

ספר

# פני אברהם

חלק ראשון

חידושים וביאורים  
בענינים שונים

מהדורה שניה עם תיקונים והוספות

מאת

בן ציון כהנא שפירא

ירושלים תשפ"ד

סדר ועימוד: משה קפלן

**Rabbi Gedaliah A. Rabinowitz**

38 Harav Kalonimus St.  
Ramat Shlomo, Jerusalem 97421  
(02)571-2592

**גדלי' אהרן רבינוביץ**

בן אמו"ר חר"ק ממנסטרישצא זצוקללה"ח  
רח' הרב קלונימוס 38  
רמת שלמה, ירושלים 97421  
(02)571-2592

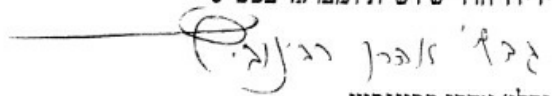
בס"ד ט"ז אדר א' תשע"ט לפ"ק

למע"כ ידידי היקר הרב הגאון המופלג סוע"ה מוה"ר בן ציון כהנא שפירא שליט"א,

שלום וברכה.

קבלתי את ספרו "פני אברהם" על סוגיות הש"ס והפוסקים, ואמרתי חזיתי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב, שהספר הזה הוא מלא וגדוש בחידושי תורה ישרים ועמוקים, ואמור להתיצב לפני מלכים – מאן מלכי רבנן. והנני בזה לברכו שיזכה להרבות חיילים בתורה ולשלוח מימי תורתו על פני חוצות, אין חוצות אלא בתי מדרשות וכדאיתא בתנא דבי אליהו רבה (פי"ט), ויתבררן מילי דיליה בבי מדרשא. ויתן לו השי"ת נחת והרחבת הדעת להמשיך בעבודת הקודש לאורך ימים ושנים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

ידידו הדו"ש וש"ת ומברכו בכט"ס

  
גדלי' אהרן רבינוביץ



הרב זלמן נ. גולדברג  
ירושלים

ב"ה ז' ניסן תשס"ו

[illegible]

זלמן נחמיה מלדברג  
דין



## מכתב ברכה

הנה כבוד אחי וראש הגאון הרב בן ציון שליט"א גלי לדרעיה ונפל נהורא בבי מדרשא, חיבור גדול בכמותו ואיכותו, סובב וחולך בעניינים שונים שבכל חלקי הש"ס מברכות ועד גמירא, בספרות עמוקות וישרות. וכבר ידוע לכל כמה היו דברי תורתו יקרים וחביבים לפני אבינו מו"ר זצ"ל, שתמיד היה רצונו שידפיסם.

והנה ד"ת אלו מלבד עומקם, הוא הכה את הארי ביום השלג, כדחז"ל ומחדש נפלא נדבך ע"ג נדבך, בבקאות עצומה בכל מכמני הראשונים ואחרונים, ועם כל זה הרי"ז שמינית שבשמינית שניתן לת"ח, והרבה יותר מן הכתוב כאן - יש בו, וזכה להיות מן היושבים בסתר המדרגה, ותורתו מכריזה עליו בחוץ, ובעזה"י יזכה כהנה וכהנה להוציא לאור עוד חידושי תורה אשר כל הממשמש בהם מוצא בהם דברי דעת.

יהיו ד"ת אלו עילוי לנשמת הורינו היקרים, א"מ מרת פנינה ע"ה שנסתלקה מעמנו בשנה זו, וכל חייה היו בצניעות ובפקחות, העומדת בזוית זו ומתפללת, ולע"נ א"מ הגאון זצוק"ל אשר ממנו פנה ויתד במהלך הביאורים והחידושים בחיבור נפלא זה, ומקום הניחו לו מן השמיים כדחז"ל בחולין. וכבר דרשו חז"ל, את אביך ואת אמך לרבות אחיך הגדול, גדול בכל מילי דמיטב. ויזכה בעזה"י לזכות את הרבים משוב הצפון, מתוך אריכות ימים ושנים, סייעתא דשמיא, בריות גופא ונהורא מעליא, ישראל אשר בך נתפאר.

