

יוסף דעת

פירוש על הש"ס
מלוקט מתורת חכמים ראשונים ואחרונים
חקרי הלכות, עיונים, כללים וציונים
עניני מחשבה, חסידות ומוסר
שאלות ותשובות לסיכום סוגיות הגמרא

בכורות

בעריכת יוסף בן ארזה

**Dafyomi Advancement Forum
of Kollel Iyun Hadaf**

140-32 69 Ave.

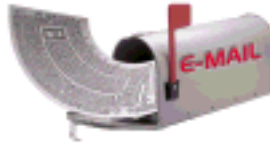
Flushing, NY 11367 USA

Tel: (718) 520-0210

Fax: (603) 737-5728

email: info@dafyomi.co.il

www.dafyomi.co.il



**יוצא לאור בהשתתפות מכון עיון הדף
שע"י כולל עיון הדף**

ת.ד. 43087

הר נוף, ירושלים

טלפון : 651-5004 , 652-2633 (02)

פקס : 652-2633 (02)

דואר אלקטרוני : info@dafyomi.co.il

www.dafyomi.co.il

ליקט וערך : יוסף בן ארזה

חבר כולל עיון הדף

הר-נוף, ירושלים

© כל הזכויות שמורות

המעוניינים להימנות על החוברת לקבלו בדואר רגיל יפנו אל :

בן ארזה, רחוב הרב משקלוב 6, הר נוף, ירושלים 95402

טל : 8128-651 (02), דואר אלקטרוני YOSEFDAAS@DAFYOMI.CO.IL

מחיר חוברת בודדת : 9 ש"ח (בערך \$2.2) לא כולל דמי משלוח

כתב הרמב"ם ז"ל (מכירה טז, יד והובא בטור חו"מ רלד) שדבר האסור באכילה מדברי סופרים, אם אכלו הלוקח – אין המוכר מחזיר לו כלום.

ואולם באיסורי הנאה, אפילו איסור דרבנן, באופן שאין למוכר שום הפסד בכך שהלוקח אכל – מחזיר את הדמים, שהרי אין שום דמים לאיסורי-הנאה ואין כאן מכירה כלל (עפ"י רמב"ם ושו"ע שם). על מקור דין זה, כתב הריב"ש (בתשובה תצט. הובא בב"י שם): 'נראה דיליף לה ממה שלא הוזכר במשנה ובברייתא אלא איסורי תורה או איסורי הנאה של דבריהם, ובהנהו מחזיר הדמים אע"פ שאכלו, אבל איסורי אכילה מדרבנן כיון שאכלו ונהנו לא יחזיר להם כלום. ואף על פי שאין לרב ז"ל ראייה ברורה בדין זה – לא מצאנו מן הבאים אחריו מי שחלק עליו'.

וכתב הש"ך (ביו"ד קיט) עפ"י דברי הרמב"ם הללו, שבאיסורים דרבנן אין המוכר מחזיר מדמי המכירה כלום גם כאשר דמי המקח יתרים על שווי הדבר כשלעצמו. ובנתיבות המשפט (רלד סק"ג) העיר: לכאורה אינו מובן, הלא נראה שיש כאן מקח טעות ובטל המקח, והרי זה האוכלים כמזיק וכנהנה מדבר של חברו שאינו חייב לשלם לו אלא כפי שהזיק ולא יותר –

ובאר ה'נתיבות': אפשר, שאעפ"י שאיסורי תורה אפילו בשוגג צריך כפרה ותשובה להגן מן היסורים, באיסורים דרבנן בשוגג אין צריך. הלכך אין כאן מקט טעות, וכאילו נהנה מן הכשר והמותר, כי לא עשה איסור באכילתו כיון שלא ידע כלל.

ובאור החילוק, רוחח בי מדרשא (ע' שערי ישר א, ז; קובץ הערות יבמות ה, טו), משום שאיסורים דרבנן אינם 'איסורי חפצא' אלא איסורים נובע מכח החיוב לשמוע לדברי חכמים ושלא לסור מדבריהם, הלכך בשוגג אין כאן המראה על דבריהם כלל.

ואולם דברי הנתיבות הללו אינם מוסכמים, וכן נראה מדברי המשנ"ב (שלד, עח ובשער הציון) שאין הלכה כן.

וכן משמע מדברי הכסף-משנה (איסורי ביאה א, יב) שגם איסורים דרבנן בשוגג צריך כפרה. וכן הרבה להשיב ע"ד הנתיבות בשו"ת עין יצחק אה"ע סו. וע' גם בקובץ הערות יבמות ה, טו ובאו"ש גירושין א, יז; אתון דאורייתא י. וע' יוסף דעת חולין ה.

וע"ע: מגן אברהם שלד, לג; נפש חיה (מרגליות) שם; חדושי הגר"ר בענגיס ח"א יב, ד; אור שמח גירושין א, יז; קובץ הערות קיד. וע"ע בציונים הרבים שבשו"ת חזון עובדיה כרך א, בהערות להסכמת הגרצ"פ פרנק. ונראה שיש מקום לחלק בין שגגה שיש בה חטא, ובין שגגה הקרובה לאונס, כגון גידון דידן, שעפ"י הדין היה מותר לו לסמוך שאין כאן איסור – בזה אין עליו אשמה מצד מעשהו, ומצד זה שמ"מ אכל דבר איסור, אינו חייב כפרה, שאין זה איסור בעצמותו וכו"ל. ובכך יש ליישב כמה קושיות על שיטה זו. וע"ע במובא ביוסף דעת חולין ה: ו.

פרק ששי – 'על אלו מומין'

'נפגמה אזנו מן החסוס אבל לא מן העור'. יש מהאחרונים שכתבו שהחסוס הוא החלק הבולט שבמרכו האוזן, הסמוך לנקב (ט"ז יו"ד שט סק"ד).

וכן נקט בשו"ע הגר"ז (בסוף הל' פסח), וזו לשונו: 'ומדי דברי בענין הבכור בזמן הזה, לא אוכל להתאפק באיסור חמור כזה דקדשים בחוק, ולהודיע לכל השומעים לי לבל ישמעו בקול הנשמע ונתפשט ממקצת החכמים בעיניהם להתיר הבכור ע"י מום שבאזנו שנחתך ממנו מעט או הרבה, או אפילו נחתכה האוזן

כולה מהבכור לגמרי. ואין היתר אלא כשהחתך הוא בתנוך שהוא הסחוס שיש לו גובה קצת הזקוף בתוך תוך פנימיות האוזן ממש אצל הנקב הפתוח בעצם הגולגולת ממש, וכמבואר בפסקי מהרא"י ז"ל. והראיות, קצרה היריעה מהכיל. ולשומעים יונעים.

ואולם כמה מן הפוסקים האחרונים חולקים על הוראה זו, והרבו להוכיח מכמה סוגיות שכל החלקים הסחוסיים שבאוזן הרי הם בכלל 'הסחוס', ולא נתמעט אלא העור הרך [והוא הדין לענין תנוך האוזן האמור בטהרת מצורע] (ע' בית דוד על המשניות כאן; חו"א כה,ב; שו"ת משיב דבר סא; שו"ת מהרש"ם ח"א קיג ובהשמטות; שו"ת טוב טעם ודעת ח"ג קעב; דעת כהן קצב; ציץ אליעזר ח"ח לא.

וע"ע בשו"ת צמח צדק יו"ד רכח; מלבושי יו"ט יו"ד יד; תוס' יום טוב כאן. וע"ע במובא לעיל לד. לה. עוד יש להעיר שבשו"ת מהר"ל (מב) הגדיר את הסחוס: 'עב שבאוזן' – ופשטות הדברים מורים דלאו דוקא החלק הפנימי. וכן בשו"ת רב פעלים (ח"ד יו"ד לה) הביא רק הסיפא שבדברי הט"ז, ומשמע קצת שנקט כל שאינו בעור הרך, באליה – הרי זה מום.

ובפירושו תפארת ישראל (כאן) העיר על הט"ז שהסחוס שבמרכז אוזן הבהמה אינה בולטת החוצה כבאדם אלא היא בעומק, והרי זה כמום שבסתרי.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה קסח): 'ואם כן פשוט מאד להלכה דגם אם נחשוש לחומרת הגרש"ז בודאי-בכור, אבל בספק-בכור כנידון דידן פשיטא דנסמוך על דעת המקילין שדבריהם עיקר בזה וכמו שכתב בשו"ת מהרש"ם'.

ואימא מה הפרט מפורש מומין שבגלוי ובוטל ממלאכתו ואינו חוזר אף כל מומין שבגלוי ובוטל ממלאכתו ואינו חוזר, אלמה תנן...' הקושיא שבכאן היא לדעת הסובר שיש להביא ב'כלל ופרט וכלל' דבר שהוא כעין הפרט בכל הצדדים ('כלל'א קמא עיקר'), אבל יש דעה הסוברת ('כלל'א בתרא עיקר') שאף אם אינו דומה בכולן נתרבה ב'כעין הפרט'. ולפי דעה זו נשאר להמסקנא הלימוד ב'כלל ופרט וכלל' (עפ"י תוס' עירובין כה ד"ה אהני. וע' גם בתוס' חולין סז.).

רש"י בפירושו החומש כתב שהלימוד הוא מ'כלל ופרט וכלל'. והמהרש"א תמה מדוע פירש לפי הסלקא-דעתין – ולפי האמור ניאח, כי קושיית הגמרא אינה אלא לפי דעה אחת (עפ"י אחיעזר). וכן בפסקי הרי"ד ובפירושו הרע"ב העתיקו דרשת 'כלל ופרט וכלל' בלבד. וכ"ה בתוס' להלן מג סע"א.

ואפשר שיש נפקותא לדינא על פי מה שכתבו התוס' (לה: ד"ה וסימניך – לתירוץ אחד) שמום העובר ע"י רפואה אינו בגדר מום עובר אלא מום קבוע. ויש לומר שדין זה נכון רק אם הלימוד הוא מפסולי המוקדשין, שנאמר אשר לא יקריבו – מי שאינה קריבה כל עיקר יצתה זו שקריבה למחר, או מ'פסח ועור' – למעט מום עובר, וכמו שאמרו בגמרא בסמוך; כיון שהם לימודים בדרך 'מיעוט', שייך לומר שלא נתמעט אלא מום העובר מאליו, אבל אם ננקוט שהלימוד הוא מ'כלל ופרט וכלל', צריך שיהא כעין הפרט המפורש, כמו פסח ועור שאינם חוזרים בשום אופן, אף לא ע"י רפואה (עפ"י שו"ת אחיעזר ח"ב לה. ובוה פלפל ליישב כמה קושיות).

לגוף דברי התוס' שמום העובר ע"י רפואה נחשב מום קבוע – כבר העירו המפרשים לדברי התוס' לעיל לד. בתד"ה אילימא. ולפי שיטת התוס' נראה שאם נולד בקדשים מום שיש לו רפואה, ופדו הבהמה כדין בעלת מום קבוע, ועתה ריפא האדם את המום וסילקו – נשאר דינה להיות כפסולי המוקדשין. וכמו כן בבכור, נראה שיהא מותר לשחטו גם אם עתה סילק האדם את המום, כיון שבכור שהומם הריהו כמי שנפדה כבר (עפ"י חו"א בכורות כה,יט; שבט הלוי ח"ה נא).

[ונראה שאדם שנפל בו מום קבוע וריפאוהו – יוכשר לעבודה, כי רק בהמה י"ל (לדעת התוס') שנפסלה לעולם משום דיחוי משא"כ אדם. שלא דנו (בזבחים יב) משום דיחוי בגברא אלא באדם שהפריש קרבן והמיר דת וחזר, אבל כהן שהמיר וחזר לא

שמענו שיפסל לעולם, וה"ה בנדחה מחמת מום. וכן בבהמת חולין, אם נולד בה מום קבוע והעבירו אדם – נראה שאפשר להקדישה ולהקריבה].
וע"ע קובץ שמועות (לגרא"ו) חולין אות כו; קהלות יעקב ל, ב; קובץ על יד (לגר"ש פ"ש שליט"א, בסוף ספרו בית ישי) עמ' תקיז.

'ע"ב' (ב) 'כמה נקיבת האוזן כמלא כרשינה...' כתבו הפוסקים שהוא שיעור נקב ללא חסרון באוזן, אבל כשנפגמה האוזן כלומר נחסרה, אפילו בפחות מכרשינה הרי זה מום כמו ששנינו לעיל שיעור פגימה בכדי חגירת צפורן (עפ"י הב"ח יו"ד שט בבאור דברי הטור. וכן הורה בשו"ת שבט הלוי ח"ה קסת, אודות פגם הנעשה באוזן הבהמה לצורך התקנת תוית).

'כרשינה' – גרגר הצמח המשמש כמספוא [והם הכרשינין הנזכרים בש"ס] (עפ"י הערוך; פיה"מ לרמב"ם ועוד. והפרישה (יו"ד שט) כתב שהוא כלי שרוצעים בו. ובחזו"א (כה, ג) תמה על דבריו).

'הסדק כל שהוא... וכמה שיעור פגימה... כמה נקיבת האוזן...' משום שדרך הסדק להתרחב ולהוסיף ואין דרך הפגם והנקב להוסיף, לכך הסדק פוסל בכל שהוא (עפ"י חזו"א כה, ג).

'א"ר אלעזר: יודן ברבי היה דורש כשהן רוצעין אין רוצעין אלא במילת'. הרמב"ן ז"ל פירש (בקדושין כא:): כיון ש'המרצע' גדול במשמע (כמו שאמרו בברייתא בקדושין לעיל מיניה) לפיכך היה דורש שאין רוצעים אלא במילת, באליית האוזן הרכה, שאילו בגובה האוזן הלא ייעשה בעל מום שהרי עושה נקב גדול.

'אין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום'. על אודות הטלת מום לכהן – ע' במובא ביוסף דעת קדושין כא:

'זו לא שמעתי, כיוצא בה שמעתי, דתנן... שמא מקדח וחיסומו שנינו'. אפשר שהדיוק הוא מלשון 'מלא מקדח' – משמע הוא וחיסומו, אף כאן תאמר 'מלא כרשינה' – שתהא נכנסת ויוצאת בריוח [אלא שהרמב"ם כתב 'ניקב ככרשינה'. וצ"ע] (עפ"י הגרעק"א).

ומדויק לפי"ז שר' יוסי בר"י שינה ונקט 'בכעדשה' ולא 'מלא עדשה', כי שם השיעור בעדשה כמות שהיא. ולכן לא הסתפק אלא בדברי ת"ק.

לפי דברי רב פפא ורב נחמן למסקנא, שוב אין הכרח לומר 'מקדח וחיסומו' ואפשר שגם שיעור כרשינה היא בעומדת. ויתכן שלכן הרמב"ם השמיט וכתב סתם 'כרשינה'. וכתב בספר ליקוטי הלכות שםסתבר שיש לילך לחומרא. ובחזו"א (כה, ד) פרש דעת הרמב"ם שפסק לקולא. ע"ש.
וע"ע פירוש חדש בסוגיא, בספר אור שמח הל' ביאת המקדש ז, ג.

המפרשים הקשו הלא במשנת מאור שנינו 'מלא מקדח' ואינו בחיסומו, ואם כן מהו זה שאמר 'כיוצא בו שמעתי', הלא יש גם דוגמא הפוכה?

ואפשר ששם שונה מפני שהתנא עצמו מפרש ששיעורו כפונדיון (עפ"י חזו"א כה, ד. וע' בשפת אמת).
שנא יש לומר שהמשותף לשני המקומות הוא שנקט התנא שיעור חסרון בהתיחס לחפץ כולו – 'כמה נקיבת האוזן', או

'כמה חסרון בשדרה ובגלגלת', והשאלה אם כשנוקט התנא סגנון זה כוונתו לדבר שעומד בו או יוצא ונכנס, אבל במאור נקט התנא שיעור במאור גרידא ולא בבית, ואין זה 'כיוצא בו'.

דף לח

ואין לו תוך בכלי שטף דאורייתא בר קבולי טומאה הוא (נראה במקום 'הוא' צ"ל והא) **דומיא דשק בעינן...? – בהנך דחזו למדרסות**. מרש"י משמע שקושית הגמרא היא מדוע גזרו חכמים טומאת משקין בכלי שטף שאין להם תוך, והלא כלים אלו אינם מקבלים טומאה מן התורה [והרי זה כעין גזרה לגזרה, לגזור טומאת משקין בכלים שאין להם טומאה מן התורה].

ומתוך: **'בהנך דחזו למדרסות' – פירוש, מצאנו לפשוטי כלי שטף טומאה דאורייתא, במדרסות, הלכך גזרו חכמים על כל כלי שטף שאין להם תוך, גם אותם שאינם משמשים למדרס, שמקבלים טומאה ממשקים ואין להם אחוריים לחלוקה, כלומר כשנטמא בצד אחד נטמא כולו. וזהו ששינונו בכלים (כה,א) ששלחן ודלפקי וטבלה שאין לה ליזבו, מקבלים טומאה ממשקים טמאים.**

ולפי פירוש זה יצא שכלי זכוכית שאינם מקבלים טומאה מן התורה, ואין בהם מדרס – לא גזרו בהם טומאת משקים כלל.

ואולם הרמב"ם (כלים כה,ג) כתב שפשוטי כלי שטף הטמאים מדרס אין להם אחוריים ותוך, שלעולם נטמא כולו, ואילו הכלים שאינם ראויים למדרס יש להם אחוריים ותוך, ואם נטמאו אחוריהן במשקין לא נטמא תוכן (כלומר הצד השמיש), אבל אחוריהם טמאים. ונראה שמפרש קושית הגמרא רק כלפי מה ששינונו שאין אחוריהם חלוק מתוכן, שלא מסתבר להחמיר בזה בפשוטי כלי שטף שאין בהם טומאה מן התורה, ועל זה העמידו בראויים למדרסות שיש בהם טומאה דאורייתא, אבל גוף טומאת פשוטי כלי שטף, גזרו חכמים בכל פשוטי כלי שטף.

והראב"ד (שם), נראה שמפרש הקושיא כמו לפירוש רש"י, שלא יגזרו בהם טומאת משקין כלל. ובתירוץ הגמרא מפרש שרק בכלים הראויים למדרס גזרו חכמים טומאת משקים, אבל שאר הכלים אינם מקבלים טומאה מן המשקים כלל. אלא שצריך עיון כיצד יפרש משנת כלים הנ"ל שמבואר בה שגם שאר פשוטי כלי שטף יש בהם טומאת משקין (עפ"י חדושים ובאורים ח,יז ע"ש. וע' גם באבי עזרי' כלים קמא כה,ב).

פשטות לשון רש"י (בד"ה בהנך וד"ה א"ה) מורה לכאורה כהראב"ד, שגזרו רק בראויים למדרס. ותגדל הקושיא ביותר ממשנת כלים, לפי מה שפרש רש"י שלא היה תלמיד חולק על חזקיה אבי עקש. וצ"ע. וע"ע בכל הענין בחזו"א כלים ג,י; כט, א ב; חדושי רא"ל ח"ב ע.

'הרים של עין...' המשניות בפרק זה מסודרות לפי מיקום המומין בגוף הבהמה מלמעלה למטה; פותח באוזנים, ממשיך בעינים בחוטם ובשפתים, בחטים שבפיו, ואח"כ שונה הזובן הזנב והביצים, ולבסוף שנה כל שברגליו וידיו (עפ"י חדושים ובאורים ח,יט ע"ש. וע' כדוגמת זה בחדושי הרשב"א ב"ק ב: ועוד).

'לבן הפוסק בסירא'. לפרש"י, הסירא היא העיגול הצבעוני המפסיק בין הלבן לאישון השחור, ורק כשנכנס מן הלבן והגיע לשחור הרי זה מום, אבל אם פסק בסירא ולא הגיע לשחור – אינו מום. ואולם לדעת הרמב"ם הסירא הוא הקו המקיף את העיגול הצבעוני, וכל שנכנס מן הלבן לתוך אותו עיגול, גם אם לא הגיע לשחור – הרי זה מום (כן פרש הח"ח בספרו 'לקוטי הלכות' בעין משפט את כ. וכ"כ החזו"א (כה,יב) אלא שצדד שבדק מודה רש"י שפוסל בסירא).

(ע"ב) 'מאי הריסי? אמר רב פפא: תורא ברא דעינא' – הוא העפעף. וכמו שמתרגם התרגום ושבו העבים אחר הגשם – ריסי עיניך יהון זלגין דמעין כעננין' (עפ"י הערוך; רבנו גרשום ועוד).
ולעתים קורא 'ריסים' לשערות שבעפעף, כשימוש המקובל כיום, (כדלהלן מג: 'ושנשרו ריסי עיניו', ובתוס'. ואולם ע"ש ברש"ש).

'וסימנך ברקא'. על דברי התוס' כאן, אם מום העובר ע"י רפואה, דינו כמום קבוע או כמום עובר – ע' לעיל לו.

[לולא פרש"י ותוס' היה מקום לפרש 'ברקא' – ברק (כבברכות נט.), שהוא לבן ונראה 'צף' בשמים ולא שקוע. ויתכן משום דמיון ה'דק' לצורת הברק, וגם משום שהעינים נמשלו כעננים כנוכר, לכך הביאו את הברק כסימן לזכור שהלבן הצף הוא מום].

'כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא; אם קודם מעשה אמרה – שומעין לו. ואם לאו – אין שומעין לו'. התוס' כתבו שדוקא כשהוא עצמו צריך לאותה הוראה. ויש סוברים שאפילו אם אין הדבר נוגע לעצמו (ע' במאירי יבמות עז).

ודוקא כשאומר דבר בשם רבו ורבו אינו קיים, שחוששים שמא מתוך שנושא ונותן בהלכה לקיים דבריו, סבור שקבל מרבו כן, אבל כשאומר מסברא והביא ראיה דבריו – שומעים לו (ריטב"א יבמות עז. ודוקא אם הראיה שמביא פשוטה, או שאומר דברים המסתברים מחמת עצמם, אבל בלאו הכי אין שומעים לו שמא מדמה דברים שאינם דומים להדדי. עפ"י רבנו ירוחם; רמ"א יו"ד רמב, לו – כפרוש הט"ז).

'אמר רב: מאי טעמא דרבי יוסי, דכתיב יצא מחלב עינמו – תרבא דעינא איקרי, עינימו סתמא לא איקרי'. נראה שפירוש חלב עינמו כמו שיאמר חלק השמן שבעין, וזה גרם גאוותו. ורצה לומר שהוא שמן ובריא אולם, ויחס הדבר ללבן שבעין לגירוי המליצה, אבל לא הוזכר במקרא רב שמנו אלא זו משמעות המובנת מן המליצה (עפ"י חזו"א כה, יג).

'מתני' מני רבי יהודה היא...' באור מהלך הסוגיא ופרטי ההלכות היוצאות – ע' בחזו"א בכורות כה, ו.

דף לט

'בעי מיניה פנחס אחוה דמר שמואל משמואל... קרי שמואל עליה פסחים בזו בזו. פסחים בגימטריא פנחס (מהגר"א נבנצל שליט"א).

'למאי נפקא מינה, למימעל בפדיונו'. משמע מפרש"י שהפדיון שנעשה בתוך הזמן – ודאי חל, והספק הוא האם חל באותה שעה כיון שהוברר למפרע שבאותה שעה היה בעל מום קבוע, או שמא אינו חל אלא מעכשו.

ונראה שמדובר שעדיין לא נתעכלו המעות, ולכך חל הפדיון עתה אעפ"י שלא חל בשעת הפדיה, אבל אם נתעכלו המעות אי אפשר לפדיון לחול [וכמו לענין פדיון הבן – ע' להלן מט].
וצריך לומר שמדובר כשגילה דעתו שיחול הפדיון כאשר יוכל לחול (עפ"י חדושי הגרז"ס). ויש אומרים אף

בסתם דעתו כן, שיחול הפדיון בעת שראוי לחול (ע' יו"ד שה לענין פדיון הבן. וברעק"א ורש"ש כאן).
 ואולם הרמב"ם (איסורי מזבח ספ"ב) מפרש שפדה בתוך הזמן ונהנה מכסף הפדיון לאחר שעבר זמן
 הבדיקה, וכיון שפדה בתוך הזמן יש להסתפק שמא לא נתפס הפדיון כלל, גם לאחר שעבר הזמן,
 וכשנהנה מהמעוץ לא מעל (וכע"ז מפרש רבנו גרשום, שהספק הוא האם הפדיון חל אם לאו).
 בספר זכר יצחק (ח"א נא, ב) חידש שלפי דעת הרמב"ם, אם בשעת הפדיה לא היה בעל-מום, אי אפשר לפדיון לחול לאחר
 זמן משום שאין בכחו לפדות בהמת הקדש והרי זה כדבר שלא בא לעולם, ואפילו לא נתעכלו המעות. וחילק בין פדיון הקדש
 לפדיון הבן, ע"ש.
 ועוד כתב, שבדוקא נקט הרמב"ם שנהנה מן המעות לאחר מכן, כי קודם גמר הבדיקה ודאי אינו חייב משום מעילה, כיון
 שמן הדין אינו חייב לחוש שהוא בעל מום קבוע כל שלא הובר הדבר, וכל שמצד הדין היה מותר לו ליהנות, אין הקדושה
 חלה על הדמים, גם אם לאמיתו של דבר היה כבר בעל-מום.
 וע"ע בהרחבה בשו"ת אבני נזר יו"ד תח; חזו"א כה, ח; קהלות יעקב טהרות סו; אור שמח איסורי מזבח ב, טז.

'מר סבר יש בריה באחת ומר סבר אין בריה באחת'. מפרש"י משמע שנחלקו במציאות, האם אנו
 מחזיקים שהבהמה נוצרה בכליה אחת, או מחזיקים שנוצרה בשתי כליות ואח"כ נחסרה אחת בסיבה
 מסיבות הגוף. ואם באמת נולדה באחת – אין זה מום, גם אם חסרון מבפנים שמיה חסרון.
 ויש לעיין לפי זה מדוע בעל שלש כליות פסול, והלא ודאי נולד כן מתחילת ברייתו.
 ונראה שזה שאמר 'יש בריה באחת' היינו שאין שתי כליות יסוד במבנה הגוף אלא שתיהן כעין כליה
 אחת גדולה, ולכן אם נבראת באחת אין זה שינוי מהותי אלא כשינוי מגדולה לקטנה, ואין זה 'מחוסר
 אבר' כיון שעיקר מבנה הגוף הוא גם באחת. אבל שלש כליות – ודאי שינוי הוא, והיתר הרי הוא כנטול
 בכל שעה ושעה, ודומה לנברא בשתיים ונחסרה אחת, שזה ודאי נקרא חסרון, שהרי לא נברא על תכונה
 זו.
 ולפי זה כשאמרו 'אין בריה באחת' אין הכוונה שודאי נולד בשתיים ואחר כך נחסרה אחת, אלא הכוונה
 שאם נולדה באחת נחשב הדבר כ'חסרון' וככל שאר מומים שאף שהם מן הבטן – בכלל 'מום' הם. ולפי
 זה מיושבת קושית רש"י ז"ל בשם מורו ז"ל 'הא דומיא דשלש קתנני' (חזו"א כה, ט).
 עוד מו"מ בסוגיא – ע' בשו"ת אבני נזר יו"ד נג.

(ע"ב) 'הצורם און הפר ואחר כך קיבל דמו – פסול, שנאמר ולקח מדם הפר – הפר שהיה כבר'.
 נראה שהדרש הוא מ'הפר' – משמע הפר כמות שהיה בשעת שחיטה, כלומר שיישאר בתמותו.
 ומצינו כע"ז לדרוש מ-ה' הידיעה על שלמותו של הדבר מעת שהיה ידוע לנו משכבר (ע' חולין יא (ועתוס'
 שם). 'העגלה הערופה' – כשהיא שלמה תיהוי. וכן בובחים ס. 'אצל המזבח' – בזמן שהוא שלם. ושם צג: 'וטבל במים, וטבל
 בדם' – שיהא שיעור טבילה מעיקרא. וכהנה רבות (ע"ע מנחות ט:) – ע' בספר 'הדקדוק כיסוד בהלכה' לרי"י ילין. מוסה"ק
 תשל"ג, עמ' עב ואילך).
א. לפי הסבר זה יתכן שלא נתרבה אלא לענין שלמות, אבל שאר פסולים, אם ארעו בין שחיטה לקבלה – אינם פוסלים.
 ואולם במנחת חינוך (רפח, ד) צידד שהוא הדין לשאר פסולים כגון שנעבד בין שחיטה לקבלה. לפי שאינו 'הפר שהיה כבר'
 בכשרותו. ולפי האמור אין הכרח לדבר.
ב. בגדר פסול זה – ע' בשו"ת אחיעזר (ח"ג לא, ה-ו) שהוכיח מסוגיתנו ומכ"מ שאין חסרון בין שחיטה לקבלה פוסל אלא
 באופן שאילו היה אותו חסרון לפני השחיטה, היה זה מום הפוסל.
ג. במנחת-חינוך (רפח, ב) כתב שנראה שאם זרק דמו – לא עבר על לאו דהקרבת בעל-מום, שלא נתרבה אלא לפסול, אבל
 לחייב משום 'בעל מום' אין לנו. וע"ע בגליון הש"ס לב"ק עו.

ומה נפלא הדבר שבכל החטאות נאמר תמים מלבד בפר העדה – לפי שבכולן כתוב ולקח מדם, חוץ מפר העדה שאין מוזכרת קבלת הדם אלא ההולכה בלבד, ואילו היה כתוב בו 'תמים' היה במשמע מאותו פר תמים המוזכר מקודם, וזה אינו, שהרי רק בשעת הקבלה צריך שיהא 'הפר' בתמימותו, ולא בשעת ההולכה (עפ"י משך חכמה ויקרא ד, ד"ה אמר; ד, יד ד"ה בפרשת).

נקט כדבר פשוט שבשעת הולכת הדם אין צריך שתהיה תמימה. וכן כתב בספר זכר יצחק (מו, א) בפשיטות על סמך הסוגיא בובחים. וצ"ב שלא העירו מדברי השיטמ"ק (שם כו) שכתב להפך, שהרי בכל מקום ההולכה בכלל הקבלה. ובזבח תודה (שם) נסתפק בדבר.

'תרגמא אבן שנה'. כלומר צריך להיות 'בן שנה' בשעת ההולכה והזריקה, אבל 'תמים' אין צריך אלא בשעת הקבלה. ואם תאמר, וכי סכינא חריפא מפסקת את הכתוב 'שה תמים זכר בן שנה... יהיה?' ויש לפרש שסברה היא לחלק ביניהם; הקבלה הרי היא עבודה בפר כולו [ולמדנו זאת מולקח מדם הפר – פר שהיה כבר], ולכן אם יש בו מום בשעת הקבלה – נפסלה הקבלה, אבל עבודות ההולכה והזריקה מתיחסות לדם בלבד ולא לפר, ולכך מום שנפל בפר אינו שייך לאותן עבודות. לא כן דין 'בן שנה', שייך הוא גם כן כלפי הדם כשם ששייך בבשר, ולכן הוא פוסלן (סברא זו נזכרת ב'זכר יצחק' ח"א מו, א).

'לימא כתנאי, ומעוך וכתות ונתוק וברות – כולן בביצים. דברי רבי יהודה. רבי אליעזר בן יעקב אומר... ר' יוסי אומר...' הרמב"ם (ביאת מקדש ז, ח) פסק כאן כר' יהודה. וכבר עמדו המפרשים הלא כלל בידנו ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי (וכן נשאו ונתנו האם הכלל 'משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי' אמור גם ברייתות).

וכתב בכסף-משנה: לפי שמסתבר כאן טעמו של ר' יהודה, לכך פסק הרמב"ם כמותו. וכבר תמה בחזון איש (כה, יד) זו לשונו: 'ותימא, וכי כח בידנו לנטות מכללא דגמרא בסברא, אחר חתימת התלמוד, והכרעה בין תנאים ואמוראים לא נתנה אלא עד רבינא ורב אשי ובני ישיבתן, וכדאמרו ב"מ פ"ו א' רב אשי ורבינא סוף הוראה. אבל פסקו של הרמב"ם מוכרע מסוגיא דקדושין...'. ע"ש בהסבר שיטתו. וע"ע בהסבר דברי הרמב"ם: מנחת חינוך רפ"ט; משך חכמה אמור כה, כה; שו"ת אחיעזר ח"ב לד.

בגוף דברי החזו"א, שאין מקום להכריע הלכה כנגד הכללים עפ"י סברה – כן כתב בכמה מקומות בספרו (אה"ע עז, יב; חו"מ לקוטים כ לדף ח: יבמות קלד, ב; תמורה לב, ח). ואולם מצינו בדברי הקדמונים כמה פעמים שכתבו להכריע כנגד כללי הפסק מפני הסברה [וביחוד לחומרא]; –

כן כתבו מפרשי הרמב"ם בדעתו בכמה מקומות – ע' למשל ברדב"ז שמיטה ויובל א, כב ובמש"כ ב'לשונו הרמב"ם' יא, וכ"ה בכסף משנה תמידין ומוספים ח, יא ובלח"מ בכ"מ.

וערא"ש ברכות פ"ו ב (הרי"ף הכריע הלכה מסברא דנפשיה. וע"ש מעי"ט נ) ובריש ביצה (אות ד, וע"ש בק"ג) וריש יומא (ובק"ג אות ה) ובמו"ק פ"ג ב (פסק כל"ב דמסתבר טעמה, אעפ"י דלשמא קמא היא סתמא דגמרא) ובב"מ ח וע"ש בפ"ב סוף אות ה, וע"ש ב"ב פ"א (באור מחלוקת רי"ף ור"ח אם לפסוק כיחיד בגלל שמסתבר טעמו (ועש"ך קצט סק"ט)) וע"ש בפ"ט סוסי"מ;

ריטב"א ב"ב קד. (מסתבר לפסוק כר"ה כנגד רב נחמן בדיני, כי מורה פשט המשנה);

ר"ן כתובות מ (הביא מהרמב"ן להכריע בפלוגתא בירושלמי מכח סברות);

רשב"ם ב"ב סז. ד"ה ומר סבר; תוס' זבחים ע: ד"ה ואפילו (הבאת סמך מן המשנה במחלוקת אמוראים);

רבנו יונה ברכות כה (בדעת רה"ג שנקט לחומרא משום הסתברות הטעם. ועריטב"א מו"ק כ.); מהר"ם חלאוה פסחים מה: (בבאור דעת הרי"ף שהכריע כרב הונא שכן משמע מפשט המשנה – הגם שנחלקו שתי לשונות בדברי שמואל בפשט המשנה, וגם רב יוסף ואביי אינם סוברים כרב הונא);

מהרי"ק סוף שורש קט (פסקו כמה ראשונים כר"ש ולא כר"י הגם שהלכה כר"י בעלמא, מפני שלא מסתבר טעמו כאן); ב"י וב"ח א"ח רכד; מהר"ץ חיות גטין יט; מאור ישראל ר"ה יח: ד"ה אמר ר"ש). וכשם שמצינו בדברי אמוראים שפעמים הכריעו בסברה במחלוקת תנאים כיחיד כנגד הרבים (ע' למשל בחולין לא: 'אמר רבא בהא זכנהו ר' נתן לרבנן' וברש"י; לעיל לו. ושבת ס: וביצה יא: תוס' יבמות קא: ד"ה הואיל; ב"מ יב. ד"ה ואמר, ועוד. וע' יומא נב: ובתוס' שם נג. ד"ה שלא; תוס' יבמות קא: ד"ה הואיל; נמו"י שם מב; תורא"ש סוטה ב: ספר המאור ומלחמות ה' ב"ק צו: זכר יצחק יד, עמ' רצב. (וע' להלן מב: שתהה רבי יוחנן על הוראת רבי אלעאי: 'מאן שביק תרי ועביד כחד'). וע' במצוין ביוס"ד קדושין נד: וב"ב קנד:). והטעם – שלא נאמרו הכללות אלא על הרוב (כלשון הריטב"א עירובין צח סע"ב לענין הלכה כר"מ בגזירותיו, וכמו שכתב הרשב"א בתשובה תרפח).

'אמר ר' אלעזר: נפגם ולא ניטל'. ואם תאמר, אם כן מדוע נפגם הוי מום והלא יכול ליטול כולו ויחזור ויבריא? –

ויש להוכיח מכאן שאעפ"י שיש למום רפואה על ידי האדם – הרי זה מום קבוע, כיון שלולא התערבות האדם לא יתרפא לעולם. אך יש לדחות ולומר שמא כשנפגם תחילה לא יעלה ארוכה גם אם יינטל (עפ"י תוס' לעיל לה: [וע' בענין זה במצוין לעיל לז]. ונפקא מינה בין שני התירוצים – כשנפגם ואחר כך ניטל, האם שוחטים).

