

## יא.

ומאחר שכני"ל גם בקרבן פסח ישנה מ"ע מצד הקרבן שיאכל ע"י הבעלים כמו בקדשים בחלק הכהנים, צ"ל שבפסח ישנו גם כלפי כל ישראל ההתכבדות של הק"פ ע"י ישראל יאכלוהו, וחוזר מעתה גם "למשחה" שנאמר בקרבנות בה' הכהנים, בק"פ גם לגבי ישראל כולם. כי זה שהקרבן מתכבד באכילתם הרי הוא כבוד וגדולה לישראל ושייך גם בהם "למשחה" בק"פ, כמו בכל הקרבנות לגבי הכהנים. וא"ש משי"כ רש"י ורשב"ם והרא"ש כני"ל שאכילה על השובע הוא מדין "למשחה" שישנו בכל הקרבנות, שהכונה על חלק הכהנים בקרבנות; שבק"פ הישראל משתוים למ"ע שישנה לכהנים בחלקם בשאר הקרבנות, וגם בישראל יש בק"פ דין "למשחה" שבא ע"י מ"ע דאכילת הקרבן. ומכח זה יש כאן דין אכילה על השובע, כמו בכל הקרבנות בחלק הכהנים שיש ג"כ דין אכילה על השובע, כדי להבליט ה"למשחה" שישנה בהחשבת אכילתם, וכני"ל.

ומעתה אפ"ל שגם הרמב"ם הולך בשיטה זו, שלעולם כל דין אכילה על השובע בפסח מדין "למשחה" הוא, כיון שבק"פ ישנה מ"ע דאכילה אצל הבעלים, כמו בשאר קרבנות בחלק הכהנים. (וכונת המכלתא לא ללמדנו הדין דפסח נאכל על השובע, אלא הא דהמצה ומרור אין צריכים להאכל עמו, כלשון הכתוב על מצות ומרורים דהיינו אחרי שכבר אכל המצה ומרור, וזהו שלמד המכלתא שמכאן שדין על השובע שישנו בפסח (לא מכה כתוב זה אלא מדין "למשחה") אינו מחייב לענין מצה ומרורים, שהם נאכלים לפני כן).

## יב.

אכן עדיין קשה המרדכי, שהרי לדעתו שייך "למשחה" גם בחגיגה, וזה אולי מפני שסובר כפשטות הגמרא (פסחים נ"ט). שיש מ"ע דאכילה גם בחלק הבעלים בכל הקרבנות. ותיקשי לדידי למה ביטלו דין זה בחגיגה הבאה בי"ד, והרי טוב טוב שלא יקריב אז חגיגה כלל.

ונראה שזה תלוי בביאור המושג "על השובע" שהרא"ש פירש כני"ל לאחר שכבר שבע, טרם שהגיע לכלל אכילה גסה, שאז ה"ז בגדר אכילת תפנוקים. אכן לשון הרמב"ם שכתב שהמצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח "כדי לשבוע ממנו" ואילו אם אכל ממנו כזית אי "יצא ידי חובתו" שנראה מזה שמצוה מן המובחר עכ"פ לא קיים. נראה לפי דעתו שהמצוה מקיים לא בכזית אחד בלבד אלא בכל מה שאוכל עד ששבע. ולפי"ז אם יש לפנינו שני קרבנות שבהם המצוה על השובע, בשניהם יחד כשאוכלם ומגיע על ידם לידי שביעה מקיים המצוה מן המובחר ע"י שניהם, בין זה שאוכל לאחרונה ובין זה שאוכל לפני כן, כי הכל מצטרף יחד וע"י שניהם הוא מגיע לידי שובע.

ומעתה נ' שזוהי כונת הירוש', דמאי נפ"מ מי מהם יקדים, הרי בשניהם יש דין "למשחה", וע"כ כני"ל כיון שע"י שניהם בא לידי שובע מתקיימת בזה המצוה מן המובחר, א"כ למה מודגש דוקא שיאכל הפסח לאחרונה. וע"ז מתרץ שהוא מחמת גזירה דשבירת עצם. והיינו למה שמאחר באכילת הפסח, אבל עצם הדין של אכילה על השובע הוא מן התורה, אלא שזה מתקיים גם בחגיגה שאוכלה לפני כן.