בברכת כהנים מעומקא דלבא

הרב יעקב כהנא שפירא





## תוכן הענינים

מכתבי ברכה .....	ג
הקדמה למהדורה ראשונה .....	יג
הקדמה למהדורה שניה .....	כא
* סימן א: קדושת כתבי הקודש .....	כט
סימן ב: קיום מ"ע של רשות .....	לו
סימן ג: אל יצא איש ממקומו .....	מג
סימן ד: ישיבה בסוכה בעת ירידת גשמים .....	מז
סימן ה: אתי דיבור ומבטל דיבור – ביאור בשיטות ר' יוחנן וריש לקיש .....	סה
סימן ו: דחיית עשה לל"ת ביבום .....	קא
סימן ז: ידיעה גורמת ביטול – יש בו דעת להישאל – תקנות חכמים – עשה דוחה ל"ת – כפיה על מצוות – רוב דסנהדרין .....	קד
סימן ח: כינויי נדרים בלשון שבדו חכמים .....	קי
סימן ט: שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים .....	קטז
שאלה בחלה – ממרן הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל .....	קצח
סימן י: הקדש קטן מופלא סמוך לאיש .....	ר
סימן יא: שייר בקניינו – דין ערכין ופדה"ב .....	ריא
סימן יב: בעניני צדקה .....	רכב

\* הסימנים מסודרים כפי סדר הרמב"ם.

סימן יג:	יאוש והיסח הדעת בתרו"מ ובמתנות עניים . . . . .	רלז
סימן יד:	פטור הפקר בתרו"מ . . . . .	רמ
סימן טו:	התורם משלו על של חבירו . . . . .	רמד
סימן טז:	שנת המעשרות . . . . .	רנג
סימן יז:	נטע רבעי בנכרי – איסורי נטע רבעי ומעשר שני – אינו מצווה ועושה . . . . .	רנז
סימן יח:	ביעור מעשרות וביעור שביעית . . . . .	רסד
סימן יט:	מתנות שלא הורמו . . . . .	רעא
סימן כ:	זכות הבעלים במתנות עניים ובמתנות כהונה – כל הקודם את חבירו אינו מתחייב בחבירו . . . . .	עדר
סימן כא:	אמירתו לגבוה במתנות כהונה – נדר למצוות . . . . .	רפ
סימן כב:	ביכורי יחור . . . . .	רפו
סימן כג:	בעניני ביכורים . . . . .	רצט
סימן כד:	תשלומי תרומה ותשלומי מעילה . . . . .	דש
סימן כה:	תורם, מקדיש ושוקל עבור חבירו . . . . .	שט
סימן כו:	קידוש יהושע וקידוש עזרא . . . . .	שטז
סימן כז:	קדושת המקדש וקדושת הארץ . . . . .	שמב
סימן כח:	קדושת המקדש וא"י – קדושת ציבור של ישראל . . . . .	שצא
סימן כט:	בגדר ציבור וקהל – ערבות . . . . .	תיב

# פני תוכן הענינים אברהם יא

סימן ל:	בענייני לויים . . . . .	תל
סימן לא:	אכילת קדשים ואכילת תרומה . . . . .	תמח
סימן לב:	אם עלו לא ירדו . . . . .	תנב
סימן לג:	איסור נעבד לגבוה . . . . .	תנד
סימן לד:	אכילתו ואכילת חבירו מצטרפים למעילה – שליחות במעילה . . . . .	תס
	בגדרי שליחות – מהגאון רבי דניאל זק"ש זצ"ל . . . . .	תסה
סימן לה:	בדין טומאת דם נבילה . . . . .	תעב
סימן לו:	שינוי קונה – היזק שאינו ניכר . . . . .	תעד
סימן לז:	יעשה לו סגולה – בדיני אפוטרופוסות . . . . .	תפ
סימן לח:	סנהדרין אצל מזבח . . . . .	תפט
סימן לט:	מינוי נשיא שבט ומינוי כהן גדול . . . . .	תצו
סימן מ:	הוראה עפ"י נבואה – לא תענה על ריב לנטות . . . . .	תקה
סימן מא:	תקנות חכמים – הפקר לזמן – הפקר בי"ד – יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה . . . . .	תקכב

## הערות

סימן א:	בדין מדיח מאותו שבט . . . . .	תקלה
סימן ב:	בגדרי במה ומצבה . . . . .	תקלז