'תנא אצבע שאמרו – אחד מארבעה בטפח של כל האדם, למאי הלכתא? אמר רבה: לענין תכלת... רב הונא בריה דרב יהושע אמר: לשתי אמות...' משמע קצת שדוקא בהלכות מסוימות אמרו שה'אצבע' היא אחד מארבעה טפח, ולא בשאר מקומות. ואולם הרמב"ם כתב שבכל מקום סתם 'אצבע' היא אגודל, שהיא רביע טפח (ע' בהלכות נשיאת כפים טו, ד; ס"ת ט, א; שבת יז, לו). וצריך לפרש שהגמרא מתיחס למשמעות לשון הברייתא 'אצבע שאמרו' – משמע שמדובר כאן אודות הלכה מסוימת, ולזה שאל 'למאי הלכתא', אבל הוא הדין לשאר מקומות (עפ"י הנצי"ב – במכתב לבנו, מובא במרומי שדה; ובשו"ת משיב דבר ח"א כד).

ויש מהאחרונים שכתב שלא בכל ששיעור ב'אצבע' הכוונה לאגודל, ודייק זאת מדברי הגמרא כאן (עפ"י ב"ח יו"ד רפג. אבל אין כן דעת הב"י שם. וע' במובא ביוסף דעת מנחות ל.).

דף מ

'שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה על של משה חצי אצבע ושעל קרן מזרחית דרומית היתה יתרה עליה חצי אצבע... חדא דכספא ודהבא וחדא דבניינא. וסימנך: 'מצפון זהב יאתה' – זו שמודדים בה זהב היתה בצד צפון.

נראה טעם ליתור חצי אצבע, על פי מה שכתבו הראשונים (ע' במאירי עירובין ג: ב"י יו"ד רא בשם הרשב"א) שהאמה השוחקת עודפת על העצבת חצי אצבע [כ-2 אחוז], והרי אמרו (בעירובין שם) שיש למדוד באמה שוחקת לחומרא, נמצא שכל המדידות היו נעשות בעצבת שהיא האמה המדויקת בצמצום (כן כתב בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א קו – דלא כהמנ"ח צה), אבל לאומנים יש למדוד לחומרא בשוחקת. ולשאר דברי שאינם יקרים, הכפילו שיעור זה לקודש.

'עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל' – שכשם שאנו מצווים שלא להתיר את האסור, כך אנו מצווים שלא לאסור את המותר כדי שלא להפסיד ממונם של ישראל (עפ"י ספר הפרדס עמ' קכז).

[ויש בדבר זה טעם נוסף, כמו שכתב הש"ך (יו"ד רמב בקיצור הנהגות הוראות או"ה ט) זו לשונו: 'כשם שאסור להתיר את האסור כך אסור לאסור את המותר אפילו בשל עובד כוכבים ואפילו במקום שאין הפסד, מפני שעל הרוב יש בו צד הקל במקום אחר מחמת שנאסר והוי חומרא דאתי לידי קולא. ואע"פ שלפי הנראה לא יבא מזה צד קולא – אסור, שאפשר שיתגלגל ויבא קולא עד אחר מאה דברים. לפיכך אם הוצרך לאסור מחמת ספק או מחמת חומרא בזה שאין האיסור ברור כשמש, צריך המורה לומר שאין האיסור ברור אלא שאנו מחוייבים להתמיר'.]

וכל שאפשר להתיר ברווחה, ללא מחלוקת של בר סמכא – אין לחכם להתחסד ולחזור אחר החומרות יותר מדאי ולא יחוס על ממונם של ישראל, שאף התורה חסה על ממונם (מאירי חולין מט:).
וכן במקום שיש ספק איסור דרבנן, אין לנו לאבד ממונם של ישראל שהוא ודאי דאוריתא, משום ספק דרבנן (זהר הרקיע לרשב"ץ א).

'נשבר עצם ידו ועצם רגלו אע"פ שאינו ניכר... אינו ניכר מחמת עצמו אבל ניכר מחמת מלאכה'.
ומשמיענו שגם זה מום כ'פיסח' שבתורה, אעפ"י שבעמדו אינו ניכר, כיון שהוא צולע בהילוכו – הרי זה מום. (ע' בשו"ת חתם סופר (לקוטים ח"ו כא), ש'פיסח' ו'חיגר' שבתורה הם שמות תואר, והיינו שניכר במומו אף בעמדו. לעומת הצולע שאינו שם תואר אלא תאור פעולה שצולע בהליכתו, וזהו שהוסיף אילא ביבנה. ואולם גם אם ננקוט שגם הצולע נכלל ב'פיסח' דקרא, צריך אילא להשמיענו זאת, וכמו ששמיענו התנא מה נכלל ב'שרוע').

'הא באוכמא הא בחיזורא'. הראשונים גרסו במקום 'בחיזורא' – 'בציריא' ומשמעו סדק ובקע (ע' רש"י פסחים מ. יבמות יז. ע"ז ל. מנחות לו: חולין קכג:); כלומר חריץ העין, הנקב שבגולגולת שבו נמצאת העין, שבאדם הוא עגול (עפ"י רש"י כאן ובנדה כג; רבנו גרשום; מעדני יו"ט על הרא"ש, אות ר. והרמב"ן פרש להפך. והרמב"ם סתם – ע' לחם משנה; לקוטי הלכות, בעין משפט).
ומה שאמרו להלן מד. שאדם שעניניו עגולות הרי זה מום – הכוונה לעין עצמה, שהיא מאורכת, ולא לחור בו יושבת העין. וע' חזו"א כו, ת.

'ע"ב) 'אוזן הגדי היתה כפולה, אמרו חכמים: בזמן שהוא עצם אחד – מום'. משמעות 'עצם' שבכאן היא החומר הקשיח שבאוזן, הסחוס, כמו שפרש"י. או במשמעות 'גוף', כמו 'כעצם השמים לטוהר' (עפ"י פירוש המשנה לרמב"ם. וע' גם בחיבורו הגדול בהל' ביאת מקדש ז, ג. ושם גרס ופירש להפך מפרש"י, בשני סחוסים – הרי זה מום שהוא כשני גופים. בסחוס אחד – אינו מום).

'עיניו אחת גדולה ואחת קטנה... תנא, גדולה כשל עגל, קטנה כשל אוז'. יש לפרש, היתה אחת מעיניו גדולה או אחת קטנה. [אבל אם שתיהן גדולות או קטנות – אין זה מום בבהמה, כמו שאמרו בגמרא לעיל ג:] [כן נראה לפרש עפ"י רש"י לעיל ג: ולפי זה צריך לפרש 'עיניו' – של הגדי הנזכר במשנה הקודמת, (או של הטלה, כדאוקימנא סיפא דמתני' דזנב), אם היא כשל עגל – הרי זה מום].
ואולם כתבו המפרשים שמדברי הרמב"ם נראה שהמשנה מדברת על מקרה אחד, ובין בגדי בין בעגל, אם מידת הפרש בין שתי עיניו כהפרש שבין עין העגל לעין האווז – הרי זה מום (כן כתב בשפת אמת. וע' גם בחדושי רעק"א; ליקוטי הלכות בעין משפט כאן ולהלן מג. וראה באורך בחזו"א כה, יא).

'זנב העגל שאינה מגעת לערקוב. אמרו חכמים: כל מרבית עגלים כן, כל זמן שיהו מגדלין הן נמתחות'. רש"י מפרש שחכמים מסבירים דברי תנא קמא. ואילו הרמב"ם מפרש שחכמים חולקים וסוברים שאין זה מום, שכך דרכם של עגלים בתחילתם שזנבם קצר, והוא גודל במשך הזמן (עפ"י פירוש המשנה. וכן בחיבורו הגדול השמיט מום זה, ופרש הבית-יוסף לפי שמפרש שחכמים חולקים ופסק כמותם).

*

'סנהדרין ה, ב: שמונה עשרה חדשים גדלתי אצל רועה בהמה לידע איזה מום קבוע ואיזה מום עובר כו' – יש לעיין הלא כל המומין שנוין ומנוין, ומומין העוברין גם כן שנוין, והן ד', כמו שכתב הר"מ פ"ב מהלכות איסורי מובה ה"ז – ונראה דכל מאורע הפוגם את הגוף נקרא כאן 'מום' ור"ל פגם העובר שאינו מום כלל, וכמו נפגם האוזן מן העור דאינו מום מפני שהוא עובר כדאמר ל"ז ב', וכן נסדק בין בידי אדם ובין בידי שמים צריך הכרעה אם עובר, דפעמים בידי שמים עובר טפי מבידי אדם כדתנן... וכן כמה ספקות, כמו כרשינה שאמרו כו', וכן כל הספיקות של לח ויבש ל"א א' היה רב פושטן בבקיות טבע הדברים. וכן לקבוע את המאורע הנראה לעיני החכם צריך בקיות לקבועו אם זהו מום הקבוע ששנינו או שזה מאורע אחר' (מתוך חזון איש בכורות כה, ט).

דף מא

'איידי דתנא שלשה הוסיף ואמרו לו לא שמענו אלא את אלו וקתני ואתי דיחידאה...'. פירוש, כיון שאמרו 'לא שמענו' הרי דעתם שאין להוסיף על מה שקבלו מן הראשונים, ואמנם אותם שלשה שהוסיף אילא, ב"ד שלאחריהם קיימו את דבריו אבל יותר מאלו אין להוסיף, ואף על פי שהיו יחידיים שהוסיפו – אין הלכה כמותם, כי החכמים שביבנה שלא מנאום – חולקים, והרי הם רבים. לכך הוצרך התנא לסתום כמותם (עפ"י חזון איש כה, יח).

זאלו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה... וחוטין הפנימיות שנפגמו אבל לא שנעקרו'. אף על פי שאין מום זה ניכר מבחוץ, והרי עד כאן לא נסתפקו לעיל אלא אם חסרון מבפנים שמיה חסרון אם לאו, אבל מום פנימי אינו מום הפוסל, ואם כן מדוע אין שוחטים אותו במקדש? – יש לומר שאעפ"י שאינו בגדר 'מום', מכל מקום אינו בכלל מבחר נדריכם לפיכך אינו קרב, כמו שכתב הרמב"ם (איסורי מובה ב, ח) שזהו הטעם לכל אותם מנויים במשנה שאינם קרבים במקדש. עוד יש לומר, מדאורייתא הרי זה מום גמור ושוחטים עליו אף במדינה, אלא כיון שאין מומו ניכר כל כך גזרו שלא לשחוט [וכעין שכתבו התוס' (לו: ד"ה כאן) לענין נקב באוזן פחות מכרשינה, שהוא מום גמור מדאורייתא, ואעפ"י כ' אין שוחטים במדינה לפי שאינו ניכר כל כך גזרו] (עפ"י שיעורי הגרי"ש אלישיב שליט"א).

הרמב"ם (איסורי"מ ב, ח) כתב שבהמה שנפגמו חטיה, אם הקריבה – ייראה לי שהורצה. ונראה שגם לפי הצד האמור שמדין תורה אסורה בהקרה, אפשר שאין זה אלא איסור שלכתחילה משום 'מבחר', אבל אין כאן שם 'פסול', ואין זה בכלל מה שלמדו (בחולין פ:): כל הפסולין אינן מרצין.

וכן צריך לדחוק במה שאמרו לעיל (לז): למעט נפגמו ונגממו חטיה הפנימיות משום דבעינן 'כל מום רע' וליכא – שזה אמור רק לענין שייחשב מום גמור לקיים בו 'בשעריך תאכלנו', אבל מ"מ אינו ראוי להקריב מהתורה משום שאינו 'מבחר'. ואינו דומה לנקב באוזן פחות מכרשינה שמהתורה דינו כנקב גדול [לפי הצד בתוס' הנ"ל] אלא שחכמים גזרו.

'זקן'. על שיעור זקן, ועל פסולו בקרבנות בדיעבד, וזקן בעוף – ע' במובא בזבחים נט.

'ושנעבדה בו עבירה ושהמית על פי עד אחד או על פי הבעלים'. על שיטת רש"י שעפ"י הבעלים פטור ממיתה משום 'מודה בקנס' – ע' 'חדושי הגרי"ו' זבחים עא, ובמובא ביוסף דעת מכות ב ה. ולפי כמה מהראשונים הטעם הוא משום שאדם קרוב אצל ממונו ואינו נאמן על שורו לחייבו מיתה (עתוס' ב"ק מא: שטמ"ק זבחים עא וחדושי הנצי"ב). על איסור הנאה בשור רובע ונרבע – ע' במובא בזבחים עא.

'בשלמא חזוית אחזוית לא קשיא... אלא תלתא הוו; דקרא – יבש בין מבפנים בין מבחוץ, דמתניתין – לח מבחוץ ומבפנים, דמצרים – יבש מבפנים ולח מבחוץ...' סיכום הדברים כפי שבאר בחזון איש (כה, כ): שני מיני שחין הם, אחת חמורה ואחת קלה הימנה; – החמורה, יש בה שלש צורות – יבש מבפנים ומבחוץ, הוא הגרב האמור בפרשת מומים, והוא החרס האמור בקללות; יבש מבפנים ולח מבחוץ – הוא הילפת האמורה בפרשת מומין, והוא הגרב דמצרים (שחין אבעבעת פרח) האמור בקללות. ומכונה בברייתא 'חזוית המצרית'; לח מבפנים ומבחוץ – הוא 'גרב' דמתניתין, והוא מום עובר.

ו'חזוית' השנויה במשנה, היא ממין הקל של השחין, והיא מום עובר בכל אופן, בין לח בין יבש. [צ"ע בדברי רבנו גרשום להלן (מג.) שפרש דברי הגמרא שם 'ילפת דלא מאיסא, גרב דמאיס' – משום שהגרב לח והילפת יבש, והלא מדובר שם בגרב וילפת דפרשת מומין, שהגרב יבש בפנים ובחוץ והילפת לחה מבחוץ. ואכן רש"י שם מפרש להפך, שהיבש מאיס משום יבשותו, ששוקע בבשר ועושה בו חריצין. והראב"ד (בפירושו לתו"כ) פרש לפי שהגרב גדול מיבלת. עוד צ"ע בלשון הרמב"ם (ביאת המקדש ו, ד) שמשמע שהילפת האמורה בתורה היא חזוית, וכתב שם שהיא מום עובר. ואילו בסוגיא אמרו שמלפתו עד המות והיא 'חזוית המצרית'].

'כיון דאמר מר גרב זהו חרס – מיחרץ חריץ, דכתיב ומראהו עמוק מן העור – כמראה חמה העמוקה מן הצל...' רבנו גרשום פרש כיון שגרב הוא חרס משמע שהוא חרוץ, שזהו לשון חרס – חרץ (וכן יש ברא"ש ובעוד ראשונים בעירובין (מו:), לפי גרסתם בגמרא שם: 'חרס' – חריץ מים). וצריך באור לפי זה, לשם מה הביא ענין מראה חמה העמוקה מן הצל. ולכאורה נראה לפרש עפ"י האמור באיוב (ט) האמר ל'חרס ולא יזרח' – הרי ה'חרס' הוא כינוי לחמה. לכך נקרא הגרב 'חרס', שהוא כמראה החמה, העמוקה מן הצל – מכאן שהגרב משוקע. שו"ר כן בגלינות קה"י, ע"ש. ואולם רש"י (בד"ה זה חרס. וע' גם להלן מג. ד"ה גרב) מפרש שנקרא 'חרס' על שם שקשה כחרס. ורבנו בחיי (דברים כה, כו) פרש 'בחרס' האמור בקללות – כינוי לשחין, שנצרך לחרס להתגרד בו, ככתוב באיוב. ועוד פרש מלשון שמש כנ"ל, כלומר שיפחידם במכת שמש.

דף מב

'הזכר – ולא טומטום ואנדרוגינוס' (פרש"י שהוא הפסוק והיה ערכך הזכר). ערכך הזכר (עם הכולל) בגימטריא **ולא טומטום ואנדרוגינוס** (גליונות קהלות יעקב).

אנדרוגינוס – מלשון יונוני: אנדרו – זכר. גינוס – נקבה (עפ"י הערוך 'אנתרופי').
אנדרוגינוס בגימטריא: זכר ונקבה (שמעתי מהגר"י גינזבורג שליט"א).

'... יכול לא יהא בערך איש אבל יהא בערך אשה, תלמוד לומר הזכר אם נקבה – ולא טומטום ואנדרוגינוס. ואם תאמר, למה לי קרא למעט מערך איש הלא מסברא אינו מחויב אלא כפי הערך הפחות [והלא מיעוט זה אינו ממשמעות אלא מיתור 'הזכר' כמוש"כ רש"י כאן ובשבת קלו: ובערכין ה:]? ויש לומר, אפילו נקרא אחר כך ונמצא זכר – פטור, כיון שבשעת הערך היה טומטום ממעטו הכתוב מערך זכר (שפת אמת ערכין ד:).

כן כתב שם לעיל ב שאעפ"י שנקרא אח"כ פטור. וכן כתב במנחת חינוך שנג, וכן לענין הגיל שאמרו (לעיל יב:). הערכין כשעת הערך.

ולפי דבריו צריך לומר שלאנדרוגינוס אין צריך קרא למעט מערך זכר, ונקטוהו אגב גררא. אך זה נסתר מסוגיתנו שאמרו סמי מכאן טומטום. ואם תאמר שצריך למעט אנדרוגינוס דהוה אמינא שהוא מקצת זכר ויתחייב – אם כן לפי האמת אין לנו מקור לפטור טומטום שנקרא ונמצא זכר [ובב"ב קכז-קכו הוצרכנו לימודים מיוחדים להלכות שונות בטומטום שנקרא ונמצא זכר. ונראה דלא דמי לדין 'הערכין כשעת הערך' לענין שינוי בגיל].

ואת עיקר השאלה לא הבנתי, שהרי לולא המיעוט הוה אמינא להעריך לחומרא כערך הזכר, וכמפורש ברש"י כאן. ואפילו לדעת הרמב"ם שספק תורה מהתורה לקולא, כתבו אחרונים שבמצוות עשה אין מקיימים המצוה אלא בודאי ולא מספק, והכי נמי מן התורה היה מחויב ליתן עד שיצא בודאות ידי חובתו.

'הנעבד והמוקצה... וטומטום ואנדרוגינוס – כולן מטמאין בגדים אבית הבליעה. רבי אליעזר אומר: טומטום ואנדרוגינוס אין מטמאין בגדים אבית הבליעה, שהיה ר"א אומר: כל מקום שנאמר זכר ונקבה אתה מוציא טומטום ואנדרוגינוס מביניהם...' סברת תנא קמא היא שעצם הספק שישנו בטומטום הוא הפוסלו ולא משום שאינו בכלל 'זכר', הלכך גם קרבנות שכשרים בהם זכרים ונקבות – הטומטום פסול, הגם שהוא בעצם או זכר או נקבה, לפי שהוא ספק וזהו שם פסולו.

(רש"י כתב בטעמו של ת"ק לפי שבריה בפני עצמה הוא. ובחודשי בית מאיר תמה, וכי משום כך אינו בגדר 'תור ובן יונה' ע"ש. ואכן בכסף משנה (איסור"מ ג,ג) פרש שאינם תורים ובני יונה אלא מין אחר. וצ"ב).

ולפי זה יש לומר שמה שאמרו בגמרא **'סמי מכאן טומטום'**, זהו רק לדעת ר' אליעזר שהספק אינו מהוה פסול, אבל לחכמים אין צורך למחוק טומטום מן הברייתות. ובזה יש לישב פסקי הרמב"ם, שאף על פי שפסק כרב חסדא לחלק בין אנדרוגינוס לטומטום, אעפ"כ הביא הברייתות כלשונו, לפי שהטומטום, הגם שהוא ספק נתמעט משום עצם הספק שאינו 'זכר ודאי' ולא 'נקבה ודאי' (עפ"י 'חודשי הגר"ח על הש"ס').

עוד בבאר דברי הרמב"ם – ע' אור שמח איסור"מ ג,ג; חודשי הנצי"ב להלן נו.

סיכומי שיטות וחילוקי דיני אנדרוגינוס – ע' בשו"ת אבני נזר יו"ד ת; חודשים ובאורים בסוף המסכת. ובתוך הדברים כתב שם: 'ואף שנתחדשו היום בירורים נוספים בהבדלת זכר ונקבה, מ"מ אין בהם כדי לשנות דין אנדרוגינוס. ויש להזהיר הרופאים שלא ינסו לשנות מזכר לנקבה, דמלבד איסור סירוס שבדבר, הרי אנדרוגינוס נושא אבל לא נישא'.

רבי אלעזר אומר: הטריפה והכלאים... לא קדושין ולא מקדישין. ואמר שמואל: לא קדושים בתמורה ולא מקדישין לעשות תמורה. משמע מכאן שהטרפה אינה ראויה לקרבן מן התורה, שאם אינה פסולה אלא מדרבנן היאך הקילו חז"ל כל כך שלא יעשה תמורה אחר שמן התורה הוא קרבן כשר. וקשה מכאן על דברי הכסף-משנה (איסורי מזבח ב,י) שצידד בדעת הרמב"ם שהטרפה פסולה מדרבנן, והדרשות שהובאו בגמרא – אסמכתא בעלמא הן. 'וצריך עיון' (עפ"י חרושי הגר"ר בענגיס ח"ב סו,מד. וכן תמה על הכס"מ מסוגיא אחרת, בשער המלך הל' שחיטה יא,א).

(ע"ב) 'לימא הוא דאמר כרבנן בתראי? הכי נמי קאמר...'. אף על פי שר' אלעזר (אילעאי) הורה במטיל מים במקום נקבות, ואילו רבנן בתראי פוטרים כל טומטום – יש לומר שגם ר"א לפי האמת אינו מחלק בדבר אלא כל טומטום הריהו בריה בפני עצמה ונתמעט מקדושת בכור, כנקבה, אלא שהורה על מעשה מסוים שבא לפניו (צאן קדשים).

'אפילו תימא רבנן, הואיל ואישתני אישתני... לא, דכולי עלמא אמרינן הואיל ואישתני אישתני'. מסקנת הסוגיא שבהמת טומטום המטלת מים במקום זכרות – ודאי זכר הוא. ובמקום נקבות – ספק. כן כתבו הרמב"ן והרא"ש. ואולם הרמב"ם (בכורות ב,ה) כתב שהטומטום בכל אופן הוא ספק (וע' בספר ליקוטי הלכות 'עין משפט' ק בהסבר שיטתו). וממילא משמע שלהרמב"ן והרא"ש אנו נוקטים להלכה סברת 'הואיל ואשתני אישתני' (ואכן כן פסק הרא"ש ביבמות, שהטומטום הוא ספק סריס חמה). ואולם מדברי הרמב"ם נראה שאין הלכה כן, ודלא כסוגינתו. (ע' בכל זה בתבואות שור כט; ישועות יעקב קעב; מנחת חינוך רפ,טו; שו"ת פרי יצחק ח"א לב (דף נט), מו; שו"ת אחיעזר ח"א לה,ב).

*

מלאכי הנביא מגנה את הקרבת העוור הפסח והחולה, וקורא לה חילול שם ה' והמזבח. הוא מוכיח את הכהנים שתורתם הביאה לידי אותו חילול השם: ואתם מחללים אתו באמרכתם שלחן ה' מגאל הוא וניבו נבזה אכלו (מלאכי א,יב). וזו תוכחתו: בעיני הכהנים, אין מקדש ה' עליון על כל; אין הוא זכאי לקבל את הטוב והרענן, את כל כוח החיים שבאדם; כי הם הורידוהו לדרגת בית חולים ובית נכים; כל עצמו לא הוקם אלא לאלה שספינת חייהם נטרפה עליהם; הוא מקלט לעלובי החיים, שלא מצאו להם מקום אחר; כי רק פסולת שאין בה עוד צורך בשום מקום טובא אל בית ה'; כביכול, יגיעו לשם רק קצוצי איברים, המלקטים תחת שולחן האנושות. וכך גוער הנביא: הקריבהו נא לפחתך הירצץ או הישא פניך! הרי זו אותה גערה שהושע מטיח כנגד הכמרים הישראליים: כי אבל עליו עמו וכמריו עליו יגילו (הושע י,ה): שעה שהעם שרוי באבל על עצמו, כמריו יגילו על כך. הם ומקדשיהם מצפים לכאב ולאסון של 'המאמינים'. כי לא שמחים ושלמים יעלו אל היכליהם; אלא עוור וחוגר, חולה וחלוש יעלו לרגל אל מזבחותם. דתם תנחם סובלים ומקופחים – אך לא תשלוט בחיים הרעננים המפכים תוך שמחת עשייה. לא כן מזבח ה', ישראל יקרא בו בשם א-ל-עולם. כי המקדש דורש את כל חיי האדם – ללא סייג וללא שיעור; כתמורה הוא מעניק חיים הראויים לשם חיים – שגם המוות והכאב מאבדים במ את משמעותם. לפיכך כדרך שרק כהנים בלא מום יקרבו אל המזבח, כן – ובהיקף רחב עוד יותר –

חייבים הקרבנות להיות תמימים בלא מום; שכן בעצם הקרבנות מתקדם האדם ומתקרב לשכינת א-ל (מתוך פירוש התורה לרש"ר הירש ז"ל ויקרא א.ג).

*

'הנה אמרו (שבת יד) שגזרו על הספר לטמא את הידים כי היו משימים הספרים עם התרומה והיו עכברים אוכלים הספרים, לכך גזרו. ואף על פי שאין תרומה ואין טומאה נוהגת בזמן הזה, כיון שגזרו שיטמאו את התרומה כדי שלא יבא לידי זה ששימו הספרים עם המאכלים, שלא יאכלו העכברים את הספרים, אף בזמן הזה לא ישים אדם ספרים אצל אוכלים, כדי שלא יאכלו עכברים הספרים, וכתוב לא תעשון כן לה' אלקיכם – שלא יגרום אדם שימחק השם; – דוגמת כל מום לא יהיה בו – שלא יגרום שיהיה בו מום בקדשים, כך לא יגרום שתמחק הכתיבה שהיא קודש והשם קודש. פעם אחת הוציאו צדיק מקברו והכוהו. בא לאחד בחלום, אמר לו: לפי כשהייתי רואה הספרים נמחקים לא הייתי קושרם בטבלאות לכך הוציאוני והכוני' (מתוך ספר חסידים תקי-יא).

*

רמז 'מום רע'

רמז קדמון מכתובה אשכנזית, המובאת בפירוש רבנו אפרים על התורה: **לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים – נוטריקון: לא יש מום רע' כישו, כלומר, אין מום רע' יותר מאותו האיש.** נפלא הדבר שמשפט שלם זה מופיע בפסוק המדבר על מלך המשיח ('שילה' כתרגום אונקלוס ופרש"י), ורומז שיקומו משיחי שקר עד שיבוא המשיח האמתי, ואין משיח שקר כמו יש"ו. והנה המקום היחיד בתנ"ך שמופיע בו הביטוי **מום רע** הוא בספר דברים (טו.כא), ושם כתוב: וכי יהיה בו מום פסח או עור כל מום רע לא תזבחנו לה' אלקיך. – ראשי תבות: 'כמר'. [ישנן רק שלש הופעות של 'כמר' בראשי תבות בתורה]. מעתה, 'מום רע' המרומז בפסוק הנ"ל שבברכת יעקב, רומז לכומר הגדול לעבודה זרה, לאותו האיש. [תיבת 'כומר' במשמעות זו מופיעה בתנ"ך, כגון בספק מלכים (-ב כגה) והשבית את הכמרים] (מתוך ספר 'נפלאות מתורתך' לרמ"נ ארן שליט"א).

דף מג; פרק שביעי – 'מומין אלו'

(ע"ב) **'איכא בינייהו עשה'**. יש אומרים שהרמב"ם לא גרס זאת בגמרא ולדעתו אכן לוקין גם בשאינו שוה בורעו של אהרן, אלא שאינו מחלל עבודה (עפ"י הל' ביאת מקדש ו.ו. וכ"כ בספר החינוך (ערה). המשל"מ תמה מסוגיתנו, אך כאמור כתבו המפרשים שהרמב"ם היתה לו גרסה אחרת בגמרא – ע' תוי"ט; מהרש"א; יד דוד; חו"א כו.ג).

ופרש בתוי"ט דעת הרמב"ם שאעפ"י שנלמד האיסור מדיוק הכתוב, אין זה לאו הבא מכלל 'עשה', הלכך אינו בגדר 'עשה' אלא נכלל בעיקר אזהרת מומין. ולרש"י גם זה בכלל לאו הבא מכלל עשה. וצדד במנ"ח (ערה, י) שלרש"י גם במום גמור, מלבד ה'לאו' יש גם 'עשה', שהרי אינו שוה בזרעו של אהרן.

ישראלשו שקוט מלפניו... שקוט דחביא מחבא. שקוט ענינו שקוע, קצר ונטוי. ובמשניות הגירסא 'שקוע'. וכן גרס ופרש הרמב"ם. וע' חזו"א כו, ז. וריעב"ץ כתב ש'שקוט' היא הגרסה העיקרית. ויתכן שהביטוי 'שקוט' נוצר עפ"י נוטריקון של שילוב שקוע קטן נטוי.

זבלגנין איצטריך ליה לאשמועינן ומהו דתימא משום מראית העין... אין די במה שאמר 'זבלגנין איצטריך לאשמועינן', כי הקרחנים והגנסים אין להם קשר עם זבלגנים בשום מקום [שעדיין לא הביא ברייתא דלקמן] ולא היה לו להזכיר קרחנים ונגנסים, לכך הוסיף 'מהו דתימא משום מראית העין...'. (חזו"א כו, ז).

רבי דוסא אומר: שגביניו שוכבין. אין כאן מחלוקת בהלכה אלא במשמעות גבן האמור בתורה (פירוש המשנה לרמב"ם. וכן פסק בחיבורו הגדול (ביא"מ ח, ד) שהכל פוסל). ומשמע מהרמב"ם והרע"ב שלדעת הכל אין זה מום גמור לחלל עבודה אלא משום שאינו שוה בזרעו של אהרן (וערש"ש; לקוטי הלכות – עין משפט). ואולם החזו"א כתב שאין זו כוונת הרמב"ם אלא גבן האמור בתורה ודאי מחלל עבודה. אלא שכתב החזו"א להסתפק בכל הדברים שנתרבו בכלל גבן, האם מחללים או שמה אינם אלא אסמכתא, ועיקר הפסול הוא משום שאינו שוה בזרעו של אהרן.

'איזהו חרום – הכוחל שתי עיניו כאחת.' 'חרם' מלשון חורבן והרס (כמו והחרמתי את עריהם), ולפי שהחוטם הדרת פנים וצורתם (כמו שאמרו 'אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם'), לכן זה שאין חוטמו כתואר בני אדם – צורתו חרבה (עפ"י רמב"ן. מובא בתוי"ט. וע"ע פירוש רש"י ויקרא כא, יח).

ר' יוסי אומר: אין חרום אלא הכוחל שתי עיניו כאחת. אמרו לו: הפלגת, אע"פ שאינו כוחל שתי עיניו כאחת. יש סוברים שמשנתנו שנקטה 'איזהו חרום הכוחל שתי עיניו כאחת' – ר' יוסי היא. ולפי זה יש לפסוק כן שהרי הלכה כסתם משנה. ואולם הרמב"ם פסק כחכמים. יש לומר שהואיל ובברייתא תמהו על הסברא הרי דחו את המשנה הסתמית מהלכה, לומר שאינה סברה כלל (עפ"י כסף משנה ביאת המקדש ח, ז. וערש"ש).

ונראה שכוונת המשנה לפרש ענינו של חרום שהוא חוטמו שקוע, ונקט התנא קצה המום דהיינו כוחל עיניו כאחת, ואחר שלא בא התנא להורות פרטי הלכות חרום אלא לתרגם חרום שבתורה, נקט הצורה הניכרת ביותר, אבל ר' חייא בברייתא שנה פרטי ההלכה שקבל מרבי ופירט שר' יוסי אמר אין חרום אלא הכוחל שתי עיניו כאחת ואמרו לו הפלגת, והלכה כחכמים שהם רבים (חזון איש כו, ח).

'חוטמו בולם, חוטמו נוטף.' יש לשאול מדוע פרש רש"י (וכן הרמב"ם בהל' ביאת מקדש ח, ז) 'נוטף' – ארוך, ולא פרש כמשמעו שנוטף ליחה, שהוא כנגד 'בולם' – סתום. וכשם שהדומע בעיניו פסול, כן הזב מחוטמו [וכן הזב ריר מפיו – כתב הרמב"ם שפסול, והוא פירוש 'זבלגין' לדעתו].

ויש לומר: לפי שאין לכלול ב'חרום' אלא כמשמעו, שינוי בצורת האף עצמו. וכן 'בולם' לפי זה אינו סתימה של הפרשה אלא סתימה מרקמת האף עצמה.

ועוד יש לומר שלשון 'חוטמו נוטף' (ולא 'אפו') משמע שהמדובר על צורת החוטם.

*

'... וכבר הסברנו את משמעות התמימות הגופנית הנדרשת ביחס לשניהם. היא מבטאת גם את שלמות התמסרותנו – וגם את שלמות החיים שנזכה בהם בקירבת ה'. מזבח ה' לא הוקם לצורך שבורים ורצוצים, עוורים ופסחים, נכים ודוויים וחולים; לא לשם כך נבנה המזבח, כדי שהאדם העייף ישתרץ למעלותיו וימצא שם ניהומים לאבליו או רפואות פלאים לחוליו. כי החיים בשלמותם, ברעננותם ובגבורתם יתקדשו שם לחיי מעש של עבודת ה'; וכך יזכו בברכת ה' של רעננות נעורים וכח חיים.

החיים והגבורה, לא המוות והחולשה, שוכנים במזבח ה'; והוא דורש את התמסרות האדם השלם, והאדם בשלמותו יעלה שם ויפרח. אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך (שמות טו, כו) – זה המאמר הראשון על המשמעות והכח של מצוות ה'. אם תמסור את כל חיך כדי לקיים את כל תורת ה', הרי תורה זו תהא רפואה מונעת לכל הטבל הגופני והחברתי, המעיק על שאר האנושות; כי אני ה' רפאך. והבטחה זו והתנאי לקיומה יבואו לידי ביטוי במקדש התורה על ידי הכהן ועל ידי הקרבן. משום כך אנשים תמימים – ולא בעלי מום – יקריבו את הקרבנות של מקדש התורה; רק הם – לדעת הרמב"ם – רשאים לבוא למקומות הקודש שבמקדש. איש... אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקי: באותה דרגה שבה כל חיי האדם נעשו לחם אלקי – שם אין אנשים שבורים; כי כל איש אשר בו מום לא יקרב: בעל מום לא יוכל לייצג את האדם המצוי בקירבת ה'...' (פירוש רש"ה ויקרא כא, יז).

*

ויהי בשלם סוכו

אדם שלם בכל איבריו – מעלה היא אצל צדיקים, שכן אין השראת שכינה שלמה אלא בצדיק תמים, תמים בצדקו וכן תמים בכל גופו, שאין אחד מאבריו פגום ומום אין בו. וכן אתה מוצא באבות העולם שנשתבחו גם במדה זו והיו תמימים בגופם. אברהם נתייחד אליו הדיבור: והיה תמים, יצחק נתעלה לעולה בתמות כל גופו, אף יעקב שבמאבקו עם המלאך נגע זה בכף ירכו ונעשה לשעה צולע על ירכו, עשה לו הקב"ה נס – ויזרח לו השמש – לרפאותו, שיהא תמים בכל גופו. וכן כל צדיקי הדורות שבח הוא להם שהיו גבורי כח ושלמים בכל אבריהם.

וכל כך למה? שכך ברא הקב"ה את האדם בצלמו, בצלם אלקים עשה אותו וכל איבריו כביכול בדפוס שלו, והאדם השלם עובד את בוראו בכל רמ"ח אבריו וכל אבר משל האדם כשהוא עושה בו תפקידו, הרי הוא נעשה כצינור להוריד על ידו השפעה מלמעלה למטה, ולכל אבר נתיחדה פעולה שלה והשפעה חוזרת שלה שאינה נעשית ולא פועלת ע"י אבר אחר; וכשאחד מהם נעשה במקום זה כעין סתימה בצינור המעכבת את ההשפעה האלקית לירד על ידו ונמצא מום שלו גורם חסרון בעולם, בכל הנתלים בו.

יתירה מזו אמרו בזה: שאדם שנמצא פגום בגופו, פגם יש בו גם בנשמתו שאין אמונתו שלמה

בכל והמום מעיד עליו. וכן אתה אומר, שאפילו נולד אדם במומו שאי אתה יוכל לומר בו שהמום בא לו מפני קלקול מעשים שלו או מפני חטא במחשבה, אעפ"כ יש בו משום פגם ברוחו שהוא נולד עמו והמום מעיד עליו מכל מקום, ורק הקב"ה שהוא א-ל דעות ולו נתכנו עלילות, רק הוא לבדו יודע את סודו של האדם מראשיתו ושרשו ואחרית תיקונו ולו נגלו תעלומות ויודע למה נברא פלוני במומו ומה חטא יש בשרש הנשמה של נברא זה.