ובזה יובן, למה הריב"א לא מפרש הירוש' כהמרדכי, דאיהו מפרש "למשחה" כמו הרא"ש -- אכילת תפנוקים, וזה שייך רק במה שאוכל לאחר שכבר שבע דוקא, ואילו מה שאוכל לפני כן להשקיט רעבונו אין בזה משום "למשחה" כלל, א"כ הרי תקשי כני"ל, למה ביטלו המצוה מן המובחר שבחגיגה, אע"כ אין מה"ת מצוה מן המובחר באכילה על השובע, וכל עיקרו אינו אלא מדרבנן, ומצד שבירת עצם וכני"ל.

## סימן נב : בל"ת דנותר שבאכילת הפסח

## א.

כתב הרמב"ם (פ"י מה' ק"פ הי"א) צריך אדם להשתדל שלא ישאיר מבשר הפסח עד בקר, שנאמר לא תותרו ממנו עד בקר. וכן בשני שנאמר לא ישאירו ממנו עד בקר. ואם השאיר ממנו. בין בראשון בין בשני עבר בל"ת. ואינו לוקה על לאו זה שהרי ניתק לעשה שנאמר והנותר ממנו באש ישרף.

ובכ"מ שם (וכן פ"י"ח מפסוה"מ ה"ט) הביא המחלוקת שבה בגמרא, ודברי הרמב"ם הם כמ"ש שם ר' יהודה, ואילו ר' יעקב אמר בזה שהפטור הוא משום שהוא לאו שאי"ב מעשה. ומבואר בגמרא שר' יהודה סובר לאו שאי"ב מעשה לוקין עליו, אכן הרמב"ם הרי פוסק שלא שאי"ב מעשה אין לוקין (פ"י"ח מסנהדרין). וכ' הכ"מ שהרמב"ם לרוחא דמילתא נקט הנימוק מצד שניתק לעשה. אכן המל"מ (בה' פסוה"מ שם) הקשה עליו שהרי נפ"מ יש משני טעמים אלה, שלנימוק הרמב"ם, כשאינו יכול לקיים העשה לוקה וכמשי"כ הר"מ לענין נערה בתולה ועוד, משא"כ לטעם שהוא לאו שאי"ב מעשה אינו לוקה בשום פנים, והניח בצריך הלמוד.

## ב.

הנה המל"מ נקט קושיתו משום שהרמב"ם פוסק כמ"ד בלאו הנל"ע קיימו ולא קיימו כפי שמציין שם בכל מראה המקומות, והוא כמסקנת הכ"מ (פ' ט"ז מסנהדרין ה"ד) שהרמב"ם גורס כגירסת הרי"ף במכות ט"ו: שהיא דעת ר' יוחנן, ולא כגירסת רש"י שם שלר"י ביטלו ולא ביטלו.

ולכאורה לענין הערתו אין נפ"מ מזה, שהרי גם למ"ד ביטלו ולא ביטלו, כשביטל העשה עכ"פ לוקה, משא"כ לנימוק דהו"ל לאו שאי"ב מעשה אינו לוקה בשום פנים. אך הדבר פשוט, כי למ"ד ביטלו או לא ביטלו פירש"י שם (ד"ה ר"י סבר) שלדעתו "גמר הלאו בביטול העשה תלוי", שמשום כך נחוץ שיעשה בידים פעולת ביטול העשה ולא

אם הוא נתבטל מאליו. א"כ נראה שלשיטה זו שלא יתחייב בנותר א"כ עשה מעשה בידים לאבד הנותר באופן שלא יוכל שוב לשורפו, וזוהי פעולה לסיום מעשה העבירה של הל"ת וכנ"ל. ולפי"ז הרי לאו דנותר הוא לאו **שיש** בו מעשה, שהרי אין מעשה העבירה נגמר במה שמותר מהפסח, אלא במה **שעושה מעשה** שעיי"ז א"א שוב לשורפו. א"כ הא דנפטר אם לא ביטל הוא לא מצד שאי"ב מעשה, אלא מפני שהוא נלי"ע שכל עוד שלא ביטל העשה לא גמר מעשה העבירה.