סימן ג:	קריאת שמע . . . . .	תקמא
סימן ד:	תפילת ערבית . . . . .	תקמב
סימן ה:	זיכוי קלף לבעל . . . . .	תקמג
סימן ו:	אין איסור חל על איסור . . . . .	תקמה
סימן ז:	אין עושין ריקועין אפילו אחורי הפרוכת . . . . .	תקמו
סימן ח:	"משעבר הרגל מעבירין על טהרת העזרה" – "את בגדי השרד לשרת בקודש" . . . . .	תקמז
סימן ט:	"לרצונכם" – אין כופין את הציבור . . . . .	תקנ
סימן י:	"פרים דחג נמי, כמשפטם כתיב בהו" . . . . .	תקנב
סימן יא:	"ימי חומרן" ו"ימי קולן" . . . . .	תקנה
סימן יב:	בדיני נגעים . . . . .	תקנו
סימן יג:	"לשכת הגזית שבה סנהדרי גדולה יושבת" . . . . .	תקנח
סימן יד:	בענין הליכה לערכאות . . . . .	תקסג
סימן טו:	כוחא דהיתרא עדיף . . . . .	תקסה
סימן טז:	קריאי העדה נשיאי מטות אבותם . . . . .	תקסו
סימן יז:	שלל כיבוש א"י . . . . .	תקסז
הערכים במפתח . . . . .	תקסט	
מפתח נושאים . . . . .	תקעג	

## הקדמה למהדורה ראשונה

בעזה"י יוצא לאור עולם קובץ חידושים וביאורים בענינים שונים שהעירוני רעיוני בס"ד. הדברים בעיקרם התפרסמו בשעתם בבמות שונות וכעת כונסו לקובץ אחד לפי הצעת ידידים ת"ח, שראו בכך תועלת להוגי התוה"ק.

קראתי שם הקובץ "פני אברהם" לכבודם של הורי, אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל ראש ישיבת מרכז הרב והרב הראשי לישראל, ואמי מורתי הרבנית מרת פנינה ע"ה הכ"מ. ויהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל, להגדיל תורה ולהאדירה.



בימים אלו, ימי הכנת הספר לדפוס, נפלה עטרת ראשינו, דוה ליבנו וחשכו עינינו, בהסתלקותה לב"ע בשיבה טובה של א"מ הרבנית פנינה כהנא שפירא ע"ה הכ"מ, ביום עש"ק כ"ז בטבת תשע"ט.

א"מ, היתה אשה גדולה ביראת חטא, ובתבונת רוחה התמסרה מאחורי הקלעים ברב צניעות לנווט את סדרי עבודות הקודש של אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בהרבצת תורה ובישיבה על מדין, הנהגת הרבנות וענייני הכלל שהשתרגו עליו. כל עומס התפקידים הללו התבצע כיאות בעקבות עמידתה לצידו ברוח עצה וגבורה.

א"מ ע"ה הכ"מ היתה ילידת ויטבסק – שלשם הוגלו הוריה בתחילת מלחמת העולם הראשונה – גדלה אח"כ בשאוולן הסמוכה לעיר שאוולי בבית הוריה, הרב הצדיק רבי יעקב אלעזר הירשוביץ זצ"ל – תלמידו של הגה"צ צבי הרץ קרצמר זצ"ל מפונביץ, בעל נועם המצוות – והרבנית צסנא ע"ה, שהיו ספוגים בישרות דרך ותמימות אמונה, כדרך פארי יהדות ז'אמוט בימים ההם. באזור מגוריה זכתה להכיר את גאוני רבני שאוול, הג"ר מאיר אטלס והג"ר אהרן באקשט זצ"ל. בבית הוריה התארח הג"ר מרדכי פוגרומנסקי זצ"ל, שלמד בישיבת טלז עם אחיה רבי שמואל לייב זצ"ל. דיבורו הרוגש והסוער של הג"ר מרדכי לא מש מזכרונה. בתיאור ציורי העבירה את ההווי האותנטי של יהדות ליטא במיטבה, ההווי הטעון בתורה ויר"ש, באמת ואמונה, במידות טובות ודרך ארץ.

בעלותה לא"י בשנת תרצ"ג זכתה לשהות ולהסתופף בבית מרן הגראי"ה קוק זצ"ל, ששם גר אחיה, חתנא דבי נשיאה, רבי שלום נתן רענן זצ"ל, והווי הבית הגדול הותיר בה את רישומו. היא הייתה מעין גשר מדורי דורות לדורנו.