ובאחרית הימים כשיבוא סוף תיקון מין האדם מחטאיו, יחזור כל אדם להיות שלם ולא יהיו עוד מומים בעולם. ואז יקיצו גם שוכני עפר ויקומו לתחייה, ואלו שמתו במומיהם יקומו ומומם בם כדי שיהיו ניכרים ליודעיהם משלפנים ולא יאמרו אחרים הם אלו חגרים או עוורים נכנסו לקבריהם וכך הם יצאו? אלא לאחור מכן הקב"ה ירפא אותם ויעמדו שלמים לפניו, ואז יהא העולם שלם בכל, ועל אותה שעה נאמר (זכריה יד) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד, שכן באותה שעה כבר לא יהיו פגמים בעשויים בצלם אלקים ולא יהיו עוד הפגמים נוגעים ח"ו בשרשם במרום, ויהיה ה' אחד ושמו אחד, כך אמרו בזוהר.

מעין אחרית הימים בעולם הזה

עד שיבוא סוף תיקונו של אדם באחרית הימים, ולמען קרב את ימי התיקון, עשה לו הקב"ה קיטון אחד בעולם, ששם לא יהא החטא שולט כלל ולא תוצאות החטא נראות בהחלט באותו קיטון. קיטון זה הוא המשכן ולאחר מכן המקדש, ששם נעשית עבודה קדושה לאלקי מרום בלבד והכל נעשה שם על השלמות והתיקון. ולכן ציוה הקב"ה שהכהנים הניגשים לעשות עבודה על מזבח, שלמים יהיו ומום אין בם כלל, לכך נאמר בפרשה זו: **דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדרתם אשר יהיה בו מום, לא יקרב להקריב לחם אלקיו** – אמר ר' יצחק: הרי הוא עצמו פגום, ומי שהוא פגום אינו ראוי לשמש בקודש (מן הזוהר).

שכן מלבד שאין זה כבוד לשמים שבעל-מום עושה עבודה שלו, הרי הוא נבחר להוריד השפעה אלקית בעבודתו בכל כחותיו שהוא כביכול מעלה לשמים לחם אלקיו והוא חוזר ויורד עם שפע ברכה, ואם אותו כהן פגום באחד מאבריו, היאך יעשה עבודה תמה, ונמצא שאותו כח שחסר בכהן יחסר אחרי כן גם בהשפעה.

ויש שהכהן שלם בכל אברי גופו אבל אינו תמים במחשבות לבו ואינו מודה בעבודה ולבו תודה עליו ותועה, והרי עבודתו של זה ודאי פסולה, שכן מפגל הוא בקדשים במחשבתו, ואין דבר זה גלוי לבריות, ומי יודע בו? מה עושה הקב"ה? – כך כתוב בספרים: המומים בכהנים תחבולה היא מאת השי"ת לרחק מן העבודה מקצת מן הכהנים, ולוקים בהם כשרים עם פסולים; מומים שמלידה עם מומים שנעשו בו אחרי שנולד, כדי שלא לגלות נגעי לבבו של זה; – שכן מוטב לו לאדם שיהא נראה לבריות במום שבגופו ולא ייגלה קלונו בפסול שבמחשבתו.

מתוך מאמר הזוהר

... לכך נקראת כנסת ישראל 'שלם' כמו שאתה אומר (בראשית יד): ומלכי צדק מלך שלם, ונאמר (תהלים עו): ויהי בשלם סוכו; ובשביל זה אין השראת שכינה שלמה אלא במקום שלם, ולכך – כל איש אשר בו מום לא יקרב וכל הקרבן אשר מום בו לא יעלה על המזבח, שכן כתוב בפרשה כי לא לרצון יהיה לכם.

שמא תאמר: הרי אין השכינה שורה אלא בלב נשבר ובכלים שבורים דוקא, שכן כתוב (ישעיה

זו: כי כה אמר רם ונשא שכן עד וקדוש שמו, מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח? – שפל רוח זה, שלם הוא יותר מכל, בשביל שכופף עצמו שישירה עליו גאון הכל גאון עליון וזהו שלם; אכן, לא כתוב 'ואת עוור ושבור וחרום ושרוע אשכון' אלא ואת דכא ושפל רוח – מי שכופף עצמו, הקב"ה זוקפו. (מתוך ספר הפרשיות – אמור, עפ"י: זוהר אמור צא; מלא העומר; משך חכמה ועוד)

דף מד

'תנו רבנן: עור... כל מחמת כהיותא אתיא מאיש, מחסורייתא מדק...'

שאלה: קצר הראות שאינו עיור מוחלט – האם כשר לשרת בקודש? ומה דינו של הפגום בשאר חושיו – בחוש השמיעה או בריח ובטעם?

תשובה: יש לדון בשתיים; ראשית מצד הגדרת 'מום'. שנית, מצד הגדרת 'מום שבגלוי' (שהרי אין פוסלים אלא מומים שבגלוי ושאנם חזורים).

והנה לא מצאנו פסול של נטילת חושים אלא בעיור (כמפורש בקרא) ובחרש (כדתנן מה: וע' נבי"ק אה"ע נג, מלבושי יו"ט אה"ע ד שצדדו לפסול אפילו הוא מדבר אלא שאינו שומע). אבל הנטול חוש ריח או טעם לא שמענו שידון כבעל-מום. [וגם אילו היינו מחשיבים זאת כ'מום', נראה שאין זה 'מום שבגלוי' וכפי ההגדרות המבוארות להלן].

אלא שיש להסתפק האם העיור והחרש שאמרו הוא רק באופן המוחלט או גם באופן חלקי. כמוכן אין להוכיח מ'דק' הפוסל, הגם שהוא רואה במידה חלקית – כי אפשר שהמום שם אינו מחמת ליקוי בכושר הראיה גרידא אלא משום הפגם הפיזי שבאבר. ויש להביא דוגמא לשאלה זו שגם פגם בכחו ובתיפקודו של האבר, אפילו באופן חלקי, ואף כשאינו פגם-השחתה בגוף האבר, נחשב 'מום' כאילו היה זה פגם פיסי באבר; איטר יד או רגל [או אף כששולט בשתי ידיו כאחת – לדעת חכמים להלן מה...]. ואולם יש מקום לדחות על פי דברי רש"י (מה: ד"ה איטר) שפרש פסול האיטר משום שצריך עבודה בימין, וכן צריך 'עמידה' בשעת שירות ודרך עמידה עיקרה בימין. ולפי"ז יש לומר שראייה ושמיעה שאין בהם דין בשירות, לא מצאנו שפגם בהם ייחשב מום. ואדרבה, יש לפרש שמשום כך הוצרך רש"י לטעמים אלו כי בלא"ה מהי תיתי שייחשב דבר כזה למום. ואולם יש חולקים ע"ד רש"י (ע' רמב"ם ביאת המקדש ח, יא; רמב"ן יבמות קד. ורשב"א חולין צב: וע"ע אבני נור יו"ד לב, ה, ל"ה וחז"א).

והנה כתב הרמב"ם: 'מי שמקבץ ריסי עיניו ועוצמן מעט בשעה שרואה אור או בשעה שהוא רוצה לדקדק בראיה' – נראה לכאורה מצד הסברה שקיבוץ ועצימה זו אינם מום מצד עצמם אלא מהוים סימן לראיה לקויה, וגם אם ע"י אמצעים שונים הוא נמנע מלצמצם את עיניו (כגון הרכבת משקפים או משקפי שמש) אינו ניתקן בכך. ולפי"ז זכינו לדין שגם ראייה חלקית תיחשב למום, כל שניכר הדבר. ויש לשמוע מזה שהוא הדין לשמיעה חלקית. אך נראה שבכל אופן אינו מחלל עבודה, כי כל פסולו מצד שאינו שוה בורעו של אהרן, כ'סכי שמש', ואינו בכלל 'עיור' האמור בתורה.

ולענין הגדרת 'מום שבגלוי' – הנה מבואר לעיל (מ.) שכל שניכר מחמת מלאכה, כגון שבר רגל שניכר בצליעה בשעת הילוך – הרי זה מום גלוי. ומן הסתם כלל זה נכון גם באלו שאינם מומים גמורים אלא משום שאינו שוה בורעו של אהרן. ופרט זה צריך אימות. (וע' שטמ"ק ב"ק צח. וצ"ע).

ונראה מסברה שכלל זה מוגבל לכמה תנאים; א. כשניכר במלאכות שגרתיות (כגון שם שניכר הדבר בהליכה, אבל אם אינו ניכר בהליכה אלא בריצה בלבד או בשאר פעולות מיוחדות – אינו 'מום שבגלוי'). ב. דוקא אם ההיכר הוא בגופו ולא בדבר אחר חיצוני (כגון הרכבת מכשיר שמיעה המוכיח לכל ששמיעתו לקויה – אינו עושהו ל'מום שבגלוי'). ג. דוקא אם ההיכר ניכר בפעולות שוה, אבל לא בדרך השלייה – שאם נמנע מלעשות פעולות, אפילו פעולות רגילות – אינו נעשה 'גלוי' עי"כ.

לאור זאת יש לדון באדם שהוא קצר הראות או כבד שמיעה במידה כזו שניכר הדבר במלאכות רגילות שהוא מבצע, שעושה אותן שלא כשאר כל אדם (כאשר אינו נעזר באמצעים חיצוניים, כגון משקפים) – שמא יש לדונו כבעל-מום שבגלוי. וצריך בירור נוסף בגדר הדבר.

הצגתי את עיקר השאלה לפני הגר"ח קניבסקי שליט"א, וזו תשובתו: **מסתבר שאם שומע קצת או רואה קצת באופן אם אינו המנוי במשנה – כשר.**

'עיניו תרוטות'. פרש"י ורבנו גרשום: עגולות (ועתוס). וכ"כ רש"י בסנהדרין קז: ובר"ן נדרים סו: וע' גם בתוס' להלן ג רע"א).

בחזו"א (כו,ח) פרש עפ"י רש"י בשבת (לא. ד"ה שדרים) ש'תרוטות' היינו שהסדק עגול, שהעפעפים אינם נפתחים באורך יתר על הרוחב כרגיל אלא נפתחים בעיגול.

ולכאורה יש מקום לפרש: עינים ישרות וארוכות (בניגוד לצירניות – עגולות, לפרש"י), כדרך שאמרו (במדות ב,ה) בט"ו המעלות שבעזרה לא היו טרוטות אלא מוקפות כחצי גורן עגולה'.

'זויר – דמזור עיניה'. בשיטה מקובצת (כו) פרש שעניו משוטטות תדיר, או שעוצמן ופוחחן כל שעה. והרמב"ם (ביאת מקדש ח,ו ע"ש בכס"מ) כתב: 'מי שעניו מוזרות – והן יוצאות כעיני הנמר וכמי שהוא מסתכל בעת שכועס כעס הרבה'. (הערוך פרש שעניו מנומרות. ונראה שהכוונה מלכנסות כעיני נמר. וכ"ה ברבנו גרשום, וצריך לתקן שם 'מנומרי' במקום 'מטמרי').

'עיניו גדולות כשל עגל או קטנות כל אווה. גופו גדול מאבריו או קטן מאבריו. חוטמו גדול מאבריו...' מה שאמר 'גופו גדול מאבריו', היינו באברים שגדלם קבוע ביחס למימדי הגוף, אבל עינים ואזנים ואברי הזרע (דלהלן) והצואר, אין להם קביעות לפי ערך הגוף אלא גודלם משתנה מאדם לחברו, הלכך נקבע שיעור מסוים לכל אחד מהם, אימתי נקרא שינוי להחשב מום (עפ"י חזון איש כו,ט).

'אמר רב: משה רבינו עשר אמות היה שנאמר ויפרש את האהל על המשכן מי פרשו – משה רבינו פרשו...' – ומשמע בפשטות שפרש כשהוא עומד על הקרקע כדרכו, בלא סולם או שרפרף (עפ"י חו"ב ח,כב. ועע"ש).

'אם כן עשיתו למשה רבינו בעל מום?' – והלא שימש בכהונה גדולה [ובמסכת סוטה (יב) אמרו כן לענין והנה נער בכה – שאם אתה אומר קולו כנער אם כן עשיתו בע"מ – ושם הכוונה משום שלוי הוא ונפסל במום שבקול (וע"ע ערכין יא. 'משה ידבר... וברש"י) אבל משום כהונה – נראה שאין שינוי בקולו פוסל] (עפ"י 'חדושי הגרי"ז על הש"ס'. ע"ש [ובתוס' סנהדרין לו סע"ב]).

ואף על פי שהיה כבד פה וכבד לשון – זהו לסיבה מיוחדת (ע' בזה בדרשות הר"ן בדרוש השלישי והחמשי, ובכתבי מהר"ל ועוד), ובסופו של דבר נתרפא מזה, כפי שאמרו במכילתא (עפ"י פרי הארץ וארא).

'תנא, כאצבע קטנה'. רש"י מפרש שאצבע קטנה היא שיעור הסיטה של החוטם הגדול או הקטן. ואילו הרמב"ם פירש (ביאת המקדש ח,ז. וכ"פ בעקבותיו הרב מברטנורא) שזהו שיעור לחוטם הרגיל של כל אדם, כפי אצבעו הקטנה. יתר מכן או פחות מכן – פסול.

'נטלו קרנותן וזכרותן עמהן – פסולה ואין פודין עליהם. נטלו טלפיים וזכרותם עמהן – פסולין ונפדין עליהם' – כי זכרות טלפים בכלל גופה, וכשניטלו הרי זה כשבר עצם שבגלוי, אבל זכרות קרנים שהן גדלות אחר הלידה – אינן גופה ממש אלא כמו שנים, הלכך אין פודים עליהם. ומה שאין שוחטים עליהם – פירש הרמב"ם משום מבחר נדריך ואין זה מובחר (עפ"י חזון איש כו, ט).

'פרה שקרניה וטלפיה שחורים – יגוד. תרגמה זעירי: מעילוי זכרות'. ואפשר שגם אם לא קצץ אינה פסולה כיון שראויה ליקצץ, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ואולם אם השחיר במקום הזכרות, כיון שאינה ראויה להקצץ – פסולה (עפ"י מנחת חינוך שצו, ט. ומשמע שאפילו לא מצא פרה אחרת, אין תקנה בקציצת הזכרות. ע' חזו"א כו, ט).

נראה שמש"כ המנחת-חינוך 'כל הראוי לבילה...' – לאו דוקא, דל"ש לומר כן גבי פסולים, אלא עיקר הכוונה שמתייחסים אליה כמאן דליתא.

(ע"ב) 'משתינין מים בפני רבים...' –

'ובדבר אם יש דיני הנהגת בית הכסא גם בהטלת מי רגלים – הנה בגמרא בכורות מ"ד ע"ב איתא שאסור להתנהג בצניעות מים משום חשש סכנה, ומטעם זה הוא מה שבהרבה מקומות הוקבעו בחדר אחד מקומות הרבה להטלת מי רגלים, דאף שבמדינתנו שהוא הכל בבית ואין צריך לצאת החוצה היה אפשר לעשות גם במחיצות, כדי שיהיה בצניעות ולא יהיה שום חשש סכנה, מ"מ סמכו על מה שלא תקנו ענין צניעות בימי חז"ל וכל הדורות שלא היה אפשר להם, וגם יש ודאי מדינות בעולם שגם עתה צריך להשתין דוקא בחוץ, שלכן גם במדינתנו נוהגין כן, אבל אף שאולי אי אפשר לומר שאסור מ"מ מן הראוי לילך גם להטלת מים לבית הכסא שנעשה לגדולים שאיכא מחיצות, כיון שהוא דבר קל והוי כאין לו צורך, די ש לו מקום צנוע בריוח, שגם מדינא יש לו לילך לשם – עיין במשנה ברורה סימן ג סקכ"ב. וכל ירא שמים יש לו לעשות כן כשאיכא מקום, אבל כשנודמן שליכא בית הכסא במחיצות פנוי – אין לו לחכות עד שיעשה איזה מביה"כ פנוי, משום חשש סכנה. וכשבונים מתחילה טוב לעשות מחיצות גם על המקומות שנעשו להטלת מים (מתוך אגרות משה יו"ד ח"ג מו, ה).

'תנו רבנן, שני נקבים יש בו באדם...'.

'והנה כפי הידוע על פי הרופאים, השבילין נכנסין לעומק בגוף ועוברין כמו חצי קשת עד שנכנסין לגיד ועוברין דרך הגיד וזורמין לחוץ, ומדלא הוזכרו בגמ' ובפוסקים משמע דבמקום שהשבילין בפנים אינם בכלל פצוע דכא ואינו נפסל אלא אם נפצע ונדך בגיד וביצים וחוטין שבהם, אבל לא החוטין הפנימים שבתוך הגוף...'.

והנה בגמרא מבואר דהוי בגיד ב' שבילין, אחד לקטנים ואחד לש"ז, וכדאמר: אסתתם גובתא דש"ז כו' וכן דנו במטיל מים בב' מקומות, וכן אמרו בכורות מ"ד ב': ב' נקבים יש בו באדם כו', ובדבר זה נשתנו הטבעים ואצלנו אין בגיד אלא שביל אחד והזרע נכנס בגיד בראשו וסמוך לגוף. וכבר הביאו תו' ע"ז כ"ד ב' ד"ה פרה, דברים שנשתנו.

ועל דבר הניתוח בחולי עצירת השתן ע"י סתימת שביל השתן הבא מנפיחת הבשר הידוע ולוחץ על צנור השתן וסותמו, ובשעת הניתוח מוכרחים להפסיק גם שביל הש"ז המובלע בגוף – למה שכתבנו אין בזה איסור סירוס דאורייתא רק דרבנן, כמו שתית כוס עיקרין, ובכל אופן הניתוח מותר משום ספק סכנה, ואינו נאסר לבוא בקהל' (מתוך חזו"א אה"ע יב, ז).

'... כבר נפגשתי במה שאין הדברים המבוארים בגמ' מתאימים עם ראייתנו אנו, וכפי שחקרתי מפי רופא, אמר לי שאחוז גדול מהאבר משותף לשניהם, אבל לא אמר שפרשת הדרכים היא סמוך לגוף. בכל אופן אי אפשר שיהא נקב במחיצה המבדלת ביניהן גורם להטיל מים משתי מקומות, אחרי שבאין מצנור אחד לבסוף. גם עובדא דגמ' ע"ה א' לא משמע הכי. ושאלתי הדבר לרופא ואמר כי בספרי הנתוח יש אריכות איזו צורות שבאברים הן קבועות ואיזו עלולות להיות משתנות בדורות או במדינות, וכעין שכתבו תו' ע"ז כ"ד ב' ד"ה פרה בעינוניתא דורדא ועוד, ואפשר שהיה בדורות קדומים שביל הזרע נמשך עד הסוף ביחידים או בכולם. ולדידן מקום המשותף דינו כניקב גובתא דש"ו, אבל דברנו כפי סוגית הגמרא... (שם, במכתב).

'אין לו ביצים או אין לו אלא ביצה אחת – הרי זה מרוח אשך האמור בתורה... קשיא ליה לרבי ישמעאל, הא חסר אשך מיבעי ליה' – ולתנא קמא, מרוח אשך מלשון רוחה, שיש בכיס מקום פנוי (עפ"י הכתב והקבלה ויקרא כא, כ, ע"ש).

ענינים, ציונים ופרפראות

(ע"ב) 'תנו רבנן, שני נקבים יש בו באדם...'. ענין זה ע"ד הסוד והרמז, ע' מי השילוח ח"ב ברכות מ ומגילה כז; דובר צדק עמ' 188 (= הבירור בין חכמת אמת לדמיון שוא).

'לא יהיה בך עקר – מן התלמידים, ועקרה – שלא תהא תפלתך עקורה לפני המקום' – '... כי כלל הדיבורים של האדם הם שני דיבורים אלו, תורה – הוא מה שהוא מחכים ויודע ומלמד לאחרים. ותפילה – מה שחסר ומבקש השלמה. ושני מיני דיבורים אלו מתפשטים בכל מיני דיבורי דצרכי עולם הזה, שמה שהוא חסר ומבקש השלמה הוא נמשך מדיבור דתפילה, ומה שהוא מדבר מה שהוא יודע, זהו מהתפשטות דיבורים דתורה... לכך כאשר אין בכח קולו בתורה שיהיה נכנס ללב השומעים ויהיה משפיע ושימשכו תלמידים אחריו – נקרא 'עקר' בברית הלשון, וכאשר אין בכח דיבורו בתפילה להיות הדיבור בחיות, אמר משיב הרוח נשיב זיקא, להיות מקבל – נקרא 'עקרה'. ו'אשה מזרעת תחלה – יולדת זכר' ו'תלה הנקבות בזכרים כו' – כמו שאמרו (ברכות ח). לא מצלי אלא היכי דגרסי. ובמגילה (כט). להפך, לא גרסי אלא היכי דמצלי – כי ע"י קול תורה זוכה לתפלה וע"י תפלה מוליד קול תורה... (מתוך ליקוטי מאמרים לר"צ הכהן, עמ' 131. עע"ש בהרחבת הענין, ובספרו פרי צדיק ר"פ ראה). עוד על הזיקה של תורה ותפילה – ע' מי השילוח ח"א בשלח ד"ה ויסעו; שפ"א חיי שרה; שם משמואל תבוא; עולת ראייה א, עמ' יא; קובץ אגרות חו"א ח"א ב.

לא יהיה בך עקר ועקרה בגימטריא: בדברי תורה (בעל הטורים עקב זיד).

ע"ע בספר נועם אלימלך עקב ד"ה והיה אם שמוע; סידור ר' שבת, הנהגות הלימוד; אור לשמים – לקוטים ד"ה במסכת שבת.

'רוח קצריט... רוח נפלים' – היא זו הקרויה 'מרה שחורה' (עפ"י 'נופת צופים' כג, מר"פ מקוריץ).

דף מה

'מקיש בקרסוליו... העיקל. איזהו העיקל? כל שהוא מקיף פרסותיו ואין ארכבותיו נוקשות [נושקות] זו לזו'. אם תאמר, הלא מקיש בקרסוליו והעיקל דבר אחד הם, ששניהם ארכבותיהם עקומות לחוץ, וכמו שפרש"י?

אכן אתה מוצא זה בלא זה; 'מקיש בקרסוליו' נבחן בשעת הילוך, ואם טבע הילוכו בהפרדה מועטת בין רגל לרגל, אז בעיקום ארכבותיו לחוץ בשיעור מעט – יהיו קרסוליו נוקשות, אבל אם טבע הילוכו בהפסק רחב בין הרגלים – בעיקום מועט לא יהיו קרסוליו נוקשות וכשר, ואעפ"כ יתכן שיפסל מחמת 'מקיף פרסותיו ואין ארכבותיו נוקשות', ורצה לומר, שאי אפשר לו לנקש ארכבותיו בשעה שמקיף פרסותיו כיון שהארכבות עקומות, ובחינה זו היא בעמידה ובישיבה, כי בשעת הילוך אינו מנקש לא פרסותיו ולא ארכבותיו.

וכן אתה מוצא להפך, שאין פסול משום 'עיקל' כי ארכבותיו עקומות לחוץ מעט ואפשר לו לקרבן בשעה שהוא יושב [כי לעולם הארכובה מתענעת ואפשר לו לאדם לעקמה מעט. וכן הפרסות אפשר להרחיקן ואפשר לקרבן], מאידך בשעת הילוכו נוקשות קרסוליו, כי טבע הילוכו בהפסק מועט בין רגל לרגל.

וזה שדקדק רש"י לפרש במקיש בקרסוליו 'כשהוא מהלך' ובמקיף פרסותיו – 'כשיושב' (עפ"י חזון איש כו, ט).

'היתה בה יתרת וחתכה'. לא אמר 'אעפ"י שאינו רשאי' (כעין ששינינו בריש המסכת ובריש פ"ב), והלא אין אדם רשאי לחבול בעצמו –

'קצת ראייה' יש מכאן שלצורך גוי וטובה עצמית, אין איסור חבלה בעצמו (עפ"י אגרות משה חו"מ ח"ב סו. ע"ע בענין זה במובא בב"ק צא:).

'... משום עצם כשעורה נגעו בה. רב פפא אמר: גזירה שאינה נספרת אטו נספרת...'. נראה שהכל מודים שאם יש בה עצם כשעורה – שמטמאת במגע ובמשא, וגם ר' יוחנן לא היה אומר על זאת 'דברי נביאות', כי גם אם נגע בבשר ולא בעצם, מטמא משום 'יד' לר' יוחנן הסובר (בחולין קיח) 'יש יד לפחות מכזית' – אלא שהיה במשמע לר' יוחנן שבכל אופן מטמא במגע ובמשא, אפילו אין בה עצם כשעורה. ועל זה מישב רב פפא משום גזרה הוא. וכן פסק הרמב"ם (שפת אמת).

אולי יש לומר שלר' יוחנן ורב פפא, אם הבשר מקיף את העצם מכל צד, אין כאן דין 'יד', וכשם שאמרו לענין טומאת נבלה, שקולית סתומה מכל צד אינה מהוה 'שומר' למוח שבתוכה לפי שאין אפשרות מגע במוח, כדתנן בחולין קכה. וברש"י. וצ"ע.

'יתר, שיש בו מאתים ושמונים ואחד'. אולי הכוונה שהוא יתר יד שלמה, היוצאת מן המרפק, שמהמרפק עד סוף היד ישנם שלשים ושלושה אברים (ע' פ"ק דאהלות) – הרי רפ"א אברים (גליונות קהלות יעקב).

(ע"ב) 'אמר ר' יהודה: מעשה באדם אחד...' כך דרכו של רבי יהודה במקומות רבים במשנה ובתוספתא, להביא מעשה שהיה להוכיח הלכה – ע' במצוין בפירוט ביוסף דעת ב"מ סג.

'השולט בשתי ידי – רבי פוסל וחכמים מכשירין. מר סבר כחישותא אתחלא בימין ומר סבר בריותא אתחלא בשמאל'. בבאור מחלוקתם, ובכללות ענין 'שולט בשתי ידי' – ע' מנחת בכורים; חזון איש כו, יג; חדושים ובאורים; שו"ת שבט הלוי ח"ד ו (ובח"ו ב).

'והחרש והשוטה'. הקשו אחרונים ז"ל (הגרעק"א בשו"ת ח"ב סד; מנ"ח ערה), והלא בלאו הכי ייפסלו ויחללו עבודה משום שאינם בני דעת, והרי זה כ'מתעסק' בקדשים. וכבר נשאו ונתנו האחרונים לתרץ בפנים שונות; –

אחיעזר (ח"ב ד, ד) (= אין פסול ד'מתעסק' אלא בשחיטה).

(וכ"ה בספר מנחת ברוך ג, א. וכיו"ב באבני גזר (או"ח רסא) והוכיח שכיון שסתמא לשמה קאי הלכך עבודת השוטה כשרה, וא"א ללמוד משחיטה שכן חייבים עליה בחוץ ומקדשת את הדם. ואולם יש חולקים וסוברים שפסול 'מתעסק' אמור בכל העבודות. ע"ע במובא ביוסף דעת זבחים ס).

חזון איש (זבחים כ (ב) סק"י) (= נפקותות שונות בין סיבות הפסול; פסול 'מתעסק' קיים בכל העבודות).

מלבושי יום טוב (אה"ע ד) (= מדובר בחרש ושוטה שאינם גמורים, הלכך אינם פסולים אלא משום 'אינו שוה בזרעו של אהרן')

ראש המזבח (זבחים כ; לקוטי הלכות (כאן) (= עתים חלים ועתים שוטה, ובזמן שהוא חלים אינו פסול משום חסרון דעת אבל פסול משום שאינו שוה בזרעו של אהרן).

(ויש חולקים וסוברים שכשהוא חלים אינו פסול לעבודה – ע' חת"ס אה"ע ח"ב ב).

שו"ת דובב מישרים (ח"ג כא) (= חרש, כשגדול עומד ע"ג ומלמדו לעשות לשמה; שוטה אינו מחלל עבודה, כיון שאין לו דעת כלל, אף לא לשם חולין, הלכך הוי כסתמא לשמה).

חדושי הגר"ז (ח"ב מז) (= חרש המדבר ואינו שומע; חרש שאינו מלידה; גדול עו"ע"ג)

(ובנוכ"י 'אה"ע נג, ומוכא בשו"ת רעק"א שם) צדד בדבר, האם חרש המדבר ואינו שומע פסול משום בעל מום. וע' גם בשו"ת מלבושי יו"ט אה"ע ד).

ע"ע: אור שמח מקואות א, ח אות ט.

'אמר ריש לקיש: גבוה לא ישא גבוהית שמא יצא מהם תורן...' נראה שמדבר בכהן, וכדי שיהיו בניו כשרים לעבודה (שפת אמת).

'אלו כשרין באדם ופסולין בבהמה – אותו ואת בנו...' 'פירוש, שעבדו ביום אחד כהן ובנו. אין להבין את זה – שהלא אותו ואת בנו נאמר שלא ישחטו – אם לא שרואים בקרבנות גם כן ענין מסירת העובד את עצמו כאילו הקרבן במקומו, עד שצריך להשמיענו שמי שעובד ז"א ומוכן למסור נפשו, זה מותר לאב ובן ביום אחד' (מתוך עלה יונה להגר"י מרצבך ז"ל, עמ' קיח – 'על טעמי המצוות מתוך הלכות הגמרא').

ובחזון איש (כו, יג) נגע בקושיא זו, וביאר שאין כאן קולא וחומרא אלא נקט רשימת דברים של פסולין הקיימים בנקרבים ואינם קיימים במקריבים. ומכל מקום הוכיחו בגמרא ש'אותו ואת בנו' נוהג בזכרים, כי אם אינו אלא בנקבות, היה ראוי לקבוע הדבר להפך ולומר שנקבות פסולים באדם וכשרים בבהמה, וכיון שנקבות פסולים באדם אין שייך לומר שיש פסול 'אותו ואת בנו' בנקרבין ולא במקריבין, שהרי אדרבה, במקריבים כל הנקבות פסולות.

אולם – הוסיף והעיר – בתורת-כהנים נקט זאת כחומרא בבהמה, שפסול בה 'אותו ואת בנו'. וצריך לומר שנקט 'אותו ואת בנו' אגב האחרים, טרפה ויוצא דופן.

'שידירנה הנאה'. האחרונים העירו, לפי שיטת הראשונים (הרו"ה פ"ג דשבועות ועוד) שאין הנדר חל על דבר האסור, שאין איסור חל על איסור – כיצד חל הנדר? ויש לפרש שידירנה כל הנאות, גם אלו המותרות, ומתוך שחל הנדר על ההתר חל גם על האיסור (ע' קהלות יעקב נדרים יד, א ועוד).

'תנא, נודר ועובד יורד ומגרש'. מכך שהותר לו לעבוד עתה הגם שעדיין היא אשתו, מבואר שאין איסור בעצם המצב הזה שנשואה לו אשה האסורה. ואפילו לשיטת אביי (קדושין עח, ואינה הלכה) שבאיסורי כהונה יש איסור תורה כבר בשעת הקידושין – דוקא במעשה הקדושין, אך לא בעצם השהות במצב שמקודשת ואינה מגורשת, אלא האיסור הוא רק מחמת ביאת-איסור. והטעם שנאסר בעבודה, כיון שלא שב ממה שנשא אותה ודעתו להמשיך להיות עמה באיסור. ועל כך מועיל נדרו (אגרות משה אה"ע ח"א ב) [וכן יש להוכיח מקושת הגמרא מ"ש מטמא למתים מנושא נשים – ואם נאמר שיש איסור בעצם מצב זה, הלא שונה ושונה. מהרי"ד ויור שליט"א].

– מלשון 'נודר ועובד יורד ומגרש' יש לדייק שדוקא אם יגרש מיד מותר בעבודה, אבל אם אינו מגרשה, הגם שהוא מנוע מלגרשה מחמת אונס כלשהו, אינו מותר לעבוד [או לשאת כפים – לשיטת הרשב"א וכ"פ בשלחן ערוך (או"ח קכח, מ). וכתב בבית-זוסף (שם) שלדעת הרמב"ם הנושא נשים בעבירה כשר לנשיאת כפים. וע"ע באבי עזרי הל' נשי"כ]. וגם אם ידור עתה שלכשיעבור אותו האונס יגרשנה (עפ"י שו"ת הרא"ם ח"א נט, כהסבר המחצית השקל והא"ר או"ח קכט, מ ליישב קושת המג"א מכאן. ודעת המג"א שם להתיר באונס, והפמ"ג נשאר ב'צ"ע'. ואם היה שוגג בנשואיו לה ועתה אנוס מלגרשה – יש להתיר לכו"ע – ע' שו"ת חתם סופר לקוטים יב; דובב מישרים ח"ב מה).

'הניחא למאן דאמר צריך לפרט הנדר, אלא למ"ד אין צריך לפרט את הנדר מאי איכא למימר? – דמדרינן ליה ברבים. הניחא... דמדרינן ליה אדעת רבים...'. לכאורה משמע שאם אנו נוקטים צריך לפרט הנדר, אין צורך להדירו ברבים או על דעת רבים, כי אין חשש שיתיר לו החכם את הנדר שהרי לא יתיר לו כשישמע מה נדר ועל מה נדר. וכבר הקשו האחרונים (ע' מגן אברהם קכח ס"ק נה; רש"ש כאן) על פסקי הרמב"ם והשו"ע שצריך לידור על דעת רבים, אעפ"י שאנו נוקטים להלכה שצריך לפרט הנדר.

ויש לומר, כיון שהדרת הכהן היא עצה שעל ידה יימנע מן העבירה, יש לנו לתקן העצה הטובה והמועילה ביותר, והדרה על דעת רבים ודאי היא עצה הטובה ביותר, כי אעפ"י שצריך לפרט הנדר, הלא אפשר שיודמן לו חכם שיתיר לו גם כשיפרט, אבל כשנודר על דעת רבים – אין לו התרה. ולכן יש לנו לתקן באופן שידור על דעת רבים. ואמנם גם אילו היתה מועילה התרה לנדר על דעת רבים, לא היה קשה למ"ד צריך לפרט הנדר, כי עכ"פ יש תקנה כשנודר ואין צורך לחוש שיתיר לו חכם כיון שצריך לפרט הנדר, והרי אין תקנה טובה יותר. אך אליבא דאמת שיש לו תקנה טובה ביותר – יש לנו לעשותה (עפ"י אבי עזרי הלכות נשיאת כפים. עע"ש).

וכן כתב בקיצור בליקוטי הלכות כאן, אלא שבדבריו יש מקום לומר שאינו חיוב מן הדין אלא שנכון יותר להדירו באופן זה. יש להעיר קצת על סברה זו, שיש לנו לתקן העצה הטובה ביותר; מדוע אין מדירים כהן המטמא למתים, אמנם אין יצרו תוקפו ודי בקבלה גרידא, אך הלא נדר היא עצה טובה יותר מקבלה בעלמא – אלא ודאי ראו חכמים שאין צורך בתוספת זו. והכי נמי כיון שמועילה הדרה רגילה, כי צריך לפרט הנדר, מנין לנו להוסיף חיזוק שאינו הכרחי.

עוד יש להעיר ממה שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה שאין לחוש לכך שיבוא לפני חכם להתיר נדרו ולא יאמר לו שנדר על דעת רבים, והלה יתיר לו – כיון שצריך לפרט הנדר. יוצא מדבריו שגם כשנודר ע"ד רבים אנו משתמשים בסברת 'צריך לפרט הנדר' (וכבר העיר הרש"ש שאין משמע כן מדברי הגמרא) – ואם נאמר שיש מקום לחוש שיתיר לו חכם על אף שיפרט הנדר, הרי יש לחוש כמו כן כשנדר על דעת רבים, ומה תוספת חיזוק יש בהדרה ע"ד רבים. וי"ל שמ"מ בנדר ע"ד רבים פוחת והולך החשש שיתיר לו חכם. עוד י"ל שהחשש הוא שמא יעלים מן החכם את כל הנסיבות, ואמנם יפרט לו את נדרו שאסר הנאה מאשה זו אך לא יאמר לו שהיא אשה האסורה עליו (ועתוס' ערכין כג. ד"ה מר). ואולם כשנודר ברבים או ע"ד רבים אין חשש שיעלים מן החכם דברים אלו עצמם, שנדר ברבים, שהם נוגעים לנדר עצמו.

ע"ע במובא ביוסף דעת גטין לה.

דף מו

'בית דין הגדול היו יושבין בלשכת הגזית. ועיקר מעשיהם התדיר, שהיו יושבין ודנין את הכהונה ובודקין הכהנים ביוחסין ובמומין... מי שנמצא כשר בייחוסו ונמצא בו מום – יושב בלשכת העצים ומתלע עצים למערכה וחולק בקדשים עם אנשי בית אב שלו ואוכל, שנאמר לחם אלקיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל' (רמב"ם הלכות ביאת המקדש ויא-יב).

