

בגדים אצות הצליעה, מה נפשך אם זכר הוא כשר ואם נקבה הרי כשרה דהא בעופות לא חלק הכתוב ע"ש, והרי זה כמבואר.

סימן קלב

המקריב פלגם

חולין כ"ג. צעי רבי זירא האומר הרי עלי עולת צהמה מן האיל או מן הכבש והציא פלגם מהו אליצא דרבי יוחנן לא תצעי לך דאמר בריה הוי דחנן הקריבו מציא עליו נסכי איל ואין עולה לו מזבח ור"ר יוחנן או לאיל לרבות את הפלגם כי תצעי לך אליצא דבר פדא דאמר מייחי ומחני מי אמרינן איל וכבש מחנה צריה לא מחנה או דלמא צריה נמי מחנה דאמר אי צריה הוה ליהוי כולה נדבה חיקו ע"כ. והנה הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פט"ז ה"ב כתב וז"ל: נדר עולה מן הכבשים או מן האילים והציא פלגם הרי זה ספק אם יאכל ידי נדרו או לא יאכל עכ"ל, והקשה הכסף משנה על הרמב"ם שהיה לו לפסוק כרבי יוחנן שלא יאכל ידי נדרו ולא להניח הדבר בספק וכבר פדא דאסיקנא בקשיא ומירך הר"י קורקוס ז"ל דכיון דלא אסיקנא בתיוצחא הוה אפשר למפסק כוותיה וה"ל ספיקא אי הלכה כרבי יוחנן או כבר פדא עכ"ד. וכן יעויין שם בלחם משנה שהקשה על הרמב"ם דפסק הכא כבר פדא, וא"כ למה כתב בהלכות מעשה הקרבנות פ"ב ה"ו וז"ל: והמקריב את הפלגם מציא עמו נסכי איל ולא עולה לו וצחו עכ"ל, ולא כתב שם הרמב"ם שצריך שיזכרו התנאי שצריך לעשות אליצא דבר פדא דקיי"ל כוותיה, והר"ם מטרנא ז"ל בספר קרית ספר עמד על זה וכתב בסוף דבריו וז"ל ע. עוד איכא פלוגתא בזה בין הרמב"ם והגר"א, דהנה כפי המבואר בשיטת הרמב"ם הוא דאם נדר עולה מן הכבשים או מן האילים והציא פלגם הרי זה ספק אם יאכל ידי נדרו או לא יאכל, אך אין כן דעת הגר"א, דהנה איתא בפרה פ"א מ"ג כבשים בני שנה ואילים בני שמים וכולם מיום ליום בני שלשה עשר חדש אינו כשר לא לאיל ולא לכבש רבי טרפון קוריהו פלגם בן עזאי קוריהו נקוד רבי ישמעאל קוריהו פרכדיגמא הקריבו והציאו עליו נסכי איל לא עלה לו מזבח ע"כ, וכתב הגר"א בצליהו רבה וז"ל: רבי טרפון קוריהו פלגם פלגם הוא לשון פלג לשון ספק ספק איל ספק כבש אצל חדא מיניה הוא איל או כבש

פ"ג ה"א דמבואר שם בדבריו דפסול מחוסר אבר בעוף הוי מטעם חסר דאין מקריבין חסר לגבי מזבח, הרי הפשט הוא דעל פסול חסרון אין פודין כי אין פודין אלא על מוס ולא על חסרון או פסול אחר יעו"ש. וכן יעוין בכתבי הגר"י שכתב אם יש למחוסר אבר דין פסול מוס או שהוא פסול אחר ונפקא מינה אם מועיל על ידו פדיון, ויעוין ברמב"ם שלא מנה בין מספר המומין המועילין לפדיון מוס של חסרון אבר בפנים, דהרי גם בזהמה מצינן פסול של מחוסר אבר היכא דהחסרון הוי באברים הפנימיים דמבואר בזה בצבורות דהוא פסול, ומטעם מוס הרי צעין בגלוי, ועיין שם שהציא בכתבי הגר"י את הגמ' במעילה לעיל ואת דברי התוס' שם, וכתב דבזה מבואר להדיא מדצריהם דפסול מחוסר אבר דין מוס יש לו ומועיל פדיון על ידו יעו"ש, וא"כ נראה לומר דכ"ז הוי רק לשיטת התוס' דס"ל דפסול מחוסר אבר הוי מטעם בעל מוס, ולכן במחוסר אבר בזהמה שפיר מהני פדיון, אצל לשיטת רש"י דס"ל דפסול מחוסר אבר בעוף הוא מטעם הקריבהו נא לפחתך, א"כ יש לומר דאף במחוסר אבר בזהמה אינו פסול מטעם מוס וממילא לא מהני בזה פדיון.

והנה איתא בתוספתא בתמורה פ"א ה"ט אלו דברים שבין צהמה לעופות שהצהמה דוחה את השבת, ויש בה חטאת מזה וחטאת נקבה מה שאין כן בעופות ע"כ, ומבואר דהאי דינא של אין תמות וזכרות בעופות, איכלל לא רק שעולת העוף צאה אף מן הנקבה אלא אף חטאת העוף צאה מן הזכר. ונראה לומר דהאי דינא ילפינן מהא דבעוף לא כחייב ציה לא תמים ולא זכר, וא"כ כמו דלגבי חלות שם תמימות נחמעט עוף לגמרי, וכמבואר דעל עוף לא חל לעולם תורת פסול מזד חלות שם בעל מוס, כמו כן הוא הדין לגבי זכר ונקבה נחמעט עוף לגמרי, ולכן אף חטאת העוף צאה מן הזכר. אצל מהאי ילפותא של ייתורא דקרא מה דכתיב בזהמה תמים זכר, הרי יש לומר כיון דהאי קרא כתיב בעולת צהמה, א"כ רק בעולת העוף ליכא דין של זכרות, אצל בחטאת העוף נשאר הדין על חלו וממילא היא צאה רק מנקבה, אצל מזד הא דבעוף לא כחייב בכלל לא תמים ולא זכר, הרי שפיר נחמעט אף חטאת העוף מחורת נקבה והיא צאה אף מן הזכר. וכן יעוין בצבורות מ"ב. בסוגית הגמ' בטומטום ואדרוגינוס דכתב שם רש"י ד"ה מטמאין

אלא לא ידענא ציה מאי ניהו אם איל אם כבש הלכך האומר הרי עלי איל או האומר הרי עלי כבש אינו מביאו שהוא ספק אבל האומר הרי עלי או מן האיל או מן הכבש יכול להביאו מה נפשך אם איל הוא יאל אם כבש הוא יאל. בן עזאי קוריהו נוקד נוקד הוא לשון לאן שאינו נקרא לא איל ולא כבש אלא הוא בכלל מין האיל הלכך אם אמר או איל או כבש לא יאל צו אבל אם אמר הרי עלי מן האיל מביאו. אבל רבי ישמעאל קוריהו פרכדיגמא הוא מטבע שנפסל שהוא פסול להקרבה כלל וכלל ע"כ, וכן כתב צביאור הגר"א בפרה שם. הרי מבואר צוה דס"ל להגר"א דלרבי טרפון שקוריהו פלגס, הרי דרק אם אמר הרי עלי איל או הרי עלי כבש אינו מביאו שהוא ספק, אבל האומר הרי עלי או מן האיל או מן הכבש יכול להביאו ממה נפשך אם איל הוא יאל אם כבש הוא יאל, ודלא כדכתב הרמב"ם דאף בגוונא כגון דא הרי זה ספק אם יאל ידי נדרו או לא יאל, וזה הרי פשוט דהא דכתב הרמב"ם נדר עולה מן הכבשים או מן האילים, כוונתו דאמר או כבש או איל, ובכ"ז ס"ל להרמב"ם דהוא ספק, ואריך חלמוד סברת פלוגתתם.

עוד הקשה המנחת חינוך במצוה רנ"ט סוף סק"א על הגר"א שכתב דלרבי טרפון הוי ספק כבש או איל ובן עזאי ס"ל דאינו לא כבש ולא איל ואינו יואל אפילו אם אמר או כבש או איל משום דהוי צריה בפני עצמה, א"כ הפלוגתא דרבי יוחנן ובר פדא במנחות כתנאי אמרינן לשמעיה דרבי יוחנן סובר כבן עזאי ורב פדא סובר כרבי טרפון ובש"ס במנחות דף נ"א מבואר דהם פליגי בפירוש משנה זו א"כ במאי פליגי כיון דהתנאים עצמם פליגי בזה. ועוד הקשה על הגר"א שכתב דלרבי טרפון כיון שקוריהו פלגס דהיינו ספק א"כ האומר מן הכבש או מן האיל ממה נפשך יאל ובאמת שם איבעיא למ"ד ספק דלמא מסתפק נמי בצריה והוי איבעיא דלא איפשיטא, ע"כ דבריו לע"ג יעו"ש. וכן הקשה הרש"ש שם, וכן יעוין מה שכתב צוה החזון איש בפרה ס"א ס"ק י"ב.