ביסודות אלו בנתה ביתה מתוך הקרבה למען לימוד התורה של בעלה אאמו"ר זצ"ל ואח"כ הרבצת תורה לרבים וסדרי בית הדין. בכל מצב, בימים של דוחק גדול בפרנסה ובימים של טרדות ענייני ציבור ובכל תקופה, ניווטה בחכמת לב את מהלכי עבודת הקודש, לבל יטושטשו התחומים וסדרי העדיפויות, שראשם ועיקרם – עלייתו בקודש של בעלה וכל הנחוץ לכך.

בתבונה רבה ובערנות, ביכולת הבחנה בטיבן של בריות, שבהן ניחנה, ידעה להשיא עצה במקום שהיה צורך בכך.

בימים של תפילה בציבור כימים הנוראים, לא יכלה להצניע את עולמה הפנימי המוסתר והיושבות סביבה הבחינו בהשתפכותה בתפילה זכה.

זכויותיה הרבות וחלקה הגדול בתורתו ובפעולותיו של אאמו"ר זצ"ל, עמדו לה להתברך באריכות ימים בדעה צלולה, זכותה תגן עלינו.



ארשום כאן מספר הערות בנוגע למסורת התורה וקבלת תלמיד מרב, סדר משנה בימי מש"ר ולדורות.

א) מרגלא בפומיה דאאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל לציין ולבאר את דברי הירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"א) על אותו תלמיד שדרש ק"ן טעמים לטהר את השרץ, שאותו תלמיד "קטוע מהר סיני הוה", והיה מרחיב את היריעה, הן בנוגע להמשך קבלת מסורת התורה מרב לתלמיד בכל דור ודור, כדברי הירושלמי (שבת פ"ט ה"א) "כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה", והן בנוגע לחדושי תורה שצריכים להיות מעוגנים בדברי חכמי הדורות, שאף הם נעוצים בקדמונים, עד שיהא ניתן לומר עליהם את דברי הירושלמי (פאה פ"ב ה"ד) "אפילו מה שתלמיד ותיק להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני". בתוך דבריו היה מביא את דברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה שמנה את מסורת

התורה איש מפי איש ממש"ר עד רב אשי ורבינא וחזר ומנה מרב אשי ורבינא עד מש"ר רבן של כל הנביאים וסיים: מעם ד' אלקי ישראל. בכך מודגשות הדרך והמגמה הנכונות לכל עוסק בתורה ובהוויות דרבינא ורב אשי, מפרשיהם ממשיכי דרכם, קמאי ובתראי, מאז ועד הנה, להיות מחובר לשורש התורה מסיני, שעל כן היה רבי אליעזר הגדול אומר על הלכה פסוקה: ברית [ע"פ הכתוב "סוד ד' ליראיו ובריתו להודיעם"] הן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני (עיין בהקדמה למנחת אברהם ח"ב).

(ב) הדרך למעלה זו היא הן על ידי הכרה בכוונת נותן התורה ית' שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתינו בעצמות ורוחניות וקדושת מוצא התורה כדברי הב"ח בסי' מ"ז, עיי"ש באריכות דבריו, והן על ידי השפעת החכמים לתלמידיהם, כי "אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו" (כתובות קי"א ע"א), ככל שלומד מחכם שקרוב יותר למעתיקי השמועה הרי הוא קרוב יותר לאור תורת סיני, ובעירובין נ"ד ע"ב: כיון דמשה מפי הגבורה שמע מסתייע מילתא טפי. וברש"י: שתתקיים בלבו ולהבין מהר. וכשישנו היסוד של מעתיקי תורת סיני, מתיישרת הגות הלב של התלמיד.



בירושלמי פאה פ"א ה"א: "תורת אמת היתה בפיהו אלו דברים ששמע מפי רבו, ועולה לא נמצא בשפתיו אפילו דברים שלא שמע מפי רבו". בפשטות הכתוב מיירי באהרן או בפנחס, ומפי רבו היינו מש"ר, שא"א לחלוק אפילו על דברים שדן במדות שהתורה נדרשת בהן כמוש"כ במרגניתא דרב ל"ברוך טעם" עמ' רס"ב (ועיין במנחת אברהם ח"א עמ' כט) וכל דבריו הם תורת אמת. אבל מה שאהרן או פנחס – שגם אם לא היה ראש בי"ד הגדול כמוש"נ מרש"י גיטין נ"ט ע"א ד"ה והא, ועי' ויק"ר לז ד, מ"מ היה ממקבלי התורה ממש"ר – דורשים ודנים מסברתם, הריהם כשאר בי"ד הגדול שהולכים אחר רוב הבי"ד כמו"ש בתמורה ט"ז ע"ב: משמת משה אם רבו מטהרים טהרו כו', וגם בי"ד אחר יכול לחלוק ואפילו על בי"ד קודם להם כמוש"כ הר"מ בהל' ממרים (פ"ב ה"א). אבל מ"מ גם מה שנדחה למעשה, אי"ז "עולה", כי אלו ואלו דברי א' חיים, כמו"ש בחגיגה ג' ע"ב וכמו שביאר רש"י בכתובות נ"ז ע"א ד"ה הא קמל"ן והריטב"א בעירובין י"ג ע"ב ד"ה אלו. (וגם אם נניח שבי"ד הקטן מהראשונים אינו יכול לחלוק על הגדולים ממנו, מ"מ י"ל שיכול לסמוך על דעת יחיד שבבי"ד הגדול ממנו כמוש"נ לכאורה מהראב"ד בעדיות פ"א מ"ב).

