחה וחסיד לא יבואו לחשוד אותו בכך. אמנם לכאורה צריך עיון, שהרי כל מי שמתיר בכורות הרי הוא מומחה ונתמנה לכך, כמבואר ברמב"ם (שם ה"א) שאין שוחטים בכור על פי יחיד אלא במומחה שקיבל רשות מהנשיא להתיר בכורות. ויתכן לפרש דברי הרמב"ם, דהנה עיקר החשש בסתם מומחה שיבוא להתיר מחמת השכר צריך ביאור, כקושיית הרמב"ן הנ"ל, הלא גם אילא ביבנה התירו לו רק כשנותנים לו שכר גם על תם, ואם כן מהו החשש בסתם מומחה. וצריך לומר, דהיינו משום שישנם הרבה מומחים שקיבלו רשות להתיר, אלא שדרך העולם לבוא למומחה המתיר יותר, וכמו שדרשו חז"ל (פסחים נב:) "עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו, כל המיקל

לו יגיד לו", ואם כן יש לחוש שכאשר המומחה יטול שכר הדבר יטה את ליבו להתיר יותר מהראוי כדי שיבואו אליו. ועל זה שנינו, שמי שהוא מומחה גדול כאילא, דהיינו כאשר מומחיותו היא ידועה ומפורסמת, אין לחוש לכך, שהרי בלאו הכי באים אליו הרבה מחמת מומחיותו. ואולי יתכן, שגם כונת רש"י לכך, שעיקר ההיתר הוא כלשון המשנה "מומחה כאילא", דהיינו מחמת מומחיותו, אלא שהוסיף דמכל מקום בעינן גם שיהיה חסיד דאם לא כן גם במומחה גדול יש מקום לחוש שיתיר את האסור כדי שיבואו אליו עוד יותר. ויעויין רבינו גרשום שפירש את ההיתר של אילא ביבנה באופן אחר, שמומחה סתם חיישינן שיתיר כדי לקבל שכר, אבל מומחה כאילא התירו לו מפני טורחו. ומשמעות הדברים, שמצד החשש שמא יתיר בשביל שכרו אין חילוק בין המומחים, אלא שמומחה כאילא שכולם באים אליו לראות בכורות, יש הכרח להתיר לו ליטול שכר מחמת שטירתו מרובה, והכרח זה דוחה את החשש שמא יתיר משום שכר.

ג. משום שכר דברי תורה

והרמב"ן בהלכות פירש משנתינו בדרך אחרת, שטעם משנה זו כטעם המשנה שלאחריה, שאסור ליטול שכר על דברי תורה, והנוטל שכר לדון דינו בטל, וכמו כן בראיית בכור, אין שוחטין על פיו מפני שהוראתו בטילה. ובזה פירש הרמב"ן את ההבדל בין מומחה סתם לאילא ביבנה, שאילא ביבנה היו באים אליו רבים, ולא היה יכול לעסוק במלאכה אחרת, ואם כן דינו כשכר בטלה דמוכח שמוותר. והיינו כפי שהביאו תוספות (ד"ה הנוטל) מהגמרא

בכתובות, שבמקום שהדבר מוכח שהוא בטל ממלאכתו, מותר ליקח שכר בטלה. ואכן בדעת רבינו גרשום ורש"י שפירשו משום חשש מכשול, עלינו לעיין מדוע לא פירשו בדבר הלמד מעניינו כטעם המשנה דלקמן. ולפום ריהטא נראה, דאפשר דסבירא להו שראיית מומים אינה חשובה כדברי תורה שאסור לקבל עליהם שכר, שהרי אינה אלא חכמה לדעת איזה מום הוי מום קבוע ואיזה הוי מום עובר. ועוד אפשר, שמצד שכר על לימוד תורה אין לחוש, שהרי בראיית הבכור יש טורח, כמבואר במתניתין, ואם כן הוי כשכר הבאה ומילוי דמותר. ובאמת בדעת הרמב"ן יש לעורר, שהיה מקום לומר דסבירא ליה שגם שכר טירחה של מצוה אסור, ומה שאמרו כאן ששכר הבאה ומילוי מותר ויכול לקדש בו אשה, אינו כפירוש רש"י דמיירי בשכר טירחה, אלא כמו שפירש הרמב"ם (אישות פ"ה ה"ג) דמיירי שמקדש בגוף האפר והמים. אלא שבדעת הרמב"ן אי אפשר לומר כן, שהרי בתורת האדם (שער המיחוש ענין הסכנה) כתב להדיא שמצוה שיש בה טירחה מותר לקחת עליה שכר, ומהאי טעמא מותר לרופא ליקח שכר טורחו, ואף על פי שמחוייב להציל בחנם, יעויין שם, ובמחנה אפרים (שכירות פ"ז) ואבן האזל (גזילה ואבידה פ"ב ה"ג), ואכמ"ל. ומכל מקום יש לעיין בשיטת הרמב"ן, דכיון דסבירא ליה להתיר בשכר טירחה דמצוה, אם כן מדוע בראיית בכור יש איסור, הרי יש בה טורח, וצריך עיון. עוד צריך לעיין בשיטת הרמב"ן, שלדבריו שהנוטל שכר לראות בכור דינו כנוטל שכר לדון, אם כן מן הדין היה לומר שכשם שהנוטל שכר לדון דינו בטל כמו כן לענין מום, וממילא, אם הבכור נשחט על פיו יהיה אסור באכילה, כמי שנשחט שלא על

ההבדל בין בכור שנשחט שלא על פי מומחה לבין מומחה שנטל שכר, שכאשר הכהן עבד איסורא ושחט שלא על פי מומחה, אז חכמים קנסו את הכהן עצמו שהבכור אסור באכילה, אבל כאשר הכהן הלך למומחה והמומחה הוא דעבד איסורא שדרש שכר, אז הקנס הוא על המומחה לבד ולא על הכהן.

ה. דייני גזירות שבירושלים

ובמה שפירש הרמב"ן שההיתר של אילא ביבנה היה מדין שכר בטלה דמוכח, יש לעיין, כיון שפירש דהיינו משום שכולם באים אצלו והוא בטל ממלאכתו לגמרי, אם כן מדוע לא כתב באופן יותר פשוט, כמו שכתבו תוספות (ד"ה מה), דכיון שבאים הוא משום שאין להם ממה להתפרנס, שבזה בלאו הכי אין איסור נטילת שכר, וכמו שהביאו תוספות מהגמרא בכתובות (קה.) שדייני גזירות היו נוטלים שכרן מתרומת הלשכה, מפני שאין להם ממה להתפרנס, וכתבו תוספות דהיינו בלאו טעמא דשכר בטלה. וביאור דבריהם נראה, שעיקר האיסור ליטול שכר על דברי תורה הוא דוקא כשנוטל שכר כדי להרויח, אבל כאשר מחמת העיסוק בדברי תורה אין לו ממה להתפרנס, אם כן השכר אינו להרויח אלא כדי שיהיה לו מה שיאכל. אכן אפשר שהרמב"ן חולק על תוספות, וסבירא ליה שאסור ליטול שכר על דברי תורה גם כשאין לו מה יאכל, וגם כשאין לו ממה להתפרנס אין היתר אלא בשכר בטלה, אלא דסבירא ליה שכאשר אין לו ממה להתפרנס זהו גופא סיבה לכך דהוי שכר בטלה דמוכח, שהרי יודעים שמחמת כן אין לו ממה להתפרנס. וכן משמעות דברי הריטב"א בנדרים (לו:), יעויין שם.

פי מומחה. ואילו מלשון המשנה "אין שוחטין על פיו" משמע שדוקא לכתחילה אין שוחטים, אבל בדיעבד הבכור מותר באכילה, ואם כן איכא למימר דמשום הכי רש"י לא פירש כדברי הרמב"ן.

ד. הברל בין היתר שחיטה להיתר הבשר וליישב דעת הרמב"ן יתכן לומר, שכל מה ששייך לומר שהוראתו בטילה אינו אלא לענין אותה הוראה שהורה שמותר לשחוט את הבכור, אבל לאחר שכבר נשחט הבכור, שבזה הנדון הוא האם הבכור מותר באכילה או לא, הרי זה ספק בפני עצמו, ואם כן בזה סגי בהוראה דמכאן ולהבא, שהרי המום ניכר גם לאחר שחיטה ואפשר להתירה מכאן ואילך. וכמו כן, אפילו יהיה המום בדוקין שבעין שבזה אנו צריכים לסמוך על ראייתו של המומחה שנטל שכר, עדיין יתכן לומר, שאף על פי שגוף ההוראה שמותר לשחוט את הבכור כבר בטלה, הספק בדין הבשר הוא ספק בפני עצמו, ובזה עדיין אפשר לסמוך על הסברא שמן הסתם היה זה מום קבוע והמומחה לא טעה. עוד איכא למימר, שעיקר הטעם בדין זה של "הנוטל שכר לדון דיניו בטלים" הוא משום קנס שחכמים קנסו אותו לבטל את המעשה שנטל בו שכר כמבואר ברמב"ן סוף פרק האיש מקדש (קידושין נח:), ואם כן איכא למימר שקנס זה שייך רק כלפי הוראה זו שמותר לשחוט את הבכור, אבל אם נימא שגם לאחר שחיטה הבכור יהיה אסור באכילה, אם כן הרי זה הפסד לכהן, והרי כלפי הכהן אין זה מן הדין שמלבד שנעשק על ידי המומחה בכך שדרש ממנו לשלם על הוראתו, הוא יפסיד גם את הבכור עצמו. וזהו גופא

ו. פרנסה המוטלת על הציבור

אלא, שגם לשיטת תוספות שהשכר של דייני גזירות מותר בלא טעמא דשכר בטלה, אפשר דלענין הא דאילא ביבנה אינו מועיל, והיינו טעמא, דיעויין בתוספות בכתובות (שם ד"ה גזירי), שכתבו הטעם שהיה מותר לדייני גזירות ליטול שכר, "מפני שלא היה להם במה להתפרנס והיה מוטל על הציבור לפרנסם", ומלשונם זה משמע, דלאו היינו טעמא משום שאינו כדי להרויח וכמשמעות התוספות דהכא, אלא היינו משום שאין זה בתורת שכר כלל, שהרי פרנסה זו היא חובה המוטלת על הציבור, וכשם שמוטל על הציבור לפרנס את העניים ואיננו שכר על כך שהם עניים, כמו כן שכר הדיינים, איננו שכר על הדינים שהם עושים, אלא חובה המוטלת על הציבור לפרנסם כדי שיוכלו לישב לדון. וזהו השכר שהיו נוטלים דייני גזירות מתרומת הלשכה שהיא קופת הציבור. ולפי זה פשיטא, דהיינו דוקא כאשר מי שמפרנס אותם הם הציבור, אבל בהא דאילא ביבנה שהיה נוטל שכר מכל כהן שהיה בא להראות לו את הבכור, זהו ודאי שכר ממש, ואינו מותר אלא מדין בטלה דמוכח, כדברי הרמב"ן. וחילוק זה מצאנוהו להדיא בשו"ת הרשב"ץ, כדלהלן. ודבריו הם כלפי מה שכתב

הרמב"ם בפירוש המשנה (אבות פ"ד מ"ה) "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם", שהאריך בחומרת האיסור ליהנות מדברי תורה, וכתב כנגד אותם תלמידי חכמים שאינם עוסקים במלאכה ומטילים עצמם על הציבור לפרנסם. ורבים מהפוסקים האריכו לחלוק על דברי הרמב"ם ולקיים את המנהג שהיה נהוג בקהילות ישראל עוד בזמנו של הרמב"ם וגם קודם לכן, להושיב תלמידי חכמים שהם בטלים ממלאכה ומתפרנסים מהציבור. וכן פסק הרמ"א ביורה דעה (סי' רמו סכ"א). וראש המדברים בענין זה הוא הרשב"ץ (שו"ת ח"א סי' קמב ואילך) שהאריך להשיב על דברי הרמב"ם ולחזק את ידי המחזיקים בתורת ה'. ושם (סי' קמה) השיב הרשב"ץ כלפי אותם שהיו טוענים שאסור לתלמידי חכמים ליטול שכר על דברי תורה מצד "מה אני בחנם אף אתם בחינם", ועל כך השיב, דהיינו דוקא כשנוטל שכר מבעלי דינים, אבל כשנוטל שכר מהציבור, הרי זה מותר לכתחילה, וכגזרי גזירות שבירושלים שהיו נוטלים שכרן מתרומת הלשכה. והיינו כדאמרינן. ויעויין רשב"ץ שם, מה שהוסיף לאחר מכן טעמים לכך שיהיה מותר לרב ליטול שכר גם מהתלמידים עצמם.

סימן יד

מכירת בכור ומעשר

דף לא ע"א - ע"ב

מתניתין: כל פסולי המוקדשין נמכרין באיטליו ונשחטין באיטליו ונשקלין בליטרא, חוץ מן הבכור והמעשר שהנייתן לבעלים. פסולי המוקדשין הנייתן להקדש. ושוקלין מנה כנגד מנה בבכור.

א. מכירה באיטליו

מה ששנינו שמותר למוכרן באיטליו ולשוקלם בליטרא מפני שהנאתן להקדש, פירשו בגמרא, דהיינו הנאה דמעיקרא, שעל ידי שמכירתם תהיה ביוקר גם פדיונם יהיה ביוקר וזו הנאת הקדש. אבל בכור ומעשר שהנאת מכירתם לבעלים, אסור לזלזל במכירתם, ולפיכך מוכרם בביתו בלא שקילה. וכתבו תוספות (ד"ה חוץ), שאף על פי שהמשנה מפרשת הטעם שאסור למוכרן באיטליו הוא משום שהנאתם לבעלים, מכל מקום הוא דין דאורייתא, שכן מוכח מהגמרא בתמורה (ח.). וסיימו תוספות, דשם דבר זה ילפינן מאיזה פסוק, שכשאין הנאתו להקדש אסור לנהוג בו בזיון. והרמב"ן בהלכות פליג, שכתב שאיסור זה הוא מעלה מדרבנן ולפיכך העור והחלב והקרניים מותר למוכרם במשקל וכו'.

ב. קדושת דמים למזבח

ולשיטת תוספות שהוא מדראורייתא, אולי יתכן לבאר, שודאי עיקר הדבר שאסור לנהוג בזיון בבשר בכור ומעשר הוא סברא, מחמת קדושתם, ועיקר טעמא דמתניתין לחלק בין שאר פסולי המוקדשין לבכור ומעשר הוא כלפי ההיתר שנאמר בשאר פסולי המוקדשין, והוא שכאשר הנאתן להקדש אין כאן בזיון. עוד יש

לפרש, שיסוד החילוק בין בכור ומעשר לשאר פסולי המוקדשין הוא במהות קדושתם, והיינו דכיון שפסולי המוקדשים הם צריכים פדיון, אם כן מהות קדושתם היא לצורך דמיהם לקנות בהם קרבן אחר, ואף על פי שהם אסורים בגיזה ועבודה מכח קדושת הגוף שנותרה בהם לפני שהוממו, מכל מקום עכשיו שנפל בהם מום עיקר קדושתם היא 'קדושת דמים'. וממילא יש לומר שבבהמה שעיקר קדושתה היא לצורך דמיה, ודאי לא שייך בזיון במה שהיא נמכרת בשוק גם לאחר שנפדית, שהרי זו עיקר קדושתה. ובוז מבואר היטב, שדין "הנאתן להקדש", אינו שריוח ההקדש מתיר בזיון ההקדש, אלא שקדושה זו שעיקרה להנאת ההקדש אין שום בזיון במכירתה. אבל בכור ומעשר שאינם צריכים פדיון, אם כן כל קדושתם היא רק קדושת הגוף גרידא שלא שייך בה מכירה וגאולה כלל, ומכירתם איננה שייכת לענין הקדושה ואינה אלא להנאת הבעלים, ודאי יש בה בזיון.

ג. איסור מכירת מעשר

ולענין מכירת מעשר, בגמרא הקשו, דמתניתין משמע שדוקא מכירת המעשר באיטליו אסורה, אבל בביתו מותר, והקשו הלא במעשר יש איסור מכירה, שהרי נאמר בו "לא

מום ואפילו שחוט, גזירה שמא ימכרנו חי. לפיכך, אין שוקלין מנה כנגד מנה במעשר כדרך ששוקלין בבכור, מפני שהוא נראה כמוכר. ע"כ. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות כאן. ולהלן (אות ז) יבואר בע"ה הטעם שרש"י והרמב"ן לא פירשו כהרמב"ם.

ה. מכירת בעל מום חי

אכן לשון הרמב"ם הנ"ל "מעשר בהמה אסור למוכרו כשהוא תמים", צריך עיון, שמשמע שבעל מום אין בו איסור מדאורייתא, ולכאורה הוא נגד המבואר בסוגיין. ושם הכסף משנה הביא את האמור בסוגיין, שלאחר שחיטה מותר דומיא דתמורה, וסיים בזה"ל: ולפי זה, הא דתניא "במעשר נאמר לא יגאל ואינו נמכר לא חי ולא שחוט לא תם ולא בעל מום", אסמכתא בעלמא היא, דמדאורייתא לא מיתסרא מכירתו אלא תמים חי דומיא דתמורה. ע"כ. ומשמעות דבריו, שכיון שאמרו שהאיסור מדאורייתא הוא דומיא דתמורה, לפיכך דוקא תמים אסור. וזה ודאי צריך עיון רב, הלא גם מעשר בעל מום עושה תמורה, כמבואר במתניתין דלעיל (יד.) "חוץ מן הבכור ומן המעשר", יעויין שם. וקושיא זו כבר הקשה המנחת חינוך (מצוה שסא) על הכסף משנה. אכן מדברי החינוך שם, משמע להדיא שנמשך אחרי לשון הרמב"ם הנ"ל, וסבירא ליה שגם בעל מום חי אינו אסור אלא מדרבנן, וכמו שדייק הרי"ט אלגאזי בהגהה לספרו של אביו 'קהלת יעקב' (תוספת דרבנן סי' רסה). וצ"ע. והריט"א הוכיח כן גם מדברי תוספות בתמורה (ח. ד"ה ובמאי), שכתבו שמעשר בהמה כשהוא בעל מום הרי הוא ממון בעלים אפילו לרבנן דפליגי על ר' יוסי הגלילי. וכתב דאם כן על כרחך סבירא להו שהוא מותר

יגאל", ואמרו בברייתא שאינו נמכר לא חי ולא שחוט. והעמיד רב ששת, דמיירי ביתומים שחכמים התירו להם למכור משום הפסדם. ומסקנת הגמרא כרבא, שאיסור מכירה מדאורייתא הוא דוקא מחיים, דומיא דתמורה שהיא דוקא מחיים, אבל לאחר שחיטה האיסור הוא מדרבנן, וביתומים התירו להם למכור, ובמכירה זו שנינו דמכל מקום אסור למכור באיטליו ולשקול בליטרא. עוד נתבאר בגמרא, שגם אדם גדול מותר לו למכור מעשר על ידי הבלעה, בעורו ובקרניו.

ד. מנה כנגד מנה

ומה ששנינו שבבכור שוקלים מנה כנגד מנה, פירש רש"י דהיינו כשמוכר בביתו, שאף על פי שאסור לשקול בליטרא, מותר לשקול על ידי חתיכת בשר חולין שכבר נשקלה. ויעויין ברמב"ן שהוסיף, שכמו כן מותר לשקול על ידי כלי או קופיץ, והאיסור הוא דוקא לשקול בליטרא כדך שעושים באיטליו, וכשם ששנינו בביצה (כח.) לענין יום טוב. ולפי זה, ההיתר של מנה כנגד מנה הוא גם במעשר ולא דוקא בבכור. והרמב"ם (בכורות פ"א הי"ח) פירש "מנה כנגד מנה" באופן אחר, שכהנים שאוכלים בכור מותר להם לשקול מנה כנגד מנה. ובזה הרמב"ם דייק את לשון המשנה "שוקלים מנה כנגד מנה בבכור, מפני שדוקא בכור מותר לשקול מנה כנגד מנה, מפני שמותר למוכרו, אבל מעשר אסור. וז"ל הרמב"ם לענין מעשר (בכורות פ"ו הל' ה-ו): מעשר בהמה אסור למוכרו כשהוא תמים שנאמר בו "לא יגאל". מפני השמועה למדו, שזה שנאמר לא יגאל אף איסור מכירה במשמע, שאין נגאל ואינו נמכר כלל. וכו'. מדברי סופרים, שאסור למוכרו בעל

שאסור במכירה, וכבר הקשו שם תוספות (ד"ה למאי), הלא איסור מכירה הוא רק מחיים ולא לאחר מיתה. אבל דעת הרמב"ם והמאירי שמכאן תצא תורה לאסור מכירה בתם גם לאחר שחיטה.

ז. ביאור המחלוקת בפירוש המשנה

והרי"ט אלגאזי הוסיף להוכיח כן גם מדברי רש"י בסוגייתנו לגבי הא דמעשר של יתומים (ד"ה השב אבידה), שכתב "ובמעשר בעל מום קמיירי". ועל כרחק מה שרש"י הוצרך לפרש דמיירי בבעל מום, משום שמעשר תם אסור במכירה מדאורייתא ואם כן ודאי שגם ליתומים אסור. אכן, יותר נראה דרש"י פליג על הרמב"ם וסבירא ליה שגם תם מותר למוכרו שחוט. והיינו טעמא, כפי שנתבאר, שרש"י והרמב"ם פליגי בפירוש המשנה בדין "שוקלים מנה כנגד מנה בבכור", ובאמת עלינו להתבונן, הלא ודאי פשט המשנה נראה כהרמב"ם, גם מצד הלשון "מנה כנגד מנה" שיותר משמע חלוקה, וגם מצד הלשון "בבכור" שמשמעותו למעט מעשר, ומהו הדחק שדחקו לרש"י לפרש בדרך אחרת. והנראה, שהרמב"ם פירש כן דוקא לפי שיטתו, שמעשר תם אסור במכירה מדאורייתא אפילו כשהוא שחוט, ולפיכך יש לומר שחכמים אסרו גם לחלוק מנה כנגד מנה מפני שנראה כמכירה. וגם בעל מום, כיון שחכמים אסרו את מכירתו גם לאחר שחיטה, לפיכך השווו את דינו לתם שאסור לחלוק בו מנה כנגד מנה. אבל רש"י דעתו כריהטא דסוגיא דידן, שגם תם שחוט מותר במכירה מדאורייתא, וכיון שמן התורה אין שום צד איסור במכירת מעשר שחוט, ממילא אין סברא לומר שחכמים אסרו לחלוק בו מנה כנגד מנה

במכירה, שהרי בגמרא בבבא קמא (יג.) אמרו שמעשר בהמה אינו ממון בעלים אפילו לר' יוסי הגלילי, מפני שהוא אסור במכירה, ואם כן על כרחק שכשהוא בעל מום הוא מותר במכירה. אמנם לכאורה יש לדחות, שמעשר בעל מום הוא ודאי ממון בעלים, שהרי אף על פי שהוא עדיין אסור בגיזה ועבודה ואסור במכירה, מכל מקום כיון שכבר אינו עומד להקרבה והוא עומד לשחיטה ולאכילת הבעלים, הרי הוא שלהם. אלא שהתוספות בתמורה כתבו כן למעוטי בכור, ומשום שבבכור עדיין יש לומר שאינו ממון כהן משום דמתנות כהונה משלחן גבוה קזכו, כמבואר בסוגיא דבבא קמא (יב.). ומה שבסוגיא דבבא קמא אמרו שמעשר אינו ממון בעלים משום דליתיה במכירה, היינו דוקא כשהוא תם, כיון שהוא עומד להקרבה וגם אסור במכירה, אם כן אין לבעלים בו כלום עד לאחר שחיטה. אבל בעל מום שפיר הוי שלהם אף על פי שאסור במכירה, ולמי בהמה זו תהיה שייכת אם לא לבעליה.