והנראה לומר בזה, דהנה מפשטות סוגית הגמ' משמע דהא דס"ל לרבי יוחנן דפלגס צריה הוי, הפשט הוא דאינו לא כבש ולא איל אלא הוא חלות שם מין בפני עצמו, וכן משמע מהא דאיתא בספרי וטא פרשת שלח או לאיל תעשה לרבות את שהוא לא איל ולא כבש טעון נסכי איל אימתי הוא לא איל ולא כבש וטעון נסכי איל

מזן שנים עשר חדש ויום אחד עד בן שלש עשר חודש יעו"ש, ויאל לפי"ז דהא דאמר רבי יוחנן או לאיל לרבות את הפלגס דמביא עליו נסכי איל, הפשט הוא דהחידוש בזה הוי לא רק על מה שהביא על פלגס נסכי איל, אלא על עצם החיוב מה שחייב בכלל על פלגס נסכים, כי כל שאינו לא כבש ולא איל מהיכי תיתי שיחייב בנסכים. ומעתה הא דאמרינן בגמ' אליבא דרבי יוחנן לא תבעי לך דאמר צריה הוי, הפשט הוא דלא תבעי לך שאינו יואל ידי חובת נדרו, ומשום דהרי אינו לא כבש ולא איל. אך נראה דאין כן דעת הרמב"ם אלא ס"ל דהא דאמר רבי יוחנן דפלגס צריה הוי, הפשט הוא דחלות דין צריה שלו הוא משום שמעורב צו כבש ואיל, ומחמת תערובת כבש ואיל שבו הרי הוא חלות מין לעצמו. בתור הסבר לנידור הדברים, דהנה הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ג ה"ג כתב וז"ל: הטומטום והאנדורגיניוס אע"פ שאין לך מוס גדול מהן הרי הן פסולין למזבח מדרך אחרת לפי שהן ספק זכר וספק נקבה הרי הן כמין אחר ובקרבנות נאמר זכר תמים ונקבה תמימה עד שיהא זכר ודאי או נקבה ודאית עכ"ל, והיינו דס"ל להרמב"ם דהא דטומטום ואנדורגיניוס חשיבי כמין לעצמן, הוא משום תערובת זכר ונקבה שבהן, ומשום תערובת זו חשיבי כמין לעצמן. ויעוין ברמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב פ"א ה"ו-ז דכתב שם וז"ל: אין האשה מטמאה בלובן ולא האיש באודם אלא האשה באודם והאיש בלובן טומטום ואנדורגיניוס נותנין עליהן חומרי האיש וחומרי האשה מטמאין בלובן כאיש ובאודם כאשה וטומאתן בספק, ראה לובן ואודם כאחד שורפין עליהם את התרומה ואת הקדשים אבל אין חייבים עליהן על ציאת מקדש וקדשיו שנאמר מזכר עד נקבה תשלחו עד שיהיה הטומאה טומאת זכר ודאי או טומאת נקבה ודאית יעו"ש, הרי דס"ל להרמב"ם דטומטום ואנדורגיניוס משום תערובת זכר ונקבה שבהן חשיבי כמין לעצמן, אבל הן מופקעין מחלות זכר ודאי או נקבה ודאית, וכן יעוין בריטב"א ביומא מ"ז: על דברי הגמ' שם אמר רבי יוחנן דדר פשיט יהושע עוזא בן הציניס ספק, והקשה הריטב"א דכיון דספק קאמר דהוי מאי פשיטותא הכא לצעין, ואפשר דהכי קאמר בין הציניס ספק לפי שהוא נדון כפנים וכבחון כספק בין השמשות שיש בו מן היום ומן הלילה הכא נמי יש בו מצפנים ויש בו מבחון וכקומץ ושירים המעורבין ביחד ע"כ, עוד יעוין בחוס' ציטמות

פ"ג. דד"ה צריה בפני ענמה יעו"ש, עכ"פ המצואר בזה הוא דלגבי פלגם אמרינן דהוא צריה בפני ענמו משום דמעורב בו כבש ואיל, ומחמת תערובת זו הרי הוא חשיב כמין לענמו, וממילא לפי"ז נראה לומר הא דאיחא בגמ' וא"ר יוחנן או לאיל לרבות את הפלגם דמביא עליו נסכי איל, אין הפשט דהחידוש בזה הוא לגבי ענם החיוז מה שחייב פלגם בנסכים, דהרי זה פשוט דכיון דכבש ואיל מעורבין בו הרי הוא חייב בנסכים ממה נפשך, אלא החידוש הוא דאע"פ שגם כבש מעורב בו בכל זאת חייב בנסכי איל. ומעתה הא דאמרינן בגמ' דאליבא דרבי יוחנן לא תצעי לך דאמר צריה הוי, ס"ל להרמב"ם דהפשט הוא דלא תצעי לך כפשוטו, והיינו כיון דפלגם הוא תערובת של כבש ואיל ומחמת זה הוא חשיב כמין לענמו, וא"כ אפילו כשאומר הרי עלי עולת בהמה מן האיל או מן הכבש, הרי הדבר הוא בספק, ומשום דכוונת הנודר הוא על צריה של כבש או על צריה של איל, אבל פלגם דאם כי הוא חשיב צריה אבל דין בריותו הוי משום תערובת כבש ואיל שבו, משום זה הדבר הוא בספק.

ולפי"ז מצואר שפיר שיטת הרמב"ם, והוא, דבאמת פסק הרמב"ם כרבי יוחנן, ולכן כתב הרמב"ם שם בפ"ג ה"ו דהמקריב את הפלגם מביא עמו נסכי איל, ולא כתב שם הרמב"ם דלריך להתנות כבר פדה, כי לפי המצואר ס"ל להרמב"ם כרבי יוחנן, אלא הא דכתב הרמב"ם שם פט"ו ה"ב דאם נדר עולה מן הכבשים או מן האילים והביא פלגם הרי זה ספק, הוא משום דס"ל להרמב"ם בשיטת רבי יוחנן דפלגם הוי תערובת של כבש ואיל ומשום זה חשיב כצריה בפני ענמו, ולכן כל שנדר על צריה של כבש או על צריה של איל והביא את תערובתן, הרי הדבר בספק אם ילא ידי נדרו או לא.

אבל הגר"א פליג על כל הני פירושי דס"ל דפלגם הוי באמת צריה בפני ענמו, אלא הוא הוי או צריה של כבש או צריה של איל, אלא דאין לא ידענא ביה מאי ניהו, ולכן כתב דאם נדר הרי עלי עולה או מן האיל או מן הכבש יכול להביאו ממה נפשך אם איל הוא ילא אם כבש הוא ילא, ורק אם נדר הרי עלי איל או שנדר הרי עלי כבש אינו יכול להביאו משום ספק. ולשיטתו הרי הא דאמרינן בגמ' דלרבי יוחנן לא תצעי לך דאמר צריה הוי, הפשט הוא דלא תצעי לך דבזה ילא ידי חובתו כי ממה

נפשך ילא וכמצואר. ומעתה הרי אף רבי יוחנן ס"ל כרבי טרפון, והיינו כמצואר דלא תצעי לך דאמרינן בגמ' הפשט הוא לא תצעי לך דינא.

ולפי"ז יש לבאר את קושית הרעק"א בפרה שם, דהא על הא דאיחא במתניתין שם הקריבו מביא עליו נסכי איל ולא עלה לו מוצחו, כתב שם התוספות יו"ט לא עלה לו מוצחו אם היה מחויב איל לצדו או כבש לצדו רש"י פ"ק דחולין שם ע"כ, והקשה דרעק"א שם תמוה לי הא אמרינן בחולין דלרבי יוחנן דדריש או לרבות פלגם ע"כ לאו דספק היא אם הוא איל או כבש ונימא דבאומר הרי עלי איל או כבש דיונא ממה נפשך דאינטריך קרא לספיקא, אע"כ דצריה היא וגם כבי האי גוונא אינו יונא עיי"ש, א"כ תנא דמתניתין דהכא לאו דוקא במחויב איל לצדו או כבש לצדו אלא אף אם מחויב איל או כבש דרנא זה מביא ורנא זה מביא מכל מקום אינו יונא בפלגם דהוי צריה בפני ענמה ורש"י כתב כן שפירש על האיבעיא אבל לפי האמת וכפי שהעתיק הרע"ז דרשא דאו לאיל לרבות פלגם לא הו"ל להתוי"ט להעתיק לשון זה וצ"ע ע"כ. אך לפי המצואר נראה לומר דרש"י ס"ל בציאור הדברים כשיטת הגר"א, והיינו דפלגם הוא צריה או של כבש או של איל אלא דאין לא ידענא מאי ניהו, וא"כ רק היכא שאמר הרי עלי איל או הרי עלי כבש אינו מביאו משום ספק, והו דכתב רש"י בחולין שם דד"ה ואינו עולה לו מוצחו, אם היה מחויב איל לצדו או כבש לצדו, אבל אם נדר הרי עלי עולה או מן האיל או מן הכבש, בזה באמת יכול להביא את הפלגם ויונא ידי חובתו ממה נפשך אם איל הוא ילא אם כבש הוא ילא, ולכן הביא התוספות יו"ט את פירוש רש"י אף לפי המסקנא של הגמ', וכפי המצואר דבזה דאמרינן בגמ' אליבא דרבי יוחנן לא תצעי לך דאמר צריה הוי, הפשט הוא דלא תצעי לך דינא ידי חובתו, וכמצואר דממה נפשך ילא אם איל הוא ילא אם כבש הוא ילא.