ויל"פ שמכיון שקיבל ולמד ממש"ר תורת אמת, זכה שלא נמצאת כל עוולה וטעות בדבריו. וכך הוא בכל דור, כפי המדה שמקבלים מרב שקרוב לדורות ראשונים שליבם כפתחו של עולם, כך מכוונים יותר לקו הצדק.



(א) כתב המהרש"ל בסנהדרין ל' ע"ב בעובדא דר"ש בן אליקים שאין לסמוך ולקבוע הלכה בדבר שנחלקו בו עפ"י קבלת מי שאינו סמוך, כשצריך לברר אם קבעו הלכה כיחיד במקום רבים, או אם לא היה רק יחיד שנחלק אלא שנים, שאז הלכה כמותם גם כנגד ת"ק, (עי' רא"ש ב"מ פ"ז סי' יא). שאין ראוי לסמוך על קבלתו. עיי"ש במהרש"ל.

ויל"פ שהטעם הוא שחשו לטעות, וכעין מ"ש בקידושין מ"ד ע"א דרב אסי אמר לר"ז בשם רב אבין שפסקו בבית המדרש הלכה כר"י שנערה אינה מתקדשת ע"י עצמה ולא כר"ל, וא"ל ר"ז, בר אבין בר סמכא הוא. ופרש"י שמדקדק בשמועתו שאינו משכח, א"ל אין כמין ימא לטיגני הוא. ופרש"י לא היתה לו שהות שכחה [ועיין ירושלמי שקלים פ"ב ה"ה איש אמונים מי ימצא זה ר"ז וכו']. וכיוצ"ב הסכימו בא"י שלא לסמוך על קבלת מי שאינו סמוך לצורך הכרעה במקום מחלוקת, בכהאי גוונא שמיירי שם לפירוש המהרש"ל.

(ב) ומה שסמכו בזה על קבלת סמוך, נראה לבאר לפמ"ש בתמורה ט"ז ע"א שכל האשכולות שעמדו להן לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר לא היה בהם שום דופי של סמיכה. ופרש"י שלא נחלקו בסמיכת שלמים ולא בשום דבר. וצ"ע א"כ הול"ל דופי של מחלוקת, וכפי שבאמת ישנה גירסא כזו בר"ג שם. ונראה לפמ"ש כהר"מ בפ"ד מה' סנהדרין ה"א שמש"ר סמך ע' זקנים ושרתה עליהם שכינה. ומשמע שמעלת רוה"ק ונבואה שזכו לה הזקנים היתה ע"י הסמיכה של מש"ר. ועיין מש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בספר מנחת אברהם סי' א [ועי' ברמב"ן פ' בהעלותך שכל ימי זקנים נעשה להם כן, שידעו בכל מה שיצוה ה' לישראל ביד משה בצרכי שעתם וכו', ועיי"ש בת"א ות"י ולא יספו ולא פסיקו, ונראה שע"ז אמרו בב"ב ע"ה ונתת מהודך ולא כל הודך. זקנים שבדור אמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה וכו', והיינו שהזקנים הם שהכירו בהפרש שבין נבואת משה לנבואת יהושע, משום שמנבואת משה נאצל להם יותר משנאצל מנבואת יהושע, כהבדל שבין אור החמה לאור הלבנה]. ונראה שמעלת האשכולות שהיא כוללת כלשון רש"י בסוטה "תורה באמיתה ואין