ו. מכירת תם שחוט

ויעויין להרי"ט אלגאזי (שם), שהאריך לדקדק בלשון הרמב"ם דלא כהכסף משנה, שאין כונת הרמב"ם למעוטי בעל מום חי שיהיה מותר למוכרו מדאורייתא, אלא כונתו למעט תם שחוט, שמעשר חי תם אסור למוכרו מדאורייתא אפילו לאחר שחיטה. והביא שכן כתב המאירי (ב"ק יב.). וכתב הריט"א, שמקור לדין זה הוא מהגמרא בזבחים (ט.) לגבי פסח בשאר ימות השנה, שאמרו "שחטיה לשם מעשר ליהוי מעשר, למאי הלכתא דלא לבעי נסכים, ולמלקי עליה בלא יגאל", והיינו שיהיה דינו כמעשר

רק משום שנראה כמכירה, שהיא עצמה אינה אסורה אלא מדרבנן.

ח. "משלחן גבוה קזכו"

ולענין מה שכתב רש"י דהא דמעשר של יתומים מיירי בבעל מום, יש לומר דרש"י אזיל בזה לשיטתו, כדלהלן. הנה לגבי קידושי אשה שנינו במסכת קידושין (נב:), המקדש בחלקו, בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים אינה מקודשת. ופירשו בגמרא, דאפילו לר' יוסי הגלילי דקדשים קלים ממון בעלים, הני מילי מחיים אבל לאחר שחיטה אינה מקודשת, משום דמשלחן גבוה קזכו. ויעויין תוספות בבא קמא (יב: ד"ה ומחיים), שהאריכו לומר, דהיינו דוקא כלפי חלק הכהנים בחזה ושוק, אבל חלק הבעלים בבשר קדשים קלים, ודאי הוי ממון גמור שלהם לקדש בו אשה. אבל רש"י בקידושין (שם ד"ה כי) ובבא קמא (שם ד"ה אבל) חולק בזה, שגם חלק הבעלים הוא משלחן גבוה ואינו שלהם. ונמצא דלרש"י בשר קדשים קלים אינו של הבעלים ואינם יכולים לקדש בו אשה. ומעתה יש לומר, דבמתניתין דידן שפירשו את ההיתר למכור מעשר משום הפסד ממון של היתומים, סבירא ליה לרש"י דעל כרחק לא מיירי בבשר בכור תם, שהרי אינו ממון היתומים כלל ומשלחן גבוה קזכו, וודאי דלא שייך בו השבת אבידה ליתומים. ולפיכך כתב רש"י דמיירי בבעל מום שהוא ממון היתומים, ובזה חששו להפסדם.

ט. גדר איסור מכירה

נלכה ונשובה לשיטת הרמב"ם והמאירי, שתם אסור במכירה מדאורייתא גם לאחר שחיטה,

שעלינו לעיין מנין נולד דין זה, שהרי איסור מכירה הוקש לתמורה, וכיון שגם תם שחוט אינו עושה תמורה, מדוע אסור למוכרו. ואולי יתכן, דהא מילתא תליא בסברא, כדלהלן. הנה, בעיקר איסור מכירה יש לדרוש טעמא דקרא, מה נשתנה דין מעשר שאסור במכירה מדין בכור שמכירתו מותרת. ולפי פשוטו יש לפרש, דהנה מצות בכור עיקרה 'מתנות כהונה' ועיקר המצוה הוא בגוף הנתינה של הבכור לכהן, אלא שכאשר הוא תם הכהן נהנה בו בתורת קרבן וכאשר הוא בעל מום הוא נהנה בו בתורת חולין. ולפיכך, לאחר שהכהן קיבל את הבכור ונתקיים בו מצות מתנות כהונה, בידו לעשות בו מה שירצה, ויכול גם למוכרו. אבל מעשר בהמה שגם לאחר שהופרש הוא של בעליו, וכל מצותו אינה אלא שיהיה קרבן ויאכל בירושלים, אם כן על כרחך שעיקר מצות מעשר היא להפריש עשירית מעדרו וממונו לצורך קרבן. וממילא, אם היה מותר לבעלים למכור את המעשר, הרי לא הפריש מממונו כלום, שהרי הוא מכר אותו וקיבל עליו דמים, ועל זה אמרה תורה "לא יגאל" כדי שהממון שהפריש עבור המעשר לא יחזור אליו על ידי מכירה. וכל זה דוקא קודם שנולד בו מום, אבל לאחר שנולד בו מום וכבר אינו ראוי למזבח, באופן זה התורה החזירה את הבהמה לבעליה, והיא חוזרת להיות שלהם בלא פדיון. ואם תאמר, אם כן מדוע בעל מום חי עדיין אסור במכירה הרי בלאו הכי הוא כבר חזר לבעליו. יש לומר, דהיינו כמו שכבר נתבאר ונתברר בסוגיות דלעיל (ראה לעיל סי' ו ענף א אות ז), שפסולי המקודשין אף על פי שנפל בהם מום וכבר אינם ראויים להקרבה, עדיין יש עליהם קדושת מזבח

אפילו לאחר פדיונם, והשחיטה היא זו שמפקיעה מהם את קדושת מזבח. ואם כן שפיר יש לומר שגם איסור מכירת מעשר התורה תלתה אותו בקדושת מזבח, ולפיכך כל זמן שלא נשחט עדיין אסור למוכרו מכח קדושת מזבח שבו.

י. ההבדל בין תם לבעל מום שנשחטו

ומעתה מבואר היטב טעם החילוק בין תם שחוט שאסור למוכרו לבין בעל מום שחוט, שלגבי מעשר תם שעיקר איסור מכירתו היא כדי שיפריש מממונו, זה ודאי שייך גם לאחר שחיטה, שהרי גם כשהבעלים מוכר את בשר הקרבן הרי הוא מחזיר לעצמו את הממון שהפריש. אבל בעל מום שחוט, שהממון כבר בלאו הכי חזר אליו, וגם קדושת מזבח כבר

פקעה ממנו, ודאי כבר לא שייך בו איסור מכירה. ולאחר שדרשנו טעמא דקרא, נשוב לגוף ההיקש מה תמורה דוקא מחיים אף מכירה דוקא מחיים, ונאמר, שהסברא נותנת שההיקש לתמורה הוא דוקא כלפי קדושת מזבח, דהיינו שאותה קדושה שיש בה כדי לעשות תמורה, היא גם זו שאוסרת במכירה. ואם כן יש לומר שהיקש זה בא למעט דוקא בעל מום לאחר שחיטה, שכבר אין בו קדושה שתאסור אותו במכירה. אבל תם לאחר שחיטה, כיון שעדיין קדושת קרבן עליו ונאכל לפנים מהחומה בטהרה, הרי הוא בכלל אותה קדושה שעושה תמורה, ומה שבפועל אינו עושה תמורה אין זה מחמת חסרון בקדושתו, אלא מחמת שדוקא חי עושה תמורה.

סימן טו

איסור הטלת מום בקדשים

דף לג ע"ב

מתניתין: בכור שאחזו דם, אפילו מת אין מקיזין לו דם, דברי רבי יהודה. וחכמים אומרים יקין, ובלבד שלא יעשה בו מום. ואם עשה בו מום, הרי זה לא ישחט עליו. רבי שמעון אומר, יקין אף על פי שהוא עושה בו מום. ובברייתא: בכור שאחזו דם, מקיזין לו את הדם במקום שאין עושים בו מום, ואין מקיזין לו את הדם במקום שעושין בו מום, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, אף במקום שעושה בו מום, ובלבד שלא ישחט על אותו המום. רבי שמעון אומר, אף נשחט על אותו המום. רבי יהודה אומר, אפילו מת אין מקיזין לו את הדם.

א. בכור שאחזו דם

במשנתנו יש שלוש דעות בדין הקזת דם לבכור: לר' יהודה, אסור להקיז כלל. לחכמים, מותר להקיז רק כשאינו גורם למום. לר' שמעון, אפילו יהיה מום, מותר להקיז. וטעמו של ר' שמעון פירש רש"י, מצד דבר שאינו מתכוין. ובברייתא מצינו ארבע דעות: לר' מאיר, מותר להקיז דוקא במקום שאינו עושה מום. לחכמים, אפילו במקום שעושה מום, רק שלא ישחט על אותו מום. ולר' שמעון, מותר אפילו לשחוט על אותו מום. ולר' יהודה אסור להקיז כלל. ופירשו תוספות (ד"ה אילמא), שהמשנה והברייתא דיברו בשני מקרים אחרים, דהמשנה מיירי באופן שהבכור אינו מסוכן ממש ואינו חשוב כבעל מום, ולפיכך לכולי עלמא אסור להטיל בו מום בכונה. אלא דרבי יהודה וחכמים סבירא להו דבר שאינו מתכוין אסור, ולפיכך לר' יהודה אסור להקיז כלל ולרבנן מותר רק באופן שודאי לא יעשה מום. ור' שמעון לטעמיה דדבר שאין מתכוין מותר, ולכן יכול להקיז גם באופן שיש לחוש שיפול בו מום, אלא שלא יהיה מתכוין. אבל הברייתא מיירי באופן שאחזו דם והוא מסוכן למות ממש

ואז דינו כבעל מום, ובוזה נחלקו התנאים בדין מטיל מום בבעל מום, כמבואר בגמרא, שר' מאיר סבירא ליה שאסור להטיל מום בבעל מום, ולפיכך אסור להקיז באופן שיעשה בו מום, אבל חכמים ור' שמעון סבירא להו שמותר להטיל מום בבעל מום, ולפיכך מותר סבירא להו שמותר להקיז אפילו באופן שודאי עושה בו מום, אלא שחכמים סבירא להו דעל כל פנים אסור לשחוט על אותו מום, ור' שמעון סבירא ליה שאפילו מותר לשחוט עליו. אמנם מדברי הרמב"ם (בכורות פ"ב ה"ג) מוכח דפליג על התוספות, שאין חילוק בין המשנה לברייתא, וסבירא ליה דבכל גווני אסור להטיל מום בבכור שאחזו דם, שכתב את דברי ר' שמעון דמתניתין ודברייתא יחד, "בכור שאחזו דם יקין ובלבד שלא יתכוין לעשות בו מום, ואם נעשה בו מום בהקזה זו הרי זה נשחט עליו". וכן פירש הגר"א (יו"ד סי' שיג ס"ק י) בדעת הרמב"ם.

ב. מום קבוע בבעל מום עובר

והתוספות דסבירא להו דאחזו דם דברייתא שהוא מסוכן חשיב כבעל מום, הקשו אם כן מדוע לא ישחטו עליו מיד שאחזו דם גם בלא

נתבאר שאפילו בבעל מום אסור להטיל אלא בכור שאחזו דם והוא מסוכן למות. אמנם הרמב"ם (איסורי מזבח פ"א ה"ז) כתב שהמטיל מום בקדשים בזמן הזה עובר בלא תעשה, אלא שאינו לוקה. וכבר האריכו הרבה מהאחרונים ביישוב דבריו עם הסוגיא דעבודה זרה הנ"ל. אכן התוספות כאן (ד"ה בעל) פירשו דברי הגמרא בעבודה זרה כפשטן, שאיסור הטלת מום בזמן הזה אינו אלא מדרבנן. וכן מבואר ברש"י שם (ד"ה בזמן), דבזמן הזה לא קרינן ביה "תמים יהיה לרצון", ואינו אסור אלא מדרבנן.

ד. פסולי המוקדשין לאחר פדיונם

ובעיקר דברי רבא בעבודה זרה, שמדאורייתא מותר להטיל מום בזמן הזה, עלינו לעיין, מדוע היה פשיטא לרבא שבעל מום בזמן הזה אינו בכלל "תמים יהיה לרצון". והניחא לדעת חכמים דמדאורייתא מותר להטיל מום בבעל מום, היינו משום דסבירא להו שהאיסור תלוי בכך שיוכל להיות קרב לרצון, ואם כן בזמן הזה אינו ראוי לרצון, אבל לר' מאיר שאסור להטיל מום בבעל מום, מדוע פשיטא ליה לרבא להיתר, ומניין שהאיסור תלוי בכך שאפשר להקריב בדמיו. והנראה, דהנה לדעת ר' מאיר שאסור להטיל מום בבעל מום, מבואר בסוגיין דהיינו דוקא קודם פדיונו, אבל לאחר פדיון אינו אסור מדאורייתא, ומשום דילפינן מ"תמים יהיה לרצון" לאפוקי פסולי המוקדשין לאחר פדיונו. ואם כן יש לומר שהן דברי רבא בעבודה זרה דבעינן שיהיה ראוי לדמים, דהא חזינן דלאחר שכבר נפדה וכבר אין בו קדושת דמים למזבח אין בו איסור, ואם כן הוא הדין בזמן הזה שאין מזבח כלל, אינו אסור מן התורה.

מום אחר. ותירצו תוספות בשני אופנים, או דמדרבנן אסור משום דאתי לאיחלופי בתם, או דחשיב כמום עובר שאי אפשר לשחוט עליו, מפני שיש לו רפואה. ותירוץ שני של התוספות מבואר יותר ברא"ש (סי' ד), שהטעם של חכמים שמותר להטיל מום כשהוא מסוכן, משום דמדאורייתא מותר להטיל מום קבוע אפילו בבעל מום עובר ולפי שהטלת מום בבעל מום אינה אלא איסור דרבנן כמו שכתבו תוספות (ד"ה בעל), אבל כשאחזו דם, חכמים התירו להקיצו לו דם אפילו באופן שהוא מום קבוע. וכן הוא בטור ושו"ע (יו"ד סי' שיג ס"ה) על פי הרא"ש, בלשון זו: "דבר תורה בכור שנפל בו מום עובר מותר להטיל בו מום קבוע, אבל חכמים אסרוהו".

ג. תמימים בזמן הזה

ולענין איסור הטלת מום בקדשים בזמן הזה, מפשטות הגמרא בעבודה זרה (יג:) משמע שאינו אלא איסור מדרבנן, ואפילו למאן דאמר שאסור להטיל מום בבעל מום מדאורייתא. והיינו מה שאמר רבא שם, על מי שהקדיש תמימים בזמן הזה, שאין להשיר להם את הפרסות, משום שנראה כמטיל מום בקדשים, והקשו בגמרא, מום מעליא הוא, ומדוע אמר רק "נראה כמטיל מום", ותירצו, הני מילי בזמן שבית המקדש קיים דחזי להקרבה אבל בזמן הזה לית לן בה. והקשו, ליהוי כמטיל מום בבעל מום, דהיינו שלכל הפחות לר' מאיר יהיה בו לאו דאורייתא, ותירצו, הני מילי בבעל מום דנהי דלא חזי לגופי אבל לדמי חזי, שהרי ראוי לפדותו ולהביא ממנו קרבן, אבל בזמן הזה דלא חזי כלל לא. ונמצא, שבזמן הזה לכולי עלמא אינו אסור אלא מדרבנן. ומצד דינא דרבנן, כבר

ה. בכור שאינו ראוי לדמיו

והדבר הקשה, מה שהקשה הרעק"א (גליון הש"ס ע"ז שם), כיצד אמרו בגמרא בעבודה זרה שאיסור מטיל מום בבעל מום הוא דוקא בבעל מום דחזי לדמי, הלא בסוגייתנו מבואר שאיסור הטלת מום הוא גם בבכור, והרי בכור אינו נפדה כלל, ואף על פי כן סבירא ליה לר' מאיר שהוא אסור מדאורייתא. וכעין זה יש להקשות גם בסוגיין, כפי שהקשה הרי"ט אלגאזי כאן, במה שאמרו בגמרא דלר' מאיר ילפינן "תמים יהיה לרצון" למעוטי פסולי המוקדשין לאחר פדיון, דאם כן גם בכור בעל מום לא יהיה אסור להטיל בו מום, שהרי אינו צריך פדיון כלל ומותר לשוחטו בלא פדיון, ואם כן מומו זהו פדיונו. ובעזרת ה' להלן נבוא למקום יישוב.

ו. בעל מום מעיקרו

וכשהקשו בגמרא לר' מאיר האי "תמים יהיה לרצון" מאי עביד ליה, מתחילה תירצו, למעוטי בעל מום מעיקרו, והקשו על כך, בעל מום מעיקרו פשיטא דיקלא בעלמא הוא, ועל זה אמרו למעוטי פסולי המוקדשין לאחר פדיונם. ומה שאמרו "למעוטי בעל מום מעיקרו", פירש רש"י (לד. ד"ה מעיקרו) דהיינו קדשים שנפל בהם מום קודם שהקדישן. וכן מבואר מדברי תוספות (ד"ה בעל), דבעל מום מעיקרו היינו שאר קדשים שקדם מומן להקדשן ולא בכור. ולדברי רש"י ותוספות מבואר היטב דחיית הגמרא, דהא פשיטא, שהרי אין בהם קדושה כלל. אמנם, ברבינו גרשום מבואר שדברי הגמרא "למעוטי בעל מום מעיקרו", היינו בכור, שכתב דבעל מום מעיקרו היינו ממעי אמו, ועל כרחק היינו בכור, שהרי בשאר קדשים סגי בהכי שקדם

מומן להקדשן. ולדברי רבינו גרשום ודאי צריך לעיין, מה החילוק אם המום הוא ממעי אמו לבין אם הוא לאחר שנולד, הרי בין כך ובין כך קדושתו שוה שאסור בגיזה ועבודה ואינו צריך פדיון. וביותר קשה, מה שאמרו בגמרא "פשיטא דיקלא בעלמא הוא", שאם כן על כרחק לרבינו גרשום כן הוא הדין באמת אליבא דר' מאיר, שהאיסור דאורייתא להטיל מום בבכור בעל מום הוא דוקא בתם מעיקרו, אבל בעל מום ממעי אמו מותר להטיל בו מום, ועל זה אמרו בגמרא "פשיטא". ולכאורה הדבר מתמיה מאד, מהי הפשיטות לחלק ביניהם.

ז. גדר איסור מטיל מום בבעל מום

והנראה בסייעתא דשמיא, שביאור הענין תלוי בעיקר גדר איסור "מטיל מום בבעל מום" לר' מאיר. דהנה בגמרא הביאו דומיא דהכי עוד שני איסורים שהכל מודים בהם, והמה איסור "מחמץ אחר מחמץ", ואיסור "מסרס אחר מסרס". ויש לומר ששלושה אלו יש בהם גדר אחד, והוא, שכאשר התורה אסרה מעשה כלשהוא המביא לדבר רע, יש מקרים שבהם התורה אסרה לחזור לעשותו שוב, גם לאחר שהרע כבר נעשה. וכגון איסור 'מחמץ', שאף על פי שעיקר איסור מעשה החמוץ הוא מחמת התוצאה שהמנחה נפסלת בחימוצה, מכל מקום גם לאחר שהמנחה כבר נתחמצה התורה אסרה להמשיך במעשה החימוץ. וכמו כן 'מסרס', עיקר המעשה נאסר מחמת התוצאה שהבהמה נעשית מסורסת, אלא דמכל מקום התורה אסרה לחזור על אותו מעשה. וכמו כן יש לומר במטיל מום לר' מאיר, שאף על פי שודאי עיקר האיסור של מעשה הטלת מום הוא מחמת שבכך הבהמה נפסלת מהקרבה ואינה לרצון,

כדכתיב "תמים יהיה לרצון", מכל מקום אמרה תורה "כל מום לא יהיה בו" שגם לאחר שהקרבת נעשה בעל מום עדיין אסור לחזור ולעשות את אותו המעשה להטיל בו מום אחר. ומעתה מבואר מאילוי החילוק בין בכור תם שנעשה בעל מום לבין בעל מום מעיקרו לשיטת רבינו גרשום, שכאשר הוא בעל מום מעיקרו, מלכתחילה לא היתה בו שום סיבה לאיסור, שהרי מעולם הוא לא היה ראוי להקרבה, ועל זה אמרו בגמרא "דיקלא בעלמא הוא", דפשיטא שמותר להטיל בו מום שהרי אינו פוגם בו כלום. אבל בכור שנולד תם והיה ראוי להקרבה ומעיקרא היה בו איסור של הטלת מום, עליו אמר ר' מאיר שמעשה הטלת המום עדיין אסור גם לאחר שכבר נפל בו מום.

ח. היתר פסולי המוקדשין לאחר פדיון ולאחר שנתבאר גדר איסור מטיל מום בבעל מום לר' מאיר, יובן היטב גם גדר ההיתר של פסולי המוקדשין לאחר פדיונם, והוא, דכיון שעיקר האיסור הוא מחמת שהבהמה נפסלת מהקרבה, וכל מה שהתורה אסרה לחזור ולהטיל מום בבהמת קדשים, אינו אלא מחמת שהמעשה עצמו כבר נאסר, אם כן אין זה אלא כשלא נעשה בבהמה שום שינוי אחר מלבד המום, אבל לאחר שהבהמה נפדית מחמת המום, והפדיון כבר הוריד מעט מקדושתה, אם כן אין זה אותו מעשה שהתורה אסרה, שהרי כבר נעשה שינוי בגוף הבהמה. ובדרך זו מגיעים אנו ליישוב הקושיא הנ"ל (אות ה), מדוע אסור להטיל מום בבכור בעל מום, הרי קדושתו שוה לפסולי המוקדשין שנפדו, שהרי בכור מותר לשוחטו מיד שנפל בו מום, כמו שפסולי

המוקדשין מותר לשוחטם מיד לאחר פדיונם. והיישוב הוא, דאף על פי כן, כיון שבבכור המום גופיה הוא הגורם להיתר השחיטה, אם כן כיון שהיה עליו איסור להטיל בו מום, איסור זה נשאר גם לאחר שנפל בו מום, שהרי לא נעשה בו שום שינוי מלבד המום בעצמו, ומה שאין כן בשאר פסולי המוקדשין שהם כבר נשתנו בכך שנפדו. ובזה יש מקום ליישב גם את קושיית הרעק"א הנ"ל (אות ה) על מה שאמרו בסוגיא דעבודה זרה שקרבן בזמן הזה אינו ראוי לא לגופיה ולא לדמיה, והלא בכור בעל מום גם בזמן הבית אינו ראוי לדמיו ואף על פי כן אסור. אמנם לפי מה שכבר נתבאר לעיל (אות ה), שמה שאמרו בעבודה זרה שכשאינו ראוי לדמיו מותר היינו מה שאמרו אצלנו שפסולי המוקדשין לאחר פדיון אינם אסורים מדאורייתא, אם כן יש לומר, שודאי עיקר החילוק בין קדשים בזמן הזה לבין פסולי המוקדשין הוא מצד מה שנתבאר, שגם לר' מאיר כל עיקר האיסור אינו אלא בבהמה שהיתה ראויה מתחילתה להקרבה, ובזמן הזה שאינה ראויה כלל אין בה איסור, והרי זה כמו שנתבאר לעיל בבכור בעל מום מעיקרו שכל עיקר האיסור אינו שייך בו. ומה שהגמרא נקטה את הלשון "לדמי חזי" היינו כדי ללמדנו שפסולי המוקדשין אפילו בזמן הבית אינם אסורים אלא רק קודם פדיון, והיינו משום שעיקר האיסור תלוי בכך שעיקר המעשה נאסר דוקא בראוים להקרבה, וכמו שנתבאר. וממילא לענין בכור שקודם שהיה בו מום הוא היה ראוי להקרבה, הרי הוא אסור גם לאחר שנפל בו מום מחמת שלא נשתנה, וכמו שנתבאר.