ולפי"ז מה שדייקו בגמרא דר' יהודה ס"ל לאו שאי"ב מעשה לוקין עליו הוא רק מדיוק לשונו שאמר: בא הכתוב ליתן עשה אחר ל"ת לומר שאין לוקים עליו, שמזה נראה שאילולא שהי' בזה העשה היו לוקים, והוא ע"כ מצד שגם באי"ב מעשה לוקין. וזהו רק **בדיוק לשונו** של ר' יהודה. אכן אליבא דאמת שאמר הכתוב שיש בזה גם מ"ע דבאש תשרופו, מעתה זה שאינו לוקה הוא בהכרח רק מצד הנלי"ע, כי בגונא שיבטל העשה בידים, הרי באמת ילקה, כי ביטלו בידים הוי מעשה, והוי גמר הלאו ע"י מעשה.

אכן כ"ז הוא למ"ד ביטלו ולא ביטלו, משא"כ למ"ד קיימו ולא קיימו, הרי מעשה הל"ת הוא גם אם לא ביטל העשה, א"כ הוי באמת לאו שאי"ב מעשה. ולזאת העמיד המל"מ הקושיא רק מפני שהרי הר"מ פוסק כמ"ד קיימו ולא קיימו, ולדידה הרי הוא לאו שאי"ב מעשה, וגם אם תבטל אפשרות קיום העשה נמי לא ילקה, וא"כ קשה למה נקט הרמב"ם הפטור רק מצד לאו הנלי"ע כיון דאיכא נפ"מ כנ"ל בגונא שנתבטל העשה שמ"מ לא ילקה.

### ג.

והנראה בביאור שיטת הרמב"ם. ראשית עלינו לציין שאם אמנם הרמב"ם פוסק כמ"ד קיימו ולא קיימו, וכנ"ל מהכ"מ והמל"מ, מ"מ פירוש דעה זו **שונה** הוא ממה שרש"י מפרשה שם, שלרש"י למ"ד זה "הלאו נגמר מיד והעשה ניתן להיות תחת המלקות" (רש"י שם ד"ה ור"ל סבר), וזהו מפני שמפרש שלדעה זו התראת ספק לא שמה התראה. ובע"כ לומר שאין כאן התראת ספק כי הלאו נגמר מיד, ואינו תלוי כלל במ"ע שבא אח"כ. אכן הרמב"ם בפט"ו מסנהדרין הנ"ל שפוסק ההלכה כמ"ד קיימו ולא קיימו, זה לשונו שם: עבר על לאו שניתק לעשה, והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו **ולא תקיים עשה שבו** תלקה, ולא קיים העשה ה"ז לוקה אעפ"י שהתראה בספק היא שאם יקיים יפטור, התראת ספק התראה היא, עכ"ל. הרי שלדעתו מ"ד קיימו ולא קיימו הוא שסובר שהתראת ספק **שמה** התראה. וזה מוכרח לפי גירסתו, שדעת ר"י היא קיימו ולא קיימו. א"כ יוצא שלמ"ד קיימו ולא קיימו א"א לפרש כרש"י שהלאו נגמר מיד והעשה בא תחת המלקות, שא"כ הרי אינו תלוי כלל בהתראת ספק, וכמו שפירש"י, שהרי גמר העבירה מיד. וכן יש לראות בדקדוק לשונו "עבר על לאו שנלי"ע והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו **ולא תקיים עשה שבו תלקה**", הרי שבנוסח ההתראה צריך לומר לו בפירוש שאם לא יקיים העושה ילקה, ואילו היה העושה רק תיקון ועקירת הל"ת וכרש"י שבא "תחת המלקות", כי אז אין מקום להכניס זאת בהתראה. אלא ברור כנ"ל, שהלאו עדיין תלוי ועומד ורק אם יתבטל העשה אז נגמר מעשה העבירה. ונבדל מ"ד ביטלו ולא ביטלו, שלמ"ד זה הוא בתנאי שביטל העשה **בידים** (ואשר ע"כ יתכן לומר שיתרו בו **אז, בשעת ביטול העשה**, וממילא הוי התראת ודאי) משא"כ לאידך כל שא"א לקיים שוב העשה, אעפ"י שזה הוי באונס (שממילא ל"ש או התראה) מ"מ חייב.

