Outline for three topics.

נשים בשחיטת חולין

נשים כהנות/זר

תמורה

1. נשים בשחיטת חולין

The **משנה חולין (ב.)** says הכל שוחטין ושחיטתן כשרה and doesn’t delineate many of the exceptions. In general, the משניות only mention חש"ו, נכרי, סומא, but curiously leaves out other potential exceptions. One of particular interest at the moment is נשים.

Are women able to do שחיטת חולין? **עיין בדיוק שטמ"ק ריש חולין** (second answer)

**Yes** - **תוס' ד"ה הכל** assumes that it’s פשוט when it comes to חולין that נשים שוחטות. This is the majority view in the ראשונים. If by קדשים the **מת' זבחים (לא:)** establishes that נשים are שוחטות, presumably even לכתחילה, then by חולין that is especially true. If by קדשים where there is reason to exclude them, by חולין where there is *no reason whatsoever*, of course they are שוחטות לכתחילה.

There is historical precedent/evidence in which we observe that נשים are שוחטות (נדה (נח:), שמואל-א (כח:כד))[[1]](#footnote-1)

**No** – הלכות ארץ ישראל/ספר האגור.

The **הלכות ארץ ישראל** (a.k.a **אלדד הדני**) quoted by תוס' thinks נשים לא ישחטו, their שחיטה is no good. Women cannot do שחיטת חולין. Why does אלדד הדני invalidate them?

1. **תוס' כאן/רא"ש סי' א/ר"ן** – מפני שדעתן קלות (**שולי הגליון-פני מנחם** on women and not learning תושבע"פ)
2. **הגה"מ הל' שחיטה (ד:ד)/בית יוסף סי' א–** שמא יתעלפו מפני שדעתן קלה[[2]](#footnote-2)
   * 1. עבד כנעני? Many of the poskim say אשה וה"ה ע"כ once we say she can שחט. עבד כאשה במצוות. **טור** actually says עבדים *משוחררים*.[[3]](#footnote-3) Either way, what would do you say if אשה isn’t כשרה?
3. **מרדכי תקעא** and “the original” – Doesn’t give any of these reasons. The **מרדכי** puts it amidst a bunch of statements that end off with "פיגול הוא לא יאכל", but this one just says "והשחיטה אסורה מיד אשה".

**מו"ר הרב רוזנצוייג** suggested using מרדכי and the לשונות of פיגול there to say that maybe it’s a fundamental פסול special to שחיטת חולין, b/c of שחיטהs elevated role when it comes to חולין, perhaps specifically חולין and not קדשים (see footnote of **חשק שלמה בשם האגור** there in the מרדכי). This would be a way to answer תוס' question from קדשים, the מת' זבחים (לא:).

The **רמ"א יו"ד (א:א)** quotes the **ספר האגור סי' אלף סב** that even though the poskim hold women can do it, the מנהג is for them not to be שוחטות, and we observe that they do not. Therefore, we shouldn’t let them do it, for המנהג מבטל הלכה ובמנהג אבותיהו תורה היא. That’s the full version of it cited by בית יוסף.

**בית יוסף סי' א** – Had he observed that women attempted שחיטה and were denied, that would be a ראייה to establish a מנהג כהלכה, but just b/c he hasn’t seen it, "ראיית לא ראינו אינה ראיה".

**ש"ך** defends the אגור by saying he goes like **מהרי"ק שרש קע"ב** that in מנהג we do say לא ראינו is a ראייה. The **פמ"ג** points out that there are two other important factors introduced by ש"ךs elsewhere. (1) Contradicted evidence. When there is actual evidence, לא ראינו cannot be מכריע. (2) When the practice is typical/frequent. If it’s frequently exhibited behavior and we observe an abstention, that abstention is meaningful and can be a ראייה. Thus, פרי מגדים suggests either שחיטה was prevalent so their abstention is here a ראייה or there is no conflicting evidence/debate and therefore לא ראינו is a ראייה.