סימן קלג

נסכים הבאים בנדבה ועם הקרבן

חולין כ"ג. צעי רבי זירא האומר הרי עלי עולת בהמה מן האיל או מן הכבש והביא פלגם מהו אליבא דרבי יוחנן לא תצעי לך דאמר צריה הוי דתנן

שנים וחמשה אלא שלשה שיהו קרויין נסכי כבש או ארבעה שקרויין נסכי איל או ששה הראויין לפר הכא כי האי גוונא דהדי אחריני קרבי הוא דאמריין לקמן בגמרא (דף קד.) דהיכא דאיייתי חמשה אי אמרת אין קבע לנסכים משיך ארבעה מינייהו דחזו לאיל ומקריב ואידך הו נדבה ופירש שם בקונטרס נדבה נכור וימכר ויפלו דמיו לשופרות או יקרב הוא עצמו ויטורף עם שני לוגין אחרים ויקרב לנסכי חמיד דהני נמי לנכור משמע דאוחו לוג חמישי אינו קרב עם הארבעה לא דמי להכא דאע"ג דאם כבש הוא שהשלשה באין חובה לו והרביעי ניתוסף עליהם שאני הכא דהא ארבעה חזו לאיל בעלמא ע"כ, ונריך תלמוד ציחור דברי החוס' דכחצו דהא ארבעה חזו לאיל בעלמא, והלא באמת גם דדברי הגמ' צמנחות הרי אפשר לומר כן, והינו דהחמישי יטורף עמהן ומשום דארבעה חזו לאיל בעלמא, וא"כ הו שיעור הראוי להתנסך, ומאי איכפת לן אם חמשה לא חזו מצד עצמן, ובכלל מאי כוונת החוס' בזה. ועוד נריך ציחור דהלל ברש"י בחולין ליחא להאי סברא, אלא רש"י כתב הטעם משום דדהדי אחריני קרבי, וא"כ הרי דשוב אוחו הטעם יש לומר גם דדברי הגמ' צמנחות.

עוד איכא בזה פלוגתא דרבותא, דהנה ליחא צמנחות שם אמר אביי אם תמצא לומר אין קבע לנסכים הא אין קבע לנסכים אם תמצא לומר יש קבע לנסכים עד עשרה פשיטא לי אחד עשר מיבעיא לי מאי גברא לשני פרים קא מכיין ועד דממלי להו לא קרבי או דלמא לשני אילים וכבש אחד קמכווין חרי מחד מינא וחד מחד מינא אמריין או לא תיקו ע"כ, וכחצו רש"י דד"ה עד עשרה פשיטא לי, לוג ושנים וחמשה לגמרי לא קרבי עד דממלי להו שלש לכבש חזו וד' לאיל וששה לפר יעו"ש, הרי דס"ל לרש"י דלוג ושנים וחמשה רק ליקרב לא קרבי, אצל שפיר ממלי להו ושוב הרי הן ראויין להקרבה, וכן יעויין במה שכתב רש"י לעיל שם דד"ה הא אין קבע לנסכים, וכמה דבעי משנים ולמעלה מיייתי יעו"ש. אך אין כן דעת הרבניו גרשום שם, דעל הא דמסקיין בגמ' דאיכא חילוקא בין לוג ושנים ובין חמשה ואמריין דלא תקשה מדברי המשנה אין מתנדבין לוג ושנים וחמשה, כי הא כדאיחא והא כדאיחא, כתב הרבניו גרשום וז"ל: מיהא לא איריא הא כדאיחא והא כדאיחא, כלומר דשנים ודאי לא חזו כלל אצל חמשה חזו כדאמרן אין קבע לנסכים ע"כ, פירוש זה הוא על דברי רב אשי, אך על דברי אביי

הקריבו מציא עליו נסכי איל ואין עולה לו מוצחו וא"ר יוחנן או לאיל לרבות את הפלגם כי תבעי לך אליבא דרב פדא דאמר מיייתי ומחני מי אמריין איל וכבש מחנה צבריה לא מחנה או דלמא צבריה נמי מחנה דאמר אי צריה הוה ליהוי כוליה נדבה תיקו ע"כ. וכחצו רש"י באד"ה וא"ר יוחנן, ש"מ קסבר רבי יוחנן דת"ק דאמר אין עולה לו מוצחו משום דצריה הוא ולענין נסכים רחמנא רבייה דאי ספיקא הוא לא מרבייה קרא דכיון דשמא איל הוא פשיטא דבעי אחוי נסכי איל ואחוי דאי איל הוא ליהוי ידיה ואי כבש הוא יהא היתר נדבה שהרי מתנדבים נסכים בלא קרבן כאמריין צמנחות בפרק בתרא (דף קו.) ואע"ג דחני אין מתנדבין לוג אחד ולא ב' וה' אלא שלשה כדי שיהו קרויין נסכי כבש או ארבעה שיהו קרויין נסכי איל או ששה הראויין לפר הכא כי האי גוונא דהדי אחריני קרבי ע"כ. ומצואר מהא דכחצו רש"י דהכא דהדי אחריני קרבי, דכל דכבר איכא בזה שלשה לוגין יין לניסוך דהו שיעור הראוי לנסכים, שפיר יכול לנרף ולנסך עמהן עוד לוג אחד שהוא בא על חנאי, ואין זה סתירה לדין המשנה צמנחות ק"ד. דאין מתנדבין לוג שנים וחמשה, כי הכא דהדי אחריני קרבי. ונריך תלמוד מהא דאיחא צמנחות שם מתניחין אין מתנדבין לוג שנים וחמשה אצל מתנדבין שלשה וארבעה וששה ומששה ולמעלה ע"כ, ובגמ' איבעיא להו יש קבע לנסכים או אין קבע לנסכים היכי דמי כגון דאיייתי חמשה אי אמרת אין קבע לנסכים משיך ומקריב ארבעה מינייהו דחזו לאיל ואידך הו נדבה ואי אמרת יש קבע לנסכים עד דממלי להו לא קרבי מאי ע"כ, וכחצו רש"י דד"ה ואידך הו נדבה, נדבה נכור וימכר ויפלו דמיו לשופרות או יקרב הוא עצמו ויטורף עם השני לוגין אחרים ויקרב לנסכי חמיד דהו נמי לנכור ע"כ, וא"כ ז"ע למה כתב רש"י הכא צמנחות דהלוג החמישי ימכר, או יטורף עם שני לוגין אחרים, והיינו דאינו יכול להתנסך יחד עם שאר הארבעה לוגין, והלא כיון דאיכא הכא עוד ארבעה לוגין שהן שיעור הראוי לניסוך לאיל, הלא שפיר יכול האי לוג להתנסך עמהן, וכמו שכתב רש"י בחולין לגבי הלוג שהוא בא על חנאי שהוא מנטורף עם שאר השלשה לוגין ומתנסך עמהן.

ואכן יעויין בחוס' צמנחות ז"א: דכחצו באד"ה דמיייתי ומחני, ובפ"ק דחולין הוסיף בקונטרס אע"ג דתנן בפרק המנחות והנסכים (לקמן דף קד.) אין מתנדב לוג

כתב הרבינו גרשום וז"ל: אם תמצא לומר יש קצת נסכים עד עשרה פשיטא לי דמתנדבין דהא ראויין ליחלק כדמפרש צמחיתין ע"כ, ומשמע מהא דכתב דהא ראויין ליחלק, אבל לוג ושנים אין מתנדבין לגמרי, ודלא כדכתב רש"י דלוג ושנים לא קרבי עד דממלי להו. וכן כתב הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פי"ו הי"ג וז"ל: מתנדב או נודר אדם יין בפני עצמו ואין מתנדבין לוג יין ולא שני לוגין שאין נסכים לא לוג ולא שנים ואין מתנדבין חמשה שאין חמשת לוגין ראויין לא לנסכי בהמה ולא לנסכי שמי בהמות עכ"ל, ולהלן בהי"ד כתב וז"ל: נדר חמשה לוגין אומרים לו השלם ששה שהרי קצען לקרבן אבל אם נדר לוג או שנים פטור שהרי אין ראויין כלל לא הן ולא מקצתן עכ"ל, הרי דס"ל להרמב"ם דלוג אחד או שנים לא חל ההקדש כלל, ומשום דכיון דאין ראויין כלל הרי אפילו אם התנדבן פטור, ונריך תלמוד סברת פלוגתא.

והנראה לומר דחלוק סוגית הגמ' בחולין דמיירי בנסכים הבאים לחוצת הקרבן, ובין סוגית הגמ' צמחיתין דמיירי בנסכים הבאים צנדה, והוא, בנסכים הבאים לחוצת הקרבן הרי אין הפשט דאיכא עלייהו חלות שם קרבן מזד עממן, והיינו דכשמציא שלשה לוגין לכש הרי דהני לוגין הוי קרבן של שלשה לוגין, וכן בארבעה לוגין לאיל וששה לפר דהוי קרבן של ארבעה או ששה לוגין, אלא הפשט הוא צוה דעיקר חלות דין מנין הלוגין הוא רק שיעור בדין ההקדשה, והיינו דכש נאמר בדין הקרבנות שיעור של שלשה לוגין יין לניסוך, וכן נאמר שיעור של שלשה לוגין יין לניסוך בהקדשת האיל ושיעור ניסוך של ששה לוגין בהקדשת הפר. וכיון שכן הרי דשפיר כתב רש"י בחולין דכל שמציא ארבעה לוגין אחד מינייהו בא על חנאי, שפיר הוא יכול להטטרף עם שאר השלשה לוגין ולהתנפק עמהן, ומשום דכיון דהני שלשה לוגין יין הבאין להקדשת הכזש, הרי אין קרבן של שלשה לוגין ממש, אלא הן הוי רק שיעור ניסוך בהקדשת הכזש, וא"כ כיון דכבר איכא הכא שיעור ניסוך של שלשה לוגין שפיר מטטרף עמהן אף האי לוג הבא צנדה, וזהו דכתב רש"י דהכא צהדי אחריני קרבי. אבל נסכים הבאים צנדה הפשט הוא דהוי מזד חלות שם קרבן נסכים דחל עלייהו, וכשמציא נסכים של שלשה לוגין הרי זה קרבן של שלשה לוגין וכן ארבעה או ששה, כי מנין הלוגין איכא שהן באין צנדה הרי הן עיקר דין בחלות שם קרבן, כי צוה הרי

אין באין לחוצת הקרבן, וכיון דחל עלייהו חלות שם קרבן שפיר כתב רש"י צמחיתין דהיכא דאייתי חמשה הרי דמשך ארבעה מינייהו דחזו לאיל ומקריב ואידך ימכר או יטטרף עם שני לוגין אחרים ויקרב לנסכי תמיד דהוי נמי לציבור, והיינו דהארבעה דחזו לאיל חל עלייהו חלות שם קרבן של ארבעה לוגין, וממילא הרי דשוב האי לוגא אינו יכול להטטרף עמהן, אלא הוא יטטרף עם שני לוגין אחרים ויקרב לנסכי תמיד, כי הרי על האי לוג לא חל חלות שם קרבן נסכים. וכיון דנסכים הבאים צנדה חל עלייהו חלות שם קרבן נסכים, שפיר מדוקדק הא דכתב רש"י בחולין שם דהא דמציא שלשה כדי שיהו קרויין נסכי כזש או ארבעה שיהו קרויין נסכי איל יעו"ש, והיינו דהוא מזד חלות שם קרבן דחל עלייהו.