פרק שמיני – 'יש בכור לנחלה'

'איזהו בכור לנחלה ואינו בכור לכהן, הבא אחר נפלים אע"פ שיצא את ראשו חי...'. אם גורסים 'אף על פי' הרי מבואר שגם בן שמונה שהוציא ראשו מת, הבא אחריו הריהו בכור לנחלה ואינו בכור לכהן.

ואולם הטור ושו"ע (יו"ד שה, כג) פסקו שבן שמונה שהוציא ראשו מת [אבל לא כולו. דגול מרבבה], הבא אחריו הרי הוא בכור גם לכהן. ולשיטה זו אין לגרוס 'אף על פי'. והגר"א בבאורו השיג על דבריהם. (ע"ע בחדושי הנצי"ב בבאור שיטתם, שפסקו כדברי שמואל דלהלן).

(ע"ב) 'אמר רבי שמעון בן לקיש: פדחת פוטרת בכל מקום חוץ מן הנחלה. מאי טעמא, יכיר אמר רחמנא. ורבי יוחנן אמר: אפילו לנחלה'. רש"י מפרש שהנפקותא היא מי הוא הבכור לנחלה, האם זה שהוציא פדחתו ראשונה, או הבא אחריו.

ואולם מהרמב"ם (נחלות ב, ב) נראה שמפרש שהנידון הוא לענין הדין שאין הבכור נוטל פי שנים אלא כשנולד בחיי אביו, משום שנאמר יכיר, ונחלקו ר' יוחנן וריש לקיש כאשר מת האב לאחר שהוציא הבכור את פדחתו ללא החוטם, האם מתקיים דין 'יכיר' ביציאת הפדחת ונוטל פי שנים, אם לאו. ונראה לפרש שלפי דעת הרמב"ם אין נפקותא לענין הבא אחריו, כי באמת הלא חל שם 'לידה' לכל דבר כבר ביציאת הפדחת, אלא שלענין נחלה יש דין נפרד שאינו נוטל פי שנים אלא אם חל דין

'כיר'. וכיון שכך הלא לאחר שהוציא הראשון את פדחתו, שוב אין השני יכול להיחשב 'בכור' כלל, שהרי שם 'לידה' חל לכל הענינים ביציאת פדחתו של הראשון, אף לענין נחלה. נמצא לאחר שהושלמה יציאתו של הראשון וחל בו דין 'כיר', אין שום סיבה שלא יהא בכור לנחלה, שהרי הוא הנוול ראשון, וגם נתקיים בו בסופו של דבר דין 'כיר' – לכן מפרש הרמב"ם שאביו מת לאחר יציאת פדחת, שלא חל כאן דין 'כיר'.

ואולם רש"י סובר שכשחסר ב'כיר', חסר בשם 'לידה' לענין בכור-לנחלה, הלכך כל שלא יצאה אלא פדחת בלבד אין כאן 'לידה' לענין נחלה ולכן הבא אחריו נוטל פי שנים. [ויש לעיין לפי סברה זו, מה יהא הדין כשיצאה פדחתו דרך רחם והשאר דרך דופן, שאפשר שאינו בכור לנחלה, כי שם 'לידה' לא חל אלא ביציאת דופן] (עפ"י 'חדושי הגר"ח על הש"ס).

[שמעתי להקשות, לריש לקיש שיצא פדחתו הוי כלידה חוץ מלענין נחלה, מדוע לא שנה תנא דמתניתין מי שיצא פדחתו בכור לכהן ולא לנחלה. וכן יש לשאול כשיצא רובו ולא ראשו, לדעת האומרים שלענין נחלה אינו בכור שהרי אין כאן הכרה (מהריט"א, וזה דלא כהש"ש ז, טו), ולכאורה הוא בכור לכהן (וע' אבנ"ז יו"ד שצב, ד שצג, ה). וצ"ל תנא ושייר].

'גירת שיצאה פדחת ולדה בהיותה נכרית ואחר כך נתגיירה – אין נותנין לה ימי טומאה וימי טהרה ואינה מביאה קרבן לידה'. קשה כיצד אתה מוצא גירות באותו מצב, והלא הפדחת המונחת בבית הרחם חוצצת בטבילה?

יש שהביאו מכאן ראייה לדברי הרמ"ע מפאנו, שההלכה האומרת שבית הסתרים צריך להיות ראוי לביאת מים (קדושין כה), הלכה זו אמורה דוקא במקום שדרכו להתגלות, אבל במקום שאין דרכו לבוא מים לשם – אין צריך ראוי לביאת מים. ויש מתרצים באופן אחר (ע' בשו"ת הרי בשמים קכו; שו"ת דובב מישרים ח"א עא).

ובפשוטו י"ל שמדובר שלאחר שהוציא פדחתו הכניסו ואז טבלה (הרי"ד ויזר שליט"א).

דף מז

'כיר לחוד והכרת פנים לחוד'. יש להבין החילוק; אם הכרת פדחת נחשבת הכרה מדוע אין מעידים ללא פרצוף פנים, ואם אינה הכרה ברורה, הלא אין כאן 'כיר' ונראה שסתם הכרה אינה אלא בפרצוף ככתוב הכרת פניהם, אבל פעמים ניתן להכיר בטביעות עין בפדחת לבדה. והמקשה סבר ש'כיר' שאמרה תורה בסתם הכרה מדבר, וכמו בעדות אשה שצריך הכרת פנים, ומתריך: 'כיר לחודיה... – מכך שאין כתוב 'כיר פנים' גילה הכתוב שאין צורך בסתם הכרה אלא כל אפשרות של הכרה מועילה. ולפי זה יש לשמוע שאם מעיד עד שמכיר את המת בבירור בטביעות עין של הפדחת לבדה – מועילה עדותו, כי הרי יתכן להכיר בפדחת. וזהו דין מחודש שלא מצאנוהו בפוסקים [ואין מסתבר לחלק בין תינוק בלידתו, שניתן להכירו בפדחתו, ובין אדם מבוגר (כפי שניתן ללמוד מלשון הגאון בעל תוי"ט, בשו"ת גאוני בתראי י), שא"כ עיקר החילוק חסר בגמרא] (עפ"י שב שמעתתא ז, טז).

יתכן שלרבי יוחנן אכן מדאורייתא די בהכרת פדחת אלא שחכמים תקנו בעדות אשה להצריך לעולם הכרת פנים. וכן דעת כמה אחרונים להלכה (ע' אוצר הפוסקים ח"ה קפד, ד). אם כי פשט הגמרא מורה שלפי האב"ע"א הוא דין תורה ולא משום חומר עדות אשה.

רבי יוחנן אמר: קיים פריה ורביה'. גם רבי יוחנן מודה בשאר דברים שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אלא שמסתבר לו שכיון שבנכריותו קיים 'פריה ורביה' כי זרעו מיוחס אחריו באותה שעה – נפטר גם כאשר מתגייר (עפ"י תוס' יבמות סב. ד"ה רבי יוחנן).

דבהיותו עובד כוכבים לאו בני נחלה נינהו. רש"י ביבמות (סב.) פרש 'לאו בני נחלה' – שהבת כבן ובכור כפשוטו, אבל ירושה יש להם. (ע"ע בדין ירושה לנכרים, ביוסף דעת ב"ב קטו).

אמר רב פפא: דאי עבר מעובד כוכבים, ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד – לוי פסול מיקרי'. מכאן הקשו אחרונים ז"ל על שיטת רש"י (בקדושין סח ועוד) שנכרי ועבד הבא על בת ישראל – הולד צריך גירות, והרי כאן מבוואר שהוא חייב בחמש סלעים, ואילו היה דינו כגר היה הדין נותן לפוטרו (ע' מהריט"א; שער המלך הל' איסורי ביאה טו, ג). ובארו אחרונים שאף על פי שהוא צריך גירות, אינו כשאר גרים שאין להם יחוס לא לאב ולא לאם, שהרי זה אמו מישראל והלא נולד לאומה הישראלית, הלכך כאשר נתגייר וניתק מיוחס אביו, הרי הוא למפרע כיהודי גמור הנולד מאם ישראלית, ולכן חייב בפדיון (עפ"י שו"ת אחיעזר ח"ב כטו, וע"ש בח"ד מד). ויש מי שבאר שרק לענין פסול חתנות צריך גירות, להכשירו לבוא בקהל, אבל ישראל הוא לענין חיוב מצוות (עפ"י זכר יצחק ל, וע"ש בקיצור בסי' ד. וכן הכריח מהתוס' כהסבר זה, בשעורי הגר"ש רוזובסקי יבמות יב). ויש אומרים שאף האומרים שהולד גוי לא אמרו אלא כשהאם נשתמדה (ע' דברות משה יבמות כג ובאג"מ אה"ע ח"א ח. וע"ע בחדושי הגרנ"ט יבמות סי' יא ובכתובות סי' כה; שו"ת דובב מישרים ח"א ז, ג; חזון איש אה"ע ו, ג ז, ובמובא ביוסף דעת קדושין סח:).

בשו"ת שבט הלוי (ח"ג קעו) כתב לצדד שלא לברך על פדיון בן הנכרי מישראלית, משום דעת הפוסקים הסוברת שהוא צריך גירות. ויש לפקפק בדבר, מה מקום יש לדחות סוגיא ערוכה במקומה, בגלל הקושיא על שיטת רש"י, ושערי תשובה לא ננעלו, כנזכר.

בענין מעוברת שנתגיירה, אם הולד נידון 'קטן שנולד דמי' – ע' בשיעורי ר' שמואל קדושין יז: עמ' קפד-קפה.

זהאמר רב פפא: בדיק לן רבא (כ"ג הרא"ש). כגון זה בכמה מקומות – ע' במצוין במנחות צא.

בשלמא לוייה בקדושתה קיימא דתניא לוייה שנשבית או שנבעלה בעילת זנות, נותנין לה מן המעשר ואוכלת...' הראיה היא מכך שנותנים לה מעשר, ואילו היתה מתחללת מקדושת לוייה, לא היו נותנים לה, שהרי היא כזרה. ואולם מכך שהיא אוכלת במעשר אין ראיה שהיא עומדת בקדושתה, שהרי קיימא לן מעשר ראשון מותר לזרים.

[ומדברי הרמב"ם (מעשר א, ב) משמע (דלא כהתוס' יבמות צא. ד"ה אמר) שהדין האמור כאן הוא רק לפי ההלכה שמעשר ראשון מותר לזרים, אבל לפי הדעה האוסרת מעשר לזרים – לוייה שנבעלה לפסול אסורה באכילת מעשר. ואעפ"י שלא נתחללה מקדושת לוייה והרייה עומדת בקדושתה כמו שאמרו בגמרא, מ"מ כיון שנבעלה לפסול נאסרה באכילת מעשר, ולא משום זרות. וכשם שמצינו בישראלית שזינתה שנפסלה מתרומה גם כשאוכלת על ידי שיש לה זרע מכהן, הגם שלא נעשית בזנותה זרה יותר מקודם (ע' בהרחבה ב'חדושי הגר"ח על הש"ס; חדושי הגרנ"ט יבמות יח, עמ' 78; חזון איש יחזקאל תוספתא יבמות ח).]

פשטות הסוגיא משמע שכן לוי'ה שאביו נכרי דינו כלוי' גמור, שלכן פטור הוא מפדיון כדין לוי, אף לרב פפא הסובר שכן לוי'ה ואביו ישראל – חייב בפדיון (כי רק כשאביו מ'ישראל, הריהו משתייך למשפחת ושבת אביו, אבל כשאביו נכרי, מתייחס הבן אחר משפחת אמו ושבתה. וע' בקובץ ענינים לגרא"ו (ר"פ יש נוחלין) שכתב לשמוע מדין זה שכאשר אין קיימת משפחת אב או משפחת אם הויא 'משפחה'. ואולם אין הדבר ברור, ע"ש ובמצוין ביוס"ד ב"ב קט, בשו"ת לסיכום).

וכן הורה בשו"ת שבט הלוי (ח"ה קצה. וע"ש בח"ג קעו) עפ"י כמה אחרונים (עצי ארזים אה"ע ד; אבני נזר אה"ע טו ועוד), שכן לוי'ה שאביו נכרי, עולה לתורה כלוי ולא כשאר ישראל.

ואולם החזון-איש (אה"ע ו,ו, מסופק בדבר, האם הוא לוי באמת או דינו כשאר ישראל ורק לענין פדיון מועיל צד לוי'ה שבאמו לפטרו. (וכן צידד שם בס' מט סקי"ז). וכן דנו בדבר כמה אחרונים, ונפקא מינה בין השאר האם אותו ולד, לכשיוולד לו בן יהא חייב בפדיון אם לאו – שאם אנו נוקטים שדינו כלוי לכל דבר הרי בנו פטור מן הפדיון. ובשפת אמת כאן נשאר ב'צריך עיון' בשאלה זו. וכן בספר נחל אשכול (על ספר האשכול הל' פדיון הבן מב, כה) צידד לפטור ונשאר ב'צ"ע'.

וכן בשו"ת אור לציון (ח"א יו"ד יט) נשאל בדבר למעשה, וכתב להוכיח מדברי התורת-כהנים בפרשת המגדף שאמרו שם על בן האשה הישראלית ממטה דן והוא בן איש מצרי, שבא ליטול נחלה אצל שבט דן, ויצא מחויב מבית דינו של משה – הרי שאינו מתייחס אחר שבט אמו, ואף אנו נאמר כן לענין דיני לוי'ה. אלא שבסוגיא משמע שדינו כלוי להיפטר מן הפדיון. וכתב שיש לחלק בין דין ירושה לשאר הלכות, ולעולם הוא נמנה כשבט אמו. וסיים ב'צריך עיון'.

ובחדושי הגר"ח הלוי ז"ל (איס"ב טו, ט) כתב להוכיח שכל דיני לוי'ה, כגון עבודה ומתנות, כיון שהם תלויים במשפחת הלוי, אינם חלים על הולד שאמו לוי'ה ואביו אינו לוי, לפי שמשפחת אם אינה קרויה משפחה אף במקום שאין לו משפחת אב ואין אני קורא בו 'למשפחתם לבית אבותם' כגון שאביו נכרי, ורק לענין פדיון אמרו בגמרא שדינו כלוי, כי הפטור של לויים מפדיון אינו תלוי במשפחת לויים אלא כל שיש בו חלות לוי'ה מועיל לפטרו מפדיון, ועל כן מועילה לזה גם חלות דין לוי'ה הבא מצד אמו, כיון שאינו נוגע לדין 'משפחה' כלל (וע"ש בבאור הסוגיא. וע"ע בשיעורי ר' שמואל קדושין ד. עמ' לא).

ולפי דבריו יוצא שלענין שאר הלכות (ובכלל זה עליה לתורה – כן נראה) אין דינו כלוי, ואולם לענין חמש סלעים – נפטר. [ולכאורה גם לענין פדיון בנו, נראה שאותו צד לוי'ה שיש לו מחמת אמו, פטורו גם מפדיון בנו].

וכסברא זו נקט בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א קצג) אודות ממזר בן לוי שנולד מאשת-איש שזינתה, שאעפ"י שנתחלל מן הלוי'ה לענין שאר דברים (כמבואר בתוספתא יבמות פ"ח וברש"י גטין נט) – פטור הוא מפדיון, כי לענין פדיון די בכך שהוא בן של לוי, הגם שאין בו דיני לוי'ה וקדושת לוי'ה. ע"ש באורך. ושוב חזר והורה בשבט הלוי (ח"י רכד רל) שאין זה 'לוי' להעלותו לתורה, וחייב לפדות את בנו. [ועוד הוסיף שכיום מצוי שאין היחוס ודאי ושמה אמו אינה לוי'ה, לכן כדאי שיפדה עצמו מספק].

(ע"ב) 'לאחר שלשים יום דכו"ע אין הבן חייב לפדות את עצמו, שהרי זכה האב בפדיונו' – וכאילו הפריש האב חמש סלעים ופדה בהם את בנו ועכבן לעצמו, כן הבן יפריש חמש סלעים ויפדה את עצמו ולא יתנם לכהן, וכמו הירוש טבלים מאבי אמו כהן, שמתקנם ומוכר התרומה לכהן (רא"ש. ויש מדייקים כן גם מלשון רש"י. וכן נפסק ביו"ד שה, יט, שמפריש לעצמו. ואולם מהריט"א הביא דעה שא"צ להפריש. נלא הבנתי מש"כ ביד דוד כאן, שהפוסקים לא כתבו כלל דין זה שצריך להפריש)].

והאריך בבאור ענין זה הגר"ש שקאפ ז"ל (שערי ישר ה, כה), ותורף דבריו שמצות פדיון הבן יש בה שני

חלקים; מצות תש לרם חמש סלעים לשבט הכהונה, והריזה כפריעת חוב לכהנים, מלבד זאת יש גם מצות פדיה, הלכך לענין פריעת החוב כבר זכה האב הכהן, כאילו כבר הגיע ליד כהן, ומה שנשאר עליו הוא רק החלק השני שבמצוה – פדיית הקדושה – ולכן כאשר מת האב אין הבן חייב אלא במצוה זו, ולצורך זה די בהפרשה של חמש סלעים לפדות ולסלק ממנו דין בכורה. ובשו"ת משיב דבר (ח"ב פה. וכן שם בסי' פו ובח"ה נב) נקט שמצות פדיון אינה אלא חוב לכהן, רק צריך שיהא ניכר שהוא נותן לכהן משום מצות פדיון, וכשנוטל לעצמו אין הדבר ניכר אלא אם מפריש ואח"כ נוטלם.

יוצא דופן והבא אחריו – שניהן אינן בכור... קסבר בכור לדבר אחד לא הוי בכור. בשו"ת שבט הלוי (ח"ח רלט) הורה בענין הריון חוץ רחמי, בשחלות או בחצוצרות, שאשה שהפילה אותו וולד שנוצר חוץ לרחם, ואחר כך ילדה זכר דרך הרחם – חייב בפדיון, ואעפ"י שהולד שנתהוה בשחלה או בחצוצרה הגיע לשלב של תחילת ריקום אעפ"כ אינו פוטר את הבא אחריו כיון שהוא מונח במקום העומד להפסיד ההריון, והרי מלכתחילה אינו עומד לריקום גמור שם. וגם אם הוציאוהו דרך הרחם, אינו נחשב 'בכור לרחמים' כיון שלא נתהוה ברחם כלל, והוצאתו דרך הרחם אינה עושה אותו בכור לדבר אחד – הלכך הבא אחריו הריהו בכור גמור.

דף מח

רבי מאיר אומר: אם נתנו עד שלא חלקו – נתנו...! כלומר כדין נתנו, שהרי כל שלא חלקו החוב מוטל על הנכסים ומחוייבים הם ליתן כמבואר בסוגיא. וזהו המשך הדברים: **זאם לאו – פטורין,** הא לא חלקו – חייבים (עפ"י תוס' יו"ט; מים קדושים).

מאי שנא חלקו דאזיל לגבי האי ומדחי ליה דאזיל לגבי האי ומדחי ליה, כי לא חלקו נמי ליזיל לגבי האי ולידחיה וליזיל לגבי האי ולידחיה... **רבא אמר...!** יש מקום לומר שלא הקשו אלא על סברת רבי מאיר, מה טעם לחלק בין חלקו ולא חלקו, אבל לר' יהודה שאמר כבר נשתעבדו נכסים, אפשר שאפילו תוך שלשים נשתעבדו, ובין חלקו בין לא חלקו חייבים. ואכן כן פסק הרמב"ם להלכה (בכורים יא, כ): מת האב אפילו תוך שלשים, אפילו חלקו הנכסים – נותנים בין שניהם חמש סלעים. והטור (יו"ד שה) השיגו, שאין נראה כן בגמרא. אך לפי האמור נתבאר מקור דבריו (עפ"י בית יוסף וב"ח שם).

אמנם לפי 'לשנא בתרא' שבסמוך מבואר שאם מת תוך ל' וחלקו, לא מסתבר כלל לחייב. אלא שהרמב"ם פסק כלשנא קמא שמסתבר טעמו (בית יוסף שם. וכן פסק בשלחנו הערוך. ואולם הב"ח כתב כיון שהיא מחלוקת הפוסקים, אין חייב מספק, הלכך אם מת תוך ל' אפילו לא חלקו – פטורים).

בספר זכר יצחק (סוסי" לה) מובאת דרך אחרת בישוב דברי הרמב"ם, שפסק דלא כסוגיתנו לפי שפוסק כרשב"ג (בשבת קלו), ולדעתו ענין שלשים יום אינו אלא לצורך בירור שאינו נפל, נמצא אם כן שהחוב בעצם מתחיל מיד בלידה אלא שאינו חל בפועל עד שיעברו שלשים, הלכך שעבוד הנכסים חל בזמן חלות סיבת החיוב, היינו הלידה. וסוגיתנו סוברת כדעת חכמים שיום השלשים מהוה את סיבת החיוב. [וכן יש לדייק קצת מרש"י במשנה מט. שפירש הטעם שמת תוך ל' יחזיר משום הנפל הוא (והתוס' שם העירו על כך). ושם

בע"ב יש לדקדק קצת מלשונו (בר"ה ובהנך) שהשעבוד מתחיל בלידת הבן ולא ביום ל'. עוד בבאור דברי הרמב"ם – ע' מהריט"א, תו"ט, יד דוד.

'שני יוסף בן שמעון'. רבי צדוק הכהן זצ"ל בספרו תקנת השבין (עמ' 58–55) האריך לבאר מפני מה נקטו רז"ל בכמה מקומות שם זה כדוגמא – 'יוסף בן שמעון'. ולא נקטו ראובן בן יעקב, כבשאר מקומות שנקטו ראובן שמעון, הראשונים בשבטי ישראל. ורחוק לומר ששם זה היה שכיח ביניהם הרבה, כי כמדומה – כתב – אדרבה, שם זה לא היה מצוי. והראה שהשם 'שמעון' היה מצוי רק בארץ ישראל, ואילו 'יוסף' מצוי באמוראי בבל ולא באמוראי ארץ ישראל.

וכל דברי חז"ל לא באו במקרה ושלא בדקדוק. ואפילו במקום שנקטו למשל המורגל, יש בו טעם נעלם גם כן, וכל שכן במקום שנקטו משל שאינו מורגל'. (כך שיטתו של רבנו הכהן בכל מקום, לדקדק בלשונות חכמים ובשיחתם, להראות נכוחה מעמקי הענינים הטמונים בהם).

מקוצר המקום והדעת לא נביא כאן את כל אריכות דבריו, שהם מכבשונו של עולם (עיקרי הדברים בנויים על דברי רבו, רמ"י מאיביצא זצ"ל). אולם תורף הדברים מבוסס על שני ענינים; –

הענין הראשון: יוסף ושמעון מהווים שני הפכים, [וזהו פשר הדבר ששמעון היה העיקר במכירת יוסף, וגם יוסף בחר לאסור את שמעון בדוקא]. בשבטו של שמעון, היה למראית העין החסרון הגדול שבכל שבטי ישראל, במעשה זמרי ועוד. ובירורו, כלומר הגילוי שחסרון זה אינו אלא למראית העין ואינו חסרון בעצם, נעשה על ידי מידתו של יוסף, שהוא המוגדר ביותר בפגמים אלו שנתגלו בשמעון. והענין השני: הבנים הם המבררים את האבות, ועל ידם נגלים מעמקי לב האבות (ע' רמב"ן נצבים עה"פ פ' אן יש בכ"ם. וע"ע צדקת הצדיק קעב).

ולכן הבירור והתיקון השלם יהיה בבחינת 'יוסף בן שמעון' – היינו הבן יגלה את מעמקי נפש האב, כאשר יהיה הבן בבחינה ההפכית והמנוגדת ביותר.

ועל כן, כיון שזוהו עיקר ענינו של 'בן' – בירור מולידיו, לכך מצאו חז"ל לקרוא לסתם בן, על דרך משל 'יוסף בן שמעון'.

יש להעיר מהתוספתא בקדושין (ב,ב) שהובא 'יוסף' ו'שמעון' בדוגמא לאדם אחד שקרוי בשני שמות, ע"ש. [ובספר אמת ליעקב (קדושין מט:)] באר דברי התוספתא, שנקרא אצל חלק 'יוסף' ואצל אחרים 'שמעון'. ואולם אין הדברים סותרים לנאמר לעיל, כי יש לומר שעל שם האב נקרא 'שמעון', כפי שמצוי בעדות מסוימות, לקרוא לאדם בנוסף לשמו, על שם אבי המשפחה. וע"ע פרי צדיק פ"א קרח ח.

'מי איכא מידי דלדידיה לא מצי תבע ליה ולערב מצי תבע ליה...'. ע' במובא להלן מט משו"ת אחיעזר. בבאור שורש מחלוקת ר' ירמיה ורבא – באר מהריט"א; האם שעבוד הנכסים הוא מדין ערבות (רבא) או נחשב כקנין במקצת (ר' ירמיה).

[וצריך לומר שגם אם שעבוד הוא כקנין במקצת, לא עדיפה זכות המלוה בנכסים יותר מזכות תביעתו את הערב שהיא קיימת רק לאחר שבא תחילה ללווה, שהרי מבואר בב"ב (קעד.) שדיין שטעה והוריד את הנושה לנכסי הלווה לפני שתבע את הלווה – הריהו טועה בדבר משנה. ומבואר שלא נחלק אדם בדבר זה]. וע' בספר בית ישי (צא,ד) דרך אחרת. וע"ע שערי ישר ה"י.

(ע"ב) 'שני יוסף בן שמעון' שהיו בעיר אחת ולקח אחד מהם שדה מחבירו – בעל חוב גובה ממנו,

דאמר ליה: אי בדידך מסיקנא – מנתא דידך קא שקילנא, ואי בחברך מסיקנא – משתעבדנא לי מקמי דידך. אף על פי שיש לחברו נכסים אחרים, והלא הלכה רווחת שאין גובים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין – יש לומר שהטעם לכך שאין גובים ממשועבדים כשיש בני חורין משום תקנת לקוחות, וזה רק כאשר אין הפסד לבעל-חוב, אבל כאן הלא הבע"ח אינו יכול לפרוע מבני חורין שהרי יכול לדחותו, הלכך יכול לטרוף ממשועבדים (עפ"י מים קדושים).

דף מט

והאמרי נהרדעי: לא כתבינן אדרכתא אמטלטלי...'. ע' במובא בב"ק ע.

הני מילי היכא דכפריה אבל היכא דלא כפריה – כתבינן. הטעם שאין כותבים הרשאה על מטלטלין שכופר בהם – משום 'מחזי כשיקרא'. ואם תאמר, גם כאן נחוש משום 'מחזי כשיקרא' – שהרי אפשר שהבכור שלו לא מת נמצא שאין לו זכות כלשהי במזון הכהן? יש לומר, כיון שבודאי יש אצל הכהן חמש סלעים יתרים, או שלו או של חברו, אין שייך 'מחזי כשיקרא' אם כותב בהרשאה: אם שלי מת אני מרשה את חברי על זה (מים קדושים).

מאי טעמייהו דרבנן, גמרי חדש חדש ממדבר... ור' עקיבא... הווי להו שני כתובים הבאים כאחד...'. ע' במובא ביוסף דעת זכחים נז; האם שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים אף בגזרה שוה וכדו', אם לאו. וכאן מוכח לכאורה שלדעת ר' עקיבא אין מלמדים. ואולי בשאלה זו נחלקו חכמים ורע"ק (ע"ע מהריט"א ושפ"א כאן; חק נתן זכחים נז).

אמר רב אשי: הכל מודים לענין אבילות יום שלשים כיום שלפניו ואמר (גרסת הב"ח: דאמר) שמואל הלכה כדברי המיקל באבל. יש לשאול לשם מה הביא דברי שמואל שהלכה כדברי המיקל באבל, והלא גם לדברי המחמיר, רבי עקיבא, אינו אלא ספק, ובאבלות שהיא מדרבנן הלא יש להקל בספק. ויש לשמוע מכאן שהלכה כדברי המיקל באבל מודאי ולא משום ספק-דרבנן בעלמא, הלכך באבלות אפילו רבי עקיבא מודה שיום שלשים כיום שלפניו בודאי (עפ"י אגרות משה יו"ד ח"א רג).

פירוש דבריו נראה שבספקא דדינא באבלות יש לנקוט כודאי לקולא, הלכך מודה רע"ק לחכמים באבלות שנידון כלפניו ולא כספק. אך זה צ"ב, התיינה לענין הלכה במחלוקת, אפשר ליתן כלל שבאבלות ההלכה היא לקולא מודאי, וכשאר כללי פסק שהם ודאיים [כגון רב אחא ורבינא – הלכה כדברי המיקל, משמע מודאי ולא מספק]. אבל לענין שאר ספקות, מה סברה לומר שהוא ודאי ולא ספק כשאר ספקות דרבנן. וצריך לומר לפי דבריו שאין זה מכללי פסק אלא דין הוא באבל להקל בספק, בין בספק בדין בין בספק במציאות.

וזה מתאים למש"כ המנ"ח (רסד, יג) שאפילו באבלות דאורייתא כגון ביום ראשון לדעת הרמב"ם, הלכה כדברי המיקל, שכן יש ללמוד מהאמור בטומאת כהנים שהתורה הקילה בספקות בענין אבלות. וכן נראה לכאורה מהמבואר בשו"ע (יו"ד שצז, ב – מהמרדכי סוף מו"ק) שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת – אינו מתאבל. והטעם הביא הב"י מהמרדכי משום ספק אבלות, הרי שאפילו אבלות יום ראשון שנקט השו"ע דמדאורייתא היא, מקילים בספקה [וכן מפורש בתוך דברי הט"ז שם שבאבלות הולכים להקל יותר מבשאר ספקות דרבנן].

ולולא פירוש האג"מ יש לפרש בפשטות שהביאו דברי שמואל לומר שבאבלות יש להקל בספק [כשאר ספקות דרבנן], הלכך

גם לרע"ק יש להקל. וכן מורים פשוטות דברי המרדכי סוף מו"ק (תתקכ, מובא בב"י סוסי"י שצו). וע"ע בשפת אמת. וראה דרך נוספת בספר חדושים ובאורים ח,כו.

בשו"ת מהר"מ מיניץ (צה,ב) דן מכאן אודות מי ששמע שמת קרובו ואינו יודע אם עתה תוך שלשים למותו אם לאו. והסיק שנראה להחמיר ולומר שראוי להתאבל עליו, כי יש לחלק בין ספק שבסוגיתנו שאינו עתיד להתברר ואין גנאי אם לא יתאבל על ספק נפל, ובין ספק שיכול להתברר. וגם יש להעמיד על החוקה, שמת מאוחר דהיינו תוך שלשים. ע"ש באריכות. [והט"ז (שצו סק"ב) חולק. וע"ע ברכי יוסף יו"ד שצו,ג].

ולפי הסברות הללו יוצא שאם מת בין השמשות – יש לילך לקולא, שספק זה אין עתיד להתברר וגם אין שייכת בזה חזקת הגוף. וכן נראה מדברי הפוסקים (ב"ח יו"ד סוסי"י שעה ופ"ת שם סק"ה מתשובת רדב"ז. וכן מובא בגשר החיים ח"א יט,ד). ואולם בשו"ת הרדב"ו (ח"א סב) מובאת סברה שכיון שודאי צריך להתאבל והספק הוא האם מתאבל שעה אחת או אבילות שלמה, אין הולכים בזה להקל. ולפי סברה זו לכאורה בספק דביה"ש שבסוף יום השלשים. וצ"ע.

כ"י פליגי לאחר שלשים יום ונתעכלו המעות – רב אמר: בנו פדוי, מידי דהוה אקידושי אשה...'
מבואר מדברי הרמ"א (יו"ד שה,יג) שיש בכלל 'נתעכלו המעות' גם כשהחזיר הפדיון לאבי הבן. והקשו אחרונים (מהריט"א; אבני מילואים), הלא בארו התוס' בכמה מקומות (ע' יבמות צג ועוד) הטעם שמועיל קנין כסף לאחר שלשים הגם שנתעכלו המעות ואינם בעולם, ואין אומרים 'כלתה קנינו' [כמו בקנין שטר לאחר ל' ונתקרקע השטר] – לפי שנתנית הכסף יוצרת חוב והרי הוא עליו כמלוה, נמצא שבים השלשים נגמרה נתנית הכסף, שהרי אם יחזור בו מן הקנין יהא מחויב להחזיר הכסף, נמצא כאילו עתה ניתן הכסף. ולפי זה הדין נותן שאם החזיר לו המעות תוך ל' – לא יהא חל הקנין, שהרי לא נוצר שום חוב בזמן חלות הקנין, ומעשה הקנין כבר עבר הלך לו. וכמו כן לענין פדיון לא יהא פדוי. ואכן האבני-מלואים נקט לדינא שאם יתן לו חמש סלעים תוך שלשים במתנה ע"מ להחזיר תוך ל', והחזירו תוך ל' – אין בנו פדוי אפילו לרב.

ומובא בשם הגר"ח הלוי ז"ל לחלק בין מעשה קנין וקדושין לפדיון הבן, שבפדיון אין חסרון של 'כלתה' אלא די בכך שהכסף ניתן בתורת פדיון ואין צורך שיהא בעין בשעת חלות הפדיון, ורק בקדושין ובקנינים שצריך 'כסף בעין' דומיא דשדה עפרון, לפיכך צריך שייחשב שבשעת חלות הקדושין יש כאן מעשה נתנית כסף, כסברת התוס'. ולפי זה נראה שגם במתנה ע"מ להחזיר, והחזיר תוך ל' – פדוי.

[ע"ע מו"מ נוסף בסוגיתנו בארוכה – בשו"ת צ"צ החדש אה"ע קטז; חו"א שם; פסקי הלכות לר"ד מקרלין ח"א דפים סא סב (אישות ג,קעט)].

(ע"ב) 'תני תנא קמיה דרב יהודה, הפודה את בנו בתוך שלשים – בנו פדוי. אמר ליה: שמואל אמר אין בנו פדוי ואת אמרת בנו פדוי?' ע' פירוש תמיהה זו ברא"ש.

(ע"ע בספר 'מחקרים בברייתא ובתוספתא' עמ' 21).

ר' יהודה סבר מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא, ודידיה אזיל וטריף ממשעבדי'. כלומר הכהן הולך וטורף מן המשועבדים כי שעבודו קדם (כן כתב רש"י, וכן מפורש בקדושין (כט:)) 'אזיל כהן וטריף ליה לחמש משועבדים לדידיה'.

ויש לשאול כיצד יטרוף הכהן מלקוחות, הלא יכולים לדחותו בטענה שיתנו לכהן אחר – שהרי הוא ממון שאין לו תובעין? ויש לומר שכתב לו האב הרשאה. אי נמי במכירי כהונה (עפ"י ריטב"א ושיטה לא נודעה למי קדושין שם).

א. כן צריך לומר לכאורה בדברי רש"י לעיל (מח. ד"ה שני יוסף) 'והכא נמי טורף הכהן ה' סלעים מהנכסים שהן יחד ואמר להו... - משמע שנוטל הכהן בעל כרחם, מחמת חוב האב - וצ"ל שמדובר במכירי כהונה וכדו'.

ב. בבאור תירוץ הראשונים במכירי כהונה - ע' בשו"ת אבני נזר חו"מ מט מחודש ז,ז.

ג. אודות טריפת כהן נכסים עבור חמש סלעים, והלא אין פודים בקרקעות - ע' בשו"ת משיב דבר ח"ב פו וח"ה נב; שערי ישר ה,כה.

עוד על שעבוד נכסים למצוות שבממון, ע' קצות החשן רצ סק"ג; שעורי ר' שמואל ב"ב ת: עמ' רנא.

והקשה מהרי"ט אלגאזי, כיצד שייכת הרשאה בדבר שהוא עצמו אין לו בו זכות גביה, שהרי הכהן הוא בעל החוב ולא האב, ואיך יכול האב להרשות אחרים על כך, הלא הוא עצמו אינו יכול להוציא כלום מיד הלקוחות?

בספר בית ישי (קא הערה ב) הסביר הדבר על פי דברי הגר"ח הלוי (מלוה ולוה יט,ח), שכל טריפת בעל חוב היא בעצם טריפה מן המוכר, שמתחילה היה המוכר בשיור לענין טירפא, ולכן שייך שהמוכר יכתוב הרשאה, כי בעצם הוא הבעלים לענין זה (ועע"ש, ובספר יד דוד).

בשו"ת אחיעזר (ח"ג מא,ב) יישב על פי סברה זו קושית האחרונים על מה שאמרו לעיל (מח) בשני יוסף בן שמעון, שאין המלוה יכול לגבות מן הנכסים המשועבדים כאשר א"א לגבות ממנו עצמו, מפני שהם כערב, והלא אפשר לגבות מן הערב כשהוא מודה בהלוואה גם כאשר הלוה כופר (ע' בפוסקים חו"מ מט)? ואולם לפי הסברה האמורה לא קשה, כיון שאין בכה המלוה לגבות מן הלוה, ממילא מכירת הלוה היא מכירה גמורה ללא שום שיור לגבי השעבוד, שהרי אין על הלוה שום שעבוד נכסים מחמת הספק, הלכך א"א לגבות מהלוקח.