**At the end of the day, what’s the סברא to say אינן שוחטות**? After all, תוס'’s point about שחיטת קדשים is good – if by שחיטת קדשים we say נשים שוחטות לכתחילה, how could we possibly invalidate them for שחיטת חולין?

1. **מו"ר הרב רוזנצוייג** – שחיטת חולין is ironically more prominent in reflecting the עבודה aspect of קדשים than שחיטה בקדשים. שחיטה בחולין comes from the world of קדשים and is the sole remnant of עבודת קדשים in חולין. Therefore, נשים cannot do שחיטת חולין b/c it’s a quasi-עבודה and נשים פסולות בעבודה, but they can do שחיטת קדשים. (**ראב"ד ספרא צו פרשה ח אות ד/אות ו** – "בשחיטה תחלת כל ההכשר והיא מתרת בחולין משא"כ בזריקה")

[In a way, שחיטה the only "עבודה" in חולין contains all ד' עבודות present in קדשים.] Like the רמב"ם, perhaps, who only counts שחיטת חולין and within קדשים, only שחיטת קרבן פסח (which in some respects resembles חולין the most – i.e it’s an אכילה and no הקרבה). שחיטת חולין coming from the world of שחיטת קדשים has this effect in the way that we said it, i.e of upgrading שחיטת חולין, and also the opposite effect in reflexively downgrading שחיטת קדשים. Since it is exported to שחיטת חולין, and it’s בחוץ, it makes it no longer intrinsically an עבודה even as it’s still part of the process of ד' עבודות.

He points out the לשונות of פיגול הוא לא יאכל quoted in מרדכי’s version of הל' א"י. The אגור says he thinks it’s limited to קדשים, but if anything it seems בפשטות like he is just talking about חולין! מו"ר presented this approach several times, in different places throughout this topic.

2. **הגרי"ד** – Rav Rosensweig explained in the Rav’s name that it’s an issue of the רמב"ם הל' מלכים (א:ה)’s expanded שררה, " מלך ולא מלכה...אפי' כל משימות שבישראל" נשים לא. **חולין (יז: - יח.)** says if you don’t show the knife to a חכם – "סר סכינא קמי חכם" it’s a kind of מרד. Once a קבלה מחכם was necessary, even if מדאורייתא an אשה could do שחיטה, since שוחט became a formal appointee in the community it became an issue of שררה.[[4]](#footnote-4)

In **שיעורי הרב חולין (ר' קניגסברג)** he calls it מינוי של חשיבות/מינוי הקהל and *specifically* *not* מינוי של שררה. He does this to explain why גרים can be שוחט even though they too have a problem of שררה.[[5]](#footnote-5) He answers they can’t do מינוי של שררה על חבירו ישראל but מינוי של חשיבות is fine.

The Rav explained the view of the כל בו based on this.

**אורחות חיים (כל בו)** – He is מחלק. נשים can do שחיטה לעצמן but not לאחרים. The **בית יוסף** thinks the חילוק is baseless. If kosher for them, kosher for others, and if not good for others than no good for them. The Rav explained this based on the שררה/מינוי של חשיבות issue. If being שוחט for others it’s a מינוי issue but if just for themselves or their family members, no problem.

**פרי חדש סי' א** – Formal הוראה v. informal הוראה. He says that if there is some חשש because of physical stamina or psychological queasiness, personal standards have a lower threshold than communal ones. It is fine for her to go ahead and eat it but the concerns bother us too much to permit it to the general public. (מו"ר - By מורה הלכה בפני רבו the גמ' in עירובין is מחלק between personal פסק and הוראה for others.)

There is another way to explain the נשים שוחטות issue and also the כל בו.

3. Perhaps one can only be a שוחט if they have built-in formal נאמנות, not just for themselves personally, but for others as well. While most think אשה will be כשרה in עד א' נאמן באיסורין, there are **חכמי ספרד בכתובות** who say she is never נאמנת, not even in עדות איסורין. Thus, if her having done שחיטה alone constitutes a kind of עדות באיסרוין, a presumption of היתר/כשרות and it can’t b/c she isn’t נאמנת acc. to those views, maybe that undermines her capacity to be a שוחט (which requires built-in formal נאמנות). But, she can for sure eat herself from her own שחיטה.