והחילוק צוה הוי לגבי הא, דהנה איכא צחורת כהנים ויקרא דצורה צנדה פרק י' ה"ו כשם שאין שנים מציאין מנחה נדה כך אין מציאין לא יין ולא לצונה ולא ענים ע"כ, ועיין שם בפירושו הר"ש משאנ"ך שכתב דלסוגית הגמ' צמחיתין ק"ו. דמתנדבים יין ושמן מדכתיב אורח בפרשת נסכים חמא אמאי אין מתנדבין שנים יין ושמן לצונה וענים ע"כ. ולפי המצוא נראה לומר דלגבי האי דינא שאין שנים מתנדבין יין לנסכים, איכא חילוקא בין נסכים הבאים לחוצת הקרבן ובין נסכים הבאים צנדה, והוא, דרק נסכים הבאים צנדה דצוה הרי חל עלייהו חלות שם קרבן, צוה איכא להאי דינא דכשם שאין שנים מציאין מנחה ונדבה כך אין מציאין יין, כי לגבי הא שיחול על הנסכים חלות שם קרבן נסכים, ילפינן ממנחה שאין שנים יכולין לקצוע עלייהו חלות שם קרבן, אבל לגבי נסכים הבאים לחוצת הקרבן, דצוה הרי לא חל עלייהו חלות שם קרבן נסכים ממש, אלא הן הוי רק שיעור בדין ההקדשה, צוה שפיר יכולין אף שנים להתנדב נסכים שיצואו משום חוצת הקרבן, כי לגבי שיעור בדין ההקדשה שפיר יכולין אף שנים להתנדב. וממילא שוב לא תקשה מהא דילפינן צמחיתין ק"ו. דמתנדבים יין מדכתיב אורח בפרשת נסכים, וא"כ שוב למה לא יתנדבו שנים להציא יין, כי האי קרא האורח כתיב בפרשת שלח בדין נסכים הבאים לחוצת הקרבן, וצוה צחמת יכולים אף שנים להתנדב, וכפי המצוא דכל שלא חל על הנסכים חלות שם קרבן נסכים ממש, אלא הן הוי רק שיעור בדין ההקדשה יכולים אף שנים להתנדב. ועיין בספרי פרשת שלח פסיקא א' דאיכא שם כשם שהציבור מציא חוצה כך

יחיד מתנדב חובה ע"כ, ועיין שם בפירוש הרצינו הלל ובעמק הנגי"ב שהכוונה הוא על מנחת נסכים שעיקרו צא לחובה על הזבח שכבר הביא, ומה שאין כן חמש מנחות דפרשת ויקרא מיקרי מנחת נדבה שעיקרו צא לנדבה יעו"ש, הרי זהבא מיירי לגבי נסכים הבאים לחובת הקרבן, וא"כ ע"ז שפיר איכא למימר דגם שנים יכולים להביא ולהתנדב יין לנסכים.

והנה איתא במנחות ק"ד. איבעיא להו יש קצע לנסכים או אין קצע לנסכים היכי דמי כגון דאיימי חמשה אי אמרת אין קצע לנסכים משיך ומקריב ארבעה מינייהו דחזו לאיל ואידך הוי נדבה ואי אמרת יש קצע לנסכים עד דממלי להו לא קרבי מאי ע"כ, ופליגי בזה רש"י והרצינו גרשום בביאור צעית הגמ' אם יש קצע לנסכים או לא, רש"י כתב ד"ה יש קצע לנסכים, אמר הרי עלי כך וכך לוגין לנסכים מי הוי קצע דאין יכול להקריבם אלא הכל ביחד דהו קרבי בקרבן אחד או אין קצע ויכול להקריבם מאי דחזו בראי נפשייהו ע"כ, ומבואר דס"ל לרש"י דעיקר צעית הגמ' הוי לגבי דין הקרבנות, והיינו אי חייב להקריבן כולן ביחד, וממילא אם התנדב חמשה לוגין צריך למלאות עוד לוג כי היכי דליתחזי לפר ואם לא ממלא לא קרבי, או דיכול להקריב מה דחזו בראי נפשיה והשאר יהיה נדבה. אך עיין ברצינו גרשום שפירש וז"ל: יש קצע לנסכים כלומר שאם נדר כשיעור שראוי לנסכים קדש ואם נדר יותר לא קדש או אין קצע כלומר יביא כמה שירצה ויקח מהן מה שראוי לנסכים והמותר יהיה נדבה וכולן קדש ע"כ, ומבואר דס"ל להרצינו גרשום דעיקר צעית הגמ' הוי לגבי חלות ההקדש, והיינו אם צעית שיקדיש כשיעור הראוי ליקרב בדוקא, או לא, ואריך ביאור סברת פלוגתתם.

ובראה לומר דפליגי בזה, רש"י ס"ל דהא דאיתא במתניחין אין מתנדבין לוג שנים וחמשה הפשט הוא דהוא דין בחלות ניסוקן, והיינו באמת מלד מעשה ההקדש שפיר יכול להקדיש וחל ההקדש גם על לוג שנים וחמשה, אלא כיון דהני שיעורין אינן ראויין לצא ולהתנסך, כי הרי אינן ראויין לצוא עם שום קרבן, משום זה אין מתנדבין כי איכא צוה חסרון במעשה ניסוקן, ואמנם אם עבר והתנדב אם כי דאינו יכול לנסכן אצל מעשה ההקדש מלד עצמו שפיר חל. וזהו מה שפירש רש"י דצעית הגמ' אם יש קצע לנסכים או אין קצע לנסכים הוא לגבי דין הקרבנות וניסוקן, והיינו אי קרבי

בהקדבה אחת או דמנסך מאי דחזו בראי נפשייהו והמותר לנדבה. וכיון שכן הרי שפיר ניחא שיטת רש"י הא דס"ל להלן במנחות שם דאף לוג או שנים יכול להקדיש, וכדכתב שם ד"ה עד עשרה פשיטא לי, ללוג ושנים וחמשה לגמרי לא קרבי עד דממלי להו שלש לכבש חזו וד' לאיל וששה לפר, והיינו דעיקר החסרון בזה הוא מלד מעשה הניסוקן מה שאינו יכול לנסכן, אצל במעשה ההקדש ליכא חסרון בזה, ולכן שפיר ממלי להו עד שחזו להקדבה. אצל הרצינו גרשום ס"ל דהא דאיתא במתניחין אין מתנדבין לוג שנים וחמשה, הפשט הוא דהוא דין במעשה ההקדש, והיינו דעלם מעשה ההקדש אינו חל על לוג שנים וחמשה, ומשום זה פירש את צעית הגמ' אם יש קצע לנסכים או לא, לגבי עצם חלות ההקדש אם חל כשנדר יותר, כי כל שנדר שיעור שאינו ראוי לניסוק מלד עצמו שוב לא חל עצם מעשה ההקדש. וכיון שכן שפיר פירש הרצינו גרשום במסקנת הגמ' דאיכא חילוקא בין לוג או שנים דלא חזו כלל דצוה באמת לא חל לגמרי מעשה ההקדש, ובין חמשה דכיון דחזו שפיר חל מעשה ההקדש, אלא דממלי להו עד חזו להקדבה. וזהו אף שיטת הרמב"ם דכתב בהלכות מעשה הקרבנות פ"ז ה"ד דאיכא חילוקא בין אם התנדב לחמשה או לוג אחד או שנים, דעל חמשה לוגין כתב דאומרים לו השלם ששה שהרי קבען לקרבן, ולגבי לוג או שנים כתב דפטור שהרי אינן ראויין כלל לא הן ולא מקנתן, והיינו דצוה לא חל עצם מעשה ההקדש, ולכן פטור מכלום. ומעתה יבואר הא דכתבו החוס' במנחות ז"א: ד"ה דמייתי ומחני, דאע"ג דאם כבש הוא השלשה באין חובה לו והרציעי ניתוסף עליהם שאני הכא דהא ארבעה חזו לאיל צעלמא ע"כ, והיינו דס"ל להחוס' כשיטת הרצינו גרשום והרמב"ם דהפשט בדברי המשנה במנחות דאין מתנדבין לוג שנים וחמשה הוא משום דאיכא צוה חסרון בעלם מעשה ההקדש מה שלא חל, אלא דצוה מסקינן בגמ' דאיכא חילוקא בין לוג או שנים ובין חמשה וכמבואר. וע"ז כתבו החוס' דאם כבש הוא והשלשה באין חובה לו והרציעי ניתוסף עליהם, וא"כ הרי בזה הפשט דאיכא צוה חרי דיני ניסוק, חדא ניסוק של שלשה לוגין הצאין לחובת הכבש, ועוד ניסוק של לוג אחד הבא על תנאי והוא לנדבה, וא"כ לכאורה הרי שוב יקשה היאך חל ההקדש על הלוג האחד, והרי צוה איכא חסרון במעשה ההקדש, וע"ז כתבו חוס' דמלד מעשה ההקדש ליכא חסרון בזה

משום דארבעה חזו לחיל בעלמא, וא"כ שפיר יכול שוב להקדישן, ולגבי ע"ס מעשה הניסוך כיון דהשלשה הרי ראויין להחנכך שפיר יכול האי לוג להטטרף עמהן, וכמבואר דהנסיכה הבאים לחוצה הקרבן, אינן קרבן של נסכים ממשי, אלא הן הוו שיעור צדין ההקדשה.