סימן טז

מומי בהמה ומומי אדם

דף לו ע"א

א. מומי בהמה

פרק "על אלו מומין" עוסק בדיני מומי בהמה. ומומים אלו, יש בהם שלושה עניינים, כדלהלן. האחד, הוא היתר שחיטת בכור ומעשר על ידי מום, והוא הענין השנוי במשנתינו. ודין זה למדנו מהכתוב בפרשת ראה (דברים טו כא-כב), "וכי יהיה בו מום פסח או עור כל מום רע לא תזבחנו לה' אלהיך. בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדו כצבי וכאיל". ענין שני הדומה לו, הוא בשאר קדשים, שעל ידי המום הם חשובים 'פסולי המוקדשין', והם אינם מותרים באכילה מיד, אלא על ידי פדיון. ודין זה למדנו מהכתוב בפרשת בחקותי (ויקרא כז יא), "וְאִם כָּל בְּהֵמָה טְמֵאָה אֲשֶׁר לֹא יִקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קֶרְבֵּן לַה' וְהִעֲמִיד אֶת הַבְּהֵמָה לִפְנֵי הַכֹּהֵן", ואמרו בגמרא בסוגיין "בבעלי מומין שיפדו הכתוב מדבר". הענין השלישי הוא האיסור להקריב בעל מום לגבי מזבח, והוא האמור בפרשת אמור (ויקרא כב כ ואילך) "כל אֲשֶׁר בו מום לֹא תִקְרִיבוּ" וגו'. ושם (פסוק כב-כד) האריכה התורה בכמה מיני מומים, "עֹרֹת או שְׁבוּר או חָרוּץ או יִבֶּלֶת" וגו'.

ב. מומים שאין שוחטים עליהם

אכן דין מומים הפוסלים להקרבה, שונה מענין שחיטה ופדיון הנ"ל, והחילוק העיקרי הוא דין מום עובר, שלענין הקרבה הוא אסור כל זמן שיש בו אותו מום עובר, אבל אין פוּדִים ושוחטים עליו, כדאמרין בסוגיין לענין שאר

קדשים, "אשר יקריבו ממנו קרבן לה', מי שאינה קריבה היום אלא למחר, יצתה זו שאינה קריבה היום אלא למחר. ולענין שחיטת בכור ומעשר אמינן תרי לישני, או "השתא מיפרק לא פרקינן עילויה משחט שחטינן", או דילפינן מ"פסח ועור" דבעינן דוקא מום קבוע. ומלבד חילוק זה, מצינו בפירקין כמה מומים שפוסלים ואין שוחטים עליהם, כדאמרין הכא לענין נקב של פחות מכעדשה, "כאן לשחוט כאן לפסול". והיינו מומים שאינם גמורים, שחכמים החמירו להחשיבם מום לענין שיפסלו לגבי מזבח, והיא מתניתין דלקמן (מא). "ואלו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה". אכן לענין כל המומים שנוכרו בתורה מבואר בפירקין שאין חילוק בין לשחוט לבין לפסול. והיינו, שאף על פי שלפי קושיית הגמרא "פסח ועור כתיב" הוה סלקא דעתך ששוחטים דוקא על מומים גדולים, לאחר דילפינן "מה פיסח ועור מומים שבגלוי ואינן חוזרין" נמצא שכל המומים שנאמרו בתורה הרי הם מתירים גם לשחוט עליהם כיון שהם בגלוי, מלבד כאשר הם מום עובר, דבעינן דומיא דפסח ועור שאינן חוזרין, וכמו שנתבאר.

ג. מומי אדם

מומי אדם, הם הפוסלים את הכהן מעבודת הקרבנות, וגם הם אמורים בפרשת אמור (ויקרא כא טז ואילך), ויִדְבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל

וכמו כן, ובמשנה לקמן (מד.) מבואר להדיא שניטלו שיניו פסול משום 'מראית העין' לבד. אכן הרי"ט אלגאזי פירש דברי תוספות בטוב טעם, שכונת התוספות לומר שהפסול של מראית העין פירושו שנראה כמו מום של אינו שוה בזרעו של אהרן, שאם יתירו נטלו שיניו, יבואו להתיר גם מומים שאינם שוים בזרעו של אהרן. וכתב שהתוספות כתבו כן לאלומי קושייתם, מה שהקשו מדין שן ועין בעבד דחשיב מום ממש, ולאלילו לענין מומי כהן, לא זו בלבד שאינו מום לפסול, אלא הוא רק אתי לאיחלופי באותו שאינו שוה בזרעו של אהרן. ודברי הרי"ט אלגאזי יהיו לנו קילורין לעינינו, לראות מחלוקת בין רש"י לתוספות בפירוש 'מראית העין'. והיינו, שלדבריו התוספות מפרשים שהיא גזירה שמא יראו ויטעו, ובדומה לגזירת מראית העין שמצינו בשאר מקומות שהיא משום חשדא, שיראו אחרים ויטעו. אמנם רש"י לקמן (מג: ד"ה משום) פירש 'מראית העין' "שמאוסים לראות", דהיינו שמראה המום הוא מאוס לעין. ואם כן לרש"י הפסול אינו מצד גזירה שמא יטעו, אלא הוא פסול העומד מצד עצמו מצד המיאוס הנראה לעין.

ה. שן ועין בעבד כנעני

וגוף קושיית התוספות, מדוע נטילת שן לא הוי מום כדין עבד שיוצא בה לחירות. הרי"ט אלגאזי יישב היטב על פי הגמרא בקידושין (כד:), שאמרו דאי כתב רחמנא עין, הייתי אומר דוקא עין שנבראה עמו, אבל שן שלא נבראה עמו לא. ואם כן לענין מומי בהמה שנזכרו דוקא איברים שנברא עמם, לא ידעינן גם שן שלא נברא עמה. ויש להוסיף על כך מה שכתב בהגהות הג"ר אליעזר משה הורביץ, שהלא

אהרן לאמר איש מוֹרֶעַךְ לְדֹרְתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב לְהִקְרִיב לַחֶם אֱלֹקִיוֹ וגו'. וגם שם (פסוק יח-כ) נתפרטו כמה מיני מומים כעין אותם שנאמרו בבהמה, "איש עֹר אוֹ פֶסֶח אוֹ חֶרֶם אוֹ שְׂרוּעַ" וגו'. והנה, עיקר דיני מומי אדם הם שנויים בפרק "מומים אלו" דלקמן. ושם (מג.) המשנה פותחת את דיני מומי אדם בלשון זו, "מומין אלו בין קבועין בין עוברים פוסלין באדם", כלומר כל המומים שנזכרו בפרק הקודם בענין בהמה, כולם פוסלים גם באדם. והיינו משום דילפי מהדדי, כמבואר שם בתחילת הפרק (שם): באדם לא נאמר בו 'יבלת' בבהמה לא נאמר 'דק' 'תבלול', מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה, תלמוד לומר, "גרב" "גרב", "ילפת" "ילפת", לגזירה שוה. ע"כ. אלא שבפרק דלהלן נוספו עוד מומים שהם פוסלים רק באדם ולא בבהמה. והם שני מיני מומים, כמו שאמרו בגמרא (שם), האחד הוא מה פוסל משום דבעינן "כל איש אשר בו מום מזרע אהרן, איש ששוה בזרעו של אהרן" והיינו שנראה משונה משאר אנשים כגון קרח, או שחוטמו גדול או קטן, וכו'. והשני שפסול משום "מראית העין", כגון שנשרו ריסי עיניו או ניטלו שיניו.

ד. "מראית העין"

ויעויין תוספות בסוגיין (ד"ה מה), שהביאו דין ניטלו שיניו שפוסל בכהנים, וכתבו שפוסל "משום מראית העין דאינו שוה בזרעו של אהרן". ויעויין בצאן קדשים שתמה, הרי 'מראית העין' ו'אינו שוה בזרעו של אהרן' הם שני עניינים שונים, כמבואר בגמרא שהבאנו לעיל, ש'אינו שוה בזרעו של אהרן' הוא פסול דאורייתא, ו'מראית העין' הוא פסול דרבנן.

האוזן מוציאה לחירות ואילו נקיבת האוזן אינה מוציאה, ולענין מומין הוי איפכא, דנקב הוי מום וחרשות אינה מום.

ז. חילוק בין שן ועין למומין

ואתה הסכת אונך ושמע, דהנה עיקר קושיית תוספות שדימו דין שן ועין למומין הוא מצד דרשת הגמרא כאן, שאמרו "מה הפרט מומין שבגלוי ואינן חוזרין". וכמו כן אמרו בקידושין (כד:) לענין שן ועין "מה הפרט מפורש מום שבגלוי ואינן חוזרים אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין". אלא שעל כרחק יתכן שיש לחלק ביניהם, יעויין בתוספות (ב"ק צח. ד"ה מתיב) שהקשו בהא דהכחו על אזנו וחרשו יצא לחירות, הרי בקידושין אמרו דבעינן מומין שבגלוי. וכתבו בתירוץ שני בזה"ל, "דאין צריך שיהא קלקול בגלוי, אלא שהאבר שיש בו קלקול יהא בגלוי". ומדברי תוספות עולה, שהלשון שאמרו בקידושין "מומין שבגלוי" אינו בדוקא, שהרי המום אינו צריך להיות גלוי, והעיקר הוא "איברים שבגלוי". ומכח זה נוכל לומר, שלענין יציאה לחירות בשן ועין העיקר הוא הנזק, דהיינו שהאדון יגרום לעבד נזק גמור באחד מראשי איברים והוא האמור בתורה (שמות כא כו) "וְשִׁחַתָּהּ", דהיינו שהשחית והזיק את איבר העבד. אבל לענין מומין אין גדר 'נזק' אלא דלקרבן בעינן בהמה שלמה, וכן לענין עבודת הקרבנות בעינן כהן שלם, וכאשר גופו חסר, הרי הוא פסול. ובזה מבואר החילוק בין שן ועין למומין, שכאשר האדון חירש את אוזן העבד, הרי אין לך נזק השחתה לאוזן גדולים מאלו, אבל כאשר ניקב את אוזנו, הרי עדיין האוזן שומעת ולא נשחתה. ומה שאין כן לענין

הקדושה חלה על הבהמה מיד כשנולדה, אף על פי שאין בה שיניים, ואם כן על כרחק שחסרון השן אינו פוסל, שהרי גם מומים שנולדה עמהם פוסלים. והדבר הקשה הוא קושיית התוספות האחרונה, מדוע חרש אינו מום בבהמה כמו שמצינו בעבד, בהכחו על אזנו וחרשו. ותירוץ התוספות, דכיון דגלי רחמנא בשן שמשחרר בדבר קל, הוא הדין לענין חרש, לכאורה עדיין קשה, שהרי לענין מומין, אפילו כאשר יש באוזן חור קטן או סדק כלשהו פוסלים, וכיון דלענין עבד סבירא לן שגם חרשות האוזן היא מום, מדוע לענין מומין היה פשיטא שאינו כן ובעינן דוקא חור או סדק, והרי השמיעה היא עיקר האוזן, וכל שכן שתפסול.

ו. רציעה באוזן עבד עברי

ובאמת נראה, שלענין חור או סדק באוזן הוי איפכא, שדוקא לענין מומים הוי מום, אבל בעבד כנעני דוקא הכהו על אוזנו וחירשו יוצא לחירות, אבל כאשר ניקב את אזנו אינו יוצא לחירות. וראיה לדבר, שהלא בסוגייתנו מבואר שאין רוצעים עבד עברי כהן, מפני שעושה אותו בעל מום, ומשם הוכיחו בגמרא שאפילו חור של מחט או קוץ פוסל לעבודה. והנה בגמרא בקידושין (כ.) ילפינן מקרא דעבד עברי אינו יוצא לחירות בראשי איברים, ואם נימא שנקב באוזן דינו כראשי איברים, אם כן פשיטא שעבד עברי אינו יוצא בהם, שאם כן לא היה שייך בו דין רציעה כלל, ועל כרחינו שנקב באוזן אינו מוציא לחירות. אם כן השמע לאוזן מה שאתה מוציא מפיו ותמה על עצמך, מה נשתנתה אוזן זו של עבד מאוזן כהנים ובהמת קדשים, שלענין עבד חרשות

מומין הוא להיפך, ששמיעת האוזן אינה מום, שהרי הגוף שלם, אבל נקב וחסרון הרי זה מום אף על פי שהוא קטן ואין בו נזק כלל. ובזה יערב לחכנו גם דין השינים, שודאי לענין דין מומין אין זה מום, שהרי ודאי הגוף נחשב שלם גם בלא שינים, שהרי בשעת הלידה השיניים עוד אינן, אבל לענין עבד שפיר יוצא בהם לחירות, מצד הנזק וההשחתה שנעשית בשינו. ודוגמא לדבר, הא דאמרינן בקידושין (כד:), עבד שהיתה עינו סמויה, וחטטה, יצא לחירות. ואף על פי שבלאו הכי הוא כבר בעל מום בעינו, אלא על כרחך שלענין עבד אין זה תלוי כלל בדין מום, אלא רק בדין ההשחתה, כאמור בסייעתא דשמיא.

ח. יציאה לחירות במומין

הנה, התוספות רי"ד בקידושין (כה.) סבירא ליה כדעת התוספות אצלנו שאין לחלק בין מומין לבין דין שן ועין, וכתב דכיון דבשניהם בעינן "מומין שבגלוי ואינן חוזרין", אם כן כל המומים ששנו חכמים לגבי בכור, בכולן עבד יוצא בהן לחרות, ואם חתך ריס העין של עבד או אם חתך שפתו או ביציו דהוי מום שבגלוי לענין בכור, כמו כן עבד יוצא בהן לחירות. יעויין שם. אמנם מהרמב"ם (עבדים פ"ה הל' ד-ה) משמע דפליג על הרי"ד, וסבירא ליה שהאיברים המוציאים לחירות הם דוקא עשרים וארבעה איברים מלבד

שן ועין ולא יותר. ולדברי הרמב"ם שפיר איכא למימר כמו שנתבאר, שדין שן ועין חלוק מראשי איברים, וכמו שכבר נסתייענו בזה מהתוספות בבא קמא. ועוד, מה שביארנו שנקב באוזן אינו מוציא לחירות, מבואר להדיא בתוספות שהביא הרי"ד שם, ז"ל: ומצאתי שגם בתוספות של בכורות נתקשו ביותר בזה הענין וכך כתב שם, קשיא לרבי, הואיל והדרשות שוות בהו מאי שנא הכא דמרבינן אפילו ריס של עין שניקב מהאי ריבויא והתם לא קאמרינן הכא, דהא קא חשיב התם כ"ד ראשי איברים שעבד יוצא בהן לחירות, וקא חשיב העינים ומשמע דעינים אין ריס לא. הכא נפגמה אזנו הוי מומא, וגבי עבד לא הוי מומי דאי אמרינן הוי מומי אם כן ליחשבה גבי שלוש פגימות דחשיב בפ"ק דחולין, דהא חשיב תרתי פגימות אוזן בבכור ופגימת מום ובקדשים, וכל שכן שיש לו לחשוב עבד. כו'. עוד יש לתרץ, דשאני הכא גבי מומי בכור דרביא נכתב בלשון "כל מום רע" אבל התם לא כתב כי האי גוונא בריבויא. ע"כ. ויעויין להרי"ד שם שנחלק על התוספות, וסבירא ליה שגם עבד יוצא לחירות בפגימת האוזן. ומכל מקום תוספות אלו הרי הם תנא דמסייע לדברינו. ויעויין בספר "קובץ ביאורים על הרמב"ם" (להג"ר שלום צבי שפירא, הל' עבדים שם), שהאריך בביאור מחלוקת הרמב"ם והרי"ד.

סימן יז

איטר יד ורגל

דף מה ע"ב

במתניתין (מה): השולט בשתי ידיו, רבי פוסל וחכמים מכשירין. ובברייתא (מה): תנו רבנן, איטר בין ביד בין ברגל, פסול. השולט בשתי ידיו, רבי פוסל וחכמים מכשירין. ופירשו בגמרא: מר סבר כחישותא אתחלא בימין ומר סבר בריותא אתחלא בשמאל.

א. פסול איטר

הנה, בגמרא לא נתבאר מהו טעם הפסול באיטר. ורש"י פירש, שאיטר יד פסול משום דכתיב "וטבל אצבעו" וכל מקום שנאמר אצבע וכהן אינו אלא ימין. וכן איטר רגל פסול משום דכתיב "לעמוד לשרת", כדרך שאר עמידה שעיקרה בימין. ומשמעות דברי רש"י שפסול איטר אינו משום מום, שהרי גופו שלם, אלא משום דבעינן ימין. אלא דעדיין צריך עיון, מהו הפסול דבעינן ימין, הרי לכאורה גם איטר יש לו ימין, אלא שימין שלו היא השמאל של שאר אדם, וכדאמרינן במנחות (לו.) לגבי תפילין, "איטר מניח תפילין בימינו שהיא שמאל כל אדם".

ב. שולט בשתי ידיו

ולענין המחלוקת בשולט בשתי ידיו, שפירשו בגמרא "מר סבר כחישותא אתחלא בימין ומר סבר בריותא אתחלא בשמאל", משמעות הדברים שנחלקו אם שולט בשתי ידיו הוא בעל מום, שטעמו של רבי שפסול הוא דכיון שימין שלו כחושה הרי הוא כבעל מום. וכן מבואר ברבינו גרשום, שכתב "כחישותא אתחלא בימין, שהרי אין כחה יותר משמאל והוי מום". אלא דצריך עיון, מדוע כחישות חשובה מום, הרי גופו שלם. אכן, בפירוש סוגייתנו כבר דנו גדולי הראשונים, וכדלהלן.

ג. חליצת איטר

הנה, בדין חליצה אמרו בגמרא (יבמות קד.) דילפינן "רגל רגל" ממצורע שהיא בימין. ולענין איטר נחלקו הראשונים כיצד חולץ, והן ארבע שיטות: יש סוברים שחולץ בימין, ויש סוברים שחולץ בשמאל, ויש שהכריעו להחמיר לחלוץ בשתי רגליו, ויש שכתבו שאינו יכול לחלוץ כלל. וכדלהלן. דעת הסמ"ג (עשין נד) שאיטר חולץ בימין של כל אדם. וכתב, שבכל מקום שהתורה הצריכה ימין היינו ימין ממש, שהרי ילפינן "אוזן אוזן" ממצורע לנרצע דבעינן ימין, ולגבי האזניים ודאי שאין חילוק בין איטר לשאר אדם שהרי באזניים אין כח בזה יותר מזו. וכן פסק הסמ"ק (סי' קפה). והרי"ד בפסקיו (יבמות שם) הסתפק בדין זה. ויעויין שם, שמתחילה דן אם יש כלל דין איטר ברגל, ועל כך הביא ראיה מסוגייתנו שגם איטר רגל פסול, ואם כן חזינן שיש איטרות ברגל, אבל כתב שעדיין יש להסתפק אם דינו כתפילין שיחלוץ בשמאלו שהיא ימין כל אדם, או שדוקא בתפילין דינא הכי משום דבעינן יד כחה, אבל בשאר מקומות שאמרו דבעינן ימין היינו ימין ממש. ויעויין שם שנשאר בספק. ואם כן נפקא לן דלהלכה סבירא ליה שיחלוץ בשתי רגליו מספק. וכן כתב המרדכי (יבמות רמז נז) שיש מרביתנו שפסקו שיחלוץ בשתי רגליו, מנעל

של ימין בימין, ומנעל של שמאל בשמאל. והטור (אה"ע סי' קסט) הביא שני דעות אלו, אם חולץ בימין ממש או בשתי רגליו, והביא דעה שלישית, שחולץ בימין שלו, והכריע דהכי מסתברא, וכמו שמצינו לענין תפילין. ולענין דברי הרי"ד, שהוכיח מסוגייתנו שיש איטר בשמאל, יעויין במאירי (יבמות קב.) מה שדחה, ומשמעות דבריו שם, שמחלק בין חליצה לעבודת המקדש, שדוקא לענין עבודה במקדש שייך איטר ברגל משום שהעבודה היא גם ברגל, אבל חליצה שאינה תלויה במעשה של הרגל, אלא האשה חולצת לו, בזה יש לומר שהיא כמו אוזן המצורע, דאזלינן בתר ימין דעלמא.

ד. איטר רגל

ודעה השלישית שהביא הטור שאיטר חולץ בימין שלו היא דעת האורחות חיים (חליצה סי' א) שכתב בפשיטות שבאיטר הולכים אחרי ימין שלו, וז"ל: צריך שיעבור החולץ בפני הדיינין מרוח אל רוח, עד שיראו באי זה רגל יפסיע תחלה, לפי שהרגל שמפסיע בו תחלה הוא הימין שלו ובו חולץ, כמו שאנו אומרים בתפילין לאטר, יד ימינו. ע"כ. ומדבריו למדנו, שאינו תלוי כלל באיזו יד הוא שולט אלא תלוי רק ברגלו, וכמו שכתב רש"י אצלנו, שאיטר רגל היינו "שכשמהלך עוקר רגל השמאל תחלה". ויעויין בשו"ת חתם סופר (אה"ע סי' צא) שהביא מספר 'ששה זרעוני גנה' שחידש שאיטר רגל אינו נמדד באיזו רגל מפסיע תחלה, שהרי במציאות אנו רואים שאצל רוב בני אדם הדבר אינו קבוע ומשתנה מפעם לפעם, אלא איטר רגל היינו דוקא כשרגלו הימנית היא חלשה עד כדי שמתקדם רק עם רגל שמאלו לבד, וברגלו הימנית הוא פוסע רק עד מקום עמידת הרגל

השמאלית ואינו מפסיע אותה לפניו כלל. ויעויין ספר הנ"ל (פלפול ג), שפירש כן גם בדברי רש"י אצלנו שמה שכתב "שכשמהלך עוקר רגל השמאל תחילה" היינו בכל זמן ההילוך ולא רק בתחילת הילוכו. ויש לעיין בדברי האורחות חיים הנ"ל אם יהיה יתכן לפרשם כדבריו, שהרי באופן כזה, לכאורה אינו צריך בדיקה כזו שילך מצד לצד. ובלאו הכי, יעויין בשו"ת חתם סופר שם לא סמך ידיו על דברי ספר הנ"ל להלכה. אכן בהערות הגרי"ש אלישיב כתבו, דכיון שבזמנינו אנו רואים שגם הרבה אנשים שעיקר כוחם ברגל ימין הם עוקרים את השמאל תחילה, אם כן אפשר שכיום דבר זה אינו סימן לאיטר, ולפיכך יש לבדוק בדברים אחרים.