2. נשים כהנות/בני אהרן ולא בנות אהרן

**תוס' (ב.) בסוף** assumes that נשים’s disqualification from עבודה even as כהנות may be different and more incriminatory than זרות. Because of that we may have had a הו"א that נשים cannot even do שחיטה בקדשים. (But no similar הו"א by שחיטת חולין, לשיטתם). Parallel perhaps, אלדד הדני assumes נשים disqualified in שחיטת חולין but not זר. Implied is some difference, but does it exist?

To what extent is נשים/בנות אהרן a פסול in its own right or merely an expansion within זר/non-כהן? How much do we treat them as one and the same and how much separate? (the **פרשת דרכים** is מסתפק like this)

(שטמ"ק זבחים)/רמב"ם – One פסול

מנ"ח/פשטות זבחים (ד.)/ר' יוסף ענגל – Two distinct פסולים

A נ"מ – Is it just פסול or is she חייבת מיתה, i.e וה**זר** הקרב יומת.

]1.[ **תוס' כתובות (מו:)** imply that the basis for suspension of אכילת תרומה for בתן כהן שנשא ישראל is יצא מרשות האב הכהן, being a דין in רשות אביה like נדרים. The **ליקוטי הגרי"ז** comments it’s not a דין in רשות אביה but she eats b/c of herself as a דין in כהנת, a status which her marriage לישראל subsequently interferes with. This and the earlier תוס' begs a similar question about נשים. The פסול comes from **קידושין (לו.)**, it says in the context of עבודות the description "בני אהרן" – בני אהרן ולא בנות אהרן.

2. **זבחים (ד.) – "**ולכתוב רחמנא בקבלה ולילף שחיטה מינה! משום דאיכא למיפרך: מה לקבלה שכן פסולה **בזר ואשה".** The **שטמ"ק אות ג** takes out the word אשה. "תיבת ואשה נמחק". (**אתוון דאורייתא כלל יט** notes that by מיתה דזריקה the גמ' just says מה לזריקה שכן פסולה בזר and not ואשה, which he thinks means אשה invalidates but isn’t חייבת מיתה as a זר is.)

3. **רמב"ם הל' ביאת המקדש (ט:א**) - "אי זהו זר כל שאינו **מזרע אהרן הזכרים** שנאמר וערכו בני אהרן, והקטירו בני אהרן, בני אהרן ולא בנות אהרן". In one fell swoop, single category he includes in זר anyone not מזרע אהרן and not מזרע אהרן הזכרים. And in **הלכה טו** when he counts the 18 פסולים he *just* has "הזר" and never specifies אשה/נשים.

The **מנ"ח (שצ:א)** -and is מדויק in לשון ספר החינוך- argues that בנות אהרן is actually a separate פסול from זר.

4. **שטמ"ק כריתות (דף ג, אות יג ואות יד)** is מסופק whether or not an אשה is מתחייבת by המעלה אברים בחוץ. Perhaps like שחיטת חוץ it’s measured in potential to be ראוי לפתח אוהל מועד, ראויין להקריב בפנים. In **שטמ"ק ב"ב (קכ:) בשם הרשב"א** he establishes clearly that זר שמעלה אברים בחוץ is zero, and isn’t חייב whereas שחיטת חוץ is a problem b/c שחיטה כשרה בזר. So the ספק by אשה by אברים בחוץ is interesting in light of this.

**גרי"ד**

The **Rav** thought it was a two-step or two-stage process especially for the גמ'. The גמ' says בני אהרן ולא בנות אהרן, which generates what *is but* otherwise *wouldn’t be* a status of זר for נשים. Had it not been for בני אהרן she wouldn’t have been a זר, and therefore in a way it becomesa *דין זר* which she doesn’t have for other things like תרומה. Because she only becomes a זר on the עבודה part per בני אהרן ולא בנות אהרן (any *non-עובד*). מו"ר - Need to note that the גמ' goes through each עבודה to exclude them.