סימן קלד

ריבה שמן במנחה

חולין כ"ג. צעי רבי זירא האומר הרי עלי עולת צהמה מן האיל או מן הכבש והציא פלגם מהו אליבא דרבי יוחנן לא תצעי לך דאמר צריה הוי דחנן הקריצו מציא עליו נסכי איל ואין עולה לו מוצחו וא"ר יוחנן או לחיל לרבות את הפלגם כי תצעי לך אליבא דרבי פדא דאמר מיייתי ומחני מי אמרינן איל וכבש מחנה צבריה לא מחנה או דלמא צבריה נמי מחנה דאמר אי צריה הוה ליהוי כוליה נדבה תיקו ע"כ. ובחוס' דד"ה דאמר מיייתי ומחני, הקשה הריצ"א בשלמא נסכים יכול להציא שיעור נסכי איל ולהחנות שאם הוא כבש יהא המותר לנדבה, אבל צמנחה היכי מחני הא אין צלילתן שוה דשל כבש צלילתו רכה שלש לוגין לעשרון ושל איל צלילתו עצה שני לוגין לעשרון ותנן פ"ק דמנחות (דף יא.) ריבה שמנה או שחיסר פוסלה ותנן נמי אין מערבין מנחת כבשים בשל אילים ופרים וכי חימא דמיייתי שיעור מנחת כבש בכלי אחד ושיעור מנחת איל בכלי אחד ומחנה שהאחד מהן יהיה נדבה אי אפשר לעשות כן דמנחת נדבה נקמנא ומנחת נסכים כולה כליל כדחניא בהדיא בפרק אלו מנחות (דף עד:) וחירץ ריב"א דודאי כשמחנכז מנחה סתם אז היא נקמנא אבל אם מפרש מנחת נסכים הויא כולה כליל ואמרינן מחנכז אדם מנחת נסכים בכל יום והשחא יכול להחנות שפיר ע"כ, וכן כתבו החוס' צמנחות ז"א: דד"ה דמיייתי ומחני, דלענין המנחה מיייתי שתי מנחות בשני כלים אחת של שני עשרונים לחיל וד' לוגין שמן ואחת של עשרון אחד לכבש ושלשה לוגין שמן והויא חדא לחוצתו ואידך נדבה ושחיהן אינן נקמנאות יעו"ש, ונראה לומר דהא דהקשו החוס' רק מריצה שמנה ולא מריצה קולתה, וכדאיתא צמנחות ק"ו: דכל המנחות שריצה צמדת עשרונן פסולות, והכא אי נימא דמציא מנחה אחת של שתי עשרונים, הרי אם כבש הוא הרי צריך להציא רק עשרון אחד, וא"כ כזה המנחה פסולה משום דריצה צמדת עשרונן, וכן איתא בתוספתא

צמנחות פ"א ה"י דאם ריצה קולתה פסולה יעו"ש, כי הנה על דברי הגמ' צמנחות שם כתב רש"י צמנ"י דד"ה שריצה צמדת עשרונן, שמדד בעשרון גדול או שנתן עשרון ומחנה פסולות דהוי ליה קומץ נקמץ נמי מן החלי היתר ונמנא שאין לעשרון קומץ שלם והוי לה קומץ חסר ותנן קומץ החסר פסול ע"כ, ומבואר כזה דס"ל לרש"י דהפסול צריצה קולתה אינו חלות פסול מנד ע"מ, והיינו ע"ס הדבר מה שריצה קולתה הוא דפוסלו, אלא הפסול הוא משום חסרון צמניה כי אין לעשרון קומץ שלם. וכיון שכן הרי יצא לפי"ו דרך צמני מנחות הנקמנאות איכא כזה פסול של ריצה קולתה, אבל צמני מנחות כמו מנחת זכרי כהונה או מנחת חינוך וחציתין שכולן נשרפות על גבי המזבח ואינן נקמנאות, שפיר לית כזה פסול של ריצה קולתה, וא"כ כיון דמנחת נסכים נשרפת כולה על מזבח החיצון וכולה כליל, הרי דשפיר לית כזה הפסול של ריצה קולתה. וא"כ יש מקום לומר דהחוס' צחולין ס"ל כשיטת רש"י צמנחות כזה ומשום זה לא הקשו מריצה קולתה. אך עיין שם צמנחות בחוס' דד"ה כל המנחות, שהקשו על רש"י וס"ל שם כלשון אחר שפירש דכתיב שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לחיל ואם ריצה או מיעט פסולות דגזירת הכתוב היא ואסור לשנותו ע"כ, והיינו דס"ל להחוס' דהפסול צריצה קולתה הוא ע"ס הדבר מה שמרצה קולתה הוא דפוסלה, והוא חלות פסול מנד ע"מ מגזירת הכתוב, עכ"פ מדברי החוס' צחולין מבואר דס"ל דהא דלצר פדא מיייתי ומחני הוא צין לגבי הנסכים וצין לגבי המנחה מה שמציא שתי מנחות בשני כלים, כי אינו יכול להציא מנחה אחת בכלי אחד של שני עשרונן וארבעה לוגין ולהחנות, משום האי דינא דאיתא צמנחות דאם ריצה שמנה פסולה. אך עיין בחידושי הרמב"ן בפרקין שהקשה היכי מיייתי ומחני דילמא כבש הוא והוה ליה ריצה שמנה ותנן בפ"ק דמנחות ריצה שמנה חיסר שמנה חיסר לצונתה פסולה ואמרינן עלה בגמרא לא מיבעיא צחולין ודחברתה דפסיל אלא אפילו הפריש לה צ' לוגין פסולה ואין צ"ל חיסר שמנה לגמרי שלא נתן כזה שמן כלל ונראה שאינו ריצה שמנה אלא כשנתערב כזה שמן של חברתה והיא לא נתערבה עמה אבל צכאן כיון שאף המנחות ע"מנן נתערבו לא נתרבה שמנה של זו אלא שמן חברתה היא ול"ע ע"כ, וצריך חלמוד סברת פלוגתתם, וצויתר צריך ציבור שיטת הרמב"ן.

והנראה לומר דהתוס' והרמב"ן פליגי בעיקר הפסול של ריבה שמנה, והוא, התוס' ס"ל דעיקר הפסול בריבה שמנה הוא בהשמן, והיינו דעלם הדבר מה שמרבה בשיעור השמן הרי הוא חלות פסול בהשמן, אלא דבזה אמרינן דממילא כיון דהשמן נפסל נפסלת אף המנחה, אבל עלם גוף הפסול הוא בהשמן, וכיון שכן ס"ל להתוס' בחולין דבהכרח הרי הוא מביא שתי מנחות בשני כלים, כי לעולם אינו יכול להביא מנחה אחת בכלי אחד והיינו מנחה של שני עשרונין וארבעה לוגין שמן, כי בזה שוב איכא הפסול של ריבה שמנה. אבל הרמב"ן ס"ל דעיקר הפסול בריבה שמנה הוא בהמנחה, והיינו דעלם גוף המנחה נפסלת משום ריבוי השמן, וא"כ בזה שפיר יש מקום לחלק בין היכא דשריבה שמן סתם או שריבה שמן עם עשרון אחר עמה, והיינו דרק אם ריבה שמן סתם, דבזה הרי לא שייך למימר שהשמן אינו שייטא למנחה זו, כי בהכרח הוא מיוחד למנחה זו, ולכן איכא בזה הפסול של ריבה שמנה, אבל אם ריבה שמן עם עשרון אחר עמה, הרי הפשט דהשמן אינו מיוחד למנחה זו אלא למנחה האחרת ובה ליכא הפסול של ריבה שמנה, וזהו מה דכתב הרמב"ן שאינו ריבה שמנה אלא כשנתערב בה שמן של חצרתה והיא לא נתערבה עמה, והיינו שריבה שמן סתם ולא עירב בה את המנחה, אבל בכאן כיון שאף המנחות עצמן נתערבו לא נתרבה שמנה של זו, והיינו דכוונתו הוא שאין השמן משום שמנה המיוחד של מנחה זו, אלא שמן חצרתה היא, ולכן בזה ליכא הפסול של ריבה שמנה. ועיין בחזון איש במנחות סימן כ"ט ס"ק י"ד שהביא את דברי התוס' במנחות ק"ו. וכתב ע"ז שם ושמעין מכאן דדוקא ברבה סלחה ולא רבה שמנה או רבה שמנה ולא רבה סלחה פסול אבל רבה סלחה ושמנה כשר, יעויין שם היטב בדבריו.