ה. איטר אין לו ימין

והדרינו לענין המחלוקת בדין איטר, דעה הרביעית בזה היא דעת הרמב"ן (חולין צב:), שאפשר שאיטר אינו יכול לחלוץ כלל. יעויין שם, שהביא את דעת הסוברים שאיטר יחלוץ בשתי רגליו, וכתב על כך שעדיין יש לחוש, שאפשר שאינו יכול לחלוץ כלל. וטעמו הוא על פי דברי רש"י בסוגייתנו שפירש שכהן איטר פסול משום דבעינן ימין. ואם כן מכאן מוכח שאיטר אין לו ימין, וממילא כיון דבחילצה בעינן ימין, הרי שאיטר אינו יכול לחלוץ כלל. ויעויין רמב"ן שם, שסיים בצריך עיון. והמעין ברשב"א (חולין שם) והריטב"א (שם) והר"ן (שם ל. מדפי הרי"ף) יראה שהביאו דעת הרמב"ן להלכה שאינו חולץ.

ו. שולט בשתי ידיו משום מום

ויעויין רמב"ן שם, שיש שדחו את הראיה שהביא מבכורות שאיטר אין לו ימין, שזה שכהן איטר נפסל לעבודה אינו משום ימין אלא משום

דחשיב מום, ואם כן היינו דוקא לענין עבודה, אבל לשאר דברים יש לו ימין, והביאו ראיה שהפסול הוא משום מום, שהרי לענין שולט בשתי ידיו אמרו שטעמו של רבי שפוסל משום דחלישותא הוא, והיינו משום מום, ואם כן באיטר שהיא ודאי חלישות, לכולי עלמא הוי מום. והרמב"ן דחה, דאדרבא, מכך שהמשנה הביאה רק את הפסול של שולט בשתי ידיו ולא את הפסול של איטר, יש להוכיח שאיטר אינו פסול מטעם מום אלא מטעם אחר, משום שאין לו ימין. ולכאורה היה מקום לדחות, דאיכא למימר שהמשנה לא הזכירה שאיטר הוא מום מפני שהוא דין פשוט, שהרי ודאי לא נזכרו במשנה בפירוש כל המומים שבעולם, והמשנה הביאה את דין שולט בשתי ידיו שאינו פשוט ויש בו מחלוקת, וממנו יש ללמוד שאיטר ממש הוא מום לכלי עלמא. אמנם הדבר הקשה הוא לאידך גיסא, מהי סברת הראשונים לומר על איטר ושולט בשתי ידיו דהוי מום, הלא גופו שלם, ואין ניכר בו כלום. ולכאורה סברתם דחשוב "אינו שוה בזרעו של אהרן" מפני שטבעו שונה משל אחרים. אבל לכאורה הוא חידוש גדול לומר דין "אינו שוה בזרעו של אהרן" בשינוי כזה שהוא שינוי בתכונות האדם ולא באברי הגוף.

ז. חשיבות ימין

והנה כדברי הרמב"ן שפסול שולט בשתי ידיו הוא משום מום, כבר הבאנו לעיל (אות ב) שכן

כתב גם רבינו גרשום. אמנם לולי דברי רבותינו הראשונים היה יתכן לומר, שלשיטת רש"י שהפסול של איטר הוא משום שאין לו ימין, שפיר איכא למימר שלרבי זהו הפסול גם בשולט בשתי ידיו. והיינו כמו שכבר הקדמנו מלכתחילה, שגוף דברי רש"י צריכים התבוננות, כיצד יתכן לומר שאיטר אין לו ימין הרי ממה נפשך יש לו ימין, או הימין שלו או ימין של כל אדם, וכי יתכן לומר ששתי ידיו הן שמאל ולא ימין, הלא אם יד זו שמאל האחרת היא ימין ואם האחרת היא השמאל הרי זו הימין. ועל כרחינו צריכים אנו לבאר שיטת רש"י, שבכל מקום אזלינן בתר ימין ממש ודוקא לגבי תפילין אמרינן שהשמאל היא ימין ידיה משום דין 'יד כהה'. אלא, שרש"י מפרש שחשיבותה של יד ימין היא רק כשעיקר כוחו של האדם נמצא בה, אבל כהן שעיקר כוחו בשמאל, הימין שלו אין לה חשיבות של ימין, ולפיכך הוי כמי שאין לו ימין. ומעתה מבוארת היטב מחלוקת רבי וחכמים בדין שולט בשתי ידיו, שדעת רבי שהסיבה שהוא שולט בשתייהם מפני שחסר בכח הימין, וממילא גם הוא הוי כמי שאין לו ימין. אבל חכמים סוברים שאין חסר לו בכח הימין, אלא שאצלו גם הצד השמאל נתחזק להיות דומה לימין, וכיון שהימין שלו עומדת בכוחה, עדיין היא עומדת בחשיבותה לענין עבודה.

סימן יח

נתגיירה מעוברת

דף מו ע"א

במשנתינו שנינו, "נתגיירה מעוברת בנה בכור לכהן ואינו בכור לנחלה" ופירש רש"י: "נתגיירה מעוברת" ובעלה עמה, וילדה, הוי אותו ולד בכור לכהן, דפטר רחם הוא בישראל. "ולא לנחלה", דהורתו שלא בקדושה ולא בר נחלה הוא, וזרע מצרי רחמנא אפקריה דכתיב "וזרמת סוסים זרמתם".

א. נתגיירה ובעלה עמה

במה שפירש רש"י שנתגיירה ובעלה עמה, עלינו לעיין לשם מה פירש כן, והלא לכאורה הוא הדין כשבעלה לא נתגייר. וכן הוא ברמב"ם (ביכורים פ"א ה"ג) והטור ושו"ע (יו"ד סי' שה ס"כ) שכתבו שנתגיירה מעוברת בסתם, ולא הזכירו כלל שגם בעלה נתגייר.

ב. גר כקטן שנולד

ומה שכתב רש"י עוד, הטעם שאינו בכור לנחלה משום דגוי רחמנא אפקריה לזרעיה, התוספות (ד"ה נתגיירה) כתבו שאין צריך לכך, דבלאו הכי אינו בכור לנחלה משום דגר כקטן שנולד דמי, ואם כן אינו חשוב אביו. והתוספות הקשו על דברי עצמם מסוגיא דיבמות (צח). בשני אחים תאומים שנתגיירו, שאינם חייבים משום אשת אח, שאמרו בגמרא שהוא משום דגוי רחמנא אפקריה לזרעיה. וקשה, מדוע לא אמרו בגמרא את הטעם דקטן שנולד דמי. ותירצו תוספות, שבגמרא אמרו כן כדי לפרש מדוע לא אסרו עליהם אשת אח מדרבנן דלמא אתי לאיחלופי בישראל, ולפיכך אמרו דאפקריה לזרעיה, דמהאי טעמא לא אתי לאיחלופי.

ג. הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה

וכבר כתבו האחרונים, דבאמת רש"י כאן אזיל לשיטתיה ביבמות שם (ד"ה הא דאמור, וד"ה ה"ג), שפירש שם את הגמרא דמיירי דוקא על שני אחים תאומים שהיתה הורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה, דהיינו שאמם התגיירה מעוברת ונולדו כשהיא ישראלית, וכתב רש"י דבאופן זה הולד לא חשיב "כקטן שנולד", מפני שנולד בקדושה, ולפיכך הוצרכו לומר את הטעם של "אפקריה לזרעיה". ובהכי אתי שפיר גם רש"י אצלנו דכיון דמתניתין היא בנתגיירה מעוברת, אם כן אי אפשר לומר שאינו יורש את אביו מטעם קטן שנולד, אלא הוא משום דאפקריה לזרעיה.

ד. הטעם שעובר אינו כקטן שנולד

ובחידושי הגר"ש שקופ (קונטרס השליחות סי' כה), ביאר שיטת רש"י שבנתגיירה מעוברת הולד אינו חשוב כקטן שנולד, על פי התוספות בכתובות (יא. ד"ה מטבילין), וכדלהלן. דהנה בגמרא שם אמרו על גר קטן שמטבילין אותו על דעת בית דין, שהוא מדין זכייה. וכתבו תוספות, שזכייה זו אינה אלא מדרבנן, דקטן לית ליה זכייה מדאורייתא. וכתבו, דמכל מקום מצינו גר קטן מדאורייתא במעוברת שנתגיירה, שבגמרא ביבמות (עח.) מבואר דבנה אין צריך

טבילה, מפני שהטבילה שלה מועילה לו. והקשו האחרונים על דברי התוספות, במה עדיפה טבילה של מעוברת על שאר טבילה של קטן, הרי כמו שכדי לגייר את הקטן אנו צריכים לדין זכייה, כמו כן אנו צריכים לדין זכייה עבור העובר כדי לגיירו. ופירש הגר"ש, דעל כרחק צריך לומר שבמעוברת שנתגיירה הבן אינו צריך גיור בפני עצמו, ועיקר מה שהוא נעשה ישראל הוא מכח לידתו, שנולד בקדושה, אלא דמכל מקום, כיון שגוף העובר היתה הורתו שלא בקדושה, לפיכך גופו צריך טבילה כדי שתחול עליו קדושת ישראל בשעת לידה, ועל זה אמרו ביבמות שטבילת האם מועילה לולד. ובזה אתי שפיר, דגירות העובר איננה מדין זכיה כלל, אלא מכח שנולד בקדושה. ולפי זה פירש הגר"ש גם את דברי רש"י דידן, שבהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, אין כלל דין קטן שנולד, מפני שדין כקטן שנולד נעשה רק על ידי גירות, דהוי כמי כנולד מחדש ופוקעים ממנו כל ענייני קורבה שהיו לו לגויים קודם הגירות, אבל עובר שנעשה ישראל מכח זה שלידתו בקדושה, אין כאן גירות שתפקיע את קורבתו לגויים.

ה. "בקטן שנולד" דוקא לאחר שנולד

אכן עיקר דברי הגר"ש שלידתו בקדושה הוי ישראל גמור מדין לידה, הוא חידוש גדול, וכמו שכתב הגר"ש עצמו, שדבריו אינם עולים בקנה אחד עם דברי הפוסקים, שכתבו שגם גר שלידתו בקדושה הוא יכול למחות כשיגדל, וכדין שאר גר קטן, שהרי לדבריו אינו מדין גירות וודאי אינו יכול למחות, יעויין שם. ויתכן לפרש שיטת רש"י באופן אחר, וכדלהלן. והוא, שדברי רש"י הם ככתבם וכלשונם,

שהגדרת "כקטן שנולד" היא שהגירות חשובה כלידה חדשה, ואם כן ענין זה של לידה חדשה שייך רק במי שכבר נולד ושוב נתגייר, אבל עובר שאמו נתגיירה והוא עצמו עדיין לא נולד, לא שייך לומר עליו שהוא כקטן שנולד. וביאור הדבר, דכיון שהגירות קדמה ללידה, והלידה כבר היתה בישראל מעיקרא, אם כן אי אפשר לומר שהגירות שקדמה ללידה תהיה טובה יותר מהלידה הטבעית בקדושה שתבוא אחריה. ולפיכך כאשר ולד מתגייר קודם לידתו, הגדרת ייחוסו נקבעת כפי שהיא בזמן הלידה, וכיון שבזמן הלידה אמו כבר גיורת, והיא חשובה כישראלית שנתעברה מגוי, כך גם דינו של הולד שהוא ישראל הנולד מן הגוי, ואם כן שפיר יש להחשיבו כקרובו של אביו הגוי, ולפיכך הוצרכנו לדין אפקריה לזרעיה, שדוקא מטעם זה אינו מתייחס אחרי אביו.

ו. "בקטן שנולד" מכח "אפקריה"

והקהלות יעקב (כתבי קה"י החדשים קדשים סי' מח), ביאר שיטת רש"י בדרך אחרת, שגם רש"י מודה שלידתו בקדושה דינו כקטן שנולד, אלא דסבירא ליה שכשלידתו בקדושה דין כקטן שנולד אינו אלא מכח דין אפקריה לזרעיה. והיינו טעמא, שאם היה הדין שגוי שבא על בת ישראל הולד מתייחס אחרי הגוי, אם כן גם מי שלידתו בקדושה היה יכול להתייחס אחר אביו הגוי, שהרי אף על פי שהוא כקטן שנולד והרי הוא ישראל מתחילת לידתו, עדיין אפשר שהוא נולד מישראלית ומתייחס אחר אביו הגוי. ומאידך, גם לאחר שנתחדש שגוי אפקריה לזרעיה, וגוי שבא על בת ישראל הולד אינו מתייחס אחריה, היה אפשר לומר דהיינו דוקא בישראלית מעיקרא, אבל בגיורת שבזמן

גוי, על כך לא סגי בטעם של אפקריה, שהרי אף על פי שאין לו ייחוס אחריו מכל מקום הוא בא מכוחו, ולכן רש"י פירש, שלאחר שגוי אין לו יחס מטעם אפקריה, ממילא חל על הבן דין כקטן שנולד לענין שלא יהיה לו שייכות אליו כלל.

ח. חיובו של האב הגר

ואכן, אם נימא כשאר האחרונים, שפירשו שיטת רש"י כפשוטה, שגר שלידתו בקדושה אין בו כלל דין קטן שנולד, דברי רש"י דלקמן הויין תיובתא, שהרי כתב להדיא דהוי כקטן שנולד, כאמור. ואולי יתכן לפרש דברי רש"י באופן מחודש, וכדלהלן. הנה כבר הקדמנו לעיל (אות א), שרש"י פירש שנתגיירה מעוברת עם בעלה. ויעויין חידושי בית מאיר כאן, שכתב שיתכן לפרש כונת רש"י, שבנתגיירה מעוברת עם בעלה, האב עצמו חייב לפדות את בנו. ויש להוסיף על דבריו, שרש"י דקדק כן מכך שנתגיירה מעוברת נשנתה במשנה בתחילה, יחד עם "היא וכהנת היא ולויה" וכו', שבכולם פירושו שהאב חייב בפדיון, ואם בגיורת החיוב היה רק על הבן לבד, אם כן היה ראוי לשנותה בסוף יחד עם "מי שלא שהתה לאחר בעלה שלושה חדשים". ולפיכך פירש רש"י שנתגיירה עם בעלה, ובעלה חייב לפדות את בנו. ולפי זה אותה ששנינו בסמוך לה "נשתחררה מעוברת", אף על פי ששם נראה דודאי החיוב שייך רק כלפי הבן, צריך לומר ששפחה נשנית כאן אגב גיורת, אבל אם בשתייהן החיוב היה רק על הבן, ודאי היה ראוי לשנותם לבסוף ולא בתחילה. אלא שהדבר צריך טעם, מדוע לחייב את האב הגר בפדיון בנה של אשתו הגיורת, הרי בן זה אינו מתייחס

גויותה הולד היה מתייחס אחר אביו, היה אפשר לומר שיחוס זה קיים גם לאחר הגירות, ועל כך נתחדש דין כקטן שנולד, שהרי הוא כישראל מעיקרו ופקע ממנו ייחוס אביו שהיה בהיותו עובר.

ז. לענין פדיון הבן

והנה דברותיו הנעימים של רבינו הקהלות יעקב, לכאורה דחוקים בלשון רש"י ביבמות הנ"ל, שהרי משמעות רש"י שכשלידתו בקדושה אין בו דין כקטן שנולד, ומשמע שאין זה רק קודם דידיענין לדין אפקריה, כמבואר למעיין שם. אמנם ראייה ברורה לדברי הקהלות יעקב מרש"י לקמן, בהא דהקשו בגמרא (לקמן מ:ז) מדוע במעוברת שנתגיירה הולד חייב בפדיון, הרי יכול לומר "אתינא מכח מאן דלא מצית לאישתעווי דינא בהדיה", כלומר, כיון שהאב הגוי היה פטור מפדיון, גם בנו הישראל יהיה פטור מלפדות את עצמו. ותירצו בגמרא, "שאני גוי דלית ליה חייס", ופירש רש"י בזה"ל: "לגבי ישראל לית ליה שום יחס ואין זה בא מכחו דכקטן שנולד דמי". הרי לפנינו שרש"י פירש להדיא שגם ישראל זה שלידתו בקדושה הרי הוא כקטן שנולד. והנה בגוף דברי רש"י שפירש "דלית ליה חייס" שהוא משום "כקטן שנולד", יש לעיין, הרי הלשון "לית ליה חייס" מתפרש יותר כלפי הגוי עצמו, והיינו הטעם של "אפקריה לזרעיה", ואילו רש"י פירש מצד הולד, שהוא כקטן שנולד. אכן לדברי הקהלות יעקב דברי רש"י מדוקדקים מאד, והיינו דבמתניתין רש"י פירש את עיקר הטעם שהולד אינו מתייחס אחר אביו, והוא משום אפקריה, כאמור. אבל לגבי קושיית הגמרא שהבן יכול לטעון שבא מכח

אחריו ואינו יורשו, וכיצד יתחייב בכך, ויבואר להלן בסייעתא דשמיא.

ז. האב עצמו "כקטן שנולד"

ומכל מקום, לדברי הבית מאיר שהאב הגר עצמו חייב בפדיון, יתכן לחדש פירוש בדברי הגמרא דלקמן, שמה שהקשו שיאמר "אתינא מכח מאן דלא מצית לאישתעווי דינא בהדיה" אינו כלפי הולד אלא כלפי האב. והיינו, שקושיית הגמרא שהאב עצמו יהיה פטור מליתן חמשה סלעים, מפני שהוא עצמו קודם גירותו לא היה חייב בפדיון, ועל זה תירצו בגמרא "שאני גוי דלית ליה חייס", וזהו מה שפירש רש"י ד"כקטן שנולד דמי", דהיינו האב הגר עצמו הוא כקטן שנולד, ואינו חשוב כמו שבא מכח גוי, אלא הרי הוא בא מכח עצמו לבד. ומעתה דברי רש"י כאן אינן סותרים כלל את שיטתו ביבמות שהבן שלידתו בקדושה אינו כקטן שנולד, שהרי רש"י כאן דיבר על האב ולא הבן. ובזה מיושב היטב מה שהקשינו לעיל (אות ז) שלשון הגמרא "דלית ליה חייס" משמע כלפי האב הגוי, ואילו פירוש רש"י "כקטן שנולד" הוא כלפי הבן, אבל לפי המבואר כאן אתי שפיר, שגם דברי רש"י "כקטן שנולד" היינו האב. ומשום דכיון שרש"י מפרש את קושיית הגמרא כלפי האב, אם כן לא שייך לפרש לית ליה חייס מצד "אפקריה", שהרי טעם זה מועיל רק כלפי בנו של הגוי ולא כלפי הגוי עצמו, ולפיכך הוצרך רש"י לפרש "דלית ליה חייס" היינו שהגוי עצמו אין לו יחס כלפי זמן הגירות. וזו היא לשון רש"י, "לגבי ישראל לית ליה שום יחס ואין זה בא מכחו דכקטן שנולד דמי", דהיינו הגר עצמו לא בא מכח גויותו שהיה קודם.

י. לידתו בקדושה חשוב בנו לענין פדיון אכן הדברים בעיקרם נראים מתמיהים, מדוע לומר שאב גר יהיה חייב בחמשה סלעים עבור בן שהורתו שלא בקדושה הרי אינו מתייחס אחריו ואינו יורשו. ויתכן לומר, שענין "אפקריה לזרעיה" פירושו שאין לזרעו של הגוי חשיבות של ייחוס כלפי ישראל, ואם כן אפשר דהיינו דוקא לגבי דינים התלויים בחשיבות ייחוס, כלומר עניינים השייכים לקורבה, כגון איסורי עריות וירושה ויבום וכדומה, אבל חיוב חמשה סלעים של פדיון הבן אינו ענין השייך לקורבה, והוא דבר התלוי במציאות, ולפיכך גם גר חייב לתת חמשה סלעים על בנו הנולד בקדושה. וביאור הדברים, דבלאו הכי עיקר מצות פדיון היא מוטלת על הבכור עצמו, שהרי אפילו אם אמו היתה ישראלית שנתעברה מגוי ואין לו אב המחוייב בפדיונו, מכל מקום הבן חייב לפדות את עצמו, כמבואר בסוגיא דלקמן (מז). ואם כן גדר החיוב של האב לפדות את הבן, הוא כעין מצות מילה שעיקרה היא מצות הבן עצמו, אלא שהתורה הטילה אותה על האב. ואם כן אפשר, דכיון דחזינן שמצות פדיון הוטלה רק על האב ולא על קרובים אחרים אם כן יתכן שמצוה זו אינה תלויה בקורבה כלל, דהיינו שאינה תלויה באב מכח שם "בנו" שהוא ענין של קורבה, אלא שהתורה הטילה את קיום מצות הולד על מי שהביאהו לעולם, דהיינו אביו מצד המציאות, וממילא גם כאשר אביו גר ואינו קרובו, אף על פי כן הוא חייב בפדיונו.

יא. חיוב חמשה סלעים על הגוי

וראיה לדברינו שחיוב חמשה סלעים אינו תלוי בייחוס, הם דברי הגמרא שהבאנו לעיל

(אות ז), שהקשו שיאמר "אתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעוויי דינא בהדיה", דלכאורה אינו מובן, הרי כלפי האב הגוי ודאי לא היתה שייכת מצות פדיון כלל. אמנם לפי המבואר כאן ניחא שכיון שעיקר המצוה היא על הבן שהוא ישראל, אם כן שפיר היה מקום לומר שחיוב הממון של חמשה סלעים יהיה מוטל אפילו על האב הגוי, שאף על פי שאינו מתייחס אחריו ואינו חשוב בנו, היה אפשר להטיל עליו את חיוב חמשה סלעים מכח זה שהוא אביו מצד המציאות. והיינו שאף על פי שגוי ודאי אינו מצווה בעיקר מצוות פדיון, מכל מקום מאחר שכבר חלה המצוה על הבן, ממילא חיוב הממון שנולד מכח מצות הבן הרי הוא מוטל על האב הגוי. והנה בתירוץ הגמרא "שאני גוי דלית ליה חייס", פירש רש"י,

שהישראל אינו חשוב כבא מכח הגוי. ויש להעיר, דלפי זה גם כאשר האב עצמו לא התגייר, או בגוי הבא על בת ישראל והולידה בן, לכאורה יהיה מקום להטיל חיוב חמשה סלעים גם על האב הגוי עצמו, שהרי בגמרא משמע שאינו אלא משום דלא מצי לאישתעוויי דינא בהדיה, וכמו שפירש רש"י (ד"ה אמאי) דהיינו שהגוי לא צאית דינא, ואם כן משמע דבאמת חל חיוב ממון גם על הגוי. וגם תירוץ הגמרא "דלית ליה חייס", היינו רק לענין שהישראל לא חשוב כבא מכח הגוי, אבל משמע דאליבא דאמת גם על הגוי יש חיוב. אלא דמכל מקום מהא גופא שבקושיית הגמרא סברו לפטור מפדיון אפילו את הישראל שבא מכח הגוי, יש להוכיח שאין על הגוי חיוב ממון כלל. וצ"ע בזה.