3. תמורה

ויקרא פרק כז, ט-י

(ט) וְאִם בְּהֵמָה אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן לַה' כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה' יִהְיֶה קֹּדֶשׁ: (י) לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב וְאִם הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹּדֶשׁ:

ויקרא פרק כז, לב-לד

(לב) וְכָל מַעְשַׂר בָּקָר וָצֹאן כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה קֹּדֶשׁ לַה': (לג) לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ וְאִם הָמֵר יְמִירֶנּוּ וְהָיָה הוּא וּתְמוּרָתוֹ יִהְיֶה קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל: (לד) אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי:

ויקרא פרק א, א-ג

(א) וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: (ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה' מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם: (ג) אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה':

"לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ וְלֹא יָמִיר אֹתוֹ טוֹב בְּרָע אוֹ רַע בְּטוֹב"

**A**. Are these two לאוין or two dimensions of a single one? (And which is the עיקר?)

3 ways to look at ב' לאוין demonstrated by מו"ר’s set up as a מח' between two דעות in תוס' and two גמראs in תמורה (דף ד and דף ט). Those are the first two ways (never the twains, גילוי מילתא בעלמא), and the **גרי"ז תמורה** thinks they parallel **מח' רמב"ם (מ') ורמב"ן (פ') שרש ט**.

But, the רמב"ם had a more complex view given that he quotes both גמראs, and both with subtle differences. This is the third way.

**B**. One set of מלקות (ארבעים) or two (שמונים)?

The **משנה תמורה (ב.)** says "...אלא שאם המיר סופג את הארבעים" – why does the משנה say *only forty* if there are two formulated לאווין in the פסוק?

**תוס' חולין (ב.)/תוס' תמורה (ב.) תירוץ השני** – 40. One set and the לאוין refer to different circumstances. Based on **תמורה (ט.) (see below)**: לא ימיר refers to doing תמורה on one’s own קרבן, and לא יחליפנו refers to doing תמורה on someone else’s קרבן assuming permission to be מתפיס has been granted.[[6]](#footnote-6)

"תנו רבנן: לא יחליפנו - בשל אחרים, ולא ימיר אותו - בשל עצמו. ולכתוב לא יחליפנו, ולא בעי לא ימיר אותו! אי כתב הכי - הוה אמינא תצא זו ותכנס זו הוא דתילקי - אבל ממיר, דתרווייהו קא מקדיש להו - אימא לא לקי, קא משמע לן."

**תוס' תמורה (ב.) תירוץ הראשון** – 80. He says really there are two sets of מלקות for the two לאווין, and the משנה was just attempting to establish that there are indeed מלקות despite being לאו שאין בו מעשה. But ארבעים לאו דוקא.

**תמורה (ד:)** can be a ראייה for this דעה of תוס' and against תמורה (ט.). תמורה (ד:) actually refers to תמורה as having ב' לאווין which works better with the first answer of תוס'. There, it wonders why there are מלקות if it’s a לאו הניתק לעשה. Our גירסא says it’s based on an ‘apparent’ exception of ב' לאווין וחד עשה. "לא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי". Other גירסאות – see רש"י and שטמ"ק אות ה - say לאו ששוה בכל ואין עשה שוה בכל הלכך לא אלים עשה דיליה לאפוקי מלאו ששוה בכל.[[7]](#footnote-7) The **רמב"ם** quotes both yet it is two separate לישנאs/גירסאות of the גמרא. Either way, גירסא לפנינו is ב' לאוין ועשה לא אתי עשה וכו'.

Is it always true that ב' לאוין ועשה is an exception to לאו הניתק לעשה אין לוקין? **מל"מ הל' מלוה ולוה.** The Rav, for example, thought there is a מח' הסוגיות (so תוס' חולין may be in the clear).