סימן קלה

המביא שאור ללחמי תודה

חולין כ"ג: בעי רבי זירא האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו שיאור דמאן אי שיאור דרבי מאיר לרבי יהודה מזה מעלייתא היא אי דרבי יהודה לרבי מאיר חמץ הוא ואי דרבי מאיר לרבי מאיר מדלקי עליה חמץ הוא אלא דרבי יהודה לרבי יהודה מאי ספיקא הוא ונפקי ממה נפשך או דלמא בריה הוא ולא נפקי ע"כ, וכתב רש"י ד"ה

חמץ הוא, ואע"ג דכרת לא מיחייבי משום דלאו חמץ הראוי לאכילה הוא מיהו חמץ נוקשה מיקרי מדקא מחייב עליה מלקות ולענין נדר יא לא נדרו שהרי הביא חמץ ע"כ, ומבואר דס"ל לרש"י דלרבי מאיר אם מביא שיאור ללחמי תודה הרי דיוצא משום חמץ. אך אין כן מבואר בדעת התוס' דכתבו ד"ה ואי דר"מ לר"מ מדלקי עליה חמץ הוא, וא"ת ודילמא שאני לענין פסח דרבייה קרא בפרק אלו עוברין (שם דף מג.) מדכתיב כל וכי חימא נילף חמץ דתודה מחמץ דפסח דלמא מחמץ גמור דחייב כרת גמרינן אבל האי דלא חשיב חמץ גמור לענין פסח לא חשיב חמץ לענין תודה מיהו מצינו לפרש דהכי קאמר דפשיטא דלא יא משום מזה דלענין מזה ילפינן תודה מפסח אבל קשה דכריש כל המנחות בזה מזה (מנחות נג.) קאמר ואימא לא תאפה חמץ אלא שיאור וקאמר שיאור דמאן וכו' ואי דר"מ לרבי מאיר מדלקי עליה חמץ הוא ומאי קושיא גבי פסח הוא דחשיב חמץ דרבייה קרא ונראה דיש שום יתור בתודה ובמנחות דחמץ נוקשה חשיב חמץ גבייהו ע"כ, וכן הוא בתוס' בפסחים מ"ג. ד"ה מאן תנא, ובתוס' במנחות נ"ג. ד"ה אלא לרבי מאיר יע"ש. ומבואר דס"ל להתוס' דלרבי מאיר אם מביא שיאור ללחמי תודה הרי דרק משום דבתודה איכא ייתורא דקראי דחמץ נוקשה חשיב חמץ גבייהו יא ידי חובתו משום חמץ, כי גם לגבי פסח רבייה קרא לשיאור דחשיב חמץ. וא"כ הפשט בזה הוא דשיאור מצד עצמו אינו חפצא דחמץ ממש, אלא רק דהוא אסור כמו חמץ, ונריך תלמוד סברת פלוגתתם.

והנראה לומר בזה, רש"י ס"ל דבחמץ בפסח איכא חרי דיני איסור, חדא איכא איסור משום חמץ אשר הוא תלוי במעשה אכילתו אם חל שם אכילה על אכילתו או לא, ובזה כל דאיכא חלות שם אכילה על אכילתו חייב כרת. ועוד איכא איסור משום חמץ אשר הוא תלוי אי זה הוא חפצא דחמץ או לא, והיינו אע"פ שאין בחמץ משום מעשה אכילה ואינו עובר משום איסור אכילת חמץ, כי לא חל חלות שם אכילה על אכילתו, ובכל זאת איכא בהחמץ דהוי החפצא דחמץ חיוב ביעור. וביאור הדברים בזה הוי, דס"ל לרש"י דחיוב ביעור חמץ וכן האיסור של כל יראה וכל ימצא אינו תלוי באיסור אכילה של החמץ, וזה אף מתבאר לפי מה שפירש רש"י על דברי המשנה בפסחים מ"ב. ואלו עוברין בפסח, דעוברין עליהן בכל יראה ובכל ימצא עיי"ש, והוא כמבואר, דאין איסור הלוא

שכן אינה מטערת וכמה חומרות יש בה מה שאין בזה וי"ל דלא עבד ק"ו מכח עגלה ופרה אלא מכח שחיטה ועריפה ומה שחיטה שאינו מכשרת בעגלה מכשרת בפרה ע"כ, ולריץ ביאור כוונת החוס' בזה, כי מהו כח עגלה ופרה ומהו כח שחיטה ועריפה. עוד לריץ ביאור דברי החוס' דד"ה פרה שהיא כשרה בשחיטה, דכחצו אין ללמוד בענין זה מק"ו שמהא פרה כשרה במליקה מק"ו מעוף שלא הוכשר בשחיטה הוכשר במליקה דהא לקמן בריש השוחט (דף כו:) דרשינן ראשו של זה ממול עורף ולא ראשו של אחר ע"כ, וכחצו בלז אריה דא"כ הרי לכאורה מהאי טעמא לא נוכל לומר ג"כ דפרה תהיה כשרה בעריפה כיון דעריפה הוא ממול עורף יעו"ש מש"כ בזה.

והנראה לומר בזה דהנה יש לעיין בהאי קל וחומר דאמרינן דמשום זה תהא פרה כשרה בעריפה, אי הפשט הוא דמכח האי קל וחומר נימא דבפרה אדומה ניתוסף בה אף דין עריפה, והיינו דלפי"ו הרי דתרי דיני איחא בפרה אדומה, חדא דין שחיטה, ועוד דין עריפה. והפשט בזה הוא משום דאמרינן דהא דכתיב בפרה אדומה ושחט, כי אין הכוונה על מעשה שחיטה ממש דעל ידי זה יחול על הבהמה חלות שם שחטה, כי בפרה אדומה הרי ליכא בכלל דין היתר אכילה דמשום זה נימא דבעינן בה חלות מעשה שחיטה, אלא הכוונה בזה הוא שתמות על ידי שחיטה, כי השחיטה הוא מסדר עבודתה, וממילא דרשינן ק"ו ואמרינן דאף עריפה מכשיר אותה כמו שחיטה. ומעתה הרי יא"ל לפי"ו דהפשט בעריפת העגלה הוא, דעיקר דין עריפתה הוא מעשה עריפה ממול עורף. או דיש לומר דבאמת איכא בפרה אדומה חלות דין של מעשה שחיטה, וזהו המשמעות של האי קרא דכתיב בה ושחט, וממילא הרי דלעולם איחא לה חד דינא והוא, שחיטה, אלא דמכח האי ק"ו נימא דלגבי פרה אדומה ודין הכשרה הרי דאף עריפה מיקרי מעשה שחיטה. ומשום דבעריפת העגלה אמרינן דעיקר דינה אינה כפשוטו עריפת העורף, אלא יסוד דין עריפתה הוא עריפת הסימנים ממול עורף, והיינו דאיחא בזה דין בהסימנים. וממילא לפי"ו אמרינן דאף בפרה אדומה איכא דין עריפה, ומשום דאף בפרה אדומה אמרינן דעיקר מעשה שחיטתה הוא בהסימנים, והיינו דאם כי דאין לה היתר אכילה וכדומה, אכל עיקר שחיטתה דהוא מסדר עבודתה הוא בהסימנים. ועיין בירושלמי במוטא

חלוי באיסור אכילה שבו. ומעתה זהו ביאור דברי רש"י בחולין שפירש לגבי שיאור דרבי מאיר לרבי מאיר, והוא, דאע"ג דכרת לא מיחייב משום דלאו חמץ הראוי לאכילה הוא, והיינו דלגבי מעשה אכילתו הרי דלא חל שם אכילה על אכילתו משום דאינו ראוי לאכילה, מיהו חמץ נוקשה מיקרי מדקא מיחייב עליה מלקות, והיינו דבכל זאת הוי חפלא דחמץ ואיכא בזה חיוב ציעור ועצירה על הללו של כל יראה וכל ימצא. ושפיר סיים רש"י בכחצו, ולענין נדר יא"ל ידי נדרו שהרי הביא חמץ, והיינו דהרי זה הוי חפלא דחמץ וכמבואר. אכל החוס' ס"ל דחיובא דציעור חמץ ואיסור הללו של כל יראה וכל ימצא הוא חלוי בדין איסור אכילתו אם הוא אסור באכילה משום חמץ או לא, וממילא לפי"ו כיון דהא דשיאור אסור באכילה בפסח הוא משום דרבייה קרא מהא דכתיב כל, הרי הפשט בזה הוא דחידשה תורה איסור של שיאור בפסח, אכל אין איסור אכילת שיאור משום איסור אכילת חמץ ממש, ולכן באמת ס"ל להר"ם בפסחים מ"ב. בחוס' דד"ה ואלו עוצרין בפסח, דכל הני דאיחא במתניתין שם ליכא בהו הללו של כל יראה, והוא כמבואר, משום דאיסור הללו הוא חלוי בדין איסור אכילתו. וכיון שכן הרי דשפיר הקשו החוס' הכא בחולין מאי רביה שיאור דפסח לגבי שיאור דחודה, והלא בפסח שאני דרבייה קרא, וא"כ הרי אין יסוד האיסור בזה משום אכילת חמץ ממש, אלא משום איסור אכילת שיאור, והא דילפינן חודה מפסח הוא רק לענין חמץ גמור דחייב כרת. ועי"ו כחצו בחוס' דגם בחודה יש שום יתור דחמץ נוקשה חשיב חמץ גבייהו. וא"כ שוב חזר הדין דשיאור בפסח ושיאור בחודה חד דינא הוא.