### ד.

והנה לענין חסמה בקול שנחלקו בה ר"י ור"ל (ב"מ ז:): דר"י מחייב - עקימת פיו הוי מעשה. ופסק הרמב"ם כמותו (פ"ג מה' שכירות ה"ב). ובה"מ ולח"מ נתקשו טובא בדבריו, שהוא עצמו פסק (פ"ח מה' סנהדרין ה"ב): כל לאו שאי"ב מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל בשם, הרי שאינו נוקט שעקימת פיו הוי מעשה. ובלח"מ בה' סנהדרין שם מסיק שהנכון בדעת הרמב"ם "שחסימה ודאי כיון דמדדיבור נמשך מעשה וכו' לאו שיש בו מעשה איקרי, אבל מימר וכו' המעשה הנמשך אינו איסור דהמעשה הוא שעושה מחולין קדשים וכו' אין בזה שום איסור וכו'", עכ"ל.

וני ביאור הדברים הא דבדיבוריה קעביד מעשה הוי מעשה, אין הפירוש שהדיבור נחשב מעשה, כי לגבי הדיבור אין נפ"מ, ועצם עקימת השפתים אין בה הבדל בין שיוצא מזה מעשה או לא. אלא שהא דבעינן לאו שיש בו מעשה לענין ללקות אין הפירוש מפני שרק כשעושה מעשה בפעולה מיחייב מלקות. אלא שאין החיוב אלא א"כ יש **פועל יוצא במציאות**, שבאה על ידו. ואשר על כן גם אם עצם הדיבור שלו לא נחשב מעשה, חייב על הפועל יוצא שהוא מעשה.

### ה.

אכן לכאורה עצם דברי הלח"מ ברמב"ם צ"ע כי אף אם אמנם עצם הסברא, שהחיוב בחסמה בקול הוא לא מצד שעצם עקימת פיו מיחשב מעשה, כפשטות לשון הגמרא, אלא מצד שבדיבורו קעביד מעשה, מפורשת היא בתוס' ב"מ שם (ד"ה ר"י). ואעפ"י שהם אמרוה עפ"י דברי ר"י לתנא לא תיתני מימר וכו', ובזה הרמב"ם לא נקט כר"י, מ"מ יסוד הפירוש בגמרא כבר עמדו ע"י התוס' וכנ"ל.

ברם לכאורה דברים אלה תלויים בהבנת איסור "לא תחסום" שהוא כנראה שנוי **במחלוקת** הראשונים. הנה התוס' שם נקטו בלשונם "דבדיבור" קעביד מעשה **שהולכת ודשה**", נראה מדבריהם שנוקטים שמעשה העבירה היא מה שדש בה בעודנה חסומה, וזהו בהתאם לפשטות הגמרא ב"מ שם שנסתפק לענין חסמה מבחוץ, "דילמא לא תדוש בחסימה אמר רחמנא" ופשט ל"י כדעה זו דחייב גם בחסמה מבחוץ - "בשעת דישה לא תהא חסימה", דהיינו