דופי ושכחה ומחלוקת", היתה ע"י כח הסמיכה של מש"ר שלא פסק לגמרי גם בנסמכים מהסמוכים, [עיי' בסוטה ט' ע"א מאי דכתיב רננו צדיקים בה' לישרים נאווה תהלה, זה משה ודוד שלא שלטו אויבים במעשיהם] שע"י סמיכתם איש מפי איש עד מש"ר זכו למעלות אלו. ובספ"ז פר' פנחס עה"כ "וסמכת את ידך עליו" "שיתברך תלמודו על ידך", יל"פ שהכוונה שיזכה למעלת האשכולות הנ"ל. ומיהושע ואילך זכו הנסמכים לברכה זו. וגם יתכן לפרש לפמ"ש בירושלמי ברכות פ"ה ה"א על החסידים הראשונים על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן כו' [שהצליחו להבין ולהשכיל מיד ולא היו שוהין. פנ"מ]. וכיון שעל יהושע הוטל גם דין מלך [ר"מ הל' מלכים פ"א ה"ג] ברכו משה רבנו בסמיכת ידיו שתינתן ברכה בתורתו להבין ולהשיג מיד. ומ"ש "לא היה בהם דופי של סמיכה" הוא ביאור לתואר אשכולות, דהיינו שלא היה בסמיכתם חסרון והשיגו את השלמות הנובעת מהסמיכה, שהיא מעלת האשכולות ועיי"ש בשטמ"ק י"ז אות א'.

ג) ועיי' ברש"ש סנהדרין ט"ז ע"ב שי"ל שמימות יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן שהם הזוגות הראשונים היו בסנהדרין ע"ב, והאב"ד הוא ממנין הע"א והנשיא שהוא המופלא חוץ מהמנין. והיינו שזה דין של רשות לעשות את המופלא חוץ מהמנין. ויתכן לבאר שהטעם שהחלו בכך מימות יוסי בן יועזר, הוא לפמ"ש בתמורה דבסוף שניה בצר ליבא ולכן היתה אז מחלוקת, וי"ל שעד סוף שניה שהיתה עוד מעלת האשכולות המשיכו כבימי מש"ר שסגי בע"א, אבל משבציר לבא בסוף שניה ראו שיש להוסיף ולכלול בסנהדרין ע"ב.

ד) אולם גם משבטלו האשכולות ודאי שהיתה מעלה יתירה לסמוך מפי סמוך עד מש"ר, לענין תורה באמיתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת כלשון רש"י בסוטה הנ"ל, ולכן יכלו עוד לנהוג שלא לסמוך על מי שבא למסור, שקבעו הלכה כיחיד במקום הרבים או למסור שלא רק יחיד נחלק על כל מי שמוסר, אלא אם המוסר הוא סמוך, כנ"ל. ועיי' בגיטין כ"ט ע"ב: "קפחינהו רב ספרא לתלת רבנן סמיכי". ובסנהדרין ה' ע"א בתוד"ה דהכא שבט והתם מחוקק כו' והא דאמרין בפסחים בפרק מקום שנהגו אבל מא"י לבבל כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו, אומר ר"ת דה"מ במילתא דאיסור והיתר דבני א"י חכימי טפי דאורא דא"י מחכים וכו' ויל"פ שגם מטעם שהיו בא"י סמוכים הם עדיפים. וכ"מ בשו"ת הריב"ש סי' רעא: ואע"פ שנשיאי א"י גדולים בתורה יותר ועוד שהם סמוכים ובני בבל כייפי להו במילתא דאיסורא כו'.

ה) וכבר ציין במנחת אברהם הנ"ל ששורש הדברים נמצא בתורת חיים לסנהדרין י"ד ע"ב: אין סמיכה בבבל, נראה דטעמא דמילתא לפי שהסמיכה נמשכת איש מפי איש עד

משרע"ה שנתן הקב"ה את רוחו עליו והוא סמך את יהושע והזקנים ונתן מרוחו עליהם, נמצא שכל סומך משפיע לנסמך קצת מרוה"ק שנמשך עליו מהשי"ת. ולכך דיינים הנסמכים נקראים אלהים לפי שקבלו השפע הבאה מאת ד', לכך אין סמיכה בחו"ל שאין השכינה שורה על האדם בחו"ל כו'.