סימן קלו

שחיטת פרה אדומה ועריפת

עגלה ערופה

חולין כ"ג: מתניתין כשר בפרה פסול בעגלה כשר בעגלה פסול בפרה ע"כ, ובגמ' חנו רבנן פרה בשחיטה כשרה בעריפה פסולה עגלה בעריפה כשרה בשחיטה פסולה נמצא כשר בפרה פסול בעגלה כשר בעגלה פסול בפרה ותהא פרה כשרה בעריפה מק"ו ומה עגלה שלא הוכשרה בשחיטה הוכשרה בעריפה פרה שהוכשרה בשחיטה אינה דין שהוכשרה בעריפה אמר קרא ושחט וחוקה בשחיטה אין בעריפה לא ע"כ. ובחוס' דד"ה ותהא פרה כשרה בעריפה מק"ו, וא"ת מה לעגלה

פ"ט ה"ה דאיתא שם וזריך לערוף זה שנים או רוב שנים יעו"ש, ועיין שם במפרשים דכתבו דבעית הירושלמי היא אם זריך לערוף שני הסימנים או רק רובן יעו"ש, הרי דמבואר בזה דעריפת העגלה הוי דין עריפה בהסימנים, וא"כ הוא הדין לגבי פרה אדומה, והחילוק בזה הוי לגבי הא, דהנה איתא בספרי פרשת חקת פסקא א' ושחט אותה מגיד שאם נתנבלה בשחיטתה פסולה ע"כ, ועיין שם דעמק הנז"כ מה שפירש בזה. ויעיין להלן בחולין כ"ט: דעל הא דאיתא בגמ' שם אירע זה פסול בשחיטתה, פירש רש"י כגון שנתנבלה ע"כ, אך הר"ם בחוס' שם מפרש דמיירי בפסול של מלאכה אחרת יעו"ש, וא"כ נראה דאי נימא הא דכתיב צפרה אדומה ושחט, הכוונה הוא רק על מיתה על ידי שחיטה, אבל אין הכוונה בזה דאיכא צפרה אדומה דין של מעשה שחיטה ממש, א"כ הרי דיש מקום לומר דלעולם בעצם מעשה השחיטה ליכא זה פסול, כי הרי לית זה דין הכשר של מעשה שחיטה, אלא הא דאמרינן בגמ' אירע זה פסול בשחיטתה הוא כפירוש הר"ם דהיינו פסול של מלאכה אחרת. אבל אי נימא דהא דכתיב צפרה אדומה ושחט, הכוונה הוא על מעשה שחיטה ממש, וכמבואר דמעשה שחיטה אס' כי דלית זה דין של היתר אכילה, בכל זאת איכא זה דין מעשה שחיטה בהסימנים, וממילא בזה יש שפיר מקום לומר דאירע זה פסול בשחיטתה הכוונה הוא דכתב רש"י שנתנבלה.

ולפי"ז נראה לבאר את דברי החוס' בסוגיא דידן בחולין, והוא, דהא דכתבו החוס' דז"ה ותהא פרה, דלא עבד ק"ו מכח עגלה ערופה אלא מכח שחיטה ועריפה, הפשט הוא דלא אחי האי ק"ו למימר דעריפה צפרה אדומה הוא מחלות דין שחיטה, והוא כמבואר, דהייחא אומר דעיקר הדין צפרה אדומה הוא שחיטת הסימנים ולכן יועיל צדין הכשרה אף עריפה, ומשום דגם עריפה בעגלה הוא מדין עריפת הסימנים, כי זה אינו, אלא ס"ל להחוס' דעיקר הק"ו אחי למימר דצפרה אדומה ניתוסף אף דין עריפה, ומשום צדין צפרה אדומה ליכא דין של מעשה שחיטה ממש אלא למיתה על ידי שחיטה, וצדין בעגלה ערופה ליכא דין של עריפה בהסימנים, אלא עיקר דינה הוא עריפה ממול עורף, והו' באמת מה דאמרינן בסוטה מ"ו: דגמרינן זאת מחטאת העוף. וכיון שכן הרי דליכא למיפרכ מה לעגלה שכן אינה מטהרת, כי הרי יסוד דין עריפה בעגלה אינו דין של

חלות בעצם מעשה העריפה, ודמשום זה נימא דהיא אינה מטהרת, אלא הפשט הוא כפשטו, דנאמר בעגלה דין של עריפה ממול עורף. וכן לפי"ז יבואר הא דכתבו החוס' דאין ללמוד מק"ו שחטא פרה כשרה במליקה מעוף כי שם דרשינן ראשו של זה ממול עורף ולא ראשו של אחר דכתבו החוס', והפשט בזה הוא דהרי מליקה הוא דין בהסימנים, והו' עיקר הילפותא מראשו של זה ממול עורף ולא ראשו של אחר, והיינו היכא דהוא דין בהסימנים, והו' עיקר הילפותא מראשו של זה ממול עורף ולא ראשו של אחר, והיינו היכא דהוא דין בהסימנים, ומשא"כ צפרה אדומה דבה הרי ליכא דין בהסימנים, אלא רק מיתה על ידי שחיטה, ע"ז אמרינן בגמ' דנילף מעריפת עגלה, והיינו דהק"ו הוי רק לגבי עורף סתם ולא לגבי הסימנים, ומשא"כ מליקה הרי הוי בעיקר דינה דין בהסימנים, ועל זה דרשינן ולא ראשו של אחר ממול עורף וכמבואר. ולפי"ז אף מבואר הא דכתבו חוס' בהמשך דצריהם שם, ואין ללמוד צעוף שיוכשרו בשחיטה מק"ו דצוהמה דלא הוכשר במליקה דלמאן דילף רוב שנים מהלכה אין דנין ק"ו וצדין אב מהלכה יעו"ש, והיינו כיון דמליקה הוא דין בהסימנים שפיר שייך למימר דהייחא אומר דנילף עוף מק"ו מצוהמה שיוכשר בשחיטה וכמבואר.

ובזה אף יבואר הא דהשמיט הרמב"ם את צעית הירושלמי בסוטה שם אס' בעינן עריפה בשני הסימנים או דקמי צרובן, ומשום דהרמב"ם בהלכות פרה אדומה פ"ה ה"ג פירש את דברי הגמ' בחולין כ"ט: אירע זה פסול בשחיטתה, בסתמא, ודלא כפירוש רש"י שכתב שנתנבלה. וא"כ הרי ס"ל דצפרה ליכא דין של מעשה שחיטה ממש, וממילא כפי המבואר הרי גם בעגלה ערופה ליכא דין של עריפה בהסימנים אלא עריפה ממול עורף גרידא, וממילא שפיר השמיט צעית הירושלמי, כי הצעיה הוי רק אי נימא דעריפה הוא דין בהסימנים.

סימן קלז

הגרלה וקריאת השם בשני השעירים

חולין כ"ד. וכל היכא דכתיב ציה חוקה לא דרשינן ק"ו והא גבי יום הכפורים דכתיב ציה חוקה ותניא ועשהו חטאת הגורל עושה חטאת ואין השם

עושה חטאת שיכול והלא דין הוא ומה במקום שלא קדש הגורל קדש השם מקום שקדש הגורל אינו דין שקדש השם ת"ל ועשהו חטאת הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת טעמא דכחז רחמנא ועשהו חטאת הא לאו הכי דרשינן ק"ו מיעט רחמנא גבי עגלה ערופה זאת בעריפה ואין אחרת בעריפה ע"כ. וכחז רש"י דד"ה קידש השם, דמאחר שפירש זה לחטאת וזה לעולה אם שינה פסול דכחיז (דזרים כג) מולא שפתיך תשמור אלמא שם קבע ואם משנה נמלאת חטאת למעלה ועולה למטה ע"כ, והקשה הרשב"א על רש"י דהא אמר רב חסדא בעירובין (ל"ז א') אין פרידין נקבעין אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן וקא מפרש ציומא (מ"א א') בלקיחת בעלים דכחיז ציולדת ולקחה שני תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת ובעשיית כהן דכחיז במזרע עני ועשה הכהן את האחד חטאת ואחד האחד עולה אלמא דוקא בלקיחה ובעשייה הא אם לקחם סתומין ואח"כ פי' זו לעולה וזו לחטאת לא קבע השם מדכחיז מולא שפתיך, אלא נראה לי דמהתם נפקא לן דקדש השם לומר שאם בשעת לקיחה או בשעת עשיית הכהן אמר זה לעולה וזה לחטאת הוקבע, ומשם ג"כ נפקא לן דאין הגורל קובעין ע"כ, ויעיין בחידושי הר"ן שכתב דדברי רש"י עיקר יעו"ש מש"כ בזה. אך יוחר צריך ביאור שיטת רש"י בחולין, מהא דכתב רש"י ציומא מ: דד"ה קידש השם, מאחר שקרא לזו חטאת ולזו עולה אין הכהן ראוי לטנותן כדאמרין לקמן (דף מא.) מולקחה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת בשעת לקיחה הן נקבעין זו לעולה וזו לחטאת יעו"ש, וכן יעויין שם ציומא מ"א. ברש"י דד"ה והא הכא מש"כ בזה. והתם ציומא לא הביא רש"י כלל הא כי קרא מולא שפתיך תשמור.