ויש לעיין, תינח באופן של מכירת שדה ליוסף בן שמעון חברו, אבל כשנתתפו בשדה אחת, הלא אין צורך בשום שיור, ובוה קמה וגם נצבה קושית האחרונים, מדוע א"א לגבות מ'מה נפשך' בשדה זו. וע"ע בשפת אמת בישוב קושיא זו.

ז'כולן נפדין בכסף ובשוה כסף... כלומר, כל הנפדים נפדים בכסף ובשוה כסף, כגון פדיון בכור והקדשות (עפ"י גמרא להלן נא. - לפי גרסת הראשונים, ע"ש ברש"י רבנו גרשום ושיטה מקובצת).

רבי אמי אמר דינרא ערבא. מה שפרש"י סלע צורי היינו דינר ערבא, נראה שאין רצונו לומר ששיעור סלע צורי כדינר ערבא, אלא פירוש דברי רבי אמי כך: כשתרצה לעמוד על משקל סלע צורי של המשנה, יש לך לשער לפי דינר ערבא, וארבעה דינרים כאלו הם סלע צורי. וכן מפורש ברש"י להלן נ. (ד"ה דאינון). וסובר רבי אמי שסלע צורי שבזמנו נתגדל והסלע הצורי שבזמן המשנה הוא כסלע ערבא, והוא שבע עשיריות משל צורי שבזמנו.

ורבי אסי סובר שלא נתגדלו, הלכך אם בא ליתן דינרים ערביים, צריך ליתן 28 מהם ועוד שמונה חלקי י"ד של אותו דינר. וכן סובר רבי יוחנן להלן, לפרש"י [ו'פלאגא דנקא' שנקט - לאו דוקא אלא מעט פחות כמו שפרש"י. או יתכן ש'שבע עשיריות' אינו בדקדוק גמור אלא פחות משהו, ו-28 דינר ערבי ומחצה וחצי דנקא עושים 20 דינרי צורי].

והתוס' לא פרשו כן דברי רש"י, והניחו דבריו ז"ל כסותרים זה את זה. וכנראה לא היה לפניהם דברי רש"י לקמן.

והתוס' פרשו 'דינר ערבא' - של זהב. והנה עיקר השיעור תלוי במשקל הכסף אבל הוזהב נחשב 'פרי' ביחס לכסף שהוא ה'מטבע' (כדקיי"ל בב"מ מד:) - אלא שלמד רבי אמי לדורו שדינר ערבי, הכסף הצרוף הניקח בו הוא שיעור חמשה סלעים שאמרה תורה (עפ"י חזון איש חו"מ טז,יא).

דף נ

שיעור חמש סלעים לפדיון הבן – כתבו פוסקים (לפי השיטה המחמירה), שהוא קרוב ל-100 גרם כסף טהור (כן מובא בשם החזו"א, שהוא שיעור 96 גרם כסף מזוקק. – ע' שעורין של תורה ג; סוף ספר טהרת בת ישראל). הוראה זו מבוססת על חישוב שווי גרם אחד של כסף 40 פרוטות. צא וחשוב: 8 פרוטות יש באיסר, 2 איסרים בפונדיון, 2 פונדיונים במעה, 6 מעות בדינר, 4 דינרים בסלע, הרי לחמש סלעים 3840 פרוטות שהן 96 גרם כסף.

קביעת שיעור הפרוטה הנזכר, מבוססת על קבלת הגאונים שהפרוטה משתערת לפי שווי משקל חצי שעורה כסף, וכמו שפסק הרמב"ם (ריש הל' שקלים). ונקט החזו"א שמשקל השעורה שבכל דור ודור הוא הקובע את ערך הפרוטה, גם אם חלו שינויים בכובד השעורה. (ראה באריכות בחזו"א חו"מ טז, יא-ל ואילך; או"ח לט, ג יג).

ובתחילה חכך החזו"א לשער בשיעור גדול יותר, שאין להתחשב בשעורה שבכל דור. ואולם לבסוף חזר בו כאמור. וזו לשונו באגרת (קצד):

'עוד אנסני לבי שו' שעורות שהוכיר הר"מ היינו על רחבן ולא על צדן, וגם כן כדבר אמת ודאי שאין משאיר אחריו דיון כלל, ואם כה איפוא הייתי נשאר במבוכה באין לי מוצא; אם אמנם שעורים של הר"מ היו כבדים כמעט כפלים משלנו אם כן הרי אנו טועים בכל המשקלות, והייתי שרוי בצער שנעלם ממני סוד הדברים. בין כה וכה נשאלתי למעשה כמה שיעור פדיון הבן, אם אמרתי איני יודע, שואל לי האב ומה יעשה, הייתי מוכרח להשיבו כי בשתי לא"י וארבעים גרוש הוא ודאי יוצא מכל ספק, וכאשר ארכו הימים רבו המחמירין ואין איש זולתי אשם בדבר רק אנכי לבדי.

אחרי שארכו הימים עלתה בדעתי כי משקל הפרוטה חצי שעורה שמסרו לנו הגאונים יסודו בהיות שמשקל הסכמי אי אפשר להשתמר לדורות מפני רב הטלטולים והגלויות והגזרות, ניתן לחכמים לקבוע לדורות את השיעור על פי איזה צמח מן הצמחים, שהצמח הלא הוא נצחי ויהיה ביד הדורות, אף שבצמח עצמו השינויים מצויים בשינוי הזמנים ושינוי האקלים, אין שינויים אלו מפסידים, ששרש השיעור הצמח הזה שקבעו חכמים, והוא קובע שיעור בכל מקום ובכל זמן, וכן כוונת וכשעורה קובעים שיעור בכל זמן, ובלבי שזו כוונת הגאון באוצר הגאונים בעירובין, ולפ"ז נתישב לי דבאמת שיעורים שלנו קטנים במשקלם, ובכל זאת חצי שעורה פרוטה, והמדה שלנו אמת והמשקל אמת. יש כאן צורך להאריך, אבל איני מזדקק רק לפרש ב' השיטות, ואין מקום לויכוחים, כי אני מכיר היטב את שיטת זולתי ומכובדת אלי בכל גודל הכבוד, אבל אי אפשר לי לכבוש מה שלבי אומר לי, ומוכרח אני להגיד השואלים את הנראה לי. עד כאן מלשונו באגרת.

ויש טוענים היות שמחיר מתכת הכסף בעולם ירד פלאים, שלא ביחס וערך לזהב ולכל שאר מצרכים, אפשר שאין מתכת הכסף כיום מודד קובע לשיעור הפרוטה, ואפשר שיש לשער בזהב. (ע' במאמרו של הרי"מ כהן (דומו"צ אנטוורפן) בקובץ 'מוריה' שנה כא, אדר תשנ"ו, עמ' קג. ולפי מה שצייד שם, יש להדר לכתחילה ליתן כשש מאות גרם כסף, שהם (בתקופה הנ"ל) בערך 100 דולר אמריקאי.

ואולם סוגיין דעלמא אינה כן, כי דין התורה נאמר בכסף, ואין לנו לבדות מודד אחר, [אלא שחכמים סמוכים רשאים להוסיף על מטבע השקל שאמרה תורה, וכדלהלן].

ויש מנהגים נוספים בענין, ולפיהם יש לשער חמש סלעים ב-75 או 85 גרם כסף טהור.

ראה בריר תמציתי וסיכומי השיטות, במאמרו של הרב הדר יהודה מרגולין שיחי' בקובץ בית אהרן וישראל' תשנ"ו. וראה בהרחבה רבה בספרים: 'שיעורי תורה' לרא"ח נאה א ג; 'מידות ומשקלות של תורה' להרג"י וייס (ירושלם תשמ"ה); 'מסורת השקל' להרש"ז רייך; 'מדות ושיעורי תורה' להר"ח בניש (ב"ב תשמ"ז).

אמר רבא: סלעים דאורייתא תלתא ותילתא הוי דכתיב עשרים גרה השקל ומתרגמינן עשרין

מעין, ותניא שש מעה כסף דינר... בתר דאסיפו עילויהו, דתניא... מפשטות לשון הגמרא משמע לכאורה שהשינוי שנעשה בהוספת המטבע היה ביחס שבין סלע לדינר, שבזמן מתן תורה היה השקל (דהיינו 'סלע' בלשון חכמים) שלשה דינרים ושליש, ואחר שהוסיפו שתות עמד השקל על ארבעה דינרים. ואולם יחס דינר-מעה היה קבוע, אחד לששה (וכן מתבאר לכאורה מהירושלמי שבועות רפ"ו).

אך קשה מסברה לומר שיחסי המטבעות היו במספרים שאינם שלמים, כגון שלש ושליש [והלא היה מטבע דינר באותה תקופה, כדמשמע בסמוך מ'כסף' סתם שבתורה, וכן משיטת בית שמאי שאשה מתקדשת בדינר].
ואכן בפרוש רש"י על התורה (ר"פ תשא) ובשו"ת הריב"ש (סו) מפורש שהשינוי שנעשה היה ביחס מעה-דינר, שבזמן משה היה הדינר חמש מעות, והוסיפו שתות והעמידוהו על שש. אבל יחס סלע-דינר היה קבוע לעולם, אחד לארבע.
וצריך לפרש לפי זה, 'סילעים דאורייתא תלתא ותילתא' – היינו לפי ערך המטבעות העכשוויים, ולא לפי ערכם בזמן נתינת התורה. וכשאמרו 'ותניא שש מעה כסף דינר' מתפרש לפי המסקנא בתר דאסיפו.

זמנין שאם רצה להוסיף מוסיף... 'נראה דהיינו אם יראו חכמים בזמן מן הזמנים שירד ערך הכסף, או שהעשירו ואין ערך השקלים כלפי האנשים כערכן בזמן מתן תורה, הרי הם רשאים להוסיף ולחשוב משקל השקל יותר מעשרים גרה, אבל אינם רשאים לפחות אם יתיקר הכסף או שיהיו עניים. ומסתבר דאם העשירו והוסיפו וחזרו והענו, דרשאים להפחיתו ולהעמידו על עשרים גרה, שלא הקפיד הכתוב אלא שלא לפחות מעשרים גרה, ולא שלא יפחתוהו לעולם' (חדושים ובאורים ח, כו. וע' חו"א חו"מ טז, ד).

רב אשי שדר ליה שבסר זוזי לרב אחא בריה דרבינא בפדיון הבן. יש מוכיחים מכאן שניתן לפדות הבן על ידי שליח. ומהריט"א דחה שיש לומר שמדובר בשזיכה לו הפדיון על ידי אחר ובאופן זה ודאי מועיל, כמו שכתב מהרש"ל. ואולם לדעת המחנה-אפרים (זכיה ט לג) אין מועיל לזכות על ידי שליח. ואפשר לדחות שמדובר במכירי כהונה, שבהם עשו את שאינו זוכה כזוכה וכאילו כבר קודם הפדיון זכה בו אותו כהן, ובוהו יש לומר שלדעת הכל מועיל לפדות על ידי שליח (ועיין בש"ך ובט"ז שהסקי"א. עפ"י יד דוד).

שלה ליה: לישדר ליה מר תילתא (כצ"ל) יתירתא דאיכא עלוייהו. שלה ליה: לשדר לי מר תלתא אחרניא, דאסיפו עליהו. 'יש לעיין מאי דעתיה דרב אשי, וכי לא ידע שיעור פדיון הבן בזמנו?! ואפשר דתלמידו היה ולחדודי עליה עביד, אע"ג דאמר ליה בלשון 'מר', לפעמים קורין כן גם כן לתלמיד היכי דגדול בחכמה. וכן נראה שהרי רבינא אביו תלמיד חבר דרב אשי הוי כדאמר עירובין ס"ג א' נדרים ח' ב' (מתוך חו"א חו"מ טז, יד).

לכאורה י"ל שרב אשי סבר שכשהוסיפו על השקלים, לא הוסיפו על שיעור פדיון הבן רק נשאר בשיעורו המקורי. ומצינו דעה כזו – ע' במובא בהגהות חק נתן בשם הריטב"א.
על לשון 'מר' לתלמיד – ע' כיו"ב בתוס' ערכין ה. ד"ה והא.

עד שמצאו לו מקרא מן התורה שהוא מותר שנאמר ובאו בה פריצים וחללוהו. כן מצינו בכמה מקומות לשון כיוצא בזה כלפי דברי קבלה או מדרש חכמים או הלכה למשה מסיני (ראה במצוין ביוסף דעת מנחות פא.).

אודות ענין חילול הפריצים את קדשי המקדש – ע' במובא בע"ז נב.

(ע"ב) 'כל כסף האמור בתורה סתם – כסף צורי... אלא אי איתמר הכי איתמר: אמר רב יהודה אמר רב אסי: כל כסף קצוב האמור בתורה כסף צורי...'. הרמב"ם כותב (טוען ונטען ג; חובל ומזיק ג,י) שמתבע צורי הוא מטבע של כסף נקי, ומטבע של 'מדינה' הוא מטבע שמערבין בו כסף ונחושת ביחס של אחד לשמונה.

באור הענין: ידוע כי צור היא 'רוכלת העמים' (ראה יחזקאל כו). ולכן המטבע ה'צורי' שהיה עובר לסוחר בכל מדינה ומדינה, היה של כסף צרוף, כי ערכו היה מצד המתכת עצמה ולא מחמת הטיבוע שהוטבע בו. וזהו שכתוב שקל כסף עבר לסוחר. לא כן הכסף המקומי שבכל מדינה, ערכו היה מחמת החותם שטבעה בו המלכות שבאותו מקום, ולא היה עובר לסוחר בכל מקום. וזהו פשר שמו: 'כסף מדינה' – היינו, הכסף השימושי שבאותה מדינה.

ובתחילה עלה בדעתנו לפרש דברי רב אסי שכל 'כסף' האמור בתורה, משמעותו כסף נקי, ו'כסף' סתם שאינו קצוב הוא המטבע הפחותה ביותר של 'כסף צורי'. והקשו והוכיחו שגם פרוטה היא בכלל 'כסף' של תורה. עד שעלה במסקנא שלא אמר רב אסי אלא בכסף קצוב, אבל 'כסף' סתם משמעותו המטבע הפחות ביותר, הגם שאינו של כסף (בית ישי 10).

וכן נקט הגרמ"פ (אג"מ יו"ד ח"א קצ ועוד) שמשמעות 'כסף' בתורה היינו מטבע. ויש שיטות נוספות בענין, י"א שהכוונה למתכת כסף, או למטבע-כסף מנימלי, או משמעותו מופשטת ל'ממון'. ע' תמצית השיטות בענין זה ובענין שיעור הפרוטה, במובא ביוסף דעת קדושין ב.

והרי מעשר דכתיב וצרת הכסף בידך ותנן, הפורט סלע (במעות) מעשר שני... והרי הקדש דכתיב ונתן הכסף וקם לו' ואמר שמואל: הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל...'. במעשר שני שכתוב בו וצרת הכסף, אין מועיל החילול אלא על מטבע, ולכן מקשה, אילו 'כסף' האמור בתורה הוא כסף צורי, לא היה מועיל פדיון מעשר אפילו על פרוטות הרבה בשווי דינר, כי הפרוטה אינה בגדר מטבע שאמרה תורה. [ובזה מתורצת קושית מהריב"ל המובאת במהרש"א בקדושין, שלכן לא תרצו שחילל את המעשר על הרבה פרוטות, כדרך שאמרו בית שמאי 'בדינר ובשוה דינר' – כי במעשר צריכים מטבע דוקא].

ואולם אין הדין כן בהקדש, שם 'שוה כסף ככסף', וודאי יועיל פדיון על הרבה פרוטות, גם אם הפרוטה אינה בגדר 'כסף', שהרי לא גרעה מכל דבר אחר השוה כסף שאינו מטבע. ולכן הקושיא מהקדש בנויה רק על מימרא של שמואל שחילל על שוה 'פרוטה' – אחת בלבד. (עפ"י מהרי"ט ופני יהושע קדושין יא; אגרות משה יו"ד ח"א קצ. וצ"ע בדברי הרשב"א בקדושין).

חנן בישא תקע ליה לההוא גברא. אתא לקמיה דרב הונא, אמר ליה הב ליה פלגא דווא (הות איכא) וזוא מאכא בהדיה דלא נפיק, תקע ליה אחרינא ויהביה ניהליה'. הביאו מעשה זה ללמדנו שיש לו לניזק לקבל אפילו מעות היוצאות על ידי הדחק. ועוד, שהסלע שאמרו – סלע מדינה הוא (עפ"י נמוקי יוסף; הרא"ה ב"ק לו; הגהות ריעב"ץ שם).

וע' בחדושי הרשב"א שם, ומשמע לכאורה מדבריו שאם יכול לחייבו לקבל זוא מכא, גם כשחייב לו חצי זוא, יכול לחייבו לקבל זוא שלם והלה יחזיר לו העודף. וצריך עיון.

דף נא

'סלקא דעתך אמינא כיון דלא כתיב בהו 'שקלים' אימא זוזי בעלמא, קמ"ל דמילף קא ילפי מהדדי'. הלימוד הוא כסף קצוב מכסף קצוב, וכדרב אסי. כן פרש"י. ונראה לכאורה שלמדים לכל כסף קצוב האמור בתורה שהמדובר הוא על שקל הקדש.

ואולם בירושלמי (שקלים ב, ג ובמפרשים) מצינו ש'עשרים כסף' האמורים במכירת יוסף הכוונה לעשרים דינרים, שכן אמרו שם: לפי שמכרו את בכור רחל בעשרים כסף, יהא כל אחד ואחד פודה את בנו בכורו בעשרים כסף, והיינו עשרים דינר. ועוד אמרו: לפי שכל אחד ואחד מאחי יוסף, קיבל 'טבעה', לפיכך יהא כל אחד ואחד נתן שקלו 'טבעה' דהיינו מחצית השקל – שני דינרים.

ויתכן שרב אסי דיבר רק על האמור בתורה בנוגע למעשה, שכיון שבא הכתוב לפרש וללמדנו הלכה ולא לסתום, לכך המדה היא ללמוד הסתום מן המפורש, אבל בדברים שאינם למעשה לא.

'מצרפיין שקלים לדרכונות...' ע' באריכות באגרות משה יו"ד ח"א קפט, קצ, קצא. וע"ע חו"א חו"מ טו, טז. עוד בענין נתינת מחצית השקל במטבעות שונות – ע' רש"ש; מנחת חינוך קה; שבט הלוי ח"ה קונטרס המצוות לח, ד.

'כתב לכהן שהוא חייב ליתן חמשה סלעים – חייב ליתן לו ובנו אינו פדוי'. יש מקשים, כיון שאין בנו פדוי מדוע חייב ליתן לו, הלא אין כוונתו להשתעבד לו אלא על סמך שיהא פדוי? ויש מתרצים, כיון שמדין תורה הוא פדוי (כמו שאמרו בגמרא בע"ב) – הרי זכה הכהן בפדיון בתורת מתנות כהונה (עפ"י לבוש וט"ז יו"ד שה סק"ג). ואולם יש להקשות על כך, הלא מבואר בגמרא (ע' להלן ע"ב וברש"י ותוס' וכן מפורש בכתובות קג.) שגם מן התורה אינו פדוי אלא לכשיתן, ואם כן בשעת נתינת השטר לא זכה הכהן (מנחת חינוך שצב; יד דוד).

ויש מתרצים, כיון שמן התורה פדוי לכשיתן הרי שיש תוקף לשטר זה, הלכך חייבו חכמים ליתן לו אעפ"י שאמרו שלא יהא פדוי, מדין 'הפקר ב"ד הפקר' (עפ"י קהלת יעקב (הקדמון) דף צד:), או משום קנס שלא יהיו רגילים בכך, כיון שמן התורה הוא פדוי (עפ"י יד דוד. וע"ע הפלאה כתובות קג; חדושי ר' עזריאל שם).

'דריש ריבוי ומיעוטי... כללי ופרטי...' סיכומי כללים ושיטות בענין דרשות כלל ופרט ורבי ומיעוט – ע' ביוסף דעת נזיר לה.

'ולא בהקדשות. פשיטא, לאו דידה הוא? אימא...' ואין לפרש בקדשים קלים ואליבא דרבי יוסי הגלילי שאמר ממון בעלים הם – כי אפשר שבאמת בנו פדוי לדעתו (מים קדושים).

(ע"ב) 'זו דברי רבי יוסי ברבי יהודה סתימתא. ואמרי לה זו דברי רבי אלעזר ברבי שמעון סתימתא'. מצינו כינוי זה כלפי שני החכמים הללו (בעירובין לח: ובחולין ל.) – שרבי [שהיה חברם], ראה דבריהם במקומות הרבה ושנאם במשנה בסתם (עפ"י רש"י).

'לפיכך אם רצה הכהן ליתן לו במתנה – רשאי. תנינא להא דתנו רבנן... גטלו והחזירו לו – יצא'. מלשון 'תנינא להא' מבואר שמשנתנו מדברת שהכהן מחזיר לו לאחר הפדיון. וצ"ע לפי זה מהו לשון 'לפיכך' שבמשנה, הלא משמע שהדברים מתיחסים על הקטע הקודם: 'כתב לכהן' – שהייב ליתן לו ובנו אינו פדוי, וכמו שפרש"י במשנה (וע' גם רש"י שם), ואם כן אין זה שייך כלל לדין החזרת המעות לאחר הפדיון.

ואולי יש לומר שפירוש המשנה 'חייב ליתן ובנו אינו פדוי' – אינו פדוי בשטר זה, עד שיתן. וכמו ששנה התנא קמיה דרב נחמן, ואף רב נחמן אמר לו: 'זו דברי ריב"ז סתימתא... – משמע דקאי אסתם משנתנו [וכן אמר רב ששת – כגרסת הרא"ש, וודאי אינו חולק על סתם משנה]. וגם לפי מה שהסיקו הלכה כחכמים שאין בנו פדוי, הלא אינו אלא מדרבנן כדברי עולא, ומאידך נראה שלשון התנא 'אין בנו פדוי' משתמע שאין כאן פדיון כלל, אף לא מן התורה – הרי שהמשנה מדברת רק עד שיתן, אבל לכשיתן יש כאן פדיון מדינא. ועל זה מתייחס המשך דברי התנא 'לפיכך אם רצה הכהן ליתן לו במתנה רשאי' – כלומר לאחר שקיבל המעות וחל פדיון [ולעולא, היינו מדאורייתא]. וזהו 'תנינא להא...'.
 ויש להזכיר כפירוש זה ממה שכתבו התוס' (ד"ה אבל) שאפשר לפרש משנתנו 'אינו פדוי' – עד שיתן. וכן פרש רבנו גרשום במשנתנו. ולפי"ז הלא 'לפיכך...' דמתניתין לא יוכל להתפרש כפרש"י במשנה שאין לו תקנה אלא אם רצה הכהן להחזירו לו, שהרי לכשיתן לכהן אכן יהא פדוי (כן הקשה בספר מים קדושים) – אלא משמע שה'לפיכך' מתייחס לתנא שנתן וחל הפדיון, כאמור.

'נתנו לעשרה כהנים בבת אחת – יצא. בזה אחר זה – יצא. רש"י פרש 'לעשרה כהנים בבת אחת' – שהניח לפני כולם חמש סלעים והלך לו. יש מדייקים מדבריו שפדיון הבן הריהו כפרעון חוב, שלכן מועיל להניח ביניהם ולהסתלק, ואין צורך בנתינה לידו של כהן. ולפי זה מועיל לפדות בעל כרחו של כהן, כמו פרעון חוב. וכשיטת הפרי-חדש המובאת בקצות החשן (רמג סק"ד).

ואולם בספר נתיבות המשפט (שם) חולק וסובר שאין מועילה נתינה בעל כרחו של כהן (וכן לכהן קטן. וע"ע אגרות משה יו"ד ח"א רכ, ובמובא ביוסף דעת יבמות טז).

ויש לבאר דברי רש"י באופן אחר; הנה כמה פוסקים (ע' פרישה וב"ח יו"ד שה"ו; וע"ע בפ"ת שם מהחח"ס) דייקו מדברי רש"י 'בזה אחר זה – ולכהן אחד' (כ"ג צאן קדשים ועוד. ואולם המהרש"א גרס 'אחר') – שאין מועיל ליתן הפדיון לכמה כהנים בזה אחר זה [ואין כן דעת הרמב"ם (בכורים יא, ז) והתוס' מת:]. ויש לבאר טעמו של דבר, כי באמת אין פדיון אלא בחמש סלעים ולא ב'חצי חמש' (כמו שאמרו לעיל מח:). ולפי זה הפדיון חל רק בתשלום הסופי של גמר החמש, ואם כן יש לומר כאשר נותן הפדיון לכמה כהנים, כל כהן יכול לומר שאינו מתרצה בפדיון עד שיתן לו כל החמש, והרי לא נתן חמש לשום כהן, נמצא שאין הפדיון חל כי הוא בעל-כרחו של כהן. ואולם בכהן אחד, כיון שמקבל בסוף חמש סלעים, הרי אם לא יתרצה לפדיון בעת השלמתם יצטרך להחזיר.

אמנם, כאשר מניח את הפדיון בבת אחת בין כמה כהנים והולך לו, כיון שאם לא יתרצו הראשונים בפדיון יצטרכו להחזיר מה שנטלו, שהרי לא נתן להם בעצמו אלא הניח לשם פדיון – הרי זה דומה לנתינה לכהן אחד. ולכן דייק רש"י לומר שבזה אחר זה אין מועיל אלא בנתינה לכהן אחד, ובבת אחת מועיל גם בנתינה לכמה כהנים – באופן שמניח ביניהם לשם פדיון (עפ"י 'אור גדול' על המשניות).

לא הבנת, כאשר נותן לכמה כהנים לשם פדיון, מדוע לא יצטרכו להחזיר לו אם אינם מתרצים בפדיון, והלא כיון שהפדיון לא חל כי לא השלים, ממילא המעות חוזרים, שהרי ודאי נתן רק על מנת שיתרצו לחלות הפדיון, ולא נתן לשם מתנה. ע"ע דרכים אחרות: במהריט"א; יד דוד; חדושים ובאורים ויב.

'קיים זה אף הלכה זו'. משמע שכן ראוי לנהוג, שהרי קוראו 'הלכה'. ומשמע שמתנות כהונה ניתנו מחמת הצורך, לפי שהכהנים לא נחלו נחלה, הלכך מי שאין לו צורך ראוי לו שיחזיר. אבל הרמב"ם (בכורים יא, ח) כתב שאם רצה להחזיר מחזיר, ולא הזכיר שראוי הדבר למי שאפשר לו. ואולי משום שאין ראוי להנהיג כן, שיש לחוש שתהא תחילת הנתינה כדי לקבל בחזרה, כהוא מידעם ביש (עפ"י הדרשים ובאורים ויב).

דברי חנינא הוה רגיל ושקיל ומהדר, חזייה לההוא גברא דהוה קא אזיל ואתי קמיה, אמר ליה: לא גמרת ויהיבת מידעם ביש, הילכך אין בנו פדוי'. יתכן שאדם יודע שצריך ליתן במתנה גמורה והוא עושה כן, וכיון שהוא יודע בכהן שרגיל להחזיר לכן הוא מהלך לפניו; אלא שאין הנהגה זו רגילה אצל אדם היודע שצריך להקנות לכהן, כי אין דרכם של בני אדם להדר אחר מתנות. והלה שעשה כן הבין בו ר' חנינא שהיה סבור שאין צריך רק מתנה לשעה, או שנתנו על מנת להחזיר, והרי לא היתה דעתו של ר' חנינא לקבל במתנה ע"מ להחזיר אלא במתנה גמורה, כמו שכתבו התוס' (וכמו שפירש הש"ך שה סק"ו) – הלכך המתנה בטלה.

ויש לעיין, כיון שנתן סתם לפדיון בנו, מה אכפת לנו מה שחשב בלבו על מנת להחזיר, הלא דברים שבלב אינם דברים? ובתוס' כתבו הואיל וניכר הדבר מתוך מעשיו הרי זה כאומדן דעת גלוי ואינו בגדר 'דברים שבלב'. אבל קשה הלא בשעת נתינה לא היתה כל אומדנא מוכחצת? ואפשר שאומרים בכי האי גוונא הוכיח סופו על תחילתו (עפ"י חזון איש קדשים, עמ' 332).

כיוצא בזה כתב הגר"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון (יו"ד יב), ותלה שאלה זו במחלוקת הראשונים האם אומרים 'הוכיח סופו על תחילתו' לגלות את דעתו שבלב דמעיקרא. ומזה הוציא לענין הגרים הרבים בימינו שאינם מתנהגים כדיני התורה והמצוות, שגירותם מוטלת בספק, שמא אומרים הוכיח סופו על תחילתו שלא היתה קבלתם שלמה.

ולאור האמור נראה שאם לא ראינו שום גילוי דעת מצד הנותן שנתן על מנת לקבל בחזרה – הרי הפדיון פדיון גמור, שדברים שבלב אינם דברים. ואולם מסתימת דברי הרמב"ם (בכורים יא, ח) והשו"ע (שה"י) אין נראה כן. וכן משמע בדברי הרב מברטנורא ז"ל שכתב שנראה מן הגמרא שאם דעת אבי הבן סומכת בודאי שיחזיר לו הכהן – אין הבן פדוי (וע"ע אבני נזר יו"ד קפב, ב).

ואולי לדעתם זה שדברים שבלב אינם דברים – לפי שאין אנו מאמינים לו שחשב אחרת ממה שגילה בפה או במעשה (וכן כתב טעם זה באגודה ר"פ ארבעה נדרים, וכ"כ הרי"ד בתשובה (מוסח"ק תשל"ה, עמ' רמג). וכן כתב בשו"ת חכם צבי (קטו), שלכך אם יש לו נאמנות 'מיגו' שכך היתה מחשבת לבו – הויין דברים), הלכך אם יודע בעצמו שלא היה בלבו לשם מתנה גמורה – אין בנו פדוי. [ומזה יש ללמוד לענין גירות, שאם יודע בעצמו שלא קיבל קבלת תורה ומצוות כהוגן, אעפ"י שלא גילה הדבר לאחרים, אליבא דאמת אין גירותו גירות].

ואולם מדברי שאר ראשונים משמע שאפילו אם האמת היא שכך היה בלבו – אין דברים שבלב כלום (ע' ריטב"א ור"ן קדושין ג; תוס' רפ"ד דגטין; מרדכי כתובות רנד בשם הרא"ם. וכן מפורש בתורי"ד קדושין ג. וע"ע בשו"ת חכם צבי סי' א. וע' במובא ביוסף דעת קדושין מט: שצדדנו שאין חולק בדבר).

עוד אפשר לבאר על פי דעת כמה מן הראשונים, שאין אומרים 'דברים שבלב אינם דברים' אלא במכר ולא במתנה, שכיון שנתן בחנם אפילו אומדן-דעת כלשהו מבטל המעשה, ואף ללא אומדנא דמוכח (עפ"י תורי"ד קדושין שם; שלטי הגבורים כתובות פ"א מהרי"א; רמ"א חו"מ רז, ד בשם יש אומרים, וע"ש בנו"כ). ולפי"ז י"ל שגם פדיון הבן דינו כמתנה (שו"ר בשו"ת אור לציון יו"ד יב שתלה נידון זה במחלוקת הראשונים).

ואולם נראה שהכהן אינו חייב להאמינו שכך היה בלבו, ויכול להשאיר אצלו את הפדיון. ובאופן זה אם ירצה האב שיחול הפדיון עתה במתנה גמורה – פדוי, וכדלהלן.

אם עתה, כאשר הפדיון ביד רבי חנינא, יסכים האב ליתנו לפדיון בנו, על מנת שלא להחזיר – ודאי בנו פדוי עכשיו. ואם אין רצון האב בהישארות הפדיון אצל ר' חנינא – ודאי אינו פדוי.

ושתי הלשונות ברש"י אינם חולקים לדינא, אלא משמעות הפשט איכא ביניהו; לפירוש הראשון העיר לו ר"ח שיסכים להחליטם, ולפירוש השני החזירים ואמר לו שאין בנו פדוי.

עוד יש לומר שלפי הפירוש הראשון זכה ר"ח למפרע כיון שגילה לו שאין בנו פדוי במה שעשה, והרי

אילו היה יודע האב כן היה נותן לחלוטין על כן נגלה עכשיו שנתן במתנה גמורה. ולפי הפירוש השני אין מועיל הדבר כיון שבשעת נתינה לא נתן כלום, וצריך לומר לו שהוא נותן לו עכשיו לפדיון, וגם יכול ליתן לכהן אחר (עפ"י חזו"א קדשים עמ' קסז).
 יתכן נפקותא בין שתי הלשונות, כאשר מעות הפדיון אינן בעין עתה; ללשון ראשונה הרי הוא פדוי, וללשון שניה אין הפדיון יכול לחול עתה – ע' בשו"ת משיב דבר ח"ה סוס"י נב.

'אלא אמר רב פפא: הא כדקתני טעמא יהיה לך אך פדה תפדה וכי איתמר דריש לקיש ארישא איתמר; מת לאחר שלשים יום אע"פ שלא נתן יתן, מנא לן...' נראה שדרשו את הכתוב כך: כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה לך יהיה – הויה אחת לשניהם, לבכור אדם ולבכור בהמה – אך פדה תפדה את בכור האדם – אפילו מאה פעמים [כדרך שדרשו על 'השב תשיבים' 'שלה תשלח'], כלומר גם אם אבדו המעות שהפריש קודם שבאו ליד כהן – חייב לפדות שוב, ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה (פעם אחת בלבד, שאיננו חייב באחריותו, אם פדה בשה ומת קודם שהגיע ליד כהן).

[בספרי (ג) דרש ר' טרפון מפדה תפדה – שתי פדייות, לחי ולמת. וכיון שתנא דמתניתין דרשו לחיוב אחריות כאמור, הלכך אין לו קרא מיותר לחייב פדיון משמת, ולפיכך שאלו 'מנלן' והוצרכו לגזרה-שוה מערכין או מעולת ראייה (עפ"י משך חכמה קרח יח, טו ע"ש).
 עיקר פירוש הדרש 'פדה תפדה' אפילו כמה פעמים, מכאן שחייב באחריותו – נמצא להראב"ד בעדות ז, א].

'מה להלן יורשין חייבין...' ואפילו לא הפריש הקרבן, אם ירשו קרקע חייבים להביאה שכבר נשתעבדו הנכסים (כסף משנה ולחם משנה חגיגה א, י עפ"י הירושלמי חגיגה א). ואולם מדיוק לשון הרמב"ם יש במשמע דוקא הפריש, והעירו על כך המפרשים (שם. ויש מי שכתב שהרמב"ם פסק שאין חייבים אלא כשהפריש – ע' אבן האול זכיה ב, יד).

בספר מנחת חינוך (תצ) כתב: דוקא כשמת משעלה השחר ביום ראשון של הרגל, שכבר נתחייב בעולת ראייה ונשתעבדו נכסיו, אבל מת קודם לכן – פטורים. ויתכן לפי"ז שלכך הרמב"ם נקט 'מפריש' לפי שדיבר בהווה וסתמא דמלתא מפריש קודם הרגל, ומצוי הדבר יותר מאשר שלא הפריש ומת בבוקר הרגל [גם סתמא דמלתא מי שמת אז לא היה יכול לעלות ברגליו מהבוקר והרי הוא פטור מהראיה], אבל לדינא מודה הרמב"ם לירושלמי, וסמך על מה שכתב (מחוסרי כפרה א, ג) לענין יולדת שנתחייבה בעולה ומתה שאפילו לא הפרישה – יביאו יורשים עולתה.

דף נב

'בכל אשר ימצא לו ולא בראוי כבמוחזק' – לעומת נחלת שאר הבנים שכתוב בהם את אשר יהיה לו, ואמרו בספרי: מכאן שהבן נוטל בראוי כבמוחזק.
 רמז לדבר: את אשר יהיה לו בגימטריא: מלמד שהבן נוטל בראוי כבמוחזק.
 ואילו בבכור נאמר: ... בכל אשר ימצא לו. כי... סופי תיבות: ראוי. ולמ"ד של בכל ואל"ף של אשר הוא לא. כלומר: לא ראוי – שאין הבכור נוטל פי שנים בראוי (עפ"י בעל הטורים תצא).