סימן יט

דין לוי פסול

דף מז ע"א

בגמרא, "אמר רב אדא בר אחבה לוייה שילדה בנה פטור מחמשה סלעים". והקשו, "דאיעבר ממאן אילימא דאיעבר מכהן ומלוי מאי איריא לוייה אפילו ישראלית נמי, אלא דאיעבר מישראל, למשפחותם לבית אבותם כתיב". ופירש רב פפא, "דאיעבר מעובר כוכבים, ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד, אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד, לוי פסול מיקרי". ומר בריה דרב יוסף משמיה דרבא אמר, "לעולם דאיעבר מישראל, ושאני התם דאמר קרא פטר רחם, בפטר רחם תלא רחמנא". ונודע הדבר, שהלכה כרבא שישראל הנולד מבת לוי פטור מפדיון, וכמו שכתבו תוספות כאן (ר"ה מד), והטור וש"ע (יו"ד סי' שה סי"ה).

א. ביאור "מזהמין את הולד"

המחלוקת שהביאו בגמרא בדין לוייה שילדה מגוי, אם מזהמין את הולד, פירשו רש"י (ד"ה ולא) ותוספות (ד"ה ולא), ש"מזהמין" פירושו דשדינן ליה בתר הגוי, ופירשו תוספות דהיינו על שם זוהמת נחש הקדמוני שהטיל בחוה, וישראל פסקה זוהמתו. אלא שנחלקו רש"י ותוספות בדין הולד. רש"י פירש דלמאן דאמר מזהמין את הולד היינו שהולד ממזר כיון שנולד מגוי, ולמאן דאמר אין מזהמין היינו שהולד כשר לפי שאינו מתייחס אחר הגוי. אבל תוספות פירשו להיפך, דלמאן דאמר מזהמין ושדינן ליה בתר גוי, לא שייך ממזרות מגוי, אבל למאן דאמר דשדינן ליה בתר אימיה הרי הוא ממזר, לפי ששייך בו ממזרות. אמנם כבר העירו האחרונים, דלשיטת תוספות דבשדינן ליה בתר גוי הולד כשר, היינו מפני שהולד דינו כגוי וצריך גירות, כמבואר בתוספות בכמה מקומות (ראה תוס' יבמות כג. ד"ה קסבר ועוד), ואם כן תמוה טובא, כיצד שייך לומר "לוי פסול מקרי" הרי גר גמור הוא.

ב. ביאור האחרונים בשיטת תוספות

ויעויין להרי"ט אלגאזי כאן, שחידש בדעת תוספות דבר חדש, דלמאן דאמר הולד כשר ושדינן ליה בתר אביו היינו שהדבר תלוי במציאות, אם אמו מגדלתו כישראל יתברר למפרע שהוא ישראל כשר, אבל אם הוא יגדל כגוי הרי הוא גוי למפרע משעה שנולד. והגר"ש שקופ בקונטרס השליחות (סי' כה) יישב שיטת תוספות על פי חידושו שהבאנו בסוגיא דלעיל (סי' יח אות ד), שבנתגירה מעוברת טבילת האם מועילה לולד גם בלא דין זכייה, אלא שעל ידי הטבילה הוא נעשה ישראל מכח זה שנולד בקדושה, דאם כן יש לומר שדברי הגמרא שלויה שילדה מגוי פטורה מחמשה סלעים, היינו כשבועדה מעוברת טבילה לשם גירות הולד, וממילא בשעת לידה הרי הוא נולד מלוייה, ושפיר "לוי פסול מקרי". אלא שגם דברי הגר"ש מחודשים מאד, כאמור (לעיל סי' יח שם). וצ"ע.

ג. להתוספות דידן הולד ישראל גמור

והיותר נראה באופן פשוט, שודאי התוספות אצלנו שפירשו שמאן דאמר מזהמין את הולד היינו שהולד כשר, פירושו שהוא ישראל כשר, והא דשדינן ליה בתר גוי אינו אלא לענין שבגוי לא שייך ממזרות, אבל ודאי הוי ישראל דרחמנא אפקריה לזרעיה של האב. ושיטת תוספות במקומות אחרים שכתבו שמאן דאמר הולד כשר פירושו שהולד גוי, שיטה אחרת היא, והם יפרשו את הגמרא כאן להיפך, שמאן דאמר אין מזהמין את הולד פירושו שהולד כשר ושדינן ליה בתר גוי, ומאן דאמר מזהמין היינו שהוא ממזר ושדינן ליה בתר ישראל. וזהו גופא מה שאמרו בגמרא כאן, דלא מיבעיא למאן דאמר אין מזהמין את הולד, שהוא ודאי פטור מחמשה סלעים שהרי הוא גוי, אלא אפילו למאן דאמר מזהמין והוא ממזר, לוי פסול מקרי ופטור.

ד. סתירה ברין ממזר הנולד מלוי

ומכל מקום, מסוגייתנו יש ללמוד שממזר הנולד מלוי הרי הוא עומד בקדושת לוייה, שהרי פטרו את הבן הנולד מגוי מחמשה סלעים לכולי עלמא, מכח היותו לוי, ובין לפירוש רש"י ובין לתוספות היינו אפילו למאן דאמר שגוי הבא על בת ישראל הולד ממזר. ובענין זה יש להקשות קושיא גדולה וחמורה, שמצינו סוגיא שנראית כסותרת ממש לסוגייתנו, והיא בגיטין (נט:) בענין קריאת התורה, שאמר רבי יוחנן "כהן אחר כהן לא יקרא משום פגמו של ראשון, לוי אחר לוי לא יקרא משום פגם שניהם", והקשו בגמרא, מאי שנא לוי אחר לוי דאיכא פגם שניהם, וכהן אחר כהן שיש רק פגמו של ראשון, ופירשו בגמרא, דמיירי

כשהכהן השני ידוע שאביו כהן, וכן לוי השני ידוע שאביו לוי, אלא שבלוי יש חשש שיאמרו שאביו "ממזרת ונתינה נסיב ואחליה לזרעיה", אבל בכהן אין לחוש שיאמרו "גרושה וחלוצה נסיב ואחילה לזרעיה", שהרי עדיין מוכח שהוא כשר מזה שהוא עולה בלוי ולא בישראל. ומה שאמרו על לוי "אחליה לזרעיה", פירש רש"י שם (ד"ה ופרכינן): היינו פגמא, דאמרי אבוה ממזרת נסיב או נתינה מן הגבעונים שגזר דוד עליהם, ואחליה מקדושת לוייה, והוי ישראל פסול ובמקום ישראל קורא. ע"כ. הרי להדיא, שממזר מלוי אינו לוי כלל והוי ישראל פסול, ולכאורה הדבר סותר ממש לסוגייתנו שממזר לוי "לוי פסול מקרי". ואין לדחות, דבאמת ממזר אינו לוי, אלא דשאני פדיון הבן משום דבפטור רחם תלה רחמנא ואזלינן בתר אמו שהיא לוייה, שהלא דברי הגמרא כאן הם אליבא דרב פפא, שחולק על סברא זו דבפטור רחם תלה רחמנא, ובלוייה שילדה מישראל סבירא ליה דחייב בפדיון. ומצאתי כמה מגדולי הדור הקודם שכבר עמדו על מדוכה זו, הלא המה הצפנת פענח (איסורי ביאה פ"ג ה"ג), ודבר אברהם (ח"ב סי' כג), ושו"ת אמרי יושר ח"א סי' כט, ונחל אשכול (על האשכול פדה"ב סי' מב), וכן האגרות משה (יו"ד ח"א סי' קצג). אלא שעדיין דבר פלא גדול הוא זה, שרבותינו הראשונים והאחרונים שבדורות הקודמים להם לא נתקשו בזה כלל.

ה. מחלוקת אם הולד פגום

אכן בסוגיא דידן מצינו בראשונים פירוש אחר, ולפיו אין סתירה בין הסוגיות, והוא פירוש הרמב"ן ביבמות (חידושים דף מה. ובספר הזכות דף טו. מדפי הרי"ף), שבגמרא יבמות (שם) אמרו, שגם

דין לוי לענין "משפחה", ובו תלויים דיני ירושה ודיני קדושת לוי, ודין לוי שני שהוא תלוי במציאות. ולענין פדיון הבן אין צריך קדושת לוי אלא הוא תלוי במציאות לוי. ולפי זה מיושבת גם הסתירה מסוגיא דגיטין, שהרי דין קדימה בעלייה לתורה ודאי תלוי בקדושת לוי, אבל חמשה סלעים אינם תלויים בקדושת לוי. וכעין זה יישב האגרות משה (יו"ד ח"א סי' קצג), שלפטור מפדיון הבן אין צריך קדושת לוי אלא שיהיה בן לוי.

ז. פדיון הבן תלוי בקדושת לוי

ולרוב עניותנו, דברי הגר"ח והאגרות משה מוקשים עלינו מאד, שהרי עיקר הטעם שלויים פטורים מפדיון הוא משום הקל וחומר שהפקיעו את קדושת הבכורות במדבר, כדאמרינן בריש מכילתין (ד.), ואם כן ודאי היה נראה שהוא מכח קדושת לוי, וכך היא גם לשונו של רש"י שם (ד"ה אם) "אם הפקיעה קדושת פשוטי הלויים את קדושת בכורי ישראל במדבר, דין הוא שתפקע קדושת בכורה שבהן". ולפיכך היותר נראה, שאפילו לשיטת רבא שלויה שילדה מישראל בנה פטור מפדיון, היינו מכח קדושת לוי של אמו, דכיון דבפטור רחם תלה רחמנא, הרי יצא מרחם שיש בו קדושת לוי. ומכאן נבוא לעוד ראיה ברורה שפדיון הבן תלוי בקדושת לוי דוקא, מבת כהן, דמבואר בסוגיא דדוקא בת לוי שנתעברה מגוי בנה פטור מפדיון, אבל בת כהן שנתעברה מגוי בנה חייב בפדיון מפני שנתחללה מקדושת כהונה. והלא גם בת כהן משבט לוי היא, ואם נימא שהפטור מפדיון הוא תלוי במציאות לידתו משבט לוי, אם כן אין מקום לחלק בין בנה של כהנת לבנה של לוי, ועל כרחך

למאן דאמר גוי הבא על בית ישראל הולד כשר, מכל מקום הרי הוא פגום לכהונה, והראשונים שם דנו האם דין זה הוא לכולי עלמא, לפי שמשמעות הגמרא שם שהיו אמוראים שהכשירו את הולד לגמרי. וכתב הרמב"ן שזהו מה שאמרו בסוגיא דידן שיש מחלוקת אם מזהמין את הולד, דהיינו שנחלקו אם הולד פגום לכהונה או כשר לכהונה. ולדברי הרמב"ן אתי שפיר היטב, שהגמרא אצלנו לא דיברה כלל למאן דאמר שהולד ממזר, ומעתה איכא למימר דבאמת למאן דאמר הולד ממזר ודאי אינו לוי, וכמבואר בסוגיא דגיטין.

ו. "תרי דיני לוי"

ולשיטת רש"י ותוספות, דסבירא להו דסוגיאן מיירי אפילו למאן דאמר הולד ממזר, יש שכתבו ליישב על פי דברי הגר"ח מבריסק (איסורי ביאה פט"ו ה"ט), על הדין המתבאר בסוגייתנו שכאשר האב הוא גוי, אנו הולכים אחר משפחת האם והוא לוי כדין המשפחה שלה. והקשה הגר"ח מסוגיא דבבא בתרא (קיד:) שדנו אם אם יורשת את בנה, ופירשו התוספות שם (ד"ה אף) דמיירי באופן שהאם היא גיורת ואין לבן משפחת אב. ולכאורה כונת תוספות דמיירי בנתגיירה מעוברת, והבן אין לו אב שיוורש אותו. ואם כן, כיון דשם קיימא לן שהאם אינה יורשת את בנה, וילפינן ליה מקרא ד"למשפחותם לבית אבותם" ד"משפחת האם אינה קרויה משפחה", אם כן מוכח שאף על פי שהבן אביו גוי מכל מקום משפחת אמו אינה משפחה ואינה יורשת אותו. ואם כן מאי שנה בפדיון הבן דאמרינן שהבן הוא לוי מכח האם. ותירץ הגר"ח, דעל כרחך שני דיני "לוייה" הם,

שהפטור מפדיון תלוי בקדושת כהונה ולויה, ולפיכך בנה של כהנת חייב בפדיון כיון שכהנת שנתחללה מקדושת כהונה לא חלה עליה קדושת לויה, אבל בת לוי שאינה מתחללת בכך עדיין יש בה קדושת לויה. ואף גם זאת, הלא כן הוא לשון הגמרא להדיא על בת לוי "בשלמא לויה בקדושתה קיימא". ואמרו כן לענין זה גופיה, שלפיכך בנה פטור מפדיון, שהיא ובנה נשארו בקדושתם. ותו לא מידי.

ח. לענין יחוס משפחת האם הוי משפחה ובעיקר קושיית הגר"ח מדין ירושה, יש לפקפק, הרי גם לענין ירושה ודאי בן חשוב ממשפחת אמו, שהרי הוא יורש את אמו, וכמו כן כאשר אין אחים לאימו, היא מורשה לבנה בקבר את נכסי אביה וכל משפחתה בדרך משמוש, ועל כרחך שמה שאמרו לענין ירושה "משפחת אם אינה קרויה משפחה" איננו לכל דבר אלא רק לענין דין זה לבד שמשפחת האם אינה יורשת את הבן. ואף על פי שבאמת הכתוב "למשפחותם לבית אבותם" ילפינו מיניה לכל התורה דאזלינן בתר האב, וכמבואר בסוגיין דרב פפא למד ממנו גם לענין פדיון הבן, מכל מקום דין זה דמשפחת אם אינה משפחה אינו אלא לענין ירושת האם את בנה. ואם כן לכאורה אין להביא ראיה מדין זה לדיני ייחוס.

ז. לענין מעשר

אכן חילוק זה של הגר"ח שיש "תרי דיני לוי", יש להעמידו לענין מעשר ראשון, ומשום דיש להביא ראיה שדין מעשר אינו תלוי בקדושת לויה. והוא מהא דאיתא בירושלמי (יבמות פ"ה ה"א) "כהנת שזינתה אוכלת במעשר", והיינו

דאף על פי שהיא נתחללה מקדושת כהונה, היא מותרת במעשר כדין לויה. ומעתה יש להקשות, שהלא זה סותר לדין המבואר אצלנו שכהנת שנתעברה מגוי בנה פטור מפדיון ואין לו דין של בן לוי להיות פטור. ועל כרחך שזהו החילוק ביניהם, שדין מעשר ראשון אינו תלוי בקדושת לויה אלא בשבט, ולפיכך גם כהנת פסולה יכולה לאכול במעשר שהרי גם היא משבט לוי, אבל הפטור מפדיון תלוי בקדושת כהונה ועל כן כהנת שנתחללה מקדושתה בנה חייב בפדיון. אלא מעתה, מה שנתיישב לנו בדין כהנת במעשר יקשה עלינו בדין המעשר של לויה, שהרי בתוספתא (יבמות פ"ח) אמרו, "בת לוי מן הנתינה ומן הממזרת אין נותנין לה את המעשר". הרי לפנינו שממזרת לויה אינה נוטלת מעשר, ואם כן יקשה, דאפילו ניזיל בתר הסוגיא דגיטין ששם מוכח שממזר לוי נתחלל מקדושתו, הרי כבר הוכחנו שדין מעשר אינו תלוי בקדושת לויה אלא בשבט, ואם כן מדוע ממזרת לא תאכל במעשר. ואולי יתכן, שהתוספתא היא כרבי מאיר דסבירא ליה מעשר ראשון אסור לזרים, ולדבריו ודאי דין מעשר תלוי בקדושת לויה, והירושלמי שאמר שכהנת שזינתה אוכלת במעשר הוא כחכמים שמעשר ראשון מותר לזרים, ולפיכך סבירא ליה דדין מעשר אינו תלוי בקדושה אלא בשבט. אלא דאם כן קצת קשה לשון התוספתא שאמרו "אין נותנין לה את המעשר", ואם התוספתא היא רבי מאיר שמעשר אסור לזרים, היה יותר ראוי לומר "אסורה במעשר". ומכל מקום, לענין דידן נמצא, שגם מהתוספתא הנ"ל יש ראיה שממזרת נתחללה מקדושת לויה, ולכאורה גם זה סותר לסוגיא דידן שממזר לוי בקדושתו קאי.

ח. חשש שיבואו להכשירו לקהל

אכן, בסייעתא דשמיא נראה לבאר דברי התוספתא באופן אחר, שהטעם שממזרת לויא אין נותנים לה את המעשר אינו מדאורייתא, אלא זהו דין דרבנן שאין נותנים לה מעשר, כדי שלא יטעו על ידי זה לומר שהיא לויא מיוחסת וכשרה לבוא בקהל. ובזה מיושב היטב החילוק בין כהנת שזינתה שאוכלת במעשר לבין ממזרת לויא, שכהנת שזינתה אין לחוש שיחשבו שהיא מותרת לכהונה, שהרי אנו רואים שהיא לא מקבלת תרומה וממילא הפסול שלה מפורסם, אבל בלויא יש לחוש, כאמור. ואחרי שמצאנו דרך אל מקום עיר מושב לאכילת מעשר, באותה הדרך ולאותה העיר נלכה ליישב גם את הסתירה מסוגיא דידן לסוגיא דגיטין, דבאמת ודאי ממזר לא פקעה ממנו קדושת לויא כמבואר אצלנו בדין פדיון, אלא שלענין עלייה לתורה, היה פשיטא לגמרא שאין להעלות ממזר ללוי כדי שלא יחשבו עליו שהוא לוי מיוחס וכשר לבוא בקהל. ולפי זה נצטרך לדחוק שמה שכתב רש"י בגיטין שם "אחליה מקדושת לויא וישראל פסול הוא", אין הכונה שאין בו קדושת לויא כלל, אלא רש"י בא לפרש מהו הלשון "אחליה לזרעיה", ופירש דהיינו שירד מקדושת לויא שהיתה לו לענין שנפסל מלבוא בקהל. ולעולם עיקר קדושת לויא עדיין יש בו, כמבואר אצלנו שפטור מפדיון הבן.

ט. גאולת בתי ערי חומה בערי הלויים

סוגיא נוספת שיש ללמוד ממנה לענין דינו של ממזר לוי היא בערכין (לג:), לענין גאולת בתי ערי חומה. שם שנינו מחלוקת רבי יהודה וחכמים בענין בתי ערי חומה שבערי הלויים,

שלדעת רבי יהודה מה שנאמר בערי הלויים "גאולת עולם תהיה ללויים" היינו דוקא לוי הדר בערי הלויים, אבל ישראל שירש בית מאבי אמו לוי דינו כשאר בתי ערי חומה, שלאחר שנה הבית נחלט לקונה. וחכמים סבירא להו שאינו תלוי בדין לויא אלא בעיר עצמה, וגם ישראל שירש בית בערי הלויים יש לו גאולת עולם. ואמרו בגמרא שרבי יהודה דורש עוד, "מן הלויים" ולא כל הלויים, שגם בן לוי שהוא ממזר ונתין אינו יכול לגאול. ומעתה עלינו לדון היכי דיינינן להאי דינא, האם נימא שמכאן יש ללמוד שכן לוי ממזר אינו לוי, או איפכא, דכיון שהיה צריך ילפוטא לכך שאינו גואל אם כן יש להוכיח שבעלמא הוא חשוב לוי. ויעויין בפירוש הראב"ד לתורת כהנים פרשת בהר, על הילפוטא הזו של רבי יהודה "פרט לבן לוי נתין וממזר" שכתב דמסתברא דחכמים חולקים על רבי יהודה גם בדין בן לוי ממזר, שהרי לוי פסול מקרי. ומשמע שכונתו לסוגיא דידן בבכורות שהוא חשוב לוי, יעויין שם.

י. הברל בין ממזר מלויא לממזר מלוי

ורבינו הגר"ח קנייבסקי בדרך אמונה (ביה"ל שמיטה ויובל פי"ג ה"ח), ביאר את כל הענין באופן מופלא, כדלהלן. דהנה רש"י בערכין שם (ד"ה ת"ל) פירש בן לוי ממזר ונתין, דמיירי בבן לוי הבא מן הממזרת ומן הנתינה, ויש לדקדק מדוע רש"י לא פירש שהוא עצמו נעשה ממזר, כגון שאביו נשא אחת מן העריות. והיה אפשר לומר שרש"י פירש כן אגב תיבת "נתין", שהוקשה לרש"י כיצד יתכן בן לוי שהוא נתין, הרי אם אביו נתין אינו לוי, ולכך פירש דמיירי שאמו נתינה, ולפיכך רש"י נקט כן גם לגבי ממזר

שאמו ממזרת. אכן הגר"ק פירש שדברי רש"י הם בדקדוק ובדוקא, והוא דבאמת סבירא ליה שממזר לוי הוא עדיין בקדושתו, אבל כשאמו ממזרת אינו כן. והיינו טעמא, שהרי בקידושין אמרינן שדין ישראל שנשא ממזרת שבנו ממזר ילפינן "לו, הלך אחר פסולו", ואם כן כאשר לוי נשא ממזרת בנו אינו לוי מחמת דין זה גופא של הלך אחר פסולו והוא הולך אחרי אמו שהיא ממזרת ישראלית. ומעתה הכל

מיושב היטב, שדוקא אצלנו אמרו שממזר לוי הרי הוא לוי פסול, שהרי אמו לוייה. אבל בערכין, וכן בגיטין בדין עלייה לתורה, מיירי במי שאביו לוי ואמו ישראלית ממזרת, ולפיכך הולכים אחר פסולו והרי הוא ישראל ממזר. וכמו כן מה שאמרו בתוספתא שבת לוי מן הנתינה ומן הממזרת אין נותנים לה מעשר, היינו דוקא כשנשא ממזרת ישראלית. ואתי שפיר.

סימן כ

פריון מבן חודש

דף מט ע"א

במשנה: "מת הבן בתוך שלושים יום, אף על פי שנתן לכהן יחזיר". ופירש רש"י, "דנפל הוה, ולא מיחייב בפדיון עד לאחר שלשים".

א. מת בתוך שלושים

הנה משמעות דברי רש"י, שהטעם שמת בתוך שלושים פטור מפדיון, משום שאנו מחזיקים אותו כנפל. והתוספות (ד"ה מת) כבר תמזהו בדברי רש"י וכתבו שבחנם פירש כן, שהרי קודם שהולד נעשה בן חודש, לא חלה חובת פדיון כלל, ואפילו אנו יודעים שכלו לו חדשיו, עדיין הוא פטור. ואכן גם דברי רש"י עצמם לכאורה נראים כסותרים מרישא לסיפא, שפתח בלשון "דנפל הוה", וסיים "ולא מתחייב בפדיון עד לאחר שלשים" ומשמע כתוספות, שעדיין לא חל חיוב.