"לא תדוש בחסימה". כן נוקט רש"י שם (ד"ה וכן המזווג) שמשו"כ כי שאם אחד חסם (או זיווג בכלאים) ולא דש בה ובא **חבירו** ודש בה, חייב **הדש**, דלא תדוש בחסימה קאמר רחמנא. וכן הבינו התוס' לפשיטות הגמרא שהקשו שם (ד"ה ישב לה) מה נסתפק בישוב לה קוץ, הא אמרינן לקמן לא תדוש בחסימה. והיינו שמשו"כ מעשה העבירה הוא בפעולת הדישה וע"כ אף שהחסימה נעשתה מאליה ע"י הקוץ נמי לתחייב עי"ש מה שתירצו. הרי לנו שהן רש"י הן התוס' פשיט להו שהאיסור אינו בחסימה אלא בדישה כשהיא חסומה. וכן נוקט בפשיטות המנ"ח (מצ' תקצ"א) שאם האחד חסם והשני דש, השני חייב. ולפי"ז צ"ל שלשון הגמרא שם במחלוקת ר"י ור"ל "**חסימה בקול**" הוא לאו דוקא, כי לא בהא תליא מילתא, וגם אם חסמה **במעשה**, כל עוד שמעשה **הדישה** עושה האדם **בקול**, שגוער בה והולכת ודשה, בזה הוא שנחלקו ולדעת ר"ל פטור, מאחר שלא החסימה הוא המעשה האסור, אלא הדישה בעודה חסומה הוא המחייב והדישה היתה שלא ע"י מעשה. ואם אמנם הלשון דחוק, כי הול"ל למימר "דשה **בקול**", מ"מ הרי הוא מוכרח אליבא דרש"י ותוס' וכנ"ל.

### ו.

אכן לשון הרמב"ם אינו כן, דז"ל בנידון: "**ואחד החוסם אותה מקודם** ועשה בה מלאכה והיא חסומה, אפילו חסמה בקול לוקה". הרי שלא הזכיר החיוב בחסמה קודם, אלא כשהוא עצמו שחסמה והוא עצמו גם דש בה אח"כ. מזה נראה ברור דס"ל שאילו היה אחר חוסמה, לא הי' מתחייב הדש. וכן כשמעתיק הציור נקט "**חסימה בקול**" ולא הזכיר כל שהמדובר גם כשהנהיגה בקול, שזהו בעצם כל עיקר החידוש, לרש"י ולתוס' שגם אם אחר חסמה חייב. ולהלכה, ודאי שקשה לומר שלא דוקא נקט.

ע"כ נראה ברור לדעת הרמב"ם, שהפשיטות של הבעיא שלא נקט כלשון השואל - "לא תדוש בחסימה", אלא נקט הלשון - "בשעת דישה לא תהא חסימה" היא לגמרי דרך אחרת ממה שנסתפק בה השואל, שמא האיסור הוא בדישה עצמה כל עוד שהפרה חסומה. שמה שפשט לו הוא **שהדישה הופכת את החסימה למעשה האסור**. ואשר ע"כ גם אם חסמה מבחוץ, כל עוד שאח"כ השתמש בחסימה זו לדוש על ידה כשהיא חסומה הרי הוא חייב. וע"כ אם אחר דש בה, לא זה שחסם, לא יהא חייב, כי החיוב הוא רק על מעשה החסימה שזהו מעשה העבירה ולא מעשה הדישה.

(וי"ל דרש"י לשיטתי הנ"ל במכות דלר"י התראת ספק לא שמה התראה לא מצי לפרש כן, דהרי גם בשעת החסימה הוי התראת ספק אם ידוש אח"כ או לא). ומיושבת לרמב"ם קושית התוס' בישוב לה קוץ בפשוטו, דעד כאן לא נפשט בחסמה מבחוץ אלא כשדש בה החוסם עצמו, אבל בישוב לה קוץ מאליו היא באמת בעיא דלא איפשטא, אי גם הדישה בחסימה כשלעצמה היא באיסור.