והנראה לומר בבאור הדברים, רש"י ס"ל דהא דדרשינן מועשהו חטאת הגורל עושה חטאת ואין השם עושה חטאת, אין הפשט דאין בקריאת השם משום מעשה קביעות כלל והרי כאילו לא עשה כלום, דזה אינו, אלא באמת איכא בקריאת השם מלך עצמו משום מעשה קביעות בהשעיר, אלא רק שהוא מחוסר לגבי חלות קביעותו את מעשה ההגבלה, והיינו דעיקר הילפותא מועשהו חטאת דהגורל עושה חטאת, הוא לאשמעינן דרק על ידי מעשה ההגבלה חל על ידי קריאת השם חלות מעשה קביעות בהשעיר, וממילא לפי"ז הרי דהדבר חלוי

אם הגורל שינה את קביעות קריאת השם או לא, ומשום דכיון דכל מעשה הקביעות של קריאת השם הוא חלוי במעשה ההגבלה, הרי הפשט הוא בזה דיש כח בהגורל לשנות את הקביעות שנעשה בקריאת השם, ובאמת אם שינה הגורל הולכים אחר הגורל, אבל אם הגורל לא שינה את קביעות קריאת השם שפיר נקבע השעיר על ידי קריאת השם. יסוד זה בשיטת רש"י מבואר מהא דכתב רש"י בחולין דד"ה דחניא, וז"ל: שאם אמר זה לשם וזה לעזאזל אין נקבעים בכך ומגריל עליהם אם הגורל משנה את קביעות קריאת השם הולכים אחר הגורל ע"כ, ולכאורה צריך ביאור מה שכתב רש"י אם הגורל משנה את קביעות קריאת השם הולכים אחר הגורל, והלא בפשטות יש לומר דאין בקריאת השם משום מעשה ולא כלום, ועיין במהרש"א במהדורא בחרא שנתקשה בכך דמי הכריחו לכך ואמאי לא נפרש בלא שינוי אלא שהגורל לחוד קובע ואין השם קובע יעו"ש, אך לפי המבואר דס"ל לרש"י דבאמת איכא בעצם מעשה קריאת השם משום חלות דין בקביעות בהשעיר, אלא רק שהוא חלוי במעשה ההגבלה, וא"כ רק אם הגורל שינה את קביעות קריאת השם הולכים אחר הגורל, אבל אם הגורל לא שינה, שפיר חל מעשה הקביעות על ידי קריאת השם, וזהו ביאור דברי רש"י הכא. וזה מבואר לפי מה שכתב רש"י ציומא מ: דד"ה ואין השם, אם קרא לו שם בלא גורל ע"כ, וגם זה צריך ביאור, דלכאורה אטו אין השם עושה חטאת רק אם קרא לו שם בלא גורל, והלא גם בזה יש לומר בפשוטו דאין בקריאת השם משום מעשה ולא כלום. אך לפי המבואר גם דברי רש"י הכא ניחא ונכון, כי כוונת רש"י בזה דכל שקרא לו שם הגורל אחר כך, הרי דאם הגורל לא שינה, שפיר חל מעשה הקביעות בהשעיר על ידי קריאת השם בחלות מעשה ההגבלה.

ולפי"ז יבוארו דברי רש"י ציומא ל"ז. דאיתא שם בגמ' ת"ר ונתן על שני השעירים גורלות גורלות של כל דבר יכול יתן שנים על זה ושנים על זה ת"ל גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל אין כאן לשם אלא גורל אחד ואין כאן לעזאזל אלא אחד יכול יתן של שם ושל עזאזל על זה ושל שם ושל עזאזל על זה ת"ל גורל אחד לה' ואין כאן לשם אלא אחד ואין כאן לעזאזל אלא אחד א"כ מה ת"ל גורלות שיהו שוין ע"כ, וכחז רש"י דד"ה יכול יתן של שם ושל עזאזל על זה, לקיים ונתן גורלות שנים על כל אחד משניהם ואיזה שירצה יעשה לשם ע"כ, והקשו

החוס' בד"ה יכול, דנמנא שלא היה הגורל קובעת אלא השם וקרא כתיב ועשהו חטאת ודרשינן מינה בפרק טרף בקלפי (לקמן מ:) ללא השם עושהו חטאת אלא הגורל יעו"ש, אך לפי המבואר בשיטת רש"י דס"ל דבאמת איכא בחלות קריאת השם משום מעשה קביעות בהשעיר, אלא רק שהוא יכול להשתנות על ידי הגורל, והוא מה דלפינן מועשהו חטאת, א"כ שפיר כתב רש"י דיתן את הגורלות שנים על כל אחד משניהם ואיזה שירצה יעשה לשם, והיינו כי בזה הרי אין הגורל משנה את קביעות השם שנקבע על ידי קריאתו.

ומעתה יבואר שיטת רש"י בחולין, והוא, דבאמת ס"ל לרש"י דאיכא בקריאת השם משום מעשה קביעות בהשעיר, אלא רק שהוא יכול להשתנות על ידי ההגרלה וחלות קביעותו תלוי במעשה ההגרלה, א"כ הא דאמרינן בגמ' שיכול והלא דין הוא, הרי הפשט בהאי ק"ו הוא דנימא שהשם יקדש אף בלא מעשה הגרלה ושלל תוכל ההגרלה לשנות את קביעות קריאת השם, והוא מה שכתב רש"י דבקיני זבים ויולדות מאחר שפירש זה לחטאת וזה לעולה אם שינה פסול, ואם כי נכון הוא דהתם בעינן שיפרש בשעת לקיחה, אבל בעצם הדבר הרי דהן נקבעין על ידי אמירתו, וא"כ נילף ג"כ הכא דסגי בקריאת השם. אבל הרשב"א ס"ל דאין בקריאת השם משום מעשה ולא כלום, כי כל חלות מעשה הקביעות הוי רק על ידי הגורל, וכן הוא שיטת החוס' ציומא ל"ו. בד"ה יכול, וא"כ עיקר הק"ו הכא הוי דנילף שאף קריאת השם יועיל בקביעות השעיר, והיינו כמו בקיני זבים ויולדות, וא"כ כמו דהתם הוי קריאת השם בשעת לקיחה, א"כ נימא הכא ג"כ דיועיל קריאת השם בשעת לקיחה, והוא ביאור דברי הרשב"א.

סימן קלח

נתמלא זקנו בשליח ציבור

חולין כ"ד: ת"ר נתמלא זקנו ראוי ליעשות שליח ציבור ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו ע"כ. והנה איחא בשו"ע או"ח סימן נ"ג ס"ו וז"ל: אין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הציבור אבל באקראי משהביא שחי שערות יכול לירד לפני התיבה ובלבד שלא יתמנה מפי הציבור או מפי ש"ל הממנה אותו להקל מעליו להתפלל בעדו לעמים ידועים ע"כ, ונריך ביאור דבריו, דאם בתחילה כתב דבאקראי יכול ירד לפני התיבה,

למה באמת אינו יכול להתמנות להתפלל צימים ידועים, והלא גם זה הוי באקראי וכדומה לזה. ועיין בביאור הגר"א שם שכתב בד"ה ובלבד, דאז הוי קבוע הרא"ש שם ע"כ, וכן כתב בבאר היטב דזה הוי קביעות לאותם העמים יעו"ש, ויש מקום לבאר בזה, כי בפשטות ענין כבוד הציבור שייך רק במתפלל בקביעות אבל באקראי לא שייך כבוד הציבור, וא"כ מאי איכפת לן אם הוא מתמנה להתפלל צימים ידועים. עוד נריך ביאור הא דהרמב"ם בהלכות חפלה פ"ח ה"א כתב וז"ל: ומי שלא נתמלא זקנו אע"פ שהוא חכם גדול לא יהא ש"ך מפני כבוד הציבור עכ"ל, ולא כתב הרמב"ם דבאקראי יכול להתפלל, ונריך ביאור טעם הדבר.

והנראה לומר בזה, דהנה בזה שאין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו איכא בזה חרי עניני, חדא איכא בזה כבוד ליבור אשר ביסודו הוא משום כבוד שמים, וכדכתב הט"ו שם בסק"ז וז"ל: מפני כבוד ליבור, כ"כ הרמב"ם וכתב צ"י דלפי"ז אם הציבור רוצים למחול על כבודם שפיר דמי לקבלו אלא דהרא"ש לא ס"ל הכי ודבריו תמוהים וודאי אף להרמב"ם לא מהני מחילה דודאי כבוד הציבור בזה הוא כבוד שמים שמתכוונים לכבוד הש"י בש"ך שהוא ראוי להיות מליץ בעד הקהל נגדו ית' ע"כ, הרי דמבואר בדברי הט"ו דכבוד הציבור בזה הוא משום כבוד שמים, עוד איכא בזה דינא שמי שלא נתמלא זקנו שלא יתפלל לפני התיבה משום כבוד הציבור כפשוטו, אלא שעיקר כבוד הציבור בזה יסודו הוא משום תקנת חז"ל שהם תקנו בזה דינא משום כבוד הציבור, וממילא הרי זה כשאר תקנתם. ונראה דמשום תקנת חז"ל היה בזה האיסור בעיקרו על עצם המינוי שלא למנות מי שלא נתמלא זקנו, ומשום דעצם המינוי מה שממנים מי שלא נתמלא זקנו אינו לכבוד הציבור. מעתה יתבאר הדברים, הרמב"ם נראה דס"ל דעיקר כבוד הציבור בזה הוא משום כבוד שמים, וכן זה מבואר מה שלא הביא הרמב"ם בהלכות חפלה שם דבאקראי מותר לו לירד לפני התיבה, ומשום דלגבי כבוד שמים ליכא חילוקא בין באקראי או בקביעות, ובאמת נדקו בזה דברי הט"ו מה שכתב דודאי אף להרמב"ם לא מהני מחילה, כי כבוד הציבור בזה הוא כבוד שמים. אבל המחבר שהוא דעת הרא"ש נראה דס"ל דעיקר כבוד הציבור בזה הוא מיסוד תקנת חז"ל שתקנו תקנה לכבוד הציבור, וא"כ עיקר התקנה בזה היתה על עצם המינוי שלא למנות מי שלא נתמלא זקנו, וא"כ שפיר