ב. "כל ששהה שלושים יום באדם"

והרי"ט אלגאזי (סי' עו אות ד) ביאר דברי רש"י, על פי הברייתא במסכת שבת (קלה:), שאמר ר' שמעון בן גמליאל, "כל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל, שנאמר ופדיו מבן חודש תפדה". ועל כרחך היינו משום דטעמא דקרא שמצות פדיון היא רק מבן חודש הוא משום שיצא מחזקת נפל, וכמו שכתב רש"י בשבת שם (ד"ה מבן), דמדתלי קרא בהכי, שמע מינה שעכשיו נתברר שהוא בר קיימא. ואם כן זו כונת רש"י אצלנו, שודאי עיקר דין פדיון תלוי ביום שלשים, אלא שרש"י כתב את טעם הדין,

שמת קודם שלשים פטור מפדיון משום שהוא נפל. וכך היא גם דעת החינוך (מצוה שצב), שכתב "שמצות הפדיון הוא משיש לו שלשים יום ומעלה, שיצא מכלל נפל", ויעויין במנחת חינוך שם שפירש דהיינו כרש"י אצלנו. אכן, דברי רש"י כאן עדיין צריכים ביאור, כיון שאינו אלא טעמא דקרא ואין בו נפקא מינה לדינא, מדוע כתבו רש"י כאן.

ג. יום שלשים כשלפניו

ונראה שבדוקא כאן רש"י הוצרך לדרוש טעמא דקרא, וכדלהלן בסייעתא דשמיא. הנה במשנתנו נחלקו חכמים ורבי עקיבא בנתן האב לכהן, ומת הבן ביום שלשים, דלחכמים יחזיר הכהן, ולרבי עקיבא לא יחזיר. ופירשו בגמרא, שנחלקו אם ילפינן ממדבר שנאמר "פקוד כל בכור זכר לבני ישראל מבן חודש ומעלה", דלחכמים ילפינן ממדבר דיום שלשים כשלפניו, ולרבי עקיבא הוא ספק אם ילפינן ממדבר, ולפיכך אם נתן לא יטול. ואמר רב אשי, הכל מודים לענין אבלות דיום שלשים כשלפניו, משום דהלכה כדברי המיקל באבל. ולפי פשוטו, פירוש דברי רב אשי דכיון שגם לר' עקיבא יום שלשים אינו אלא ספק, לפיכך לענין אבל הוא מודה

ה. בכור שנטרף בתוך שלושים

ומכל מקום, מה שפירשנו ברש"י בענין נפל עדיין לא יצאנו בו ידי חובתנו, שהרי גם במשנה דלעיל רש"י פירש טעמא דנפל. והוא מה ששנינו (מח:): על שתי נשים שלא ביכרו וילדו שני זכרים, ומת אחד מהם בתוך שלושים, שאם נתן לכהן אחד יחזיר. ופירש רש"י משום "דאיגלאי מילתא דנפל הוא". ושם ודאי צריך עיון מדוע הוצרך רש"י לכתוב כן. אכן יש לומר, ששיטת רש"י שטעם זה שמצות פדיון מבן חודש הוא משום שיצא מחזקת נפל, אינו טעמא דקרא בעלמא, אלא יש בו נפקותא לענין הלכה. דהנה במסכת בבא קמא (יא:): אמרו, "בכור שנטרף בתוך שלושים אין פודין אותו, מתוך שנאמר פדה תפדה, שומע אני אפילו נטרף בתוך שלושים, תלמוד לומר, אך, חילק". ופירש רש"י שם, שנטרף היינו שנהרג על ידי חיה, וחידוש הגמרא דלא נימא אם לא נטרף היה חי ואינו נפל. והתוספות שם (ד"ה בכור) כתבו בדעת רש"י, שמשמעות דבריו דאם ידעין שכלו לו חדשיו הוא היה חייב בפדיון. הא חזינן, דדעת רש"י דבידעין דכלו לו חדשיו ונהרג בתוך שלושים, חייב בפדיון. ושפיר הוצרך לפרש אצלנו הטעם שמת בתוך שלושים פטור משום דאיגלאי מילתא שהוא נפל, דהיינו דוקא שמת מאיליו ולא נהרג על ידי חיה וכדומה, ויבואר עוד להלן בס"ד.

ו. פדיון בתוך שלושים

ולשיטת רש"י דבידעין שכלו לו חדשיו ונהרג בתוך שלושים חייב בפדיון, התוספות (ב"ק שם) הוכיחו כנגדו משני מקומות, שקודם שלושים לא חל פדיון כלל, האחד מסוגיא דלהלן, דלדעת שמואל הפודה בנו בתוך שלושים ונתאכלו המעות, אין בנו פדוי. והיינו כמו

דמספק אזלינן לקולא, וכדאמרינן בעלמא דהלכה כדברי המיקל באבל. ומעתה יש להקשות, מה השייכות בין דין אבל לדין פדיון הבן לענין מת ביום שלושים, שהרי הספק של ר' עקיבא לענין פדיון הוא לענין הילפותא של "מבן חודש ומעלה", ואילו לענין אבלות הוא ספק אחר, האם יצא מחזקת נפל או לא, ואם כן כיצד רב אשי תלה דין אבלות בדין פדיון. אכן בזה מאירים לנו דברי רש"י במשנה, שלפיכך הקדים לפרש לנו שגם לענין פדיון טעמא דקרא הוא משום שכן שלושים יצא מחזקת נפל, וממילא גם דין אבלות תלוי באותו ענין.

ד. "יום שלושים כשל אחריו" לגיהוץ ותספורת

ויעויין רבינו גרשום כאן, שגרס בדברי רב אשי להיפך, "הכל מודים לענין אבלות יום שלושים כשל אחריו", ואינו מפרש לענין אבלות של ולד שמת ביום שלושים, אלא אבלות שלושים יום דעלמא, שיום השלושים מותר בגיהוץ ותספורת. ולפירוש הרגמ"ה יש לבאר את שייכות דברי רב אשי לכאן, מפני שספיקו של רבי עקיבא הוא משום דמדבר וערכין הוו שני כתובין הבאין כאחד דיום שלושים כשלפניו ואין מלמדין, והספק אם מלמדים לגופייהו דהיינו בכורות דורות מבכורות מדבר. ולפי זה נמצא דכיון דסבירא ליה לרבי עקיבא דאין מלמדים, אם כן בכל התורה יום שלושים כשל אחריו. ועל זה אמר רב אשי, דגם אם נימא שחכמים פליגי על רבי עקיבא וסבירא להו שבכל התורה יום שלושים כשלפניו, מכל מקום לענין אבלות לכולי עלמא אמרינן יום שלושים כשל אחריו, ומשום דלענין אבל אזלינן לקולא.

בזה כלל, דכיון דחזינן דבגולגולת תלא רחמנא, ואף על פי שהוא טריפה, אם כן מכאן מוכח שהתורה חייבה פדיון גם בטריפה, ואין לחלק בין סוגי הטריפות. אלא שעדיין צריך ביאור כיצד פירש רש"י את הסוגיא שם, מה הראיה שהביאו מבכור שנהרג.

ח. "בגולגולת תלה רחמנא"

ועל פי מה שיתבאר ברש"י בסוגיא דמנחות, משם תצא תורה לבאר גם שיטת רש"י דידן בגדר דין פדיון מבן חודש, וכדלהלן בסייעתא דשמיא. דהנה יעויין ברש"י מנחות שם (לז: ד"ה בגולגולת), שפירש "בגולגולת תלה רחמנא", דכיון שיש לו שני גולגולות הוא חייב כשניים, ולא דמי להא דילפינן מ"אך חילק" למעט בכור שנטרף, שהרי ביש לו שני גולגולות עכשיו הוא עדיין חי ולא מת. ומכאן נראה, שרש"י מפרש את קושיית הגמרא מבכור שנטרף באופן זה, דכיון דטעמא דקרא דפדיון הוא רק מבן חודש כדי לברר שאינו נפל, ממילא ידעינן שהתורה לא חייבה פדיון אלא בבן שהוא בר קיימא. אלא שעדיין יש להסתפק מה הטעם שנפל אינו חייב בפדיון, האם זה משום שכל שלא כלו לו חדשיו אינו ולד גמור, או שאינו תלוי דוקא בכלו חדשיו, אלא בכך שהוא ראוי לחיות, ואם אינו ראוי לחיות, אפילו נדע דכלו חדשיו יהיה פטור. ונפקא מינה בזה, בולד טריפה שכלו חדשיו. ועל כך הביאו ראיה מבכור שנטרף, דהיינו שנהרג בתוך שלושים, שפטור מפדיון, דחזינן דאף על פי שמן הסתם כלו לו חדשיו כרוב הולדות דעלמא, מכל מקום כיון שבפועל הוא לא חי שלושים יום אביו פטור מלפדותו, ואם כן כל שכן הוא שכאשר הבכור הוא טריפה ואינו ראוי לחיות, שפטור. ועל כך דחו בגמרא,

שפירש שמואל משום שאין בידו לפדות בתוך שלושים, ואם כן מוכח, שגם כאשר התינוק נשאר חי לאחר שלושים וכבר הוכח שאינו נפל, הפדיון שנעשה קודם שלושים אינו מועיל. ועוד הוכיחו מדברי רבן שמעון בן גמליאל דשבת הנ"ל, שדיבר גם בענין מחוסר זמן דבהמה, "כל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל, שנאמר ופדויו מבן חדש תפדה. שמונת ימים בבהמה אינו נפל, שנאמר ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן". והרי לענין מחוסר זמן דבהמה מוכח במסכת ראש השנה (ו:) דאפילו ידעינן דכלו חדשיו אינו ראוי להרצאה, ואם כן הוא הדין לענין פדיון הבן שגם בדידעינן דכלו חדשיו אינו ראוי לפדיון קודם שלושים.

ז. בכור שיש לו שני ראשים

ובגוף דברי רש"י, שפירש "בכור שנטרף" דהיינו נהרג, הקשו עליו התוספות (ב"ק הנ"ל) מגמרא במנחות (לז:), שאמרו שם על בכור שנולד עם שני ראשים, שחייב ליתן עשרה סלעים. והקשו בגמרא מדין בכור שנטרף שפטור מפדיון, ותירצו, שאני הכא דבגולגולת תלה רחמנא. ואם כן מוכח ש"בכור שנטרף" פירושו שנעשה טריפה, ולא שנהרג. אכן, המעיין ברש"י מנחות שם יראה בעיניו, שגם שם רש"י פירש "בכור שנטרף" היינו שנהרג. ובאמת נראה שרש"י פירש כן דוקא מכח סוגיא דהתם, והיינו, שלדברי תוספות שפירשו "שנטרף" היינו שנעשה טריפה, אם כן בסוגיא דמנחות נתחדש חידוש גדול, שאף על פי שטריפה פטור מפדיון, מכל מקום כשיש לו שני ראשים הוא חייב, משום הטעם ד"בגולגולת תלה רחמנא". ונראה דרש"י לא היה ניחא ליה

דלעולם הדין של בן חודש הוא רק כדי לברר דכלו לו חדשיו, אבל למדנו מ"אך חילק" שכל זמן שלא עברו שלושים יום ונתברר שאינו נפל, הוא פטור מפדיון. אבל לעולם לא בעינן שיהיה ראוי לחיות, ולפיכך ולד טריפה שנשאר חי לאחר שלושים יום, ונתברר שאינו נפל, הרי זה חייב בפדיון אף על פי שהוא לא ראוי לחיות אלא לזמן קצר. ודבר זה גופא נלמד מהא דבגולגולת תלה רחמנא, דכיון שהתורה תלתה את החיוב בגולגולת לחייב ולד שיש לו שני ראשים, ממילא למדנו שחיוב חמשה סלעים אינו תלוי בכך שראוי לחיות, ודין שלושים יום אינו אלא לברר שיצא מכלל נפל.

ט. גם בנהרג הפדיון לאחר שלושים

ולפי המבואר מסוגיא דמנחות שדעת רש"י שכל עיקר דין חודש אינו אלא לברר שכלו לו חדשיו, ממילא מבוארים גם דברי רש"י בבבא קמא, שכאשר ידעינן דכלו לו חדשיו ונהרג בתוך שלושים, חייב בפדיון, והיינו דהא דילפינן מקרא ד"אך חילק" שנהרג בתוך שלושים פטור מפדיון, אינו אלא כשלא נתברר דכלו חדשיו, אבל כאשר ידעינן דכלו, שפיר חייב בפדיון אף על פי שנהרג. ולענין מה שהוכיחו התוספות דפדיון בתוך שלושים לא מהני, מדין נתאכלו המעות ומדין מחוסר זמן דבהמה, נראה לבאר דעת רש"י, שאף על פי שעיקר דין המתנת חודש הוא לברר שכלו חדשיו, מכל מקום רש"י מודה שחיוב הפדיון אינו אלא לאחר שיעברו שלושים יום, ומשום דלעולם התורה לא חייבה בפדיון אלא משיעברו שלושים יום מהלידה, וכלישנא דקרא, "מבן חודש תפדה". וגם בידעינן דכלו חדשיו ונהרג תוך שלושים, חיוב הפדיון שהאב

חייב לפדותו אינו אלא לאחר שלושים. ואם כן אין קושיא מדין נתאכלו המעות בתוך שלושים ומדין מחוסר זמן דבהמה, שהרי רש"י מודה, שהחיוב אינו מתחיל קודם שלושים. והנה, לעיל (אות א) הקשינו בלשון רש"י אצלנו, "דנפל הוה, ולא מיחייב בפדיון עד לאחר שלשים", שלכאורה לשונו סותרת מרישא לסיפא. אבל מעתה שפתי רש"י ברור מללו, שודאי עיקר דין בן חודש הוא לברר שיצא מכלל נפל, ואף על פי כן, גם כשנתברר שאינו נפל זמן הפדיון הוא רק לאחר שלושים.

י. נתן לכהן בתוך שלושים ונהרג

עוד יש להוסיף בפירוש דברי רש"י אצלנו. והוא, דיתכן לחדש עוד בדעתו בדין בכור שנהרג, שגם כאשר לא ידעינן שכלו חדשיו והתורה פטרה מלתת עליו חמשה סלעים, אין זה פטור גמור, אלא רק שהתורה חידשה להחשיבו כספק נפל ולא אזלינן בתר רובא לומר דכלו חדשיו, לענין דאמרינן ביה המוציא מחבירו עליו הראיה. אבל באופן שהאב כבר נתן חמשה סלעים לכהן בתוך שלושים, ולאחר מכן נהרג הבכור, יתכן שלאחר שלושים הכהן יהיה פטור מלהחזיר מפני שבאמת אפשר דכלו לו חדשיו והפדיון חל עליו, וכעת האב שהוא המוציא עליו הראיה לכך שהיה נפל. ואם נימא הכי, אם כן לשונו של רש"י אצלנו מדוקדקת מאד, ומשום שבשתי משניות אלו ששנינו בהם בנתן לכהן בתוך שלושים ומת בתוך שלושים, שהכהן מחזיר, פירש רש"י משום דאיגלאי מילתא שהוא נפל, כלומר דמיירי במת מאיליו, שנתברר להדיא שהוא נפל, ולפיכך הכהן מחזיר. אבל אם חס ושלום היה נהרג, אז הכהן היה פטור מלהחזיר, שמא כלו לו חדשיו, וחל הפדיון לאחר שלושים.

סימן כא

פדיון הבן בשטרות

דף נא ע"א - ע"ב

שאלה:

מי שנתן לכהן המחאה בנקאית (- שיק) בסכום השווה לחמשה סלעים, האם יצא ידי חובת פדיון הבן.

תשובה:

המחאה זו, יש לדון אותה בשלושה אופנים: א. כשאבי הבן נתן לכהן שיק של אדם אחר, והנדון בזה האם יש להחשיב את השיק ככסף ולא כשטר מחמת שהוא סחיר. ב. כשאבי הבן נתן לכהן שיק של עצמו, שמלבד הנדון הנ"ל האם להחשיבו ככסף, יש לדון שיכול לפדות את בנו מצד שנעשה חייב לו חמשה סלעים, שהרי בכתובת השיק הוא מתחייב את הסכום הרשום בו. ג. בשיק של אבי הבן עצמו יש לדון עוד, שאף אם נתנת השיק עצמה אינה מועילה, האם לכל הפחות יחול הפדיון כאשר הכהן יפדה בבנק את השיק לכסף, או יפקיד אותו לחשבוננו. וכדי להשיב על שאלות אלו, תחילה עלינו לברר את עיקר דיני פדיון בשטרות העולים מתוך הסוגיות והפוסקים, ולאחר מכן יהיה עלינו לברר מהי הגדרת השיק לענין דינים אלו. וכדלהלן בסייעתא דשמיא.

א. אין פודים בשטרות

במשנה שנינו: אין פודין, לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות. כתב לכהן שהוא חייב ליתן חמשה סלעים, חייב ליתן לו, ובנו אינו פדוי, לפיכך אם רצה הכהן ליתן לו במתנה, רשאי. ע"כ. הנה, עיקר הדין שאין פודים בשטרות, מבואר בגמרא ששטרות נתמעטו מפני שאין גופן ממון. ומה ששנינו שכשכתב לכהן חמשה סלעים חייב ליתן ובנו אינו פדוי, פירש רש"י, דהיינו כדאמרין בגמרא שהוא משום גזירה שמא יאמרו פודין בשטרות, והיינו שאפילו כשיתן לכהן את חובו אינו פדוי. וזהו מה שסיימה המשנה ש"לפיכך אם רצה הכהן ליתנה לו במתנה רשאי", ופירש

רש"י, שהאב אינו יוצא ידי חובת פדיון אלא אם הכהן יחזיר לו מה שנתן, ואז יתן לו שוב.

ב. מכירת שטרות

ובעיקר המיעוט דאין פודין בשטרות, הקשה התומים (סי' סו ס"ק א), על הסוברים שמכירת שטרות היא מדרבנן, אם כן מדוע התורה הוצרכה למעט שאי אפשר לפדות בהם, הרי מדאורייתא לא שייכת בהם נתינה לכהן כלל. וכתב התומים, שאין לתרץ שהמיעוט דאין פודים בשטרות הוא בשטר חוב ידידיה, דהיינו שאבי הבן מתחייב לכהן חמשה סלעים בשטר, שהרי שטר כזה לא נתמעט מפדיון, שהרי על דברי המשנה "כתב לכהן שהוא חייב ליתן

חמשה סלעים", אמר עולא בסוגיין, "דבר תורה בנו פדוי, ומה טעם אין בנו פדוי גזירה שמא יאמרו פודין בשטר". ותירץ התומים, שהמיעוט דאין פודים בשטרות הוא בשטר שנכתב לכל המוציא, שהוא ודאי נקנה מדאורייתא. ושטר זה שמתחייב בו "לכל המוציא כתב זה" היינו השטר הנקרא בפוסקים "ממרני", ויעלה ויבוא להלן בע"ה.

ג. פדיון בשטר חוב ידיה

ומה שכתב התומים דשטר חוב ידיה ודאי מהני מדאורייתא לפדיון, הנהיב המושפט (שם ס"ק א) תמה עליו, הרי עולא אמר "דבר תורה בנו פדוי לכשיתן", ואם כן מוכח להיפך, שקודם שנתן אינו פדוי. ועל פי זה הנהיב מיישב את קושיית התומים, דבאמת הא דאמר עולא דבר תורה בנו פדוי רק כשיתן ולא קודם, אינו אלא מחמת המיעוט שאין פודים בשטרות דאין גופן ממון, אבל לולי המיעוט היה מהני הפדיון אפילו קודם שנתן, ואם כן יש לומר דלהכי התורה מיעטה שטרות מפדיון, לענין שטר חוב ידיה. אמנם כתב הנהיב מ, דזה אינו אלא לשיטת הראב"ד (הובא בר"ן קידושין ד: מדפי הרי"ף) דסבירא ליה שאפשר לקדש אשה בשטר חוב ידיה, אבל לפי שיטת הרמב"ן והרשב"א (קידושין ח:) שאי אפשר לקדש בשטר חוב ידיה ומשום דהחוב אגיד גביה, אם כן גם לענין פדיון לא הוי נתינה. וסיים הנהיב מ שם, שעל כל פנים תירוצו של התומים ודאי אמת, דאיצטריך מיעוטא דשטרות לשטר ממרני.

ד. חוב ידיה הוי גופו ממון

ובאמת קושיית הנהיב מ על התומים מדברי עולא "דבר תורה בנו פדוי לכשיתן", היא גופא

הראיה שהביא הרשב"א (קידושין ה:) לשיטתו שאי אפשר לקדש בשטר חוב ידיה, שמדברי עולא אצלנו מוכח שקודם שנתן אין בנו פדוי, והיינו משום דהכסף עדיין אגיד גביה ולא חשיב נתינה. אלא דהא גופא קשיא, מנין היה לרשב"א לומר שדין זה שקודם שנתן בנו אינו פדוי משום דהכסף אגיד גביה, הרי איכא למימר כדברי הנהיב מ, שהטעם הוא משום דאין פודים בשטרות. ועל כרחינו לומר, שדעת הרשב"א דשטר חוב ידיה הוא חשוב גופו ממון, והיינו מפני שכאשר אבי הבן התחייב לכהן חמשה סלעים בשטר, הרי לא נתן לו רק שטר לבד, אלא נתן לו את גוף החוב ונעשה מחוייב לו ממון, ואין זה כנותן שטר של אחרים שכל הנתינה היא בשטר. ועיין על שני קצות החושן (סי' קצ ס"ק ו, סי' קכו ס"ק ט).

ה. בנו פדוי משעה שנתחייב לכהן

אכן התומים שכתב דבשטר חוב ידיה דבר תורה בנו פדוי אפילו קודם שיתן, מצאנו לו תנא דמסייע, וכמו שכבר העיר הנהיב מ (הנ"ל שם), שכך היא גם לשון הט"ז (יו"ד סי' שה ס"ק ג), על דין השו"ע (שם ס"ד) שבנו אינו פדוי, כתב הט"ז בזה הלשון: דמן התורה פדוי במה שמחייב עצמו בשטר לכהן בשביל הפדיון, אלא דחכמים אמרו שלא יהא פדוי גזירה שמא יאמרו פודין בשטרות. ע"כ. ויעויין בנהיב מ שם, שצריך לדחוק בלשון הט"ז שכונתו "לכשיתן". אכן נראה לבאר דברי הט"ז כפשוטן וכדעת התומים, כדלהלן בסייעתא דשמיא. והוא, דלכאורה מצד הסברא ודאי יש לומר כדבריהם, שהרי מן התורה אם היה הדין שבזמן שכותב לו את השטר אין בנו פדוי, אם כן כשפורע לאחר מכן את החוב שבשטר ונותן

לענין פדיון ההתחייבות חלה, מפני שכבר ישנו שעבוד חמשה סלעים מדאורייתא, וחיוב זה אינו אלא לברר שיתן אותם לכהן זה. ועל כך הביאו את דברי עולא, שאף על פי שהסלעים שהתחייב בשטר הם אותם סלעים של פדיון, ומדאורייתא בנו פדוי, מכל מקום מדרבנן אינו פדוי משום גזירה.