[What you need to know: Why would you say yes, and why no. מו"ר הרב רוזנצוייג, because of his view[[8]](#footnote-8) on בל יראה ובל ימצא and even לא יחליפנו ולא ימיר has a kind of preference *not* to take תמורה (ד., ט.) at face value, and not to think we fully embrace לא אתי עשה ועקר ב' לאווין (unless you see it merely as something reflective of תמורה in general)]

**בל יראה ובל ימצא –** We don’t find that the ב' לאוין override the single ניתק לעשה of תשביתו to institute מלקות. To the contrary, the **גמ' פסחים (צה.)** “mostly” says "לא יראה ולא ימצא וכו' אינו לוקה דהוה לאו שניתק לעשה" (see **תוס' ד"ה בפרטיה** and **תוס' (כט: סוד"ה ר' אשי)**; but note that this line in the גמ' is in parenthesis and **ר' חננאל** doesn’t say this but לאו שאין בו מעשה).

The **רמב"ם הל' חו"מ (א:ג)** says there are no מלקות for the two לאוין of בל יראה ובל ימצא, but not because they’re a לאו הניתק לעשה. Instead he says there are no מלקות b/c of לאו שאין בו מעשה, and that actually if a מעשה was done, "קנה חמץ או חמצו", you would get מלקות.

Why didn’t the רמב"ם give the reason of the גמרא פסחים of לאו הניתק לעשה and instead innovate his own חידוש?

1. **שאגת אריה/גרי"ד –** בל יראה ובל ימצא are two לאוין and ניתק לעשה and the **רמב"ם הל' תמורה (א:א)** paskens against the גמ' פסחים and like the **גמ' תמורה (ד:)**. Thus, whenever there are two לאוין and one עשה, we won’t apply the general rule of לאו הניתק לעשה אין לוקין. If not for לאו שאין בו מעשה, then, we would have said there are מלקות.
   1. **מו"ר** – But, if you look at the **רמב"ם הל' תמורה** it isn’t so פשוט that he enthusiastically paskens אין עשה עקר ב' לאוי. There, besides this explanation for מלקות בתמורה he *also* says שאין לאו שבה שוה לעשה (i.e צבור והשותפין aren’t in the עשה, but they are in the לאו).[[9]](#footnote-9) "הרי זה לוקה ואין התמורה קדש" (the fact that there are מלקות is apparently not so פשוט – see תמורה (ב:)). Maybe quoting two explanations reflects a degree of reservation about this first one.
2. **ר' חיים הל' חו"מ (א:ג)** – תשביתו to בל יראה ובל ימצא isn’t a לאו הניתק לעשה *at all* and the רמב"ם disagrees with the גמ' פסחים (which as we said, has it in parenthesis).[[10]](#footnote-10) Thus, he must ground it in לאו שאין בו מעשה.

**\*Note**: Both ר' חיים and the Rav think the רמב"ם disagrees with גמ' פסחים, but for different reasons. The גמ' makes two assumptions: (1) לאו הניתק לעשה, which ר' חיים challenges לגמרי (2) If לאו הניתק לעשה then you don’t get מלקות, which the Rav challenges on the basis of לא אתי חד עשה.

**ר' חיים** – The מח' ר' יהודה וחכמים on **פסחים (כא.)** whether תשביתו/ביעור חמץ is בשריפה (ר"י) or תשביתתו בכל דבר (חכמים) (i.e "אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים") determines or reflects the nature of תשביתו with two significant נפקא מינות. ר' יהודה in requiring a particular method to deactivate the חמץ understands that the whole point of תשביתו is to internally undermine and therefore rectify the חפצא של חמץ. The חכמים who do not require a מעשה but suffice it that it’s out of sight, however, understand that תשביתו is merely a חובת גברא to *from now on* distance oneself from this terrible substance, a.k.a חמץ. This plays out in two issues:

1. דבר הנעשית מצוותו אפרן מותר – The **גמ' תמורה (לג: - לד.)** is מחלק between איסורי הנאה that require קבורה and those which require שריפה. If something is part of the נקברין then it’s אפר is always אסור, but if it has a מצות שריפה the אפר will be מותר (for in doing so the איסור has been neutralized). חמץ there is actually on the list of הנשרפין. **רעק"א** thought that חמץ should be different. Even if you don’t say מצותו בשריפה like ר"י, the אפר should still be מותר b/c of the מצוה of תשביתו. But, ר' חיים thought that גופא acc. to the חכמים the point was that תשביתו as a מצוה is not a תיקון החפצא.
2. לאו הניתק לעשה – ר' חיים thought that for חכמים who רמב"ם pasken like, since תשביתו is merely a general חובת הגברא but not a תיקון בחפצא, it won’t constitute an עשה שניתק הלאו. Thus, the רמב"ם doesn’t pasken like the גמ' פסחים which is only לפי ר' יהודה.

So what does רמב"ם think about the rule א' עשה וב' לאוין and what does he do with תמורה (ט.)? But, really, how do we look at the two לאוין (and single עשה)?

The רמב"ם does say it (א:א) even if he quotes a second reason. If like the Rav, then he paskens it wholeheartedly, and it also explains הל' חו"מ (א:ג). If like ר' חיים the רמב"ם doesn’t need to be as enthusiastic.

At the same time, the רמב"ם (א:ג) also quotes the דין from **תמורה (ט.)** *but* without quoting the פסוקים.

**ב' לאווין: בל יראה ובל ימצא and לא יחליפנו ולא ימיר**

The רמב"ם is complex on ב' לאוין. He and רמב"ן, it seemed, agreed that two לאוין of one איסור are counted as one but while רמב"ן at least said two מלקות, the רמב"ם urged that only one. Yet, in ב"י וב"י he counts both! Perhaps the רמב"ם is only when a single לאו with a single מחייב that תורה counts twice. Ah.

בל יראה ובל ימצא

The רמב"ם counts them separately but says that when you violate one you violate the other: סה"מ ל"ת ר-רא, הל' חו"מ כותרת והלכות (א:ב, ג). He has a לשון of "ואין אלו שני לאוין בשני ענינים אבל הם בענין אחד" (סה"מ).

ספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה ר

והמצוה המאתים היא שהזהירנו שלא יראה חמץ **בכל גבולנו** כל השבעה ימים

ספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה רא

והמצוה הר"א היא שהזהירנו מהמצא חמץ **ברשותנו ואפילו לא יהיה נראה** וכו'.

**כס"מ (א:ג)** thought this was very practical. Meaning, even if in most cases you violate both, still there is going to be a נ"מ between them (בטמון לא עבר אלא על לא ימצא) and maybe that is what justifies ב' מניינים. But, not that you *always* violate both. However, the רמב"ם never specifies this נ"מ and if anything implies they an inseparable.

מו"ר - Maybe the idea is that each לאו represents separate dimensions which you could have thought were mutually exclusive. לא ימצא is בעלות (ברשותנו) and לא יראה (בגבולנו) is more of an actual physical relationship with it. קמ"ל that really both of these aspects are always triggered, and the merging is מגלה that any formal connection to חמץ בפסח actually contains both of these elements. " ושם (ה ב) התבאר כי ילמד כל לאו מן האחר זולת ענין מה שהיה מורה עליו" (סה"מ ל"ת רא).

לא יחליפנו ולא ימיר

The רמב"ם thinks you violate ב' לאוין, he quotes תמורה (ט.), but he only counts one and it is always "ולא ימיר": סה"מ ל"ת קו, ריש הל' תמורה, הל' תמורה (א:ג). Even though it plays out differently, maybe the idea is the same – two מחייבים to a single לאו (**רש"ר הירש עה"ת**)[[11]](#footnote-11). You could have thought there are two diff. things going on here – see לשון הגמ' in תמורה (ט.). לא יחליפנו, *do not exchange/swap* reflects the attempt to deconsecrate קדשים, be illegally פודה which is itself a lack of כבוד ומורא קדשים. The other one, לא ימיר, *do not create a substitute* is bypassing the standard, לשמה, pure and volitional מעשה הקדשה. No ulterior motives and no strings attached. You are trying to make הקדש but this *quid pro quo* element of מתפיס בקדושת קרבן אחר already taints it a little bit. And it’s connected to בשל אחרים and בשל עצמו. Perhaps what the רמב"ם is saying is that whenever you undertake תמורה, for whichever reason, you are consciously or subconsciously defiling this precious institution of קודש, of קדשים.