ולא היבם. מאי טעמא? בכור קרייה רחמנא... רבא אמר: אפילו דבין יבום לחלוקה נמי לא שקיל,

מאי טעמא? כבכור; מה בכור אין לו קודם חלוקה, אף יבם נמי אין לו קודם חלוקה. הנידון הוא על הנכסים שנפלו במיתת האב ועדיין לא חולקו בין האחים – אין היבם נוטל בהם פי שנים [חלקו וחלק אחיו המת] מן השבחה. אבל אין מדובר על הנכסים של האח שמת – שאותם נוטל היבם עם השבחה. תדע שאין המדובר על אותם נכסים, שהרי אין שייך עליהם שם 'חלוקה' כי כולם שייכים לו שהרי קם תחתיו. ונחלקו הראשונים ז"ל, האם גם כלפי ירושת היבם את האח, דינו כבכור לענין זה שאינו נוטל בראוי אלא במוחזק, כגון שמת האב אחר מיתת הבן – אין היבם נוטל בנכסי האב את חלקו של האח המת (הבן) באותם נכסים, כיון שלא היו מוחזקים אצל המת (כן דעת הרמב"ם, בה"ג, ר"ה, הובאו ברמב"ן וברשב"א ביבמות כד: ובמגיד משנה נחלות ג, ז), או שמא כלפי האח המת דינו כשאר יורש, שעומד לגמרי תחתיו ונוטל בראוי כבמוחזק, ורק מה שלא היה מוחזק אצל האב בשעת מיתתו – חלק זה בלבד אינו נוטל (כ"מ מרש"י שם. וכן דעת הראב"ה במרדכי ב"ב פ"ח תקעו).

ויש מקום לומר שגם לפי דעת הראשונים שדין היבם כבכור לענין נכסי אחיו, אינו זהה לגמרי לדין 'בכור' כלפי נכסי האב, ויש צד לומר שהיבם זוכה במלוה של האח המת שביד אחרים, שאינו 'ראוי' גמור [וכדין הבעל שירש במלוה של אשתו, למש"כ כמה ראשונים], הגם שאינו יורש פי שנים במלוה של אביו. ע' בענין זה בשיעורי ר' שמואל ב"ב קכד. בבאור דברי הר"י בן מגאש. וע"ע באורך בשיעורי ר' שמואל שם יב.

(ע"ב) זאי קסבר ירושת הבעל דרבנן, דמים מאי עבידתיהו. מבואר בגמרא שלדעת הסוברים ירושת הבעל דרבנן, פשוט שהקרקעות חוזרות ביובל למשפחת האשה. ויש להעיר מאי פשיטתא, למה לא נאמר שהכמים תקנו כעין ירושה דאורייתא שאינה חוזרת?

ויש לומר (עפ"י התוס' בכתובות נו ד"ה קסבר) לפי שירושת הבעל אין גדרה כשאר ירושות כיון שאינה מחמת קורבה, ואינה נידונית כתוספתא על דין דאורייתא אלא תקנה מהודשת היא, וכיון שכך, עיקר זכיייתו הוא מדין 'הפקר ב"ד הפקר' הלכך חוזרת ביובל (עפ"י קובץ שיעורים כתובות שב).

הרמב"ם (נחלות א, ת; שמיטה ויובל יא, כא) פסק ירושת הבעל דרבנן ואעפ"כ אינו מחזיר ביובל, שעשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, וזה דלא כסברת סוגיתנו. (וע' לחם משנה אישות יב, ט שתמה מהסוגיא וע' בספר שי למורא כאן; מתנה אפרים על הרמב"ם; חזו"א אה"ע עה, ד). ויש פוסקים שמחזיר (ע' הג"א כתובות פד). ואילו הראב"ד והרשב"א פסקו ירושת הבעל דאורייתא.

ר' יוחנן בן ברוקא... קסבר ירושת הבעל דאורייתא והכא במאי עסקינן כגון שהורישתו אשתו בית הקברות ומשום פגם משפחה אמור רבנן לשקול דמי וליהדר... – ומחזיר להם ביובל [שהרי על חזרת יובל מדובר במשנה. ועוד, אם מחזיר להם מיד מדוע הוצרך לומר 'לעולם קסבר ירושת הבעל דאורייתא']. ואם תאמר הלא הטעם שמחזיר הוא משום פגם משפחה ואם כן היה צריך להחזיר מיד? וצריך לומר שאין פגם משפחה עד היובל, כי הפגם הוא בכך שכל השדות חוזרות וזו אינה חוזרת וניכר הדבר שקבורים בשל אחרים (עפ"י תוס' כתובות פד).

ויש סוברים שדין זה אמור אף שלא ביובל, להחזיר לבני משפחת אשתו בית הקברות שירש ממנה (עפ"י שטמ"ק כתובות שם בשם רש"י במהדו"ק).

'כגון שהורישתו אשתו בית הקברות ומשום פגם משפחה אמור רבנן לשקול דמי וליהדר...' פרש"י (בכתובות פד.): 'פגם משפחה – גנאי הוא להם שיהיו אחרים נקברים עמם והם יקברו בקבורת אחרים'. בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א רלח) פסק להתיר לבני משפחה החפצים לפנות את אבי המשפחה הקבור

במקום אחר, לנחלה שרכשו עבור שאר המשפחה. והביא דברי הגמרא כאן ופרש"י שגנאי הוא לאדם להקבר אצל אחרים, שלא במקום קבורת בני משפחתו. ע"ש בכל דיוגו; – ולכן, אף שמכל מקום לא הייתי מיעץ לפנות, אין למחות באלו הרוצים לפנות את אביהם לקבר משפחה'.

*

בני בכרי ישראל – שבן הבכור נוטל פי שנים משום שהוא עשה אותו לאב, כן ישראל עשו כביכול להשי"ת לאב להעולם, שהם הכירו השגחתו ויחודו בתבל. ופשוט' (משך חכמה שמות ד,כב).

והנה ישראל נקראים **בני בכרי**. ואין הכוונה נגד העכו"ם, דהם אינם קרוים בנים כלל, רק המכוון נגד המלאכים שנקראין 'בני אלקים', וישראל – בני בכורי. ובמכה עשירית נתבררו ישראל שקשורים בשורש, **בני בכרי ישראל**, והוא כמו מילה שנימול לשמונה ונעשה ישראל ונקרא צדיק, רק שמילה מרמז על קדושת הגוף של ישראל שנקרא 'בשר קודש' היפך 'בשר חמורים', וקדושת הבכור מורה על נפש ישראל שנקראו **בני בכרי** שהוא רוחו של משיח שקדמה למלאכים (עפ"י פרי צדיק – לסעודת פדה"ב. ובספר בית יעקב (יחי ד) פרש 'בני בכרי' כלפי האומות).

*

'... והוא ענין מה שאמרו (ב"ק פ סע"א) 'לבי ישוע הבן' ופרש"י: משתה שעושיין לפדיון הבן, 'ישוע' מתרגמינן פורקן. והתוס' הקשו דמ"מ אין שייך לשון ישוע. ויתכן על פי מה שאמרו (ויק"ר כא) **ישעי** – ביום הכיפורים, והיינו ישועה מכל רע, מחילת עוונות, ובו ניתנו לוחות אחרונות שיש בהן מדרש הלכות ואגדות (כמ"ש בשמו"ר מו מז) – **הרב חכמה** לתקן **הרב כעס**. ושמעתי בשם הרה"ק ר"מ זצוק"ל שאמר בשם רבותינו הק' זצוקללה"ה דסעודת פדיון הבן כפ"ד תעניות. והמכוון, שיכולים לתקן בו מה שמתקנים על ידי פ"ד תעניות שהוא תיקון לפגם הברית, והוא על דרך מה שאמרנו כמה פעמים במה שאמרו (קדושין לא. וש"מ) 'עבידנא יומא טבא לרבנן' שפרש"י: סעודה לתלמידים, שהוא שיוכל להופיע בהם אור כי טוב, על דרך מה שנאמר ויקרא אלקים לאור יום, וזהו 'יום טוב' והיינו תורה אור, ואור תורה־שבעל־פה, שהוא מטלא דעתיקא. וכן איתא למאן דאמר בירושלמי (שבת טו,ג) דלא נתנו ימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה.

ועל ידי השמחה שעושה אבי הבן לשמחת המצוה, מופיע אור כי טוב על הסעודה וכל מי שאוכל ונהנה מסעודה זו זוכה ליומא טבא, אור כי טוב, אור תושבע"פ, וכן נדרש במכילתא (בא ר"פ ט) מקרא קדש דיום טוב – קדשהו באכילה ושתיה וכסות. וכפרש"י, שעל ידי האכילה מכניסין קדושה ליום טוב. וכן כל סעודת מצוה עביד יומא טבא להמסובין ועל ידי זה יכולים לתקן הפגם בעטיו של נחש להיות הו' מעוון מלא, נהורא דנפיק מגו חשוכא, כמו שאמרנו...
... וכשיש בו סעודת פדיון הבן, יכולים לתקן כל הקלקול והפגם, וזהמת הנחש, שיהיה בישראל 'פסקה זוהמתן' לגמרי כמו לעתיד, ולא יהיה קטרוג כלל, קודש ישראל לה' ראשית תבואתו – שישראל קשורים בראשית, בשביל ישראל שנקראו ראשית' (מתוך פרי צדיק – לסעודת פדה"ב א).

דף נג; פרק תשיעי – 'מעשר בהמה'

'...גזירה משום יתום'. יש לבאר מה טעם הוא זה, הלא אם יטעה ויכניס יתום למנין, לא יהול המעשר, ואם כן כיצד יתכן שבגלל החשש שמא יטעה ולא יעשר נאמר שלעולם לא יעשר?! ובשלמא בזמן הבית יתכן לומר שחוששים להקרבת חולין בעזרה על ידי טעותו, אבל הלא בזמן הזה אנו עוסקים. ובשגאת אריה (ד) פירש שכשמכניס יתום לדיר בטעות, הרי אינו בכלל המנין, ונמצא שנתקדשה הבהמה הי"א ויבואו בה לידי תקלה, שהרי לא ינהגו בה קדושה (וכן פרש בספר מים קדושים). ולפי זה יצא שאם לאחר שעושה נמצא אחד מן הצאן טרפה – ייאסר כל העדר, שהרי נתקדש האחד-עשר ולא ידוע איזהו [והלא בריה אינה בטלה ברוב] ולא משמע כן. וצריך עיון (עפ"י חדושים ובאורים ז, ב).

'אי הכי מעיקרא נמי לא? אלא אלא אפשר בהכרזה הכא נמי אפשר בהכרזה?! – אלא אמר רבה: משום תקלה'. במנחת חינוך (רפז) העיר: 'ובאמת אינו מובן כלל, דכמה גזירות וסייגות מצינו לחז"ל וכל אחד היה בזמן אחר ולא הקשו בש"ס כלל דהיה להם לגזור מקודם, כי כל גזירה וסייג הופיע עליהם רוח הקודש כל אחד בזמנו, למשל דגורו חז"ל שלא לתקוע שופר בשבת, ובודאי לא היתה גזירה בימי משה רבינו ע"ה ואחר כך גזרו...!'

ולכן פרש קושית הגמרא באופן אחר; כי הנה כתבו אחרונים שאין כח ביד חכמים לעקור מצוה מן התורה מכל וכל, וזהו שמקשה, אם אמרת גזרה משום יתום, הלא מטעם זה יש לגזור בין בזמן הבית בין שלא בזמן הבית, נמצא שהיא גזרה המבטלת את המצוה לגמרי ואין חכמים גוזרים בכגון זה כלל [אף לא לתקופה מסוימת או למקום מסוים, כגון רק לזמן החורבן – שהרי טעם הגזרה שייך לכל מקום ולכל זמן].

והסיקו שגזרו משום תקלה – והלא גזרה זו מעיקרא אינה שייכת אלא לזמן מסוים, כשאין הבית בנוי. לפי הסבר זה אין מובן הלשון 'אי הכי מעיקרא לא, אלא אפשר בהכרזה הכא נמי אפשר בהכרזה' – הרי גם אם היה טעם הגון לגזור, לא היו גוזרים לדבריו, משום שא"א לבטל המצוה לגמרי, ומהו שאמרו משום שאפשר בהכרזה.

'אלא אמר רבה: משום תקלה' – וכיון שפטרו מלעשר, פטרו גם בעלי מומים, אעפ"י שאפשר לאכלם לאלתר ואין בהם חשש תקלה – שנראה הדבר כחוכא לחייב בעלי מומים ולפטור תמימים. ובזמן המקדש היו מעשרים אף בחו"ל אעפ"י שלא היו קרבים, ולא חשו ב"ד הראשונים לבטל מעשר חו"ל מפני תקלה, ורק ב"ד שלאחריהם חששו. או אפשר, בזמן שנהגו בארץ לא נראה לחכמים לחלק בין הארץ לחו"ל, שלא יאמרו שאין מעשר בהמה נוהג בחו"ל ואף אם יעשרו – יאמרו שהוא חולין, אבל בזמן הזה לא יבואו לטעות כל כך, לכך גזרו (עפ"י חזון איש כו, ב. וע"ע חדושים ובאורים ז, ב). עוד זאת: בזמן המקדש לא חשו לתקלה בחו"ל, שהרי יכול להטיל מום בכל העדר, כמו שאמרו בסמוך. ואין חשש שלא ימצאו בהמות להקרבה – שהרי מצויות בארץ. לא כן בזמן הזה אין לעשות תקנה זו משום מהרה ייבנה המקדש ולא ימצאו בהמות להקרבה (מים קדושים).

'אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין בזמן הזה, ואם הקדיש...'. הרמ"א (ביו"ד רנח, א. עפ"י הגהות אשרי) פסק שאם הקדיש (מטלטלין. עש"ך) בזמן הזה – צריך לישאל לחכם וזה מתיר לו את הקדשו בחרטה כשאר נדרים [דקיימא לן (בערכין כג.) נשאלין על ההקדשות. בהגר"א].

וזהו כדעת התוס' שלא התירו לפדות מטלטלין אלא קנסוהו לאבד הדבר לפי שעבר על האיסור להקדיש, אבל דעת הר"ף והרמב"ם שגם מטלטלים הרי הם כקרקעות ונפדים בשוה-פרוטה, ולפי זה אין צריך להישאל (עפ"י הש"ך שם [וכן דעת הראב"ן ריש קדושין, שאפשר לחלל על דמים מועטים והשליכם לנהר]). בספר מנחת שלמה (סכ"ה) כתב שנראה כיון שהר"ף הרמב"ם והראב"ד סוברים שמועיל פדיון, וגם לפי התוס' שמחמירים אינו אלא מדרבנן, אפשר שלהלכה יש להקל בדבר.

אף על פי שבזמן רבי כבר לא נהגו במעשר בהמה, שנינו במשנה סתמא 'בפני הבית ושלל בפני הבית', כי התנא משמיענו את עיקר הדין, הגם שלמעשה המנהג אינו כן. [ויתר על כן מצינו כמה משניות המבארות דין תורה הגם שמדרבנן הדין שונה, כברייתא פאה 'אלו דברים שאין להם שיעור'. וכן בתוס' שבועות י"א: סד"ה אי הכי. אך ע' בתוס' יומא ז. (סד"ה שנטמא)]. גם יתכן שהמשנה נשנתה בזמן קדום, שאז נהג מעשר בהמה, ולא זוהי משנה ממקומה.

על שיטת הראשונים בבכור בזמן הזה, בודאי-בכור ובספק, האם רשאים להכניסו לכיפה - ע' במובא בע"ז יג ולעיל כו.

תד"ה אלא. מבואר בתוס' (וכן בע"ז יג) שאפוטרופוס יכול לעשר מעשר בהמה לקטן. ויש לעיין כיצד יש לו כח בדבר, הרי אם נאמר שזכותו בנכסים ניתנת לו מכח 'הפקר ב"ד הפקר' וחכמים הקנו לו זכות בבהמות שיוכל לעשרן, הלא לקוח פטור ממעשר. ומזה יש להוכיח שכח האפוטרופוס אינו משום 'הפקר ב"ד'. והארכנו במקום אחר (בספר בית התלמוד כרך ה עמ"ס חולין ח"ב). ובקצות החשן (רצ) הביא סברת הר"ן שכח אפוטרופוס הוא לחלוק בין השותפים. ולפי"ז כתב הקצה"ח, יש לו כח לעשר פירות, שהפרשת מעשר הינו חלוקה של חלק הלויים מחלק הישראל. ויש לדון האם מעשר בהמה נחשב כחלוקת שותפים אם לאו - שהרי הוא ממון בעלים לריה"ג. ושמה כיון שיש גם ממון גבוה בקרבן מעשר בהמה, נחשב כחלוקת שותפים (מהגר"נ גולדברג שליט"א).

'הכי קאמר (אולי: 'קאמרינן'), ליקנינהו לאודנייהו לעכו"ם דלא ליקדש מעיקרא - אפשר כדרב יהודה...' על המנהג בזמן הזה למכור לנכרי חלק באם - ע' במובא לעיל ג:

(ע"ב) 'אפשר כדרב יהודה, דאמר רב יהודה: מותר לו לאדם להטיל מום בבכור קודם שיצא לאויר העולם'. ואם תאמר מה תירץ הלא עדיין קשה מדוע לא תיקנו חכמים להטיל מום קודם שיצא לאויר העולם משום חשש תקלה? - יש לומר שלא הוצרכו לתקן זאת כי גם ללא תקנה ינהגו כן הכל [ואינו דומה להקנאת האוון שאין הכל יודעים דבר זה, ולכך הקשו 'ליקנינהו לאודנייהו' - שחכמים יתקנו לעשות כן] (מים קדושים. וע"ע צאן קדשים).

זכי תימא אפשר דשדי ביה מומא בכולי עדריה - מהרהר יבנה המקדש...' אודות התר להטיל מום בכל העדר, בזמן הבית ובזמן הזה - ע' במובא לעיל לו:

'מוקדשין פשיטא, לאו ידיה נינהו'. נראה שגם לפי מה שאמרו להלן בסמוך שמצד הסברה [לולא הלימוד המיוחד מיהיה קדש] שייך שקדושת מעשר תחול על קרבן אחר ויש כח ביד הבעלים לעשר בהמה שהיא כבר מוקדשת [כי עדיין 'תורא דראובן' היא, והיא שלו לענין זה שיכול להחל עליו קדושה נוספת, ואפילו בקדשי קדשים, וכמו לענין תמורה] - בכל זאת מקשה הגמרא 'פשיטא' משום שאין

הקרבתן שייך בחיוב מעשר כיון שהיא בהמת הקדש, והרי על הקדש אין שייך חלות חיוב מעשר (עפ"י אחיעזר ח"ג נו,ב. וע"ש סב,ג).
 עוד צידד שם שלפי המסקנא אכן אין צורך להעמיד בקדשים קלים וכו"ל. וכן כתב בחזו"א כו,ב.
 עוד על המו"מ בסוגיא – ע' בחזו"א שם; בית ישי ככד הערה ה; מנ"ח שס,ח.

'אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותם מקדושה לקדושה אבל מקדישין אותו הקדש עילוי ומחרימין אותו'. ישנן דעות הסוברות שאין אדם יכול להקנות לחברו זכות 'טובת הנאה' שיש לו בדברים מסוימים [עכ"פ לדעת האומר 'טובת הנאה אינה ממון'], שזכות זו אין בה ממש לעשות בה הקנאה (ע' קצות החשן רעו סק"ב רג סק"א; נתי"מ רעו סק"ד; בית הלוי ח"ג מו,ג בדעת העיטור). ומכל מקום מבואר כאן שאפשר להקדיש קדשי מזבח לבדק הבית ב'הקדש עילוי', ומתחייב המקדיש להקדיש דמי טובת הנאה שיש לו באותם קדשים. בטעם הדבר נאמרו כמה פירושים; –
 יש מי שכתב שההקדש חל מגזרת הכתוב ואין ללמוד קנינים מהקדש (עפ"י שו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד ה). ויש מפרשים שאמנם 'הקדש עילוי' אינו חל בגוף הדבר אלא גזרת הכתוב היא שמתחייב בדמיו, ולכן מועיל הקדש זה להתחייב דמי טובת הנאה (עפ"י בית אפרים או"ח מא ותורות חסד או"ח מד,ב – עפ"י מהרי"ט; אחיעזר ח"ג א,ה; חלקת יואב חו"מ כג. ויש דעות ש'הקדש עילוי' חל רק מדרבנן לדעת חלק מהאמוראים – ערש"י תמורה לב:). ויש אומרים: דוקא מעשה קנין כגון משיכה אינו תופס בטובת הנאה, שהיא זכות חיצונית ואינה בגוף החפץ, אבל הקדש החל בדיבור, מועיל אף על טובת הנאה (עפ"י מקור חיים בפתחה להל' פסח תלא סק"ג. מובא כ"ז באנצ. תלמודית ערך 'טובת הנאה' כרך יט עמ' קלט).

דף נד

ישני מינין בעלמא מנלן? – הני דרבנן נינהו... שיטת רש"י (כאן ובברכות לו. ד"ה גבי; שבת סח. ר"ה יב: ד"ה מנא; שם יג: ד"ה מתוך (וע"ש טו סע"א); ביצה ג: ד"ה תנא; יבמות פא. ד"ה אפילו וד"ה שאני; כתובות כה. ד"ה ואיבעית; שם כה: קדושין ג ד"ה מפני [וע"ש בלשון התוס']; שם סט: חולין ו:), וכן האריכו להוכיח התוס' (כאן ובר"ה יב. ובע"ז נח: ובחולין ו-ז. וכ"כ בעירובין לב. ובביצה ד: ובבב"מ פט. ובמכות כג: ובע"ז נח סע"ב ובזבחים עג.) שכל שאר המינים מלבד דגן תירוש ויצהר – אינם חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה אלא מדרבנן.

וכן היא שיטת הראב"ד (מעשר א,ט). [וי"א שהראב"ד חזר בו וסבר שתרומה נוהגת בשאר פירות מהתורה אלא שאין חיוב מיתה לזר האוכלה רק בתרומת דגן תירוש ויצהר, כמובא בשמו בספר כפתור ופרח ספ"ג. ע' רש"ס ומלאכת שלמה ריש מעשרות; שבט הלוי ח"א קעג וח"ה קעא, ד. וראה בהרחבה בשיטת הראב"ד במאמר הר"י עמנואל זצ"ל, קובץ המעין טבת תשנ"ח].

וכן דעת הר"ש (מעשרות א,א) והרמב"ן (בפירושו לתורה – דברים יד,כב. כאשר הביא החזו"א שביעית ז,כג) והריטב"א (בר"ה יב.).

ומכל מקום כתבו התוס' (עפ"י הירושלמי) שיש חילוק בין ירקות לשאר פירות, שבירקות הקלו יותר בדברים מסוימים ולכך לא הסמיכו מעשר ירקות מן הכתובים, כשם שנתנו סמך לשאר פירות. וגם יש חילוק לדינא: בעמון ומואב ומצרים ובבל – שבשאר פירות חייבים בהם בת"ג, ואילו ירקות פטורים מכלום (עתוס' כאן ובחולין ז. ועוד).

וּכְתַב הַרְמַבְּזִי שֶׁאֵפִילוֹ זֵיתִים וְעֵנָבִים אֵינָם חַיִּיבִים מִן הַתּוֹרָה עַד שִׁיעֶשׂוּ יַיִן וְשִׁמֶן. וְכֵן כָּתַב תְּלִמִּידֵי רַבְנֵי יוֹנָה בִּשְׁם רַבִּי (בְּרִכּוֹת פ"ח ד"ה כל), וְכֵן הֵבִיאוּ בִּשְׁם הִירוּשָׁלַיִם (ספ"ג דחלה). אֲךָ זֶה רַק בְּסֵתֶם, שְׁעוּמֵדִים לַעֲשׂוֹת יַיִן וְשִׁמֶן, אֲבָל אִם חָשַׁב לְאֶכְלֵם כְּמוֹת שֶׁהֵם – חַיִּיבִים מִן הַתּוֹרָה מִפְּנֵי שֶׁאֵפֶשֶׁר לַעֲשׂוֹת מֵהֶם יַיִן וְשִׁמֶן וְאֵין שִׁיךְ לַפְטָרָם, וּבִכְלָל 'תִּירוּשׁ וַיִּצְהַר' הֵם (כֵּן מוֹבָא בְּשֵׁטֶם"ק ב"מ פח: מִהַרְמַבְּזִי, וְע"ש בְּרַאשׁוֹנִים). וְאִף כְּשִׁעוּמֵדִים לַיַּיִן, מִבּוֹאֵר בְּדַבְרֵי הַרְמַבְּזִי שֶׁנִּיתֵן לְהַפְרִישׁ מִדִּינָא עֲנָבִים [עַל עֲנָבִים] כַּדִּין הַתּוֹרָה קוֹדֵם גַּמְר מִלֵּאכְהָ (עַפ"י חו"א שְׁבִיעִית ז, כד. וְע"ע בְּתַר"י שם; מִנ"ח שְׁצָה, ב. וְלִכְתַּחֲזִילָה אֵין לְתַרוּם קוֹדֵם גַּמְר מִלֵּאכְהָ. וּבִזְיָתִים וְעֵנָבִים גִּזְרוּ שֶׁאֵפִילוֹ בְּדִיעֵבַד יַחֲזוֹר וַיִּתְרוּם (עַרְמַב"ם תְּרוּמוֹת ה, יט בֵּינן עַל עֲנָבִים, וְה"ה בְּעֲנָבִים עַל עֲנָבִים כְּשִׁעוּמֵדִים לַיַּיִן – עַחֲזוּ"א דְמֵאֵי יֵא, כד). וְאוּלַם בּוֹמֵן הַזֶּה שֶׁאֵין טַהֲרָה, כָּתַבּוּ אַחֲרוֹנִים שֶׁאֵין צָרִיךְ לְחַזֹּר וּלְתַרוּם (ע' דֶּרֶךְ אֲמוּנָה תְּרוּמוֹת ה ס"ק רו רט; מִשְׁפָּטֵי אֶרֶץ תו"מ ז, מב-מג. וַיֵּשׁ שְׁנִסְתַּפְקוּ בְּדַבֵּר – ע' קִיצוֹר הַלְכוֹת תו"מ ז, יג).

וַיֵּשׁ מִי שֶׁאוֹמֵר שֶׁכָּל שְׁבַעֲת הַמִּינִים חַיִּיבִים בְּמַעֲשֵׂר מִן הַתּוֹרָה (כֵּן מוֹבָא בִּשְׁם הַרְאֵב"ד, בְּרִיטְב"א וּבְשֵׁטֶם"ק ב"מ פט: וְאֵפֶשֶׁר שֶׁהַרְאֵב"ד חוֹר בּוֹ אוֹ שְׁמָא אֵין זֶהוּ הַרְאֵב"ד בְּעַל הַהֲשָׁגוֹת. מִנְחַת חִינּוּךְ שְׁצָה, ב. וְעַב"י וּב"ח (או"ח קעב) שֶׁנִּקְטָוּ בְּפִשְׁטוֹת שֶׁהַרְאֵב"ד בְּעַל הַהֲשָׁגוֹת הוּא הַרְאֵב"ד הַמּוֹבָא בְּרִשְׁב"א וּבְרַא"ש. וְע"ע שַׁעַר הַצִּיּוֹן שֶׁם אוֹת ה; אַחֲיָעוֹר ח"א ה, ה; זְכַר יִצְחָק ח"ב לו; אג"מ או"ח ח"א קפז וּי"ד ח"א רל, ב. וְע"ע בְּמוֹבָא בְּיוֹס"ד יוֹמָא כו). וְאֵין כֵּן דַּעַת שֶׁאֵר הַפּוֹסְקִים (ע' חו"א מַעֲשָׂרוֹת א, א).

וְאוּלַם מִדְּבַרֵי הַרְמַבְּזִי (תְּרוּמוֹת ב, א-ו וּבִכְס"מ וּמ"מ שם; מַעֲשֵׂר א, ט) נִרְאֶה שֶׁכָּל הַפִּירוֹת חַיִּיבִים בְּתְרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת מִן הַתּוֹרָה, מִלְּבַד יִרְקוֹת שֶׁאֵינָם אֵלָא מִדְּבַרֵיהֶם. [וְכֵן תְּבַלִּין – כָּתַבּוּ מִפְּרָשִׁים – אִף לְהַרְמַבְּזִי אֵינוֹ אֵלָא מִדְּרַבְנָן, כְּבַפְּסָחִים מִד].

וְדַעַת הַסַּמ"ג (עֶשֶׂה קְלוֹ) וְר"א מִמִּיץ (יִרְאִים מ"ע קעב) שֶׁלְעֵנִין מַעֲשֵׂר שְׁנֵי [וַי"א כָּל מַעֲשֵׂר. ע' בְּמוֹבָא בְּר"ש וּבְרַאב"ד בְּפִירוּשׁוֹם לְתו"כ כו, ל], אֵפִילוֹ בִּירֵק הוּא מִן הַתּוֹרָה. וְהַאֲחֲרוֹנִים הִקְשׁוּ עַל שִׁיטָה זוֹ מִכְּמָה סוּגִיּוֹת וְנִשְׁאָר וְנִתְּנָה בְּדַבֵּר (ע' מִשְׁל"מ מַעֲשֵׂר שְׁנֵי א, יב; טוֹרֵי אֲבָן ר"ה טו; חוּזָן אִישׁ שְׁבִיעִית ז, כה; אוֹר שְׁמַח תְּרוּמוֹת ב, א; שְׁבַט הַלֵּוִי ח"ה קעא, ג; מִנְחַת שְׁלֵמָה ח"ג קמג, ד-ה).

וַיֵּשׁ שֶׁצִּידְדוֹ לֹמַר שֶׁאֵפ"י שֶׁאֵין חֵיּוֹב מִן הַתּוֹרָה בְּתְרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת שֶׁל שְׂאֵר פִּירוֹת – חַל עֲלֵיהֶם שֶׁם תְּרוּמָה מִן הַתּוֹרָה (עַפ"י כְּפַתוֹר וּפְרָח פ"ג בִּשְׁם הַרְאֵב"ד ב'כְּתוּב שם; ר"ש סִילְרִיאוֹ רִישׁ מַעֲשָׂרוֹת. וְע"ע חו"א שְׁבִיעִית ז, כה – וְהַקְשָׁה עַל כֵּךְ מִסְבְּרָא); שְׁבַט הַלֵּוִי ח"א קעג וּח"ה קעא, ה. וְהַאוֹר – שְׁמַח עֶשֶׂה סִימוּכִין לְשִׁיטָה זוֹ). וְלַעֲנִין הַלְכָה כָּתַב בַּחוּזָן אִישׁ (שְׁבִיעִית ז, כה. וְע"ש בְּסִקְכ"ח): נִרְאֶה שֶׁאֵנּוּ נּוֹקְטִים כְּרוֹב הַפּוֹסְקִים שֶׁאֵין חַיִּיב מִן הַתּוֹרָה אֵלָא דַּגְן תִּירוּשׁ וַיִּצְהַר בְּלְבַד.

יֵשׁ לְצִיּוֹן שְׁבִשׁוּ"ע (י"ד שְׁלֵא, יג) מוֹבָאֵת רַק דַּעַת הַרְמַבְּזִי. וּבְמִנְחַת חִינּוּךְ (שְׁצָה, ב תְּקוּ, א) כָּתַב שֶׁאֵין בִּידֵינוּ לְהַכְרִיעַ בְּמַחְלֻקַת אֲבוֹת הָעוֹלָם.

עוֹד מו"מ בְּשִׁיטוֹת הַרְאֵשׁוֹנִים וּבְהוֹכַחוֹת שֶׁיֵּשׁ לְהַבִּיאַ מִסוּגִיּוֹת הַגַּמְרָא – ע' תְּשַׁב"ץ ח"ג קצט רג רו; מִהַר"ש סִירִילִיאוֹ רִישׁ מַעֲשָׂרוֹת; שַׁעַר הַמֶּלֶךְ מַעֲשֵׂר שְׁנֵי א, יב; חוּזָן אִישׁ שְׁבִיעִית ז, כג-כה, רִישׁ מַעֲשָׂרוֹת, עֲרֵלָה י, ב; אוֹר שְׁמַח תְּרוּמוֹת ב, א; שו"ת שְׁבַט הַלֵּוִי ח"א קעג וּח"ה קעא. וְע"ע: חֲדוּשֵׁי הַגְּרוֹז"ר בְּנִגְזִים ח"א לו, ד ד"ה וְתַדַּע; מֵאוֹר יִשְׂרָאֵל ר"ה טו:

וַיֵּשׁ לְעִיּוֹן לְשִׁיטַת הַרְמַבְּזִי מִהַמּוֹבָאֵר בְּסוּגִיָּא; הֵלָא בְּהַכְרַח אֵין מְדוּבָר כֵּאֵן עַל פִּירוֹת הַאֵילָן שֶׁהֵרִי חַיּוּבִים מִדְּאוּרִיתָא לְדַעַתוֹ, וְאֵילוֹ שְׂאֵר הַמִּינִים שֶׁהֵם מִדְּרַבְנָן כְּגוֹן יִרֵק קְטַנִּיּוֹת וְזוֹרְעִים, הֵלָא לְדַעַת הַרְמַבְּזִי הֵם כְּלָאִים זֶה בּוֹזֵה, וְאִם כֵּן מָה מִקְשָׁה 'שְׁנֵי מִינֵין בְּעַלְמָא מְנַלְן', הֵלָא מֵאוֹתוֹ 'קַל וְחוּמְר' שֶׁהַבֵּאֵנוּ תִירוּשׁ וְדַגְן הֵם בְּאִים. וְצָרִיךְ עִיּוֹן (עַפ"י חו"א כְּלָאִים א, יד ע"ש).

קוּשִׁיתוֹ אֲמֹרָה לְפִי שִׁיטָתוֹ שְׁנֵי מִינֵי יִרְקוֹת כְּלָאִים זֶה בּוֹזֵה לְדַעַת הַרְמַבְּזִי. וְאוּלַם הַנְּצִי"ב (בְּחֲדוּשֵׁיו כֵּאֵן) נִקְטָ שֶׁאֵינָם כְּלָאִים וּפְרַשׁ הַגַּמְרָא בְּשְׁנֵי מִינֵי יִרְקוֹת. וְע"ע בְּאוֹר שְׁמַח תְּרוּמוֹת ב, א ד"ה אוּלַם הַסוּגִיָּא.

ואולי י"ל שאין כוונת הגמרא להקשות אלא לברר בסגנון שאלה ותשובה, וכאילו אומר: ושאר מינים שהם מדרבנן, מה טעם אין תורמין ממין על שאינו מינו – כי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא. ואמר הטעם האמתי אעפ"י שגם בלא זה לא קשה משום שיש להביאו מ'קל וחומר'.

(ע"ב) 'הדר ביה רבא מההיא'. ע' במצוין בזבחים צד.

'מעשר בהמה מצטרף כמלא רגל בהמה רועה... היו לו באמצע – מביא ומעשרן באמצע'. הצירוף המדובר כאן הוא לענין חלות חיוב מעשר בהמה; כאשר הבהמות קרובות זו לזו – חל עליהן חיוב מעשר. כאשר הן מרוחקות – אינו חייב להביאן כדי לעשר. ואם נתקבצו ממרחק למקום אחד – נתחייבו במעשר. [ונראה שאם נצטרפו פעם אחת – כבר נתחייבו, אעפ"י שהן רחוקות אלו מאלו בשעת הגורן. והרי כשהיו לו ט"ו בהמות, ומנה עשר מהם ועישרן, הנשארות חייבות להמתין לגורן אחר]. וכאשר מצטרפות לחיוב מעשר, חייב להביאן למקום אחד ולעשרן, כמו ששנו: 'מביא ומעשרן באמצע' – שחייב להביאן (עפ"י חזון איש כז, ג-ד. וע"ע חדושים ובאורים ז, ב).

א. מה שכתב רש"י 'האי דקתני מביא ומעשרן באמצע לא מביא ממש קאמר', היינו לענין חלות החיוב, ולא לענין מעשה המעשר. ואפשר גם שכוונתו על הבאתן לאמצע לאו דוקא, כלשון הרע"ב. או אפשר לפרש: באופן שיש חמש מכאן וחמש מכאן ומש באמצע (כמו שהעמיד רב) – אינו חייב להביא את כולן דוקא, אלא מקבץ חמש האמצעים עם חמש מהקיצונים, והחמש הנותרים נשארות במקומן וצריך להמתין עמן לגורן אחר – ע' חו"א כז, ה.

ב. אם מנאן ועישרן כשאינן במקום אחד – חל המעשר, כמו ששינונו להלן נה: מנאם רבוצים או עומדים. ונראה שאפילו היו מרוחקות זמ"ז יותר מט"ז מיל בשעת המעשר, כיון שנצטרפו שעה אחת לחיוב – חל המעשר (חדושים ובאורים ז, טו).

'וקים להו לרבנן דשיתסר מיל קא שלטא ביה עינא דרועה' – כשהוא נמצא באמצע הט"ז, יוכל להשגיח לכאן ולכאן, בארץ מישור (תפארת ישראל [הובא בא"מ או"ח ח"ג פה]). יש להעיר שמלשון רבנו גרשום (נה). נראה ששולטת עינו ט"ז מיל לכל צד ולכך כשיש בהמות באמצע, מצטרפים אלו שבצדדים, כי הרועה עשוי לבוא לשם והוא שולט על אלו שמכאן ומכאן.