ז. האם דברי עולא הם גם לרבי יוחנן
ולפי פשטות הסוגיא בכתובות, נמצא שדברי עולא הם דוקא אליבא דריש לקיש, אבל לר' יוחנן מדאורייתא הוא חייב ואין בנו פדוי, דהא לדידיה ההתחייבות חלה בשטר על חמשה סלעים אחרים מלבד אותם של הפדיון, כאמור. והתוספות אצלנו (ד"ה אמר) כבר עמדו על כך, דאם כן קשה מדוע בגמרא אצלנו הביאו את דברי עולא בסתם, דלא כר' יוחנן. וכתבו תוספות, דיש ליישב דעולא אתי גם לר' יוחנן, ולא פירשו. ובכתובות התוספות (ד"ה אמאי) פירשו דבריהם, שגם לר' יוחנן דמהני התחייבות בשטר, מכל מקום הוא מודה דבכהאי גוונא שכבר יש כאן חיוב חמשה סלעים של פדיון, אמרינן דמסתמא השטר הוא כלפי הפדיון ולא לחיוב נוסף.

ח. תיבת 'לכשיתן' דוקא לריש לקיש
ומעתה יש לומר, דאף על פי שדברי עולא שרירים וקיימים בין לריש לקיש ובין לר' יוחנן, מכל מקום יש הבדל ביניהם. והוא, שלדברי ריש לקיש דלא מהני התחייבות בשטר, אם כן הא דמדאורייתא בנו פדוי אינו אלא לכשיתן, שהרי ההתחייבות בשטר לא חלה כלל. אבל לר' יוחנן דמהני התחייבות בשטר, אם כן יש לומר דבהא גופא הוא יצא ידי חובת פדיון בכך

לכהן חמשה סלעים, כיצד ממון זה יחשב כנתינה לכהן, הרי בזמן הפרעון אינו נותן לו ממון חדש, ונותן לו מה שכבר התחייב. ומדוע בנו פדוי לכשיתן. ובאמת, לשון זו של עולא בסוגיתנו "דבר תורה בנו פדוי לכשיתן", תיבת 'לכשיתן' איננה בדפוסים הקדמונים, והיא הגהה שהוסיפו בסוגריים על פי לשון הגמרא בכתובות (קב.) ששם הובאו דברי עולא בתוספת תיבת 'לכשיתן'. ומעתה איכא למימר, שהגמרא אצלנו הביאה את לשונו של עולא בדוקא בלא תיבה זו, ומשום דתליא בפלוגתא, וכדלהלן.

ו. סוגיית הגמרא בכתובות

הנה בכתובות (שם) נחלקו בדין האומר לחבירו חייב אני לך מנה בשטר, דלר' יוחנן חייב ולריש לקיש פטור. ולדעת רבינו תם ועוד ראשונים, ביאור הסוגיא דמיירי במי שאינו חייב לחבירו כלום וכותב לו בשטר "חייב אני לך מנה", ונחלקו ר' יוחנן וריש לקיש האם חל השעבוד. ובגמרא שם הביאו ראיה ממתניתין דידן, שכתב לכהן שחייב ליתן לו חמשה סלעים, וחייב ליתן לו, ודחו בגמרא "שאני התם דמשועבד ליה מדאורייתא". והקשו "אי הכי אמאי כתב ליה", ותירצו "כדי לברר לו כהן". ושוב הקשו "אי הכי אמאי אין בנו פדוי", ותירצו כדעולא "דבר תורה בנו פדוי לכשיתן" וכו'. וביאור השקלא וטריא מבואר בתוספות ותוספות הרא"ש שם, דמהא דחל שעבוד החמשה סלעים לכהן, מוכח כדעת ר' יוחנן דמהני התחייבות בשטר, והיא גופא הסיבה לכך שחייב לכהן ואין בנו פדוי, מפני שכיון שחיוב חמשה סלעים כבר קיים בלאו הכי, אם כן חמשה סלעים אלו שבשטר הם חיוב אחר. ותירוצ' הגמרא לשיטת ריש לקיש, דדוקא

שנתחייב לכהן שנותן לו את החמשה סלעים של הפדיון, וכדברי הט"ז והתומים שגוף ההתחייבות בשטר מהני מדאורייתא. ולפי זה, הא דבגמרא אצלנו הובאו דברי עולא בלא תיבת 'לכשיתן', הוא בקדדוק, מפני שהגמרא כאן מיירי להלכה דמהני התחייבות בשטר, ולפיכך פנו פדוי מיד כשכתב לו, אבל בסוגיא דכתובות דאיירי אליבא דריש לקיש שהכתיבה איננה מועילה, שם הוסיפה הגמרא תיבת 'לכשיתן'. ובזה נתבררה לנו היטב שיטת הט"ז והתומים, שלהלכה דמהני התחייבות בשטר, על כרחך דמהני משעה שכתב לו, כאמור.

ח. סתימת הרמב"ם והשלחן ערוך

ואפשר להניח יסוד לשיטת הט"ז והתומים מלשון הרמב"ם (ביכורים פ"א ה"ז) והשלחן ערוך (סי' שה ס"ד), שכתבו את לשון המשנה בסתם "כתב האב לכהן שהוא חייב לו חמשה סלעים, חייב ליתן לו ובנו אינו פדוי", ולא הזכירו כלל את דברי הגמרא דהיינו אפילו לכשיתן וכו'. וקשה, הרי גם אם לא נגרוס בדברי עולא תיבת "לכשיתן", מכל מקום הרי ודאי איכא מאן דפליג דבנו פדוי לכשיתן, כדאמר רב נחמן "זו דברי רבי יוסי ברבי יהודה סתימתא" וכו', ומדוע סתמו הרמב"ם והשו"ע ולא פירשו אם הלכה כעולא או לא. אמנם לפי הסברא שנתבארה לעיל (אות ה), שכאשר חל חיוב חמשה סלעים משעת כתיבה ולא יצא ידי חובת פדיון באותה שעה, כאשר יפרע את חובו ויתננו לכהן ודאי לא יצא, שהרי אינה נתינה אלא פריעת חוב. אם כן, על כרחך שאותם תנאים שאמרו שבנו פדוי לכשיתן ודאי סבירא להו דבשעת כתיבה לא חל כלל חיוב חמשה סלעים, ואם כן הם ודאי חולקים על המשנה

שאמרה שבשעת כתיבה חל חיוב. ואם כן, בכך שהרמב"ם והשו"ע סתמו כמתניתין שחל חיוב משעת כתיבה, ממילא שמעינן דבנו אינו פדוי אפילו לכשיתן. ובזה דברי הט"ז מבוארים היטב, שדבריו נסובו על לשון השלחן ערוך, לפרש כיצד רמוזים דברי עולא "דבר תורה בנו פדוי" וכו' בתוך לשון השלחן ערוך, וזהו מה שפירש, שמן התורה האב יצא ידי חובת פדיון כבר משעה שנתחייב בחמשה סלעים, ולפיכך דין זה שבנו אינו פדוי הוא מדרבנן.

ט. הפירעון הוא גמר הנתינה

נלכה ונשובה לשיטת הרשב"א שהבאנו לעיל (אות ד), שהוכיח שאי אפשר לקדש אשה בשטר חוב ידידה, מלשונו של עולא "דבר תורה בנו פדוי לכשיתן", שהתחייבות ליתן חמשה סלעים אינה חשובה כנתינת כסף ומשום דהכסף עדיין אגיד גבי הנותן. והוקשה לנו בדבריו, מאי ראייה מבכור לקידושין, הלא בבכור ממעטינן שטרות, ואם כן יתכן לומר דבבכור אינו פדוי משום דהוי כפודה בשטר. אכן נראה, שסברת הרשב"א היא כמו שכבר נתבאר, דאם בשעה שנתחייב ליתן חמשה סלעים לא חל הפדיון, אם כן גם לכשיתן לא יחול, שהרי הוא כפורע חובו כאמור, ואם כן על כרחך אין זה מהטעם ששטרות נתמעטו. אבל לשיטת הרשב"א שהטעם הוא משום שהתחייבות אינה חשובה כנתינה, דברי עולא מאירים כספירים. והוא, שהרי גם הרשב"א מודה שהתחייבות בשטר חוב ידידה חשובה ככסף ממש לענין קנין, וכל הטעם שאינה מועילה הוא משום שהכסף "אגיד גביה", ועדיין לא יצא מידי הנותן, ואם כן כאשר האב מתחייב לכהן חמשה סלעים הוא חשוב כהתחיל לתת אלא שהנתינה לא נגמרה

כיון שהחמשה סלעים עדיין אגודים ביד הנותן, וממילא, כאשר הוא פורע את חובו ונותנם לכהן, הרי בזה הכסף יוצא ידו ואינו אגיד גביה, ואם כן נמצא שאותה נתינה שהותחלה בשכת כתיבה היא זו עצמה שנגמרת בשעת הפרעון. וזהו מה שאמר עולא "בנו פדוי לכשיתן", כלומר, לכשיתן אז יגמר הפדיון. ולשיטת הרשב"א מתיישבת גם קושיית התוספות שהבאנו לעיל (אות ז), שמשמעות הסוגיא בכתובות היא שדברי עולא הם דוקא אליבא דריש לקיש ולא לר' יוחנן. אבל להרשב"א אתי שפיר היטב שדברי עולא הם גם לר' יוחנן, ומשום שגם לר' יוחנן דמהני שעבוד בשטר, עדיין הפדיון הוא על ידי גוף הכתיבה, ורק אינו נגמר עד שיתן ולא יהיה אגיד גביה, כמבואר.

שההתחייבות בשטר יכולה להועיל בשני אופנים, או שהחיוב עצמו יהיה כנתינה משום שזקיפת מלוה חשובה כפירעון, והיינו כשיטת הט"ז והתומים. או, אפילו תימא דאינו פדוי משעת כתיבה, והיינו משום אגיד גביה, יהיה פדוי "מעכשיו לכשיתן", כלומר מתחיל בזמן הכתיבה ונגמר בזמן שיתן ולא יהיה אגיד גביה, וכשיטת הרשב"א. ואף על פי שדברי הריטב"א שם נסובים על שיטת ריש לקיש, על כרחך כדברי תוספות הנ"ל (אות ז) שלעולא גם ר' יוחנן סבירא ליה שכונת האב כלפי החמשה סלעים של הפדיון, כאמור. ולאחר שהעמדנו שיטות הראשונים והפוסקים על מכונם, כעת נצא לדון בדבר החדש, הוא השיק שנתחדש בזמנינו, וכדלהלן בעזרת ה'.

יא. מהות השיק

תחילה יש להקדים, שלפי הנהוג כיום בארץ ישראל, השיק כולל במהותו שני עניינים שונים. האחד והוא העיקרי, עניינו 'המחאה', כלומר הוראה לבנק מבעל החשבון להעביר כסף מחשבונו לפלוני. והוא מכח ההתחייבות שיש בין הבנק לבעל החשבון, שכל הוראת חיוב שיקבלו ממנו בהמחאה או בהוראת קבע וכדומה, תכובד, כל זמן שיש לה כיסוי. והוראה זו, ודאי אין שום צד שיש בה תועלת לפדיון הבן או לקניינים אחרים, שהרי הוא כתב שליחות בעלמא עבור הבנק ליתן כסף לפלוני. אלא שעדיין יהיה עלינו לדון בהמחאה זו, כאשר הכהן יפדה את השיק בבנק ויקבל כסף תמורתו, האם אבי הבן יצא בכך ידי חובת פדיון, כדלהלן בע"ה. והעניין השני שבשיק, הוא 'שטר חוב', והוא מצד מנהג המדינה הנהוג כיום בארץ ישראל, שהשיק נחשב כשטר חוב

י. דברי הריטב"א בכתובות

ואחר הדברים האלה, שזכינו בסייעתא דשמיא לברר את שיטת הרשב"א ואת שיטת הט"ז והתומים, כעת לא נותר לנו אלא להביא את לשונו של הריטב"א ששתי שיטות אלו מפורש יוצאות מפיו. ודברי הריטב"א הם על דברי הגמרא בכתובות (הנ"ל אות ו) שאמרו "שאני התם דמשועבד ליה מדאורייתא" ועל כך הקשו בגמרא "אי הכי אמאי אין בנו פדוי", ופירש הריטב"א בזו הלשון: אלא אי אמרת דחשיב משועבד מעיקרא (- דהיינו שההתחייבות בשטר היא כלפי חיוב חמשה סלעים דאורייתא), אם כן כשכותב לו עכשיו אינו אלא כזוקפו עליו במלוה בשטר, וזקיפת מלוה כפרעון חשיב. ואפילו תימא שאינו פדוי מהשתא, דין הוא שיהא פדוי מעכשיו כשיתן, ואילו מתניתא משמע שאין בנו פדוי כלל. ע"כ. הרי לפנינו שכתב

גמור. וכאשר השיק הוא סחיר שאין רשום עליו "למוטב בלבד", הרי הוא כמתחייב לכל המוציא כתב זה, וכדין שטר ממרני. וכאשר רשום על השיק "למוטב בלבד" ואינו סחיר, על כל פנים הרי זה שטר חוב גמור עבור המוטב הרשום עליו. והמנהג הוא, שגם כאשר אינו מתקבל בבנק מאיזו סיבה, כגון כשהחשבון מוגבל או כשעבר חצי שנה מכתובת השיק וכדומה, אף על פי כן נהוג להחשיבו כשטר חוב גמור. וממילא, בשיק סחיר שאין כתוב עליו "למוטב בלבד", יהיה מקום לדון עליו שיועיל לענין קנין מחמת שוויו כשטר חוב. אלא שלענין פדיון הבן שנתמעטו בו שטרות שאין גופן ממון, יהיה עלינו לברר אם השיק ייחשב גופו ממון יותר משאר שטרות דעלמא.

יב. שטר ממרני

וכיון שכבר נתבאר ששיק סחיר דינו כשטר ממרני, תחילה נביא תשובת החתם סופר (יו"ד סי' קלד), לענין שאלה שנשאל לענין שטרות כסף הנוהגים בזמן הזה, שהם עצמם ניירא בעלמא אבל ערכם נקבע על פי המלכות, האם דינם ככסף. והרב השואל שם רצה לדמותם לשטר ממרני דאפשר דעדיף משטר דעלמא וחשיב גופו ממון. והחתם סופר דחה דברי השואל בשתי ידיים, שודאי אין שום צד לומר כן, ופשיטא שגם שטר ממרני חשוב אין גופו ממון, יעויין שם. והטעם דפשיטא ליה להחתם סופר שגם שטר ממרני חשוב אין גופו ממון, נראה ברור, דהיינו משום שגדר "אין גופו ממון", היינו דבר שערכו אינו מחמת עצמו אלא רק מחמת הממון שמגיע על ידו, ואם כן פשיטא שגם שטר ממרני, אף על פי שיכול לסחור בו ולגבותו יותר מאשר שאר שטרות,

מכל מקום עדיין כל חשיבותו הוא רק מחמת הממון שנגבה על ידו, וגופו של השטר אינו ממון. ומעתה הוא הדין לענין שיק סחיר, שכל חשיבותו הוא מחמת המעות שנגבים על ידו, ודאי אין גפו ממון.

יג. שיק סחיר

והנה יש שנוטים לומר, ששיק סחיר הוא עדיף מממרני, מפני שמצד המציאות הוא מתקבל כתשלום בהרבה בתי עסק, ואם כן ניתן לומר שהוא חשוב ככסף ממש. והנה, מלבד שיש לפקפק בעיקר הנחה זו שהשיק חשוב כתשלום, מפני שכדומה שהמציאות היא שבתי עסק רבים אינם מקבלים שיקים ממי שאינו בעל החשבון, ואם כן אי אפשר להחשיבם ככסף בעל ערך העובר מיד ליד. אלא שנראה שאפילו אם אכן השיקים היו מתקבלים בבתי העסק ועוברים מיד ליד, עדיין אינם חשובים כלל ככסף עבור המקבלים. וראיה לדבר שאינם חשובים ככסף, באופן שהמוכר הפקיד את השיק בחשבונו, וחזר השיק ל"ע, המציאות היא שהמוכר חוזר לקונה שנתן לו את השיק, ואינו טורח למצוא את בעל החשבון של השיק ולדרוש ממנו את כספו. ולא זו בלבד, אלא שבבתי עסק מסודרים, כאשר הם מקבלים שיק שאינו מבעל החשבון הם רושמים את פרטי הקונה כדי שיוכלו לחזור אליו במקרה שהשיק יחזור. ואם כן נמצינו למדים, שכל אדם שמקבל שיק אינו מקבל את השיק עצמו כתשלום, וקבלת התשלום על המקח איננה עד שהמוכר יפדה את הכסף בפועל. אבל אילו השיק עצמו היה נחשב לתשלום עבור המוכר, המציאות היתה צריכה להיות הפוכה, שכאשר השיק חוזר, המוכר לא יחזור תחילה אל הקונה, שהרי הוא כבר הסכים

טו. לאחר שהכהן פדה את השיק

וכיון שנתברר לנו שפדיון הבן אינו מועיל בשיק, מעתה עלינו לדון האם על כל פנים הבן יהיה פדוי בשעה שהכהן פדה את השיק וקיבל את החמשה סלעים שהיו כתובים בו. והנה בשיק של אחרים פשיטא דלא מהני, שהרי הכסף שהכהן קיבל אינו כספו של אבי הבן, אלא של אדם אחר. אלא שיכול להועיל לפדיון באופן שבעל החשבון יודע שהשיק שלו ניתן לפדיון על ידי אבי הבן, ומתכוין ליתן בשבילו את הכסף לפדיון. ובשיק של אבי הבן עצמו, לפי פשוטו היה נראה שכיון שכתב שיק, הרי הוא כנותן שטר חוב ידידיה, ואם כן הדין יהיה כמו במתניתין שחייב ליתן לו ובנו אינו פדוי, ואם כן הכהן יוכל לפדות לעצמו את השיק, ואבי הבן עדיין חייב בפדיון בנו. אמנם יותר נראה שכשהכהן פדה את השיק של אבי הבן, יועיל לפדיון, והוא על פי מה שכבר נתבאר לעיל (אות ג), שהמציאות כיום היא שאנשים אינם נותנים שיק כתשלום ממש, ותמיד התשלום נחשב אצלם רק בזמן שפודים את השיק לכסף. ואם כן הוא הדין כשאבי הבן נתן לכהן שיק, ודאי אין דעתו לפדות בגוף השיק, או בחוב שנתחייב לו מכח השיק, כל זמן שלא פירשו כן להדיא, אלא מעיקרא כונתם היא על ה"המחאה", שהכהן יוכל לקבל את כספו מהבנק על ידי שיק זה, וממילא אין כאן פדיון בשטר כלל, אלא בכסף ממש.

טז. שיק בנקאי

ובאופן שאבי הבן נתן לכהן "שיק בנקאי", והוא שיק שהבנק מוציא את הכסף מחשבוננו של הנותן מלכתחילה, והבנק עצמו רשום בשיק כמי שנותן את הכסף. נראה ששיק כזה אין בו

לקבל את השיק כתשלום, והיה עליו לחזור תחילה לבעל החשבון, ורק באופן שהיה מתברר שבעל החשבון אינו משלם כלל את חובו, אז היה למוכר מקום לחזור לקונה עצמו בטענה שיש לו אחריות על השיק שנתן. ונמצא, שכיון שתשלום בשיק אינו חשוב כלל כתשלום עד שיפדה, אם כן גם לענין שאר קנייני כסף נתינת השיק אינה חשובה כתשלום, אלא אם יפרשו להדיא שכונתם לקנות בגוף השיק עצמו. ולענין פדיון הבן, גם כשיפרש להדיא שדעתו להקנות בגוף השיק לא מהני, שהרי שטרות נתמעטו מפדיון.

יז. שיק של הנותן עצמו

ולאחר שנתברר שפדיון הבן אינו מועיל בשיק של אחרים, עדיין יש לנו לדון כשאבי הבן נותן שיק של עצמו, וכתב לכהן שיק בסכום שערכו חמשה סלעים. שהרי, כיון ששיק נחשב כשטר חוב אם כן יש לדון שהשיק יועיל לפדיון, לשיטת הט"ז והתומים הנ"ל (אות ג, ה), ששטר חוב ידידיה מועיל מדאורייתא לפדיון. והנה כיון דפדיון בשטר חוב ידידיה לא מהני על כל פנים מדרבנן, מצד הגזירה שמא יאמרו שפודים גם בשטר חוב דאחרים, כמו כן יש לומר לענין שיקים, שכשנותן שיק של עצמו אינו מועיל גזירה שמא יאמרו שאפשר לפדות בשיק של אחרים. אלא שיתכן לומר, שכאשר כותב על השיק "למוטב בלבד" ואינו סחיר, אם כן להט"ז והתומים יתכן שיהיה אפשר לפדות בו, שהרי לא שייך בו פדיון בשל אחרים. אלא שעדיין יותר נראה, דכיון שמכל מקום הוא שטר חוב, אם כן אף על פי שהוא עצמו אינו סחיר, עדיין אתי לאחלופי בשאר שיקים ושטרות של אחרים שהם סחירים, ודינו שוה לשאר שטר חוב.

יז. שטרות ומטבעות שבזמנינו

אכן גם לענין השטרות והמטבעות שבזמנינו בעצמם, המנהג שאין פודים בהם, והוא על פי תשובת החתם סופר הנ"ל (אות יב), ששם חידש החת"ס שאף על פי ששטרות כסף דידן נחשבים לכסף לכל דבר כיון שיש להם ערך על פי הסכמת בני המדינה, אבל לענין פדיון שאני, שהפדיון הוא מהקב"ה, "כי לי כל בכור" ואינו תלוי בהסכמה. ומכל מקום נראה שדעת רוב הפוסקים איננה כהחתם סופר, ואין כאן מקום להאריך בזה. והנה יש שהביאו פסק זה גם בשם בעל נתיבות המשפט, מהלכות פדיון הבן שבסידורו "דרך החיים". אך האמת שפסק זה אינו מבעל הנתה"מ, יעויין בדרך החיים השלם (בני ברק תשמ"ז), שכתבו המדפיסים שם (עמ' רסח), שהלכות פדיון הבן שבסידור דרך החיים אינם מהמחבר בעל הנתה"מ. ומכל מקום, נהגו להחמיר לכתחילה לחוש לדעת החתם סופר, ולתת כסף צרוף, או על כל פנים שוה כסף ממש, ולא שטרות ומטבעות.

כלל דין של שטר חוב, שהרי בעל החשבון אינו רשום עליו כמי שמתחייב ליתן, וכמו כן הבנק עצמו שצריך ליתן את הכסף, הוא לא נחשב לבעל חוב כלפי המקבל, ואינו מחוייב בו אלא כלפי בעל החשבון שהוציא את השיק. ושיק כזה הוא רק כעין 'תלוש', דהיינו, כתב אישור מהבנק על כך שהוא יכבד את הרשום בו ויתן למוטב את הסכום הרשום עליו. ואם כן, אם באנו לדון על זמן נתינת השיק, הנתינה ודאי אינה חשובה כלל כתשלום. אבל יש לדון בזמן שהכהן פודה את השיק הבנקאי בכסף, דהנה, דינא דמתניתין שחייב ליתן לו ובנו אינו פדוי ודאי אין כאן, ומפני ששיק בנקאי אינו שטר חוב, כמבואר. אלא דלכאורה גם נתינת כסף מאבי הבן לכהן אין כאן כלל, שהרי בשיק בנקאי מי שנותן את הכסף הוא הבנק בעצמו ולא בעל החשבון. אמנם נראה, שכיון שהבנק נותן את הכסף על פי בקשת בעל החשבון, אם כן הרי זה כאדם אחר שנותן לכהן חמשה סלעים עבור אבי הבן, דודאי מהני.