* פסוקים. Double לאו, "ואם המר ימיר", "בהמה בבהמה", the word תמורה itself, "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", "טוב ברע או רע בטוב"
* לאו הניתק לעשה. הל' תמורה כותרת (ב), סה"מ עשה פז. Not like והשיב את הגזילה אשר גזל, but more like a “boomerang”; you get extra, double when less/zero, denying intrinsic status was the aim.
* Not in ספר עבודה, what he puts here and what he emphasizes, where he puts it, משנה מקדושה לקדושה (ד:יא) ועיי"ש.
* רמב"ם סוף הל' תמורה:

"…ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים וכו'"

מו"ר – The problem for רמב"ם is לא ימיר and not לא יחליפנו which others emphasize (תרגום אונקלוס and kind of רש"י, *maybe*). He explains this רמב"ם fundamentally by saying: In a world where you can always count on people being spiritually aspirational, קדושה wouldn’t have to be intrinsic, but in our world it is, and the lack of treating it as inherent חפצא של קדושה is precisely the issue. For the רמב"ם it’s a לא ימיר problem more than a לא יחליפנו one, even if you want to upgrade from רע to טוב that philosophy and methodology is what so regretfully misses the pure and inherent קדושת החפצא: it isn’t about the means but about the method and pure motive of the מקריב to מקריב לה'.

1. See **שולי הגליון – פני מנחם על הרמב"ם (ד:ד)**. [↑](#footnote-ref-1)
2. See **פלתי יו"ד (א:א, ס"ק ב)** who notes the differences between 1 and 2. [↑](#footnote-ref-2)
3. See **בית יוסף שם** on עבד משוחרר [↑](#footnote-ref-3)
4. What about a משגיח? See **אגרות משה יו"ד ח"ב מד, מה** where he מתירs, בשעת הדחק, but if it were just for the מחמיר position of רמב"ם it would be a מינוי and אשה פסולה [↑](#footnote-ref-4)
5. The גמ' יבמות (מה:) says a גר פסול להיות מלך if his mother is not a Jewess, b/c of שום תשים וכו' מקרב אחיך [↑](#footnote-ref-5)
6. As the **רש"ש** asks, why should permission be needed to be מתפיס קדושה? The rule of אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו from "איש כי יקדיש את ביתו וכו'" is well established but where does this other thing come from? לכאורה, there is no חסרון in your הקדשה בפה of making your בהמה a קרבן just b/c you happen to be associating it with קרבן של שמעון. **קוב"ש (ב:מד ד"ה ובעיקר)** explains that it’s because the קדושה of the substitute derives itself from the original קרבן and draws upon it for his own and it’s what causes his קרבן to be sanctified. Others (דבר אברהם חלק א טו:ה) merely explain that תמורה can only take effect where one has the potential to remove or downgrade the sanctity of the original קרבן and transfer it to the other. Even though the תורה says the original remains in its state of קודש the undertaking itself demands the potential to perform an effective “substitution” which is what this דין/פרשה is all about. [↑](#footnote-ref-6)
7. **רש"י’s** version is a bit different: "דאהכי לוקה משום דהוי מימר לאו ששוה בכל דכולי עלמא אסירי להמיר" עיי"ש. [↑](#footnote-ref-7)
8. That neither two separate or two of the same, but one reflected by two dimensions. [↑](#footnote-ref-8)
9. As we mentioned earlier, this גירסא is also found in תמורה (ד:), עיין שטמ"ק/רש"י. [↑](#footnote-ref-9)
10. See **מל"מ, רעק"א** in the פרנקל רמב"ם who discuss/question it being לאו הניתק לעשה. [↑](#footnote-ref-10)
11. His is focused on טוב ברע and רע בטוב. [↑](#footnote-ref-11)