דף נה

'היו לו בשני עברי הירדן אילך ואילך או בשני אבטילאות כגון של נמר ונמורי – אין מצטרפין, ואין צריך לומר חוצה לארץ וארץ'. יש מי שכתב להוכיח מכאן שארץ עבר הירדן אינה חו"ל, שאם כן מהו 'אין צריך לומר חוצה לארץ וארץ' והלא שני עברי הירדן בכלל חוצה לארץ וארץ הוא. אמנם יש לומר, גם אם עבר הירדן דינו כחו"ל, ודאי אינו לגמרי כחו"ל כי למקצת קדושות נתקדש (ער"ן בנדרים כב).

ואולם יש לדחות את הראיה מעיקרא, כי 'אין צריך לומר' קאי על מה שאמר 'שני אבטילאות' – כלומר שני מחוזות בארץ אחת מפרידים, ואין צריך לומר ארץ וחוצה לארץ (עפ"י יד דוד. עע"ש).

בספר חזון איש (בכורות כז, ד; שביעית ג, כה. ועע"ש סק"ב) נקט והוכיח מכמה מקומות שעבר הירדן אינו ארץ אחרת, ומכלל ארץ ישראל הוא מן התורה לכל דבר, אלא שהכתוב עשאו את הירדן [שלמטה מיריחו] לגבול בפני עצמו, וממילא הוא מפסיק בין שני עבריו למעשר בהמה לדברי רבי מאיר הסובר

חילוק גבול מחלק למעשר, וכן נחלקו תנאים לענין הבאת ביכורים מעבר הירדן, אבל לענין שאר דינים דאורייתא כגון דין ערי חומה וכו' – דינו כארץ ישראל. ואולם לענין שביעית בזמן הזה – שונה, כיון שלא כבשו עזרא (וע"ע בהרחבה בתשב"ץ ח"ג קצח; ברכי יוסף או"ח תפט; חדושים ובאורים ז, טז).

'או בשני אבטילאות כגון של נמר ונמורי' – עיר מבצר במטה גד, מוזכרת בכתוב (במדבר לב, לו; יהושע יג, כז) בשם בית נמרה. בימי בית שני היתה עיר גדולה מיושבת יהודים. כיום מזהים את העיר עם תל נמרין שעל שפת ואדי נמרין המשתפך אל הירדן מול העיר ירחו. התל נמצא 8.5 ק"מ צפונית מזרחית לגשר אלנבי (מתוך 'הערוך על הש"ס' – בתוספות המהדיר).

'לשם זו פמיים'. יש מזהים אותה עם שפם (האמורה בסדר מסעי), המתורגמת בתרגום ירושלמי: 'אפמיאה' (עפ"י הערוך השלם 'אפמיא'. היא ה'בניאס' בלשון ערבי).

'זכרותא דדמא – כבדא, כדרכי יצחק, דאמר רבי יצחק: כבד שנימוח מטמא ברביעית' – כדין משקה, שהרי הוא דם. אבל אילו היה בשר – היה מטמא בכזית כדין בשר שנימוח (בנייר ג). ונראה שכבד שנימוח מכשיר לקבל טומאה, שהרי הוא כדם. וקודם שנימוח, הגם שהוא דם – אינו מכשיר שהרי אינו משקה, וגם אינו מטמא ברביעית אלא בכזית כדין דם שקרש (עפ"י חזון איש מכשירין ט, ט).

'כל הנהרות למטה משלש נהרות ושלש נהרות למטה מפרת'. כתבו הפוסקים (תוס' ומרדכי ברכות נד; שו"ע או"ח רכח, ב) שברכת 'עושה מעשה בראשית' הנאמרת על ראיית נהרות, היינו הנהרות הכתובים במקרא כמו החדקל והפרת. והמגן-אברהם (רכח סק"ג) פרש שאין כוונתם דוקא אותם ארבעה נהרות ולא באחרים, כי אין שום טעם לחלק ביניהם, אלא כוונת הפוסקים על כל נהרות גדולים כמו הארבע המפורשים. וכן פסק המג"א להלכה, שיש לברך על כל נהרות גדולים. ואולם יש מי שכתב לבאר דברי הפוסקים כפשטותם, לפי המבואר כאן שארבעת הנהרות שבתורה הם מקורם של שאר הנהרות, ואין לברך אלא על המקור שנברא בששת ימי בראשית (עפ"י תורה תמימה, מובא בספר אור הישר כאן).

ואין שאלה זו נוגעת כל כך למעשה, על פי דברי הא"ר (רכח) שכל שיש ספק אם המקום שרואהו עתה היה קיים מששת ימי בראשית או נוצר אחר כך – אין לברך. ואולם הפמ"ג מצדד שבסתם לא נשתנה. והסיק המשנ"ב ש'צ"ע למעשה'. יש להעיר שמפשוטות דברי הפוסקים שלא חילקו בין שינויים שנעשו ע"י אדם או בידי שמים, משמע שנהרות שנתהוו משינויים מאחרים במבנה הקרקע כגון רעידות אדמה – אין מברכים עליהם. אך לפי"ז צריך לומר שאין לברך על הרים וגבעות בסתם, שמא נוצרו מאוחר משינויים במבנה הקרקע. וזה לא שמענו. ויתכן שכל שינוי בידי שמים נידון כ'מעשה בראשית'.

(ע"ב) 'דאמר רב אמי אמר רב: מיטרא במערבא – סהדא רבה פרת'. בזמן האחרון נבדקה ונמצאה התאמה רבה בין כמויות הגשם בארץ ישראל לבין כמות המשקעים הכללית בתוך אגן הניקוז של הפרת. ולפיכך ישנה גם התאמה עם ספיקת המים של הנהר (מתוך 'החיים' – במהדורת התלמוד של הרב ע. שטינולץ שליט"א, נדרים מ).

'פליגא דידיה אדידיה דאמר שמואל...'. כלומר שני מאמרי שמואל סותרים זה את זה, ושמואל נהג למעשה להחמיר בדבר וכמעשה שעשה אביו. ומה שאמר 'נהרא מכיפיה מברין' לא אמר כן כהלכה למעשה.

ולכן פסקו רבנו חננאל והרי"ף והרמב"ם שאין לטבול בנהרות אלא בזמן שודאי לא רבו הנוטפים על הזוחלים כגון בימי תשרי, כדעת אבוה דשמואל ושמואל עצמו (עפ"י הרמב"ן שבת סה ועוד).

ואולם רבנו תם פסק כדברי שמואל 'נהרא מכיפיה מברין' והתיר לטבול בנהרות כל ימות השנה. וכתבו פוסקי אשכנז שכן המנהג למעשה במקום שאין מקוה. אך גם לדעה זו – כתב הר"ן – נהרות שמכזבים מימיהם, אין לטבול בהם כי ודאי בהם אין לומר שמתברכים ממקורם.

[זוהו ההורה שמואל לאסור, יתכן ואינו מעיקר דינא. ומצינו בכמה מקומות ששמואל הורה הלכה למעשה, לעצמו או לאחרים, להחמיר יותר מן הדין – ע' ביצה כט. כתובות יד. כב. (ע"ש ביוס"ד); נדה כה: – ע' בשו"ת הרא"ש לא, (ושם כב, ח); תוס' שבת קמג. ד"ה שמואל. וכן מצינו לפרוש רשב"ם בפסחים ק. ששמואל פסק מדינא כרבי יוסי אלא שהחמיר על עצמו לפרוס מפה].

*

'... וע' בהספינה (ב"ב עד סע"ב) דירדן מגלגל ויורד לפיו (- של לויטן) – היינו כמו שקבלתי דירדן בעולם כמו כבד בנפש, וסמך מלשון הגמרא דמסמיך זכרותא דירדנא כו' זכרותא דדמא כבדא עיין שם. ודממנו כח הכעס, דוגמת 'כבד כועס', ועל כן אמרו (נדרים כב סע"א) ונתן לך לב רגז כו' – לא עברי ירדנא יעו"ש. והשחוק תמורת הכעס, דעל כן נוצר ענין השחוק בעולם, לבטל לב רגז ולהפיגו על ידי זה, ועל כן יגיח ירדן לפיו של לויטן לכלותו בפיו, וזהו הכל בקדושה, כי גם ירדן מכלל ארץ ישראל וארץ הקדושה...'. (מתוך ליקוטי מאמרים לר"צ הכהן, עמ' 155).

'... ומכל מקום התחלת לידת שפחת רחל היה דן הירוד שבשבטים (שמו"ר מ) המאסף לכל המחנות, שהולך באחרונה, ואמרו ז"ל (תנחומא תצא) דמהם דהענן פולטן, כי היו חוץ למחנה ישראל, כי בהם שורש הכעס כמו שנאמר בשופטים (יח) שהיו מרי נפש, וכן אמרו ז"ל 'ירדן – שיורד מדן' והירדן רומז לכעס כמו שכתבנו למעלה, וכן יהי דן נחש וגו', ועל כן אמרה דנני וגו' – רוצה לומר עורר מדת הדין והכעס, ומאותה מידה נולד זה על ידו ית' דהותר על ידי מדתו זו בקדושה, כי באמת כח זה אצלו בקדושה ועל כן הוא תמיד מחובר עם יהודא, דגם דוד אדמוני, רק עם יפה עינים – אינו הורג אלא מדעת סנהדרין (בר"ר סג) שרק על ידי כח התשובה אז נעשה הרע טוב מאד עד שידין עמו כאחד שבטי ישראל – כמיוחד שבשבטים (שם צט) (לקוטי מאמרים – עמ' 164. וע"ע מי השלוח ח"ב יהושע ד; דובר צדק עמ' 182; קדושת השבת ו עמ' 34).

*

שתי ההופעות היחידות בתורה של ראשי תבות 'כבד', נמצאות באיסור דם: כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא, ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו, כי נפש כל בשר דמו הוא, כל אכליו יכרת – הרי 'כל בשר דמו' הוא ה'כבד' שכולו דם (עפ"י נפלאות מתורתך לר"מ ארן שליט"א, עמ' קעז).

ע"ע שם (בערך 'נחש') רמזים נפלאים בענין הירדן היורד מדין. ועוד שם (ערך 'פרת') רמזי נהר פרת היוצא מעדן וממנו גדל עץ החיים. וע"ע בספה"ק מי השלוח (בראשית) בענין ארבעת הנהרות.

דף נו

'אם אינו ענין לבכור דלא איתיה בעשייה' – שאעפ"י שמצוה להקדישו (לחכמים, ספ"ח דערכין) – אין זו 'עשייה', שהרי גם ללא הקדשת פה הוא קדוש ולא נעשה דבר חדש בהקדשתו, שלא כמעשר בהמה שבהקדשתו נעשה קדוש.

[נראה לכאורה שאף אם נאמר שהבעלים בהקדשתו פועל חלות קדושה בבכור [שעל כן המתפיס בבכור נחשב (בנדרים יג) כמתפיס בדבר הנדור ולא בדבר האסור], ויתכן שיש בקדושה זו כמה נפקותות (ע' בגליוני הש"ס לגר"י ענגיל בנדרים, וכע"ז בקובץ שמועות לגרא"ז שבועות אות ז), וכמו כן גם לפי סברת מהריט"א (ריש הלכות בכורות) שבכור הפקר אינו קדוש מפני שאין לו בעלים היכולים להקדישו, הרי שאין קדושה חלה על הבכור אלא אם הוא ראוי להקדשת פה, עם כל זאת כיון שגם קודם שהקדישו האדם כבר קדמה תורה וקדשתו – אין כאן 'עשייה' חדשה.

ולפי מה שכתבו התוס' (נת. ד"ה ואי) שאין איסור משום הקדשה ביו"ט במעשר בהמה כיון שקדוש מאליו אפילו לא קרא לו שם, הכי נמי נראה שמוותר להקדיש בכור ביום טוב].

ועוד, לשון 'עשייה' מורה על דבר המעכב (כבובחים ד: ועוד), והרי הקדשת פה בבכור אינה מעכבת (מצפה איתן).

'אמר ר' אלעזר: ר' יוחנן חזאי בחילמא מילתא מעליא אמינא, אמר קרא תעשה בשעת עשייה מיעט הכתוב'. ע' דברים עמוקים בספר הקדוש מי השילוח ח"א, עה"פ ויצא יעקב. ע"ע במצוין לעיל ה.

'אישתמיטתיה הא דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, לקח עשרה עוברין במעי אמן כולם נכנסין לדיר להתעשר' – ומדובר שנתן לה עובר באתננה. ואעפ"י שכשנולד נשתנה ממה שהיה והרי אתנן שנשתנה אינו אסור (כבית הלל, בתמורה ל:) – יש לומר ששינוי כזה אינו נחשב שינוי לענין אתנן, ואעפ"י שנחשב 'שינוי' לענין גזילה. וכבר חילקו התוס' (ע"ז מו: בין הנידונים.

וגם אם לא נחלק בכך (כלשנא קמא בע"ז שם), יש להעמיד כגון שנתן לה אחר שנולד כשהוא מחוסר-זמן, ודלא כר' שמעון (עפ"י רש"י. עע"ש).

(ע"ב) 'אמר ר' ירמיה: פעמים... ופעמים...' סגנון זה מצאנוהו כמה פעמים אצל ר' ירמיה; כאן ובסוכה ט: ובב"מ לה:

*

זו אינה משנה

אמר ר' מנחם מנדל מרימנוב: בעלי המשנה, אשר הוציאו ההלכות מתוך תורה שבכתב, לא היו יכולים לעשות זאת אלא אחרי ביטול כל הרגשותיהם וחושיהם הגשמיים, והשקעת כל כחותיהם

בתורה עד שהרגישו את פנימיות התורה, ואז קבעו ההלכה במשנה. כאשר הריחו חז"ל כי הלכה אחת לא נתקיימו בה כל התנאים הנ"ל, אמרו 'זו אינה משנה' (עפ"י 'אילנא דחיי' בשלח).

*

'... ועוד יש תועלת לאדם בהיותו מצווה לאכול במקום שהוא קצת פירותיו, כגון זה (- נטע רבעי) ומעשר שני וגם מעשר בהמה - כי מתוך כך יקבע מושבו או מושב קצת מבניו באותו המקום ללמוד תורה שם, כי שם מורי התורה ועיקר החכמה...' (מתוך ספר החינוך רמז).

וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה... ולא ימירנו - היינו כשהשי"ת מנשא לנפש מישראל, אף שידמה לך שאינו כדאי, אין לך רשות לומר עליו גנאי כיון שהוא עבר תחת השבט והוא העשירי וסוקרו וסיקרא הוא לה', ושהשי"ת חפץ ביקרו ובטח הוא ראוי להתנשאות (מי השילוח ח"ב ס"פ בחוקותי).
ע' ברכות נח. 'אפילו ריש גריתא מן שמיא מנו ליה'.

דף נז

זאי אשמעינן שדה - לחומרא. פרש"י, משום הספק הולך ר' יוחנן לחומרא הלכך צריך להחזיר ביובל. ואעפ"י שכל ספק ממון - אין מוציאים מידו, כאן שונה כיון שהוא ספק מצוה, וגם אין לו הפסד ממון שהרי מן הסתם בתחילה חלקו בשוה וגם עתה לאחר חזרת היובל ישובו ויחלקו בשוה, הלכך מספק חזרו ביובל (עפ"י שער המלך גירושין ג,ד. ע"ש. וע"ע באגרות משה או"ח ח"א יט).

ואם אמרת יש ברירה... הכא במאי עסקינן דלא שוו כולהו להדדי... הרמב"ם, אם כי פסק 'אין ברירה', הביא אוקימתא זו שאין הכלב שוה בדמיו לטלאים. ע' הסבר שיטתו בשו"ת ר"י מסלוצק (יד. ד"ה הנה מש"כ הגאון באות ט); שערי ישר ג,כב; חדושי הנצי"ב כאן; חדושי הגרנ"ט ('השלם') גטין פא; שיעורי ר' שמואל קדושין נא.

'היתום'. בענין יתום בקדשים - ע' במובא בחולין לח.

או עז פרט לנדמה. הרמב"ם כתב (איסורי מזבח ג,ה) שה'נדמה' הרי הוא כבעל מום, 'שאיין לך מום קבוע גדול מן השינוי'. ולפי זה יש לשאול מדוע צריך מיעוט מיוחד שנדמה פסול לקרבן, הלא הוא בעל מום? ויש לומר שהמיעוט נצרך בשביל תמורה שהרי בעל מום נתפש בתמורה. וכן מעשר בהמה חל אף על בעל-מום, וגם בשני אלו שהמום אינו פוסל בהם, לא חלה קדושה על ה'נדמה' ככלאים וכיוצא דופן ('חדושי הגר"ח על הש"ס'. ע"ע מהרי"ט אלגזי פ"ו נו; רדב"ז, לשונות הרמב"ם קב; מנחת חינוך שס,ב-ג).

על עניני כלאים ונדמה - ע"ע במובא בב"ק עח.

כל אשר יעבר תחת השבט כתיב, פרט לטרפה שאינה עוברת'. התוס' בחולין (קלו) צדדו לומר שאפילו נחתכה למטה מן הארכובה – אינה במעשר לפי שאינה עוברת, 'ודוחק'. וצריך באור לפי זה הלא עיקר הדין תלוי בכך שאינה עוברת, אפילו היא אינה טרפה, ואם כן מה שייכות יש לשאר טרפות ומנין למעט טרפה ממעשר?

ואולי הלימוד הוא בגדר 'קל-וחומר' מסברת חכמים; ומה זו שאינה עוברת אעפ"י שאינה טרפה, שאין בה אלא פגם קטן – פטורה, טרפה שהורעה בעיקר חיותה לא כל שכן.

ואולם מדברי התוס' כאן (וכן נראה מדברי רש"י בחולין, וכ"כ המפרשים בדעת הרמב"ם) מבואר שלא נתמעט אלא מן הארכובה ולמעלה. לפי זה עיקר המיעוט הוא משום טרפותה, אלא שרמזה התורה פסול טרפות במיעוט הכתוב הזה שאינה עוברת.

ואפשר דקים להו לרבותינו שאין סברה לדחותה ממעשר משום שאינה עוברת גרידא, אלא ודאי נתמעטה מפני טרפותה (עפ"י קהלות יעקב חולין מא).

ויש מי שפירש 'פרט לטרפה שאינה עוברת' – שאינה מתעברת (עפ"י באור הרא"ם לפיסקתא זותרתא ס"פ בחוקותי, עט).

פירוש מחודש נוסף – בהגות הרש"ש להלן נח. ולכאורה יש לפרש על פי פשט 'כל אשר יעבר תחת השבט' – כשהורעה מעביר צאנו תחת שבטו כשמבקר עדרו וסוקר ומונה לידע מצב בריאותם, לצורך מכירה ושחיטה וכד', רק אותן בהמות בריאות ה'עוברות' ונחשבות במנינו חייבות במעשר, ואילו הטריפה אינה עוברת אלא מושלכת לכלבים.

(ע"ב) 'שלוש גרנות למעשר בהמה'... מלשון רש"י משמע שמעשר בהמה – רשות, שאין חיוב לעשר מן התורה אלא שאם עישר – קדוש. ואולם מלשון הרמב"ם (בכורות פ"ו וכן בספר המצוות עשה עח) משמע שזו מצוה חיובית. וכן יש להוכיח מכמה סוגיות.

והיה נראה שאם יש לו עשר בהמות והוא מאחר את הפרשת המעשר, הרי הוא עומד באיסור 'בל תאחר' ברגל ראשון, כמו בשאר חובות (ר"ה ו.). ואם עבר הרגל ולא עישר והוא מוכר או שוחט את הבהמות, הרי הוא מבטל מצות עשה, שהרי כבר נתחייב במעשר מן התורה.

ולפי זה תקנת גרנות ענינה לאסור מכירה ושחיטה קודם הרגל, אבל עצם החיוב לעשר קודם הרגל – מן התורה הוא.

ועיקר תקנת גרנות מכריח שמעשר בהמה מצוה חיובית היא אלא שרשאי למכור ולשחוט [שזה אינו ביטול המצוה אלא שגורם להיפטר, ובזה אין איסור תורה], שאם אינה חובה כלל, למה תיקנו גרנות לאסור מכירה ושחיטה – אבל אם עיקרה חובה אלא שיכול להפקיע מצותו במכירה ושחיטה, מובן שראוי לתקן לאסור הפקעת המצוה.

ונראה שלא חייבוהו חכמים לעשר ביום הגורן דוקא, אלא אסרוהו למכור ולשחוט, אבל יש לו רשות לאחר את המעשר עד הרגל (עפ"י חזון איש בכורות כו, ג).

יש מבארים שיטת רש"י שאינה חובה גמורה ואולם רצון התורה לעשר, וענשינן עליה בעידנא דריחתא, כבביצית. או על דרך שכתב הריטב"א בקדושין לה: לענין סמיכה ותנופה, שהיא מצוה ואינה חובה גמורה.

עוד יתכן שאעפ"י שאינו חייב, מ"מ כאשר מכניסן לדיר להתעשר או מתחיל לעשרן, אז חל 'חיוב' בדבר, ובזה מיושבות כמה קושיות על דברי רש"י (עפ"י שיעורי הגריש"א שליט"א).

על דרך זו יש בחדושי הנצי"ב, שאעפ"י שאין מעשר בהמה טובל מדאורייתא, כאשר התחיל למנות כדי לעשר, אסורים משום טבל. ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב קפג, ג) צדד שמהתורה חל החיוב בסוף השנה, לאחר שהמאחרות ילדו. ונשאר ב'צ"ע'.

ולולא דברי הגאונים ז"ל היה נראה שאין כוונת רש"י לומר שאינה חובה, אלא 'מצוה בעלמא' היינו שאינה טובלת ואוסרת את השאר כשאר מעשר אלא מצוה על הגברא גרידא. וכ"מ בתוס' (חגיגה ח. ד"ה משום) שמעשר חיוב דאורייתא הוא אלא שאינו טובל.

במש"כ החזו"א לענין 'בל תאחר' במעשר בהמה – בספר טורי אבן (ר"ה ד) האריך שאינו עובר אלא לאחר שעשיר. ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב קפג, ג) דחה הוכחתו.

עניני אגדה

'העיד רב ישמעאל בן סתריאל מערקת לבנה (כצ"ל. ע' ריעב"ץ)... חזירין שבמקומנו יש להם ששים רבוא קלפים בבית המסס שלו.

פעם אחת נפל ארו אחד שבמקומנו ועברו שש עשרה קרונות על חודו אחת.

פעם אחת נפלה ביצת בר יוכני וטבעה ששים כרכים ושברה שלש מאות ארזים'.

כתב מהרש"א ז"ל: 'הגם כי יש להאמין כל אלו הדברים כפשטן, מכל מקום ודאי דלא נכתב בתלמוד רק להורות על המכוון בענייננו...!'

וזו לשון הזוה"ק (פינחס רטו. ברע"מ): 'דהכי אורח דמארי רזין, אמרין מרגלית לתלמידיהון ולא אשתמודעון ביה ברמזיא, אהדר לון ההוא מלה במלי שחוק, כגוונא דההוא דאמר דביצה אחת אפילת שתין כרכין...'. ע"ש.

ובמוסף הערוך (לרבי בנימין מוספיא, ערך 'בר יוכני') כתב על העוף המוזכר כאן: 'אולי משל הוא כי איננו בישוב'.

וכיוצא בזה כתב המהר"ל בפירושו לאגדות, שלא נאמרו מאמרים אלו במימד המוחשי-הגשמי אלא על דרך המושכל. ובסוף דבריו כתב: 'כלל הדברים, חכמי ישראל דברו על הדברים להכיר ולדעת הנמצאים במהות העצמי שלהם, ולא הביטו אל החומר כלל רק אל המהות. וחכמי האומות עיינו במוחש ולא ידעו המושכל, לכך חכמתם מחולק, והמאמר הזה הוא יותר עמוק. ומה שאמר פעם נפלה ארו, פעם אחת נפלה ביצת בר יוכני, אין זה נפילה גשמית רק מופשטת מן הגשמי. ועל זה הקשה אחר כך 'ומי שדי לה" וכו' – ורצה לומר שאין ליחס לה מצד הצורה המופשטת דשדי הביצה...'. וכיו"ב מפרש בכל כגון זה.

והמליץ המהרש"א כל הענין על החכמה והתורה; ששים ריבוא דעות יש, למספר בני ישראל יוצאי מצרים, בכל דעה יש 'מין' ו'שמאל', טהרה וטומאה. פשר הדימוי לחזרת, חסא, שתחילתה רך וסופה קשה – כי הדעה הטהורה אינה באה אלא לבסוף, לאחר עמל ועבודה קשה כעבודת פרך שנשתעבדו בה במצרים, אבל בתחילתה הריהי נוטה לצד הטומאה והמיאוס ('המסס').

חודו של הארו שנפל מורה על חידודה ופילפולה של תורה שניתנה למשה רבינו, והוא נהג טובת עין ומסרה לכלל ישראל (כמו שאמרו בגדרים), וט"ז קרונות הם ט"ז דורות שמקבלים זה מזה, כולם עוברים על חודו של הארו הגדול – הוא משה רבינו ע"ה. כלומר, לא יבוא שום תלמיד לעומק ושורש ענין בלי רב המלמדו, כמו משה ליהושע ויהושע לזקנים וכו'.

נפילת הביצה מרמזת על שבירת הלוחות [ולכך היא ביצה מזורת, שאינה עושה פרי, כלוחות הראשונות שלא נאמר בהם 'טוב'], שהתורה נמשלה לצפור גדולה, ארוכה מארץ מדה. ושני לוחות הברית הם תמצית התורה, ביצת אותה צפור, וסיבת נפילתה – עוון העגל, גרמה לפקודת עונש על דורות רבים ('טבעה ששים כרכים') ועל גדולים וצדיקים ('שברה שלש מאות ארזים').

ע"ע בחדושי הגר"י וינוגרד; נועם אלימלך יתרו (עה"פ ויהי ביום).

ר' מאיר אומר: באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה' –

'... ותיקון הרוח הוא באלול... וגם הבהמה יש לה רוח, כמו שכתוב רוח הבהמה היורדת... – כי כל חיות הוא ברוח. ועל כן אחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, לתקן נפש הבהמית. וזהו הכנה לימי התשובה דתשרי שהוא החזרת הדבר למקורן על ידי התשובה שמגעת עד כסא הכבוד (יומא פ:). דמשם אצילות שורש הנפשות דבני ישראל, דמשם הוא המשכת אור מקיף דגשמה לנשמה, דעל ידי זה נתקן הכל ביום הכיפורים. וההכנה לזה באלול, להכניס קדושה ברוח הבהמית שבו...' (מתוך מחשבות חרוץ ח, עמ' 55).

דף נח

רבי עקיבא סבר אדר הסמוך לניסן זימנין מלא וזימנין חסר... וכן עזאי סבר אדר הסמוך לניסן לעולם חסר. מחלוקתם בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, אבל בזמן הזה לדעת הכל אדר הסמוך לניסן לעולם חסר (המפרש על הרמב"ם הל' קדוש החדש ה – עפ"י הסוגיא בר"ה. הובא בכסף משנה הל' בכורות ז, ח).

'בכ"ט באב. בן עזאי לטעמיה, דאמר האלולין מתעשרין בפני עצמן' – הלכך אין לקבוע גורן בכ"ט באלול, כדי שלא יבואו לצרף את הבהמות שנולדו באלול עם הבהמות שנולדו מקודם. ואם תאמר מה הועלנו, הלא כשנקבע הגורן לכ"ט באב יש לחוש שמא יעשר את האלולים עם הנולדים בתשרי? – יש לומר לפי שרוב הבהמות נולדות בקיץ ומעט מתאחרות לילד בתשרי, הלכך החשש הזה מועט מן הראשון. וגם י"ל שחילוף השנה ניכר יותר לבני אדם באחד בתשרי, ולפיכך לא חששו שמא יצרף את הנולדים עד תשרי עם הנולדים בתשרי [אעפ"י שהנולדים בתשרי מתעשרים בסוף אדר ומצד זה היה לחוש יותר שמא לא ישים אל לבו באותה שעה אלו נולדו מתשרי ואלו נולדו באלול] (כ"ג. וערש"ש).

זאי אפשר לעשר ביום טוב משום סקרתא. התוס' כתבו שאין איסור אלא משום צובע ולא משום שאין מקדישין ביום טוב – כיון שעשירי קדוש מאליו אפילו לא קראו מעשר (כדלהלן נט.). והתוס' בחגיגה הקשו שיהא אסור משום 'מתקן', כשם שאסרו להרים תרומות ומעשרות בשבת וביום טוב? ותרצו שאינו נחשב כמתקן כיון שמן הדין מותר לשחוט ולמכור אף קודם שיעשר. ואף על פי שמדרבנן אסור למכור ולשחוט עד שיעשר, צריך לחלק בין זה ובין טבילת כלים שאסורה בשבת משום מתקן, הגם שאינו אלא מדרבנן – שחכמים לא החלו 'איסור' על הבהמה רק על האדם יש איסור למכור ולשחוט בהגיע זמן הגורן משום המצוה המוטלת עליו. משא"כ טבילת כלים הטילו חכמים 'איסור' על הכלי בשימוש, כל עוד לא נטבל, ולפיכך שייך בו ענין 'מתקן' (רא"ד נ"י).

(ע"ב) 'ונוטל אחד מן האלולין'. מרש"י משמע שעושה כן על ידי שמונאן כשהם רבוצים, שאף על פי שאין לעשות כן לכתחילה, כאן שאי אפשר בענין אחר – שפיר דמי. ומשמע שעדיף לעשר באופן זה מאשר להוציאן דרך הפתח ולעכבן מלצאת לעצמן כדי שהאלולי יצא עשירי. ואולם מהתוס' נראה שמעשרן ע"י יציאה מן הדיר אלא שמסייע במעשיו להיות העשירי מן האלולים, ואעפ"י שלולא סיועו אפשר שהיה יוצא אחר – אין זה בכלל איסור לא יבקר. ועוד, המצוה שיצאו

מעצמם – בדאפשר, אבל כשאי אפשר בענין אחר – אין כאן מצוה זו (עפ"י חזון איש כו,ה).
 כיו"ב כתב בחדושים ובאורים (ו,יא), שמי ששכח תלמודו ומשום כך נסבב שאינו יכול לעשות מעשר אלא עם בהמה מסוימת
 שמצטרפת ממה"נפשך, אין על זה איסור 'לא יבקר' – שההלכה היא שמבקרנו. ועע"ש.

'עשירי ודאי אמר רחמנא ולא ספק'. מכאן הוכיחו אחרונים ז"ל שכל ספק שהוא מותר, גם
 ספקא-דדינא דינו כן, לקולא, כמו ספק במציאות – שהרי כאן הוא ספק בדין ולא במציאות (ע' בשו"ת
 מהרש"ם ח"א ט; שו"ת אבני נזר אה"ע יז, טו; כ, יד; יו"ד תסז, יב).

'זמונין א' ב' ג'...'. ישנה גרסה 'אחד שנים שלשה...'. ונראה שאף לגרסה דידן, דרך המנין הרגיל הוא במספר ולא
 באותיות אלא שהסופר כתב א' ב' כסימון. וכן מונים בספירת העומר, וכן היה מונה הכהן המזה 'אחת ושתים, אחת ושלש...'.
 אמנם נראה שגם אם מנה באותיות 'אלף' 'בית'... מועיל כמנין, ואעפ"י שכשאומר 'שלשה' או 'שלישי' הרי מונה בכך גם
 את הראשון והשני, ואילו באמירת 'גמ"ל' אינו אלא כנותן סימון לשלישי, מ"מ מסתבר שגם זו דרך ספירה [ואם לא כן, היה
 לתנא לפרש בדוקא 'אחד שנים', כדי שלא נטעה]. וע"ע להלן ס:
 ונפקא מינה למעשה בספירת העומר, שאם אמר 'היום יום בית' לעומר' או 'מ"ם טי"ת' נראה לכאורה שיצא ידי ספירה. וצ"ב.

'היו לו מאה ונטל עשרה', (או) **עשרה ונטל אחד – אין זה מעשר'**. כך צריך לקרוא, כפרש"י כתי". (ובפרש"י
 שלמעלה צריך לתקן הלשון כמו שהגיה בשיטמ"ק. ומש"כ 'ומכל עשרה נטל אחד למעשר' כלומר: 'או מכל עשרה...').

'קפץ אחד מן המנויין לתוכן – הרי אלו פטורין' – שעשירי ודאי אמר רחמנא, ולא עשירי ספק. ותמהו
 התוספות (בב"מ ו), מדוע אותו אחד שקפץ לא יתבטל ברוב [שהרי מן התורה אף דבר חשוב ו'בריה'
 בטלים ברוב. וגם אין שייך כאן דין 'קבוע', לפי שאינם ניכרים וידועים] ויחויבו כולם במעשר? ונשאר
 ב'תימה'. [ובתור"פ תירץ שבעלי חיים שחשובים אינם בטלים בכל מקום, ועקרו חכמים דין תורה ב'שב
 ואל תעשה' (ונראה שזו כוונת מהרי"ל בתשובה (עב) שהביא מהתוס' ריש ב"מ שבריה לא בטלה מדאורייתא. ואין כוונתו
 מדאו' ממש אלא לענין נפקותות דאורייתא) וכנראה התוס' שלפנינו לא סבירא להו חידוש זה].

בשיטה מקובצת (שם) מובא בשם הרא"ש והריטב"א שעל אף שיש 'רוב' לחיוב, אין כאן 'ודאי' אלא ספק
 שאינו שקול, וכיון שלא יצא מכלל 'ספק' לפיכך הוא ממועט משום 'עשירי ספק'.
 האחרונים בספריהם נשאו ונתנו רבות ביסוד זה, שדין 'רוב' שבתורה אינו בגדר ודאי אלא שאמרה
 תורה לנהוג ולהכריע בספק על סמך הרוב, אבל מידי ספק לא יצא עדיין (ע"ע: שו"ת זרע אברהם ו, יח; פני
 שלמה ב"ב נג: חדושי הגרנ"ט שם; חדושי הגר"ר בענגיס ח"ב לח; ברכת מרדכי ח"א ט, יג. ויסוד זה מצאו לו סימוכין גם
 בדברי הר"ן בקדושין (ספ"ק בד"ה גרסינן). לענין ספק ערלה).

וכבר פירשו ששאלת הראשונים כפולה; יש לדון לחייב מצד שני דינים: א. דין 'ביטול ברוב' (= שאותה
 בהמה הפטורה מתבטלת בין שאר הבהמות החייבות, ותתחייב גם היא). ב. 'הלך אחר הרוב' (= כל בהמה שיוצאת יש
 לתלות שפרשה מן הרוב, ואינה זאת הבהמה שפטורה); –

יש שכתבו שההלכה של ביטול ברוב אינה שייכת כאן לפי שלא נתחדש בדין 'ביטול' אלא שאיסור
 שנתערב בהתר – פקע והותר, אבל אין ההתר 'רוכש' שם חדש משום שמעורב ברוב (וראה באריכות בזה
 בספר אור שמח מאכ"א טו, י; חדושי הגרש"ש"ק ז; עונג יום טוב ד; שו"ת מהרש"ם ח"ב ד. וע' ביוסף דעת זבחים עב). ואף
 כאן – אין שייך להחיל חיוב על הבהמה הפטורה משום התערובת. אלא כוונת הראשונים בקושיתם היא
 שכיון ששייך כאן דין ביטול ואינו ענין לקבוע כמחצה על מחצה, א"כ אף כי אמנם אי אפשר לזו

הפטורה 'להשיג' מעלה ולהיות מחויבת, שוב נבוא לדון מצד 'כל דפריש מרובא פריש' לחייב? ועל הלכה זו תירץ הרא"ש שדין 'כל דפריש...' אינו ודאי (זכר יצחק ח"ב ד. וכיו"ב כתב הגר"ר בענגיס ח"ב לה, ג בישוב הערת הפמ"ג (יו"ד בש"ד קי ססקל"ז) על לשון הרא"ש).

במקום אחר באר בזכר יצחק (ח"ב מו, ד) שאפילו לשיטה האומרת שאין חולין מתבטלים בטבל משום ש'התירא לא בטיל' (כדברי הר"ן בנדרים נט:), זה רק משום שאין המיעוט סותר לרוב, לכן אין רוב טבל מבטלו, לא כן כאן שאם נאמר שאחד פטור הלא כולם ייפטרו, הרי שאם המיעוט יישאר בדינו הוא מהוה סתירה לרוב, לכן באופן כזה הרוב מתחזק על המיעוט ומבטלו ומושך המיעוט אחריו. וע"ש באות ה.