סימן כב

מעשר בהמה לבעליו ולא לכהן

דף נג ע"א - ע"ב

א. "בכור ומעשר"

עניינו של פרק מעשר בהמה למסכת בכורות, ביארו תוספות (ד"ה מעשר), לפי ששלושת הקרבנות "בכור מעשר ופסח" נשנו תמיד יחד, מפני ששנים במתנותיהם, אלא שקרבן פסח נשנה במסכת פסחים מפני שיש בו הרבה דינים. ומה שכתבו ששנים במתנותיהם, פירושו שמתן דמם על המזבח שוה, והוא מה ששנינו בפרק איזהו מקומן (זבחים נד:), "הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים, שחיטתן בכל מקום בעזרה, ודמן טעון מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד". והיינו דלא כשאר קדשים קלים, תודה ושלמים, שמתן דמן הוא שתי מתנות שהן ארבע.

ב. מעשר אינו מתנות כהונה

ולא כתבו תוספות שמעשר בהמה נשנה בבכורות משום שאף הוא ממתנות כהונה כמו בכור, לפי שודאי אינו כן, שהרי מעשר בהמה הוא של בעליו, ואין בו לכהן כלום. ודבר זה שמעשר אינו ממתנות כהונה מבואר בגמרא כאן, בענין מעשר בהמה בחוץ לארץ, שהקשו בגמרא לר' עקיבא דאינו קרב למאי קדוש, ותירצו "לנאכל במומו לבעלים", דהיינו שהבעלים אינם יכולים לאוכלו עד שיפול בו מום. ועל כך שהוא נאכל לבעלים, פירש רש"י, "מעשר בהמה בין תם בין בעל מום דבעלים הוא, דלא אשכחן קרא דליתביה לכהן". וכן כתב רש"י בחומש (ויקרא כז לב), על הפסוק

"העשירי יהיה קדש לה'", ז"ל: "יהיה קדש", ליקרב למזבח דמו ואמוריו, והבשר נאכל לבעלים, שהרי לא נמנה עם שאר מתנות כהונה, ולא מצינו שיהא ניתן לכהנים. ע"כ. והיינו, שבברייתא דעשרים וארבע מתנות כהונה שהובאה בגמרא בבא קמא (קי:) וחולין (קלג:), לא נזכר מעשר בהמה, ולפי שאיננו לכהנים. וענין זה שהמעשר הוא של הבעלים מבואר גם מהמשנה דאיזהו מקומן הנ"ל, שם שנינו על בכור ומעשר "שינה באכילתן, הבכור נאכל לכהנים והמעשר לכל אדם", והיינו שהבכור שהוא לכהנים הרי הוא אסור לזרים, אבל מעשר שהוא של הבעלים הרי הוא נאכל על ידם. ובאמת מעשר בהמה אין בו לכהן כלום, אפילו לא מתנות של חזה ושוק בתם וזרוע לחיים וקיבה בבעל מום, יעויין ברש"י לקמן (סא. ד"ה אינו קדוש), שדוקא בשלמים יש חזה ושוק ולא במעשר. וכמו כן מעשר בעל מום פטור ממתנות זרוע לחיים וקיבה, כמבואר בסוגיא דלעיל (יח:), "הכל מודים בספק מעשר שפטור מן המתנות". והיינו שלפי הצד שהוא מעשר הוא כולו של הבעלים, ואפילו הזרוע לחיים וקיבה.

ג. "הראשון והעשירי"

והאבן עזרא (ויקרא שם), על הפסוק הנ"ל "העשירי יהיה קדש לה'", כתב בזו הלשון: והנה הנבחר הוא האחד, והעשירי שוה כמו זה. רק העשירי יגאלנו, ואין כן הבכור. והנה יתן

שם מעשר, אלא שהיה נותן הראוי למעשר לכהנים, שלא יראה כמשייר אצלו מתנות כהונה. ע"כ. ודברי הריטב"א האלו הביאו לראיה דסבירא ליה שמעשר בהמה ניתן לכהן. אמנם, אף על פי שהדברים כתובים בתוך חידושי הריטב"א, חששא דאית ביה משאש שדברים אלו לא יצאו מקולמוסו, והם תוספת שהוסיף איזה מעתיק מדעתו, ובית מיוחד לחשש זה נמצא להלן (אות ח) בע"ה.

ה. "הביאו טרף למשרתי וידידי"

והרס"ג באזהרותיו על סדר עשרת הדברות, כתב בלשון זו, "לא כל מעשר הארץ ומקניה תקבעוני. הביאוהו טרף למשרתי וידידי". ומכאן העלה הגרי"פ פערלא (ביאורי המצוות עשין פו) בדעת הרס"ג, שמעשר בהמה ניתן לכהן, שהרי "מעשר הארץ ומקניה" פירושו, מעשר הארץ ומעשר הבהמות. ועל זה אמר "הביאוהו טרף למשרתי וידידי", דהיינו ליתנם לכהנים. והנה דבר זה שמעשר בהמה ניתן לכהנים, הוא חידוש גדול מאד, וכמעט שלא ניתן לאומרו כלל, מצד כמה וכמה ראיות, וכמו שכבר הבאנו מהגמרא כאן שאמרה להדיא שהמעשר נאכל במומו לבעלים, ועוד להלן בע"ה. אלא שהגרי"פ ברוב חריפותו מצא מקום לדחות חלק מהראיות, והוסיף ראיות להחזיק בדעה זו שמעשר ניתן לכהן. אמנם אנו בעניותנו נלך בדרך המלך אשר הלכו בה רבותינו הראשונים, לא נטה ימין ושמאל, הלא המה הגדולים אנשי השם רש"י הנ"ל, והרמב"ם ורמב"ן דלהלן, וכפי פשטות הסוגיות בכמה מקומות, בין אותן שכבר הבאנו ובין אותן שיבואו לפנינו בע"ה. וגם אותם מרבתינו שמשמעות דבריהם שמעשר בהמה ניתן לכהן, נחפשה דרכינו ונחקורה

הבכור והעשירי בבהמה. ובזרע הארץ שהיא התבואה, הבכורים והמעשר. ע"כ. והנה, יש שרצו לחדש שדעת האבן עזרא שמעשר בהמה ניתן לכהן, שהרי כתב "יתן הבכור והעשירי בבהמה". אמנם אין זו ראיה כלל, מפני שכונתו היא על גוף מה שנאמר בתורה שנותנים את העשירי "קודש לה", ועל כך כתב האבן עזרא, שגם הראשון וגם העשירי שניהם קדושים וניתנים לה'. אמנם ודאי שיש ביניהם חילוק, שהבכור הוא לכהן, ומעשר הוא קרבן של הבעלים. ומכל מקום אגב אורחין למדנו מהאבן עזרא את השייכות של פרק מעשר בהמה למסכת בכורות, שבכור ומעשר שניהם ענין אחד, לפי שהראשון והעשירי שניהם קדושים. ורבינו בחיי (ויקרא שם), כתב, "כי הבכור והמעשר עקרים אחד, וזהו נעוץ סופן בתחלתן, לחבר וליחד הסוף עם הראש, וזה מבואר". והוא פירוש לדברי האבן עזרא. ויעויין בפתיחת המסכת, מה שנתבאר בזה בהרחבה ובסייעתא דשמיא מרובה. ומה שכתב רבינו בחיי "וזהו נעוץ סופן בתחילתן" היינו מה ששנינו בספר יצירה (פ"א מ"ז), יעויין שם.

ד. מעשר בהמה בזמן הזה

ולענין מה שאמרו בגמרא שבזמן הזה אין מפרישים מעשר בהמה, הקשו תוספות (ד"ה אלא), שהרי בגמרא בשבת (נד:) אמרו, שרבי אלעזר בן עזריה היה מעשר מעדרו בכל שנה שלושה עשר אלף עגלים, והרי רבי אלעזר בן עזריה היה לאחר החורבן. ותירצו, דשמא באותו זמן שהיה סמוך לחורבן עדיין לא ביטלו מעשר בהמה. והריטב"א בשבת (שם) הביא כמה תירוצים על קושיא זו, וסיים שם בזה"ל: ולי נראה, דמעשר ממש, ולא שהיה קורא עליהם

שמעשר בהמה דינו כפטר חמור וראשית הגז שהם פטורים, והשיב הרמב"ם לשואליו, שאין כאן צד שאלה וספק כלל, מפני שהמצוות שיש לדון בהם אם כהנים חייבים בהן אינו אלא במתנות כהונה שהם לכהנים, אבל מעשר בהמה שהוא שייך לבעלים, הרי הוא כנטע ורבעי ומעשר שני דפשיטא שגם כהנים חייבים בהם. ומכל מקום, הרמב"ם הביא גם שתי ראיות מהגמרא שכהנים חייבים במעשר בהמה, האחת מבבא קמא (ק:), שהסתפקו בכהן שקיבל עשר בהמות של גזל הגר, אם חייב לעשרן. וראיה השנית מרבי אלעזר בן עזריה, שהיה מעשר מעדרו תריסר אלפי עגלי, והרי רבי אלעזר בן עזריה היה כהן, שהרי היה עשירי לעזרא, ועל כרחך שגם כהנים חייבים במעשר. ומדברי הרמב"ם יש ללמוד עד כמה פשוט דבר זה שמעשר בהמה של בעלים הוא.

ח. הדעה שכהנים פטורים ממעשר

אך לא כן דעת רבינו חננאל במסכת חולין (קל:), שכתב דלא כהרמב"ם, שכהנים פטורים ממעשר בהמה, והוא לענין דברי רבי שמעון (שם) שפותר טריפה מראשית הגז, ואמרו בגמרא שלומד ממעשר שאינו חל על טריפה. והקשו, שילמד מבכור שחל על טריפה, ובתירוץ הגמרא, גורס רבינו חננאל "מסתבר ממעשר הוה ליה למילף שכן זכרים, כהנים, טמאים, מרובים, מרחם, אדם פשוט, לפני הדיבור" ופירש ר"ח, "זכר" בכור חל רק על זכר, משאין כן ראשית הגז ומעשר שנוהגים גם בנקבות, ו"כהנים" כהנים פטורים מראשית הגז ומעשר, וחייבים בבכור. וכו'. הרי דעתו שכהנים פטורים ממעשר בהמה. ויעויין רמב"ן ורשב"א וריטב"א שם, שנחלקו על רבינו

למצוא להם הבנה באופן שלא יעקר שורש האיתן שמעשר בהמה דבעלים הוא. וכדלהלן בסייעתא דשמיא.

ו. "ואיש את קדשיו לו יהיו"

וזה לשון הרמב"ן (במדבר ה י) על הפסוק "ואיש את קדשיו לו יהיו": הנכון בכתוב הזה, שיאמר שכל קדשי האדם יהיו שלו. לומר שכל הקדשים שלא יצוה בהם ליתן אותם לכהן יהיו לבעלים, והם מותרים בהם אף על פי שנקראו קודש. "ואיש אשר" יתן לכהן כאשר צויתו, "לו יהיה" כי גם הקדשים אשר יצוה הכתוב לתתם לכהן יש לבעלים זכות בהן, שהם לכהן ההוא אשר יתנם לו האיש כממונו. והנה, מעשר שני ונטע רבעי שאמר בהן הכתוב שיהיו "קדש לה'", הם לאיש כממונו, וכן מעשר בהמה, אבל שאר הקדשים אשר יצוה בהם בפרשת "ויקח קרח", שיתנו הם לכהן אשר ינתנו לו מיד הבעלים, לא שיוכלו הכהנים לגזול אותם מהם, ומאלינו נלמד שטובת הנאה לבעלים. וזה הנכון בפשוטו, והוא דעתו של אונקלוס. וכדרך זה נדרש בספרי (נשא פיסקא ו). אמרו, "כל הקדשים היו בכלל שנאמר ואיש את קדשיו וגו', משך הכתוב כל הקדשים ונתנם לכהנים, ולא שייר מהם אלא תודה ושלמים ופסח ומעשר בהמה ומעשר שני ונטע רבעי שיהיו לבעלים". ע"כ. הרי שפתי רמב"ן ברור מללו, וגם מפורש בספרי, שמעשר בהמה הוא של הבעלים.

ז. חיוב כהנים במעשר בהמה

ובשו"ת הרמב"ם (סי' קמו, פאר הדור סי' ס) נשאל, האם כהנים חייבים להפריש מבהמותיהם מעשר בהמה כמו שחייבים בתרומות ומעשרות, או

אינם מתנות כהונה ומה שאין כן בכור שהוא מתנות כהונה, וכמו שפירש רש"י שם. ואם כן בידינו שתי סוגיות נוספות שמהם עולה דמעשר בהמה אינו של הכהן.

י. גזל השבט

אלא, שאף על פי שכבר פיקפקנו על דברי הריטב"א שבמסכת שבת אם יצאו מתחת ידו, מכל מקום מצינו ריטב"א במקום אחר שמשמעותו שמעשר בהמה הוא ממתנות כהונה, והוא בסוגיא דקפץ אחד מן המנויים (ב"מ ז.), והובא גם בשיטה (שם), שהקשה, מדוע כשקפץ אחד מן המנויים וחזר לתוכם אמרינן דחשיב עשירי ספק, הרי מדאורייתא בטל ברוב, וכתב שאין לתרץ שהוא מדרבנן, שהרי מדוע חכמים יפקיעו את חיוב מעשר בכדי, והרי יש בכך משום גזל השבט. ומהלשון "גזל השבט" מוכח להדיא שהמעשר הוא של הכהנים. וכבר עמד על כך הרי"ט אלגאזי במכילתין (פ"א ס"ח אות ח), שתמה מאד בדבריו, הלא מעשר דבעלים הוא. ויעויין שם שהביא כן גם מדברי רבינו בצלאל אשכנזי בשיטה, בשם רבו, הוא הרדב"ז, שפירש את לשון הגמרא (ב"מ שם) "מעשרן והן שלו", שאינו צריך ליתן לכהן כלום. ותמה הרי"ט אלגאזי, הרי בלאו הכי המעשר אינו לכהן.

יא. "המעשר יגאלנו"

וכדי ליישב את דברי רבותינו שמשמעותם שמעשר הוא ממתנות כהונה, יש להקדים את לשון האבן עזרא שהובא לעיל (אות ג) "רק העשירי יגאלנו ואין כן הבכור", ולכאורה פירוש דבריו, שיש הבדל בין בכור למעשר, שהבכור הוא קדוש מאיליו אבל המעשר

חננאל, שכהנים חייבים במעשר בהמה, על פי הראיה הנ"ל שהביא הרמב"ם ברבי אלעזר בן עזריה שהיה מעשר אף על פי שהיה כהן. ומכאן יש לחוש על מה שהבאנו מהריטב"א בשבת הנ"ל (אות ד), שלכאורה אינו מקולמוסו של הריטב"א, שהרי שם כתוב שרבי אלעזר בן עזריה היה נותן את המעשר לכהנים, ואילו כאן הריטב"א כתב בפשיטות שרבי אלעזר בן עזריה עצמו היה כהן, וכדברי הרמב"ם.

ט. כהנים פטורים ואינו מתנות כהונה

וגם הנה מדברי רבינו חננאל שכהנים פטורים ממעשר בהמה, הוכיח הגרי"פ הנ"ל כשיטתו, שגם רבינו חננאל סובר שמעשר בהמה ניתן לכהנים, ועל פי סברא זו גופא של הרמב"ם, שבדבר שאיננו ממתנות כהונה ודאי אין סברא לפטור את הכהנים. אלא דלכאורה על כרחך לא יתכן לפרש כן בדברי הר"ח, שהרי בגמרא בחולין הנ"ל שלמדו פטור ראשית הגז ממעשר, הקשו שם עוד, "אדרבא מבכור הוה ליה למילף" וגירסת רבינו חננאל שם היא בנוסח דלהלן "שכן יתום, שלקחו, בשותפות, נתנו, כהן, בקדושה, ובמכירה". ותיבת "כהן" על כרחך פירושה, שבכור וראשית הגז ניתנים לכהן אבל מעשר אינו לכהן, וכמו שמפרש רש"י שם (ד"ה בפני). ואם כן על כרחינו שגם ר"ח מודה דמעשר בהמה דבעלים הוא, ואף על פי כן כהנים פטורים, ויתבאר להלן בע"ה. וכמו כן במכילתין מצינו ממש כעין הא דחולין, בענין הא דאמר רבי שמעון (לעיל כא:) "מחוסר זמן נכנס לדיר להתעשר", ואמרו בגמרא דיליף מבכור, ושם הקשו "אדרבה, מקדשים הוה ליה למילף שכן זכר, קדוש, במתנות, פשוט", ותיבת "במתנות" היינו, שמעשר ושאר קדשים

מצד הסברא ודאי הוא כדברי הרמב"ם הנ"ל (אות ז), שלא יתכן לפטור כהנים מדבר שאינו ממתנות כהונה. ועל כרחך שרבינו חננאל סבירא ליה שדין זה שכהנים פטורים נלמד מאיזה פסוק, ומן הסתם היתה בידו איזו ברייתא הדורשת כך. ואם כן, אחרי שהודיע לנו הכתוב דכהנים פטורים ממעשר בהמה, יש לדרוש טעמא דקרא כמו שנתבאר, שאף על פי שבפועל מצות המעשר היא להפריש קרבן הנאכל לבעלים, מכל מקום כל עיקר המצוה אינו אלא מחמת זה שדין המעשר הוא לכהן, ולפיכך הכהנים עצמם פטורים ממצוה זו. ובזה מתבארים היטב דברי אותם האומרים שרבי אלעזר בן עזריה שהיה לאחר החורבן נתן את מעשר בהמותיו לכהנים, שאף על פי שלאחר שהתורה חייבה להפריש את העשירי לקרבן ממילא ודאי אין חיוב ליתן לכהן, מכל מקום עיקר טעם המצוה עדיין ישנו בעין, שכאשר איננו מפריש קרבן, מן הראוי ליתנו לכהנים, ואז אינו מעבירם תחת השבט שיהיו קרבן אלא מפריש אחד מעשר כדרך שאר תרומות ומעשרות. וזהו גם מה שכתב הריטב"א במסכת בבא מציעא (הנ"ל אות י) שכאשר אינו מפריש מעשר יש בכך גזל השבט, לפי שכל זמן שלא מפריש את העשירי לקרבן, הרי עדיין החוב ליתן לכהן קיים בעינו, ואם יאמרו חכמים "עשירי ודאי ולא עשירי ספק", לפטור ממעשר לגמרי, יש כאן הפקעה מממון הכהנים. ואף על פי שודאי שלאחר שהתורה קבעה שהמצוה היא להפריש את המעשר לקרבן, אם כן אין כאן חוב לכהנים, מכל מקום כיון שמצד טעם המצוה הרי זה ממון הראוי ליתנו לכהנים,

קדושתו היא בפה על ידי שקורא לו שם "עשירי". אלא שלשון הראב"ע "העשירי יגאלנו" בלשון "גאולה" שמשעותו "פדיון" צריך הבנה, הרי אין זו גאולה אלא הקדש. ואדרבה, הרי על מעשר נאמר "לא יגאל". ויתכן לחדש, שבאמת מצד עיקר הטעם של מצות מעשר בהמה היה ראוי לתת אחת מעשר בהמות לכהן, וכמו שמפרישים מעשר ראשון ללוי מן התבואה. אלא שאמרה תורה, כיון שהבהמה היא ברייה מובחרת הראויה לזרוק דמה ולהקריבה על גבי המזבח, לפיכך טוב יותר לתת לה עילוי גדול יותר, לעשותה קרבן לה', אלא שכדי שתחול עליה קדושת מעשר הראוי לקרבן, לא סגי בהפרשה בעלמא, אלא בעינן שיעביר את כולן תחת השבט ויקרא על המעשר שם "עשירי", ובכך יחול עליה קדושת מעשר של קרבן. ולאחר שחל על הבהמה שם קרבן מעשר, אז ממילא פוקע הצורך להפריש מעשר לכהן, שהרי כבר נתן אותו לקרבן "קודש לה" שהוא יותר מובחר מנתינה לכהן. ובזה מבוארת לשון הראב"ע "המעשר יגאלנו" בלשון פדיון, דהיינו שקרבן מעשר הוא חילוף המעשר שהיה ראוי לתת לכהן. ועל פי זה מבוארת גם הקפדת התורה דוקא כאן, במה שנאמר "לא יחליפנו ולא ימיר אותו", ו"לא יגאל", להורות שקדושת מעשר היא על אותו שקראו לו שם "עשירי" בדוקא.

יב. מעשר לכהן

ומקור לענין זה שעיקר מצות מעשר בהמה היה להפריש עבור הכהן, הרי הוא מגוף דינו של רבינו חננאל הנ"ל שכהנים פטורים ממעשר בהמה, דהנה אחרי שכבר הוכחנו שהוא ודאי מודה שמעשר איננו ממתנות כהונה, אם כן

חכמים לא היו מפקיעים אותו. וצריך לומר שכמו כן זו כונת הרדב"ז הנ"ל (אות י), ש"מעשרן והן שלו" פירושו שאינו צריך ליתן לכהן, היינו שהוא שלו לגמרי ואין כאן כלל צורך ליתן לכהן, ולא כמו שאר מעשר שכשאינו מפרישו לקרבן ראוי ליתנו לכהן. ובזה יש לבאר את לשון הרס"ג הנ"ל (אות ה) באר היטב, שכתב "לא כל מעשר הארץ ומקניה תקבעוני. הביאוהו טרף למשרתי וידידי", דהיינו, אם אינכם מביאים מעשר בהמה לקרבן "תקבעוני", כלומר אתם גוזלים את האימורים מהמזבח, ועוד, גם בזמן הזה, לכל הפחות תביאו אותו לכהנים "טרף למשרתי וידידי". ואתי שפיר בסייעתא דשמיא.

יג. רשות ליתן לכהן

וכדי להוסיף טעם לחידוש זה שעיקר מצות מעשר היא משום נתינה לכהן, כאן המקום

להביא דברי הנצי"ב בהעמק דבר (במדבר ה י), על הכתוב הנ"ל "ואיש את קדשיו לו יהיו", שחידש לחלק בין מעשר בהמה לשלמים ופסח, שבשלמים ופסח יש מצוה על הבעלים עצמם לאוכלם, ולכתחילה אין לבעלים לתת לכהן לאכול במקומם, אבל מעשר, הרשות ביד הבעלים לכתחילה ליתנו לכהן שיאכלנו במקומו. ולדברינו הענין מבואר, שהרי המעשר מעיקרו היה לכהנים. ויעויין להנצי"ב שם, שהביא ראיה לדבר מהכתוב בדברי הימים (ב, לא ו) "ובני ישראל ויהודה היושבים בערי יהודה גם הם מעשר בקר וצאן ומעשר קדשים המקדשים לה' אלקיהם הביאו" וגו'. ויעויין גם במלבי"ם (שם), שפירש דהיינו שהוסיפו על עיקר הדין, שגם מעשר בקר וצאן שדינו שנאכל לבעלים, נתנו אותם לכהנים והלויים. ולדברינו מבואר בסייעתא דשמיא.