### ז.

ומעתה לכאורה אינו מובן ביאור הלח"מ בר"מ שהחיוב בחסמה בקול הוא משום דבדיבורי קעביד מעשה, דבשלמא להתוס' שהאיסור הוא מעשה הדישה כשהיא חסומה, שפיר י"ל שמה "שהולכת ודשה" על פיו הי' מעשה, וכלשון התוס' הנ"ל. משא"כ לרמב"ם שאין הדישה מלאכת האיסור (דעכ"פ זוהי הבעי' דישוב לה קוץ) אלא מה שחוסמה בשעת דישה, א"כ מה מעשה הוא שנתעביד בדיבורי, הרי זה שנמנעת מלאכול אינו אלא חוסר מעשה, ואילו מעשה הדישה הרי אינו האיסור כלל.

ונראה כונת הדברים לפי הלח"מ, כי כשם שאין צריך לחיוב מלקות התנאי **שהאדם** יעשה בעצמו המעשה וכנ"ל, כן גם המושג **מעשה** אין פירושו דוקא עשיה אלא כל שבאה ע"י האדם התחדשות ושינוי מצב ממה שהי' לפני כן, היא בכלל לאו שייב מעשה, ורק אם האיסור הוא בהשארות המצב כמו שהוא, הוא שנקרא אין בו מעשה, אבל כל שהאיסור כרוך באיזו שהיא השתנות מהמצב הקודם הי' בכלל יש בו מעשה וע"כ גם חסימה בקול שהבהמה נפעלת ונמנעת מלאכול על ידו, שג"ז היא השתנות מסוימת בבהמה, הי' בגדר מעשה. כ"נ מוכרח לדברי הה"מ. וע"ע שבועות כ"א. תוד"ה חוץ.]

### ח.

עפ"י הנ"ל יתבארו לנו יפה דברי הרמב"ם שנקט הפטור בנותר רק מצד נליע ולא מצד אייב מעשה. שהרי נתבאר כבר דעת הרמב"ם שגם למאי דקיי"ל קיימו ולא קיימו, אין הלאו נגמר אלא לאחר שנתבטל העשה, אלא שאי"צ שהביטול יבא ע"י האדם עצמו, וגם אם נתבטל מאליו נמי חייב. ומאחר שכפי שנתבאר בלח"מ הרי לאו שייב מעשה הוא גם אם המעשה לא נעשה ע"י האדם עצמו, אלא כל שלצורך העבירה בעינן שיעשה מעשה. ומכיון שכן הרי נותר הוא לאו שייב מעשה אליבא דאמת, שאם נעשה מעשה של איבוד של הקרבן, רק אז הרי נגמר הלאו של נותר. נמצא שאין האיסור רק במה שמשאירים מהקרבן ואין אוכלים ממנו, אלא גם במה שמצטרף לזה מעשה המאבד אותו שע"י לא ניתן לשורפו. והי' הוא ע"י מעשה. ואעפ"י דלמ"ד קיימו ולא קיימו גם אם זה נעשה שלא על ידו נמי חייב, הרי כנ"ל הגדרת לאו שייב מעשה לא תלי כלל בהא שהאדם עצמו יעשה זאת. נמצא לפ"ז שאם הותר מהקרבן והתרו בו ואח"כ יאבד ואי אפשר יה" לשורפו יש לו ללקות, והא דלא לקי אם לא נאבד אין זה אלא מפני שעדיין הליית לא נגמר היינו מפני שהוא נליע, ומדויקים דברי הרמב"ם.

וע"כ לא נחלק ר' יעקב על ר"י ואמר לו לא מן השם הוא זה, הוא רק כנ"ל במה שנראה מדברי ר' יהודה שאילולא שנאמר העשה של "באש תשרופו" היו לוקים מצד הליית כשלעצמי, וע"ז הוא שנחלק שאין הדבר כן, ואילולי שהיה בזה המ"ע, מצד הליית גרידא הי' זה לאו שאייב מעשה. אבל אליבא דאמת שנכתב העשה שוב י"ב מעשה הוא.