לדרך זו יש לומר שדין 'ביטול ברוב' אכן נידון בתורת ודאי ולא כספק שמותר, שהרי לא דיבר הרא"ש אלא כלפי דין 'הלך אחר הרוב' שענינו הנהגת האדם בספקות ולא הכרעה מציאותית, כנ"ל.

והרי שיטת הרא"ש עצמו (בחולין פרק גיד הנשה לו) שתערובת איסור שנתבטל בהתר מותרת אפילו אוכל התערובת כולה כאחת, וא"כ לכאורה נראה שלשיטתו אכן האיסור נהפך ונעשה התר ממש. ואולי יש מקום לדחות שדוקא לענין איסור והתר סובר שהאיסור נעשה התר, אבל בענינו לא יצא מכלל 'ספק עשירי' (ע' אגרות משה אה"ע ח"ד יז, ה).

לפי הסבר זה אין להוכיח מכך שהתוס' לא תרצו כהרא"ש, שהם חולקים על יסודו, כי יש לומר שהתוס' הקשו מצד דין 'ביטול ברוב' [נסוברים ששיך גם בנידוננו דין ביטול], ולכן הניחו בפשטות שאינו בגדר 'עשירי ספק', אבל בדין 'הלך אחר הרוב' אפשר שגם התוס' סוברים שהוא בגדר 'ספק' (ובחדושי הגר"ט (קמז) האריך לבאר מחלוקת התוס' והרא"ש באופנים שונים).

בספר שב שמעתא (ב, טו) כתב שדברי הרא"ש אינם אמורים אלא ברובא דאיתא קמן' כבנידוננו, שרוב זה אינו בגדר בירור מציאותי [הגע בעצמך, אלף חנויות מוכרות בשר נבילה ואלף ואחד מוכרות בשר כשר – הכי נימא שיש כאן בירור סביר לתלות החתיכה שנמצאה בכשרה? אלא ודאי דין הוא שגזרה תורה שנוכל להסתמך על הרוב], אבל 'רובא דליתא קמן' היינו רוב המבוסס על דרכו וטבעו של עולם, דינו בגדר 'ודאי' [אף שאין כאן ודאות מוחלטת, הדין קובע שניתן להחשיב בירור כזה ל'ודאי'].

ובזה מיושבת קושיית האחרונים (ע' רעק"א) לדברי הרא"ש, מדוע החשש לכל בהמה שמא היא טרפה ואינה מתעשרת, לא יעשה כל עשירי ל'עשירי ספק' – כי אכן רוב כזה תורת ודאי יש לו.

ובשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ד יז, ד ה) חלק על חילוק זה שבין שני סוגי ה'רוב', אלא שכתב (דלא כה"ש שמעתא' שם ובשמעתא א) שלא דיבר הרא"ש אלא באופן שנתערב מיעוט בתוך רוב, שכיון שכבר נתערב, הרי כל אחד מן התערובת בגדר 'עשירי ספק', ולכן כל אחד שפרש ממנה – פטור. לא כן באופן של שני עדרים שכל אחד ידוע וניכר במקומו, ובהמות העדר הגדול חייבות במעשר ובהמות הקטן פטורות כגון שהן 'לקוח' או שכבר נמנו מנין הראוי, וקפצה אחת מתוך אחד העדרים לדיר, ואין ידוע מאיזה עדר – גם לשיטת הרא"ש יתחייב, משום ש'כל דפריש מרובא פריש' נידון כודאי, ולא נעשה לנו ספק כלל. וכן כל כיוצא בזה (נידונו שם לענין 'ספק ממזר' כשרוב פסולין אצלה, ע"ש).

וכן בספר דבר אברהם (ח"א לד, א) פקפק על חילוק ה'שב שמעתא' בבאור דברי הרא"ש, ופרש שדברי הרא"ש והריטב"א אינם אלא לענין מעשר שהוא תלוי בספירת האדם, ואין נקראת 'ספירה' אלא כשברור וידוע לאדם את המספר שהוא סופר [ודן שם לענין ספירת העומר למי שמסופק איזה יום היום, שאין זו 'ספירה'. וכיו"ב כתב הגרש"ש"ק – מובא בסמוך].

בבאור חילוקו של הש"ש ובישוב תמיהת האחרונים עליו מפ"ק דחולין, שמשמע שרובא דאיתא קמן עדיף יותר – ע' בספר בני ציון (מיטאווסקי) קכא. ע"ע אריכות רבה בפירוש תפארת ישראל על המשניות.

מן המעושרין לתוכן – כולם ירעו עד שיסתאבו ויאכלו במומן לבעלים' – הרי שמעשר שנתערב

נשאר בקדושתו, שספק מעשר לחומרא כשאר ספקות של תורה. ואין זה ענין לדין עשירי ודאי ולא עשירי ספק, שענינו שלא חלה כלל קדושת מעשר על הספק בשעת המנין [ויש להטעים זאת, משום שמנין שאינו ברור למונה, אינו נחשב 'מנין' ומספר], אבל כל שחלה קדושת מעשר ונפל אח"כ ספק כלשהו – הריהו כשאר ספקות שבתורה (עפ"י שערי ישר ה, א).

בשנולדו לו חמש באב וחמש באלול וחמש בתשרי, שאמר רבא מכניסן לדין ומעשר – אעפ"י שמנין האביים והתשריים מסופק, שהרי הם בספק-חיוב – נראה שאין לחוש אלא ב'עשירי' ודאי, אבל אין צריך 'ראשון' ודאי ו'שני' ודאי. [ונראה שאם למשל הוא מונה את חמש האביים תחילה, כשמונה את התשריים אינו מונה 'שש' 'שבע', אלא מתחיל שוב 'אחד' 'שנים']. ומכל מקום לכאורה מוכח שעצם הגדרת 'מנין' אפשרית גם כשיש ספק בעצם חיובו של הדבר הנמנה – שהרי צריך למנות גם את התשע הראשונים (כמו שהוכיח החזו"א, ע' להלן), ואפ"ה נחשב שמנאם הגם שחלק מהם בספק.

נחלקו האחרונים האם אפשר להישאל על מעשר בהמה אם לאו (ע' במובא לעיל לא). ויש להעיר מכאן, מזה שאמרו ירעה עד שיסתאב – והלא אפשר לו להישאל.

ואמנם נחלקו הרמ"א והט"ז בכיוצא בזה, בענין חלה שנתערבה בחולין; הט"ז כתב שאין תקנה בשאלה, כי העירוב הוא מצב חדש שנולד ואין פותחים ב'נולד'. אך כבר העירו האחרונים על שיטתו שמ"מ יועיל להישאל משום 'חרטה'. ועל כל פנים לדעת הרמ"א יש להקשות מדוע אמרו ירעה עד שיסתאב הלא יש לו תקנה בשאלה.

ויש לדחוק שהמשנה פסקה הדין בכל אופן, גם כשהבעלים אינם לפנינו להישאל, או שא"א להישאל מסיבה אחרת (עפ"י שיעורי הגריש"א שליט"א).

*

'בן עזאי אומר: כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום'. –

'למה דימה חכמי ישראל לקליפת השום ולא לקליפת פרי אחר כגון קליפי אגוזים וכדו? ואין לומר משום דקליפת השום היא יותר גרועה מכל שאר קליפות הפירות – כי אין השכל נותן דכולי האי לאין דומין כל חכמי ישראל קמיה, ושיכוין הוא להגדיל כבודו ולמעט בכבודם כל כן; –

אלא נראה דהטעם הוא מפני חריפות שהיה בו יותר מכולם, והם היו כמו הקליפה, דעם היות שאין בקליפתה אותו החריפות כמו בפרי, הרי היא מעמדת הפרי ומקיימת אותו, ככה הם היו בקיאים וחכמים בתורה ומעמידים חריפותו. ולכך כתוב 'כל חכמי ישראל דומים עלי' – שהיה שם אותם עליו, לומר שלפי האמת הם עליו בחכמה אלא שהוא היה יותר חריף מהם, שהוא השום והם הקליפה שעליו המקיימת ומעמדת השום (רמ"ע מפאנו 'עשרה מאמרות' מאמר חקור דין ח"ה יא. מובא בשלה"ק שבועות לא).

רבנו גרשום פרש כפשוטו, שקליפת השום מורה על דבר קל.

ראה עוד דברים עמוקים בענין 'קליפת השום' ומאמר בן עזאי על רבי עקיבא (לפרש"י רבנו גרשום ורבנו נתן בעל הערוך) – בספר 'דובר צדק' עמ' 188. וע"ע באגרת הרמב"ם לרבי חסדאי הלוי.

בענין כינוי 'קרח' לרבי עקיבא – ע' בספר בית ישראל לר"י מזידיטשוב ויצא ע.א.א; אמרי שפר (לר"נ מרופשיץ) ס"פ שמות; דברי אמת (לר"י מלובלין) קרח קב, א בשם הרה"ק מלובלין. מובא ביאבני זכרון' לקוטים עמ' רנד.

דף נט

'אף תרומת מעשר נטלת באומד ובמחשבה, ומעשר קרייה רחמנא תרומה...'. וחכמים חולקים על אבא אלעזר בן גומל וסוברים שאין להפריש תרומת-מעשר באומד. התוס' (כאן ובמנחות נד) צדדו לומר שלא נחלקו חכמים אלא לענין לכתחילה, אבל אם הפריש לפי אומדן ולא נתכוין להוסיף – אין נידון כמרבה על המעשרות ותרומתו תרומה. ובתירוץ השני כתבו שמחלוקתם אמורה לענין דיעבד, שלדעת חכמים הרי זה כמרבה במעשרותיו שהם מקולקלים. וכן כתב הרמב"ן (בגטין לא) והרשב"א (בביצה ג). וכן נראית שיטת הרמב"ם (תרומות ג, י). וזה שלא כדברי ה'כפתור ופרח' (כד) שבדיעבד – מה שעשה עשוי. וכן כתב בספר שערי צדק (לבעל החיי-אדם, י,יא), שכתב, כיון שבדיעבד תרומתו תרומה [ובלבד שלא נתכוין להוסיף], לכך מותר אף לכתחילה לעשות כן בדמאי. אך כאמור, מהרמב"ם ושאר ראשונים משמע שאף בדיעבד אין תרומתו תרומה. ולפי זה אף בדמאי יש להקפיד שלא להפריש באומד. ואולם פשוט הדבר שאם מפריש מהפירות באומד, אלא שמפרש ואומר שהתרומה תחול רק על אחד ממאה – אין זה בכלל 'אומד' כלל (עפ"י מעדני ארץ תרומות ג, י).

ע"ע שבט הלוי ח"ב רטו, ג בבאור מחלוקת התנאים בתרומות, אם תרומה עולה במאה ועוד או במאה – האם מהתורה תרומת-מעשר באחד ממאה במדויק, או מצותו מעט יותר משום אומד יפה, כמו שצדדו התוס'.

סיכום שיטות הראשונים בהפרשת תרומות ומעשרות באומד ובמחשבה – ע' ביוסף דעת מנחות נד-נה בשאלות ותשובות לסיכום, ובחולין ז.

'קרא לתשיעי עשירי ונשתייר עשירי בדיר' – כלומר, נשתייר לבדו. אבל אם נשתייר בדיר שנים או יותר – אין העשירי קדוש עד שיצא, וכיון שיצא – נתקדש (עפ"י חזו"א כו, ז).

ולשון הרמב"ם (בכורות ח, ח) 'זה שנשאר בדיר מעשר אע"פ שלא יצא ולא ביררו' – פירושו שלא ייחדו בפירוש למעשר, אך אין הכוונה שלא ביררו מן האחרים, שהרי אין אחרים בדיר.

(ע"ב) 'היו לו י"ד טלאים והכניסן לדיר ויצאו ששה בפתח זה וארבעה בפתח זה...'. נראה שהמכניס עשר בהמות לדיר כדי לעשרן, ויש בדיר שני פתחים – ראוי לו למנותן כולם במנין אחד, גם את היוצאים מהפתח השני [וכמו בשיצאו שתיים כאחת בפתח אחד – מונה אותן שתיים, כך הדין בשני פתחים, וכל שכן כשיצאו בזה אחר זה].

והוא הדין כשיש לו יותר מעשר בהמות, יכול להוציאן בכמה פתחים ברצף מנין אחד – שאין הפתח קובע אלא מנין היוצאים מן הדיר הוא הקובע.

וכאן מדובר כשלא רצה למנותן במנין אחד אלא למנות בכל פתח מנין לעצמו (עפ"י חדושים ובאורים ז, ז).

עיי' עוד שם (בסק"ה) שצייד בסברה שכאשר יש לו י"ט בהמות, לכתחילה יש לו לכנסן בדיר שיש לו פתח אחד, כלומר למנותן במנין אחד [והתשע הנותרים אינם נפטרים אלא מצטרפים לגורן הבא כדלהלן], ולא ימנה בשני מנינים באופן שייפסרו ע"י מנין הראוי, שיצאו תשעה מכאן ותשעה מכאן, וכדלהלן.

ויש לעיין בדבר, הלא בכל אופן אין כאן אלא בהמת מעשר אחת, ומהי תיתי לחייבו להביאם לחיוב צירוף לגורן הבא ולא לסמוך על דין 'מנין הראוי' אף לכתחילה.

יתר על כן, אפשר שגם כשיש לו בהמות רבות מותר למנותן בכמה פתחים, כל פתח במנין בפ"ע, הגם שעל ידי כך מתרבים הסיכויים שיתמעטו המעשרות משום העודף שבכל מנין ומנין – וטעם הדבר, כי מעשר בהמה אינו כמעשר דגן שהוא חיוב

הפרשת בהמה אחת מכל עשר בהמות, אלא החיוב הוא רק להעבירם תחת השבט והעשירי שיצא – יהא מעשר, והרי העביר את כולם והעשירי שבכל העברה – עשהו מעשר. והלא אפילו מכירה ושחיטה לא אסרו חכמים אלא בהגיע הגורן, כי אין כאן ביטול מצות מעשר אלא גרם פטור, ולא שמענו שאסרו להעביר באופן שיוצרו עודפים. והרי סתימת הדברים מורה שמותר הדבר, אם לא משום מדת חסידות.

דף ט

כגון שמנה תשעה וכי מטא עשרה קרי חד מרישא – קסבר עשירי מאליו קדוש. יש לשמוע מכאן שאעפ"י שהבעלים ממאנים בקדושת העשירי, שלכך התחילו מנין חדש, בשביל לפוטרן במנין הראוי – העשירי קדוש מאליו, שמשמים מקדשים אותו בעל כרחו. ואעפ"י שלכאורה מעשר בהמה אינו שונה ממעשר דגן שאי אפשר לו לחול אלא מדעת הבעלים, כאן שונה, כיון שמנה כרצונו כל התשע, והתורה אמרה שהעשירי קדוש מאליו, הרי זה נחשב כאילו הסכים על קדושת עשירי (עפ"י חזון איש כו, ז).

רב כהנא אמר: למנין בהמות הוא קדוש. כתב החזון-איש (כו, ז) שמסתבר שאם מקפיד שלא יוקדש למנין בהמות אלא לפי מנינו – אין זה מעשר כלל, שאי אפשר להחשיב מנינו למעשר נגד רצונו. וכאן מדובר בטועה וסובר שאפשר שיחול למנין שלו, ובזה אנו אומרים שאין להתחשב במנינו וקדוש למנין בהמות. [ומקשה הגמרא ממתניתין – שגם במשנה מדובר שטעה].

– כתב ב'לקוטי הלכות' שיש לשמוע מן הסוגיא שאף על פי שמצוה למנות את כולן כסדר, 'אחד שנים שלשה...'. – בדיעבד שלא מנה אלא את העשירי – חל שם מעשר עליו. ובחזו"א (כו, ט) כתב שאינו מובן, הלא אם הביט על העדר כולו ונטל אחד מן העשר, שנינו במשנתנו שאין זה מעשר, הגם שמנה את העשירי שלקח. [וכנראה לדעת הל"ה יש לחלק בין יצאו אחד אחד מן הדיר, שהרי הם כמננים מאליהם, ובין עומדים ורבוצים] – וכאן שונה שאעפ"י שטעה במנין פיו וקרא לשלישי שני ולרביעי שלישי, מ"מ קרוי מנין כיון שהמנין מבורר בפיו ובלבו.

עוד כתב ב'ליקוטי הלכות' שאם לא מנה כלל – לא נתקדש העשירי. ומה שלדעת רב כהנא אם מנאן זוגות נתקדשה הבהמה העשירית שיצאה – לפי שיש כאן מנין, שמנינו של איש זה כך הוא, כשיספור חמש זוגות, השני שבזוג החמשי הוא אצלו העשירי.

ואילו הרש"ש הוכיח מדברי רב כהנא שאפילו ללא מנין כלל – נתקדש העשירי שיצא. וב'לקוטי הלכות' דחה דבריו, כאמור. אך החזו"א (כו, ט) קיים דברי הרש"ש, ובאופן שידעו הבעלים את מנינם כשיצאו, ומנין במחשבה מועיל גם ללא דיבור. כן הכריח בכמה ראיות.

אמר רבא: הואיל ואיתיה במנינא פרסאה דקרו לעשרה חד. נראה שרצה לומר, הואיל שיוודע מנינו לבסוף – הרי זה מעשר, כי מודה רב מארי שאפשר ליקדש לפי מנין בהמות כל שאי אפשר ליקדש לפי מנין ידיה, הלכך העשירי שיצא מתקדש אעפ"י שלא מנאם כסדר, ובלבד שידע את מנינם. ודוקא במנאן זוגות סובר רב מארי שאינו קדוש לפי מנין בהמות, מפני שאפשר להיקדש לפי מנין שלו, שהרי מנין זוגות הוי מנין לדעתו, אבל כאן שקרא למפרע ואי אפשר להתקדש לפי מנינו – מתקדש למנין בהמות.

ומה שאמר 'איתא במנינא פרסאה' – הפלגת הענין הוא, שהרי פרסיים מונים כן, והרי לפנינו שהוא מנין. וכן מבואר מדברי הרמב"ם (בכורות ז,ח). וכן בדיון, שאם במנין התורה אינו מנין, לא יועיל מנין פרסאה (חזון איש כו,ז. וע' גם חדושים ובאורים ז,ו).

(ע"ב) 'תנו רבנן מנין שאם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי ששלשתן מקודשין, תלמוד לומר וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש'. נראה שהדרש מבוסס על קושי הלשון, שהיה לו לומר 'מכל אשר יעבור תחת השבט' – ומשמעות 'כל' מורה שכל אשר יעבור יהיה קדש וזה אי אפשר, לכך דרשו כאילו היה כתוב 'כל אשר יעבור תחת השבט תחת העשירי יהיה קדש', כלומר כל מה שתחת העשירי ותמורתו, קדוש תחתיו. וכן דרך לשון הכתובים לחסר תיבה, כמו יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר – כאילו כתוב: וא ל יהי מתיו מספר. ועוד רבות כיוצא בזה (עפ"י משך חכמה בחקתי כו,לא).

'אמר רבא: הכא במאי עסקינן כגון דאית ליה בהמות טובא, דאמרינן חד עישורא קאמר'. יש לעיין מדוע לא נשאל אותו מה כיוון? ויש לומר כיון שבי"א או תשיעי שקראו עשירי צריך דיבור דוקא [כתמורה, שנראה שאינה חלה במחשבה אלא בדיבור], הלכך אפילו אמר שכוונתו היתה לקוראו י"א אין י"א קדוש, שאין כאן דיבור ודאי לעקירת שם עשירי (חזו"א כו,יא).

אף על פי שסופו מוכיח קצת על תחילתו שנתכוין ל"א, שכיון שנוכח בטעותו שקרא י"א, קורא לבא אחריו עשירי, ואם היתה כוונתו בתחילה ל'עשר' מדוע חזר וקרא 'עשירי' – מ"מ בשעה שאמר אין כאן עקירה בדיבור, וגם אין כאן הוכחה גמורה.

ואולם יש לעיין הלא בדיבור עצמו ניכרת המשמעות, שאם כוונתו היה לו לומר 'עשר אחד' או 'אחד עשר' ולא 'אחד-עשר'. [ואין נראה להעמיד דברי רבי רק באומר 'יו"ד אל"ף' שיתכן ובזה אפשר לפרש בשתי המשמעויות].

ויתכן שבלשון המדוברת ביניהם לא היה חילוק בביטוי, והיתה סובלת שתי המשמעויות. ושמו משום כך הרמב"ם השמיט הלכה זו (ובלקוטי הלכות תמה הלא הלכה כרבי מחברו ומדוע השמיט דברי רבי. וע' חזו"א כו,יב), כי לדידן אכן בכל אופן זו עקירה, משום משמעות הלשון.

[ומצינו כיוצא בזה, שהרמב"ם פסק שלא כפי סוגית הגמרא, מפני שינוי הלשון מזמן הגמרא לזמנו – כפי שבאר הגר"א (יו"ד ריו,יא) לענין הנודר מן הברש, שהרמב"ם (נדרים טו,ו) חילק בין עוף לדג, שלא כסוגית הגמרא בנדרים נה].

'הא דתנא ירעו רבנן היא דאמרי אין מביאין קדשים לבית הפסול'. פרש"י: משום חזה ושוק הנאכלים לכהנים בלבד, והרי ממעט באכילתם. לכאורה מבואר כאן שאסור להביא קדשים לבית הפסול גם באופן שממעט באכילת מקצת מן הקרבן. אך הכסף-משנה (פסוה"מ ו,יא) כתב בדעת הרמב"ם [לענין תודה שנתערבה באיל נזיר – שפסק הרמב"ם להקריבן. והשיג הראב"ד, הלא ממעט באכילת זרוע בשלה] שלא אמרו חכמים אין מביאים קדשים לבית הפסול כשממעט באכילת מקצת מן הקרבן. (כן הקשה השער-המלך פסוה"מ ס"ו).

ואפשר שלפי דעה זו אין הכוונה כאן משום חזה ושוק אלא משום זריקת הדם, שנותן רק מתנה אחת כדין מעשר [וכשיטת ר' יהושע (בזבחים פ) שכשנתערב קרבן של מתן ארבע עם מתנה אחת – נותן מתנה אחת] ושאר הדם נשפך לאמה, והרי גורם לפסול דם קדשים שהיה ראוי להינתן על המזבח – הלכך לא ישחוט לכתחילה. [ורק אם כבר שחט ונתערב הדם, בזה אמר ר' יהושע ליתן מתנה אחת ולהמשיך בעבודות הקרבן. אבל לכתחילה אין לשחוט ולהביא הדם לידי פסול] (משיעורי הגריש"א שליט"א. [יש להעיר

על משמעות לשון רש"י (ד"ה עשירי ואחד עשר) שנותן שתי מתנות שהן ארבע כשלמים. וצ"ב מדוע סתם כר"א]. וע' תירוץ נוסף בספר אבי עזרי (קמא) פסדה"מ ו,יא).

וצ"ע מדברי הגמרא בפסחים יג: שאין מביאים תודה בערב פסח בגלל הבאת קדשים לבית הפסול, והלא רק חלות החמץ נאסרות. וי"ל לפי שמצמצם מאד זמן אכילתם, לשעות ספורות, הלכך חוששים אף במקצת מהקרוב. ובצל"ח שם שתירץ שלא אמר הכס"מ אלא במיעוט, אבל חלות החמץ הרי הן מחצית מכלל החלות.

ודאיתנן לחילוקים אלו יש לומר שדוקא בכגון זרוע בשלה לא חשו להבאת קדשים לבית הפסול, שאינה מרובה כל כך ואין לחוש שלא ימצאו כהנים כלל, משא"כ בחזה ושוק שבשרם מרובה.

דף טא

'במעשר בזמן הזה עסקינן ומשום תקלה'. מבואר ברש"י (וכן הוכיחו אחרונים מרש"י בע"ז יג) שהשוחט בזמן הזה קדשים תמימים חייב משום 'שחוטי חוץ'. וכן מבואר ברמב"ם (בכורות ו,ב; מעשה הקרבנות יט,טו). ואולם דעת התוס' (בזבחים נט) שאין חיוב בזמן הזה, כיון שאין מזבח בנוי ואינו ראוי להקרבה (ע' בשיטות הראשונים בענין זה, במצוין בזבחים קז).

יש לשאול, מדוע לפי הברייתא הראשונה ירעו הלא יש לחוש לתקלה כמו מעשר בזמן הזה? – וכתב בנודע ביהודה (תנינא יו"ד קפט – עפ"י ישובו לפרש"י כאן) שלחכמים שאין מביאים קדשים לבית הפסול והרי אינם עומדים להקרבה כלל, אינו טרוד לשמרם כלל ומרחיקם מגבולו לאפר שירעו שם עד שיפול בהם מום, הלכך אין בהם חשש תקלה (ע' יומא טו), ורק לר"ש שכשרים להקרבה כשיבנה הבית, טרוד בהם ויש לחוש לתקלה, וברייתא דקתני 'ימותו' – כרבי שמעון.

ולכאורה יש לישב בדרך פשוטה שדוקא קדשים בזמן הזה חששו בהם ותקנו שימותו, אבל על מקרה שאינו שכיח, שיתערב מעשר עם שלמים, לא תקנו להכניס לכיפה.

ועוד י"ל בפשיטות שאכן הברייתא הראשונה חולקת וסוברת שלא תיקנו חכמים במעשר הכנסה לכיפה, והוא הדין לזמן הזה. ובוה מיושבים דברי הרמב"ם שפסק (בכורות ו,ב) ירעה עד שיסתאב ויאכל במומו (וכבר תמה מהריט"א פ"ה מז) ועוד מסוגיתנו. ישוב נוסף לפסק הרמב"ם – ע' בשו"ת לסיכום לעיל נג).

'האומר לשלוחו צא ועשר עלי...' יש מקשים מכאן על מה שכתב מהרי"ט (בתשובותיו, ח"א קכז) שאי אפשר למנות שליח להקדיש משום 'מילי לא מימסרן לשליח' – והלא כאן מבואר שמועילה שליחות? ואמנם שונה מעשר בהמה משאר הקדשות שאינו חל על ידי דיבור אלא העשירי קדוש מאליו ע"י מעשה המנין, הלכך אין זה בגדר 'מילי'. אך עדין קשה הלא מבואר בגמרא שבעצם מועילה שליחות גם כלפי האחד-עשר הגם שדינו כשלמים והרי זה כשאר הקדשות (כן הקשו המנחת-חינוך (שס,טו) והנצי"ב (בחדושי ובשו"ת ח"ה נב). וראה אריכות רבה בחדושי הגרז"ר בנגיס ח"ב נא).

*

'הבכור הוא הראשון, הפותח את גידול הנכסים. כמוהו גם הביכורים: הם מתקדשים לה' ולמקדש תורתו מתוך רגש קודש של מתנת שמים. ואילו המעשר הוא האחרון, החותם את קנין

הנכסים. אף הוא מתקדש לה' ולמקדש תורתו; והרי הוא מלמדנו שגם הפרוטה האחרונה – הנתפסת בנקל כתוצאה של כל ההישגים הקודמים – אף היא מתנת ההשגחה האלוהית; כמזה כפרוטה הראשונה הפותחת את התהוות הנכסים. שהרי קדושת מעשר איננה חלה על אחד מתוך עשרה שבנכסים אלא היא חלה על כל עשירי בתורת עשירי, בתוך תוצרת של שורת הנכסים שקדמה לו, ובכך היא מבטאת את טיב יחסנו לה'. בעשירי המיוצר היא מלמדת על כל שורת הנכסים המייצרת – ועל עצם הייצור – שהכל נתון מידי ההשגחה האלוהית, ורעיון זה מובע בייחוד במעשר בהמה; –

שהרי כך יש להפריש מעשר בהמה: אין האדם תופס – קל-וחומר שאין הוא בוחר – אחד מתוך עשרה או עשרה מתוך מאה; אילו עשה כן, היה מקדיש לה' רק את השבר הזה – רק עשירית אחת מהכל. אלא כך הוא עושה: העדר עובר תחת השבט כבני מרון; הם עוברים כרצונם אחד אחד, וזה כמו זה עשוי לצאת בעשירי; או, לפחות, הוא מונה אותם כמוות שהם רבוצים לפניו; ומשמנה תשעה, הרי העשירי קדוש מאליו, כי התשעה שנמנו לפניו – הם המקדישים את העשירי כתוצרתם.

ולפיכך משמנה אחדים לצורך מעשר, כבר קיים בהם מצוות מעשר – אפילו לא עלה בידו להמשיך במניינו: 'מנין הראוי פוטר'. שכן בעצם מנינם לצורך קידוש העשירי כבר הביע את יחסם לה': הם נכסים המביאים לידי גידול הנכסים תחת השגחתו של ה'.

ולפיכך גם קדושת העשירי איננה מוגבלת לעשירי אלא גם התשיעי יכול ליטול בה חלק, והיא יכולה לפשוט גם באחד-עשר: 'קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד-עשר עשירי – שלשתן מקודשין'. דחיית הקדושה שנאמרה על התשיעי ועל האחד-עשר, היתה סותרת את הרעיון שנתכוון לבטאו והיתה מגבילה את הקדושה רק לבהמה האחת הקרבה במזבח ווהשווה תמורה, חומש, מזבח מקדש הראוי לו וכדו'. אולם אין קדושת העשירי יכולה לפשוט באחד-עשר, אלא אם כן נעקר שם עשירי ממנו: רק אם נקרא העשירי בשם תשיעי – ונמצא שעדיין לא נסגר בו הטור. כנגד זה, אם קרא שם 'עשירי' על העשירי – בשתיקתו או בדיבורו – כבר נסגר הטור בעשירי, ושוב אין האחד-עשר אלא פותח טור חדש של נכסים.

כאשר קדושת העשירי פושטת בשלפניו ובשל אחריו, הרי רעיון הקרבן מוצג בשלוש דרגות: התשיעי רק קדוש אך איננו קרב; העשירי קרב בתורת מעשר; והאחד-עשר קרב שלמים. נמצאת אומר: מעשר בהמה מבטא שריבוי הנכסים – וגם הנכס האחרון שנולד מן הרכוש שכבר זכה בו – הכל תלוי בברכת ה'; ואין רעיון זה יכול לבוא לידי ביטוי אלא אם כן יש שם 'עשירי' ברור. רק אם יש שם עשירי, והרי העשרה מהווים טור סגור של נכסים, ואפשר למנות תשעה מהם כמובילים לקראת העשירי. אך אם העשירי החותם הוא מוטל בספק, הרי אין שם קבוצה מגובשת שלנכסים והקבוצה מתפרקת לפרטיה, ולפיכך, כנראה: 'עשירי ודאי ולא עשירי ספק'. ועוד: מעשר בהמה איננו חל על 'עשירית' המקנה, אלא הוא חל על כל עשירי העובר תחת השבט, ולפיכך כל עוד לא נמנה העדר הרי אין הוא נתפס כמתייחס לקדושה וכמצפה רק להפרשה. בכרי תבואה החייב במעשר כבר יש שם 'עשירית' המצפה להפרשה, שהרי הכלל הוא רק סכום כל חלקיו וכל חלק נידון כחלק במסגרת הכלל; ולפיכך כרי תבואה החייב במעשר הוא טבל. כנגד זה, כל עוד לא נמנה העדר הרי אין שם אחד הנחשב 'עשירי'; כל עצמו של המושג הזה יכול לחול רק משעת מניין, ולפיכך אין דין טבל נוהג במעשר בהמה.

מעשר בהמה הוא קילוס לה' על הנהגתו המברכת את נכסי האדם. כקרבת הרי הוא דומה אפוא

למנחה, שכן גם המנחה היא קילוס לה' שנתן לאדם את נכסי המזון, הרווחה והסיפוק. ולפיכך מנחה היא קרבן הנדבבה היחיד שאיננו בא בשותפות, ואין מנחה באה אלא כקרבן יחיד. כך היא מבטאת שה' משגיח בהשגחה פרטית ומנהיג את גורלו של כל יחיד. ומסיבה זו עצמה גם מעשר בהמה איננו בא בשותפות: 'שותפין פטורין ממעשר בהמה'.

מעשר בהמה מבטא שברכת כל בית יחיד תלויה בהשגחתו המיוחדת של ה', ולפיכך אין מתחייב במעשר אלא מה שנולד או לפחות בגר (נקנה כ'מחוסר זמן') ברשותו, ולא מה שנקנה או ניתן במתנה לאחר שבגר. לפיכך ברכת כל שנה ושנה וגם התוספת של כל מין ומין – כל אחת נחשבת מתנה מיוחדת של ההשגחה, וחדש וישן וגם צאן ובקר אין מתעשרין זה על זה.

דיר המעשר המייצג את ברכת העדר כולל כל בהמה בת-קיימא שבמקנה, ואפילו נפסלה לגבוה על ידי מום או על ידי פגם אחר – ובלבד שתהא מותרת להדיוט וכלולה בברכת הבית. יצאה רק טריפה, ויצא, נוסף על כך, כלאים (שהותרו היתה שלא כדין), יוצא דופן (שלידתו היתה שלא כדרך העולם) ויתום. לאלה יש להוסיף עוד רק 'מחוסר זמן' – לא רק משום שבהמה יוצאת מכלל נפל רק משמלאו לה שבעה ימים – אלא, כנראה, גם מחמת החשיבות היתירה של היסוד המוסרי במושג היהודי של הקרבן; וכבר הבענו לעיל (פי' כב"ז) את סברתנו: הפסול הזמני של בהמה בת פחות משבעה ימים יש בו כדי לטפח את היסוד הזה.

כאמור, בהמת המעשר מבטאת שברכת ה' השורה בבית הביאה לידי הצלחת העדר; עתה הבהמה מתקדשת בקדושת קרבן, והרי היא מבטאת את אישיות בעל העדר, המתקרב אל ה' בקרבן זה; הלה ישים לבו לכך שפרי ברכת הבית היא אישיות האדם הזוכה בקירבת ה' תוך כדי הנאה מברכתו. וכדרך שנאמר בקרבן פסח, כך נאמר גם במעשר בהמה: רק דמו ואימוריו עולים על המזבח. הווה אומר: כל ההווייה והרצון, על כל השאיפות והמטרות, נתפסים מתוך היחס לה' ולתורתו; וההווייה מושרשת ביסוד התורה המוליכה אל-על לפיסגת ה': 'מתנה אחת ובלבד שיתן כנגד היסוד' (זבחים נו: – לא הוכרע בוודאות, אם בשפיכה או בוריקה; ראה שם ולחם-משנה להלכות מעשה הקרבנות פ"ה ה"ז). והרצון עולה ובטל ברצון ה', לפרנס את הקודש עלי אדמות: כליות וחלב לריח ניחוח אשה לה'. ועתה – כדרך שנאמר בקרבן פסח – הבהמה כולה נאכלת לבעלים, ואין לכהנים חלק בה; אלא הוא ובני משפחתו יאכלוה בעיר האלקים, בתחום שמסביב למקדש התורה.

ספר תורת כהנים מסיים בשני קודשים: מעשר שני ומעשר בהמה. הללו הופכים את ההנאה ואת שמחת החיים למעשים המקרבים את האדם לה', ובלבד שהם שמורים במשמרת המוסר. מעתה כל בית הופך למקדש ה' וכל שולחן נעשה מזבח, וכל איש ואשה בישראל זוכים בעצמם לאכול מקודשי ה' בלא להתקדש בקדושת כהונה על ידי תיווך של כהנים. וזו כל תכלית המקדש והכהונה על פי תורת הכהנים של ישראל: להחדיר בכל העם ובכל חייו את רוח הקדושה ואת אופי הכהונה. מקורם של אלה הוא בתורת ה', המונחת בקודש הקדשים; היא ההופכת את המקדש למכון ה', והגשמתה היא המשמעות של קדושת הכהונה.

זו תכלית שהגשמתה האידיאלית תוארה על ידי זכריה הנביא (יד, כ"א) כתכלית העתיד של העיתים: ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה', והיה הסירות בבית ה' כמזרקים לפני המזבח; והיה כל סיר בירושלם וביהודה קדש לה' צבאו-ת ובאו כל הזבחים ולקחו מהם ובשלו בהם, ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאו-ת ביום ההוא. הווה אומר: אפילו עדי הסוסים ישאו את הכתובת קדש לה'; הסירים של סעודות הכהנים בבית ה' יהיו כמזרקי הדמים שלפני המזבח; וכל כלי

המטבח שבירושלים וביהודה יהיו קודש לה' אלקי כל צבאות העולם. ולא עוד יהיה 'תגר' בבית ה': לא יטפחו את המקדש כדרך תגרים, ולא יבנוהו כ'בית מסחר'; – לא יקנו את קדושת כל מקומות החיים במחירי מעט מקומות קדושים, ולא יחליפו את קדושת כל זמני החיים ברגעים אחדים של קדושה; אלא יבנו את המקדש ויבקרו במקדש – כדי לקדש את כל החיים בקדושת המקדש' (פירוש רש"ר הירש ז"ל סוף ויקרא).