ו) והנה במסכת ידים פ"ג מ"ה אמר ר"ש בן עזאי מקובל אני מפי ע"ב זקן וכו', ובאליה רבא שם הגיה זקנים במקום זקן. וכן להלן פ"ד מ"ב אמר ר"ש בן עזאי מקובלני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה שכל הזבחים הנאכלין וכו'. וגם שם הגיה באליהו רבה זקנים במקום זקן. ותמהים עליו הלא משנה זו דפ"ד נמצאת בזבחים י"ב ע"ב ובגמרא שם אמרו למה לי למיתנא שבעים ושנים זקן. ופרש"י למה לי למיתני זקן ליתני זקנים. ומשני דכולהו בחדא שיטתא הוו קיימי. וא"כ מוכח דבדווקא הוא דיוק הגירסא שלנו "זקן", ואיך מגיה הגר"א את הגירסא בזמן שהיא מדויקת לפי הגמרא בזבחים.

ז) ולפי דברי המהרש"ל הנ"ל שלא סמכו על קבלת מי שאינו סמוך שמעיד שקבעו כיחיד, או שלא רק יחיד שידוע לנו עד עתה סובר כן, אלא יש רוב כמותו, יתכן לומר שלא רק בכה"ג לא סמכו על קבלת מי שאינו סמוך, אלא גם בכל מקום שהיתה מחלוקת לא קבלו עדות ממי שאינו סמוך, לקבוע איך פסקו רוב חכמים. ומעתה יל"פ שקושית הגמ' בזבחים היא למה היה לו להזכיר כלל את מנין הסנהדרין, שהרי מאז הזוגות כל הסנהדרין היו של ע"ב. וגם אם אינם אלא ע"א למ"ל להזכיר שהיו אז ע"ב. ומשני דכולהו בחדא שיטתא הוי קיימי, דהיינו שלא היתה בזה מחלוקת, שאילו היה כן לא היה מקום לעדותו, כי א"א היה לסמוך על קבלתו שכך נקבע להלכה, מאחר שבן עזאי לא נסמך כמ"ש בסנהדרין י"ז ע"ב.



א) כתב המאירי בסוף הוריות: מי שהוא מפולפל ביותר עד שמתוך פלפולו מקשה כל כך עד שאין כח בנשאלים לתרץ, ויש מי שהוא מפולפל כראוי ושונה משנתו במתון ומעלה אותה על דעת פסק, נסתפקו רבותינו אי זה מהם קודם, ומכל מקום בזמנים אלו אחרון חביב, כלל גדול בלימוד שידע התלמיד אחר ששנה, מה שעלה בידו מכל מה ששנה ויסמוך על הכללים שיצאו לו משם בקבלת הרב הראוי לסמוך עליו, וחפץ ה' בידו יצלח אמן.

וצ"ע, מאחר שלא נפשטה הבעיא בגמ', מאי שנא בזה"ז שהמתון ומסיק קודם. ויתכן שהספק בגמ' הוא כששני הת"ח יושבים בישיבה אחת כמו ברבה ורב יוסף, ואזי יש השפעה גם של הת"ח השני על התלמידים, אבל בזמה"ז שכל רב מלמד לבד במקומו ובישיבתו, ודאי שעדיף מי שמסיק.

(ב) עוד יל"פ עפי"ד הדעת קדושים בפירושו לאבות (דברי דוד) פ"ב "ובחינת אלף שיוצא להוראה זה היה רק בימיהם שלא הותר לכתוב תורה שבע"פ ולא היה עדיין שום הכרע בדבר הפלוגתות בהלכות וכו'", ולפי"ד יתכן שבזמן חז"ל היתה עדיפות למי שהוא חריף ומקשה שיחדד מאד התלמידים כדי שיוכלו להכריע בין השיטות, אבל בזה"ז "שרובא דרובא מתורה שבע"פ הנוגע לגבי הוראה הוא בכתב" (לשון הדעת קדושים הנ"ל), א"צ כ"כ בגודל החריפות, אלא עדיף מי שמעלה שמועתו על דרך הפסק.



תודה וברכה לכל המסייעים להוצאת הספר לאור: הרב ברוך כהנא שליט"א שערך את מפתח העניינים, הרב זאב נוימן זצ"ל והרב משה קפלן שליט"א.



"נוצר תורה בן מבין" (משלי כ"ח ז'). ברכות לכבוד אחי, מוריני ורבינו, ראש הישיבה ונשיא "מכון הרצי"ה", מרן הגאון רבי יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א, ממשיך דרך הקודש של אאמו"ר זצ"ל לשם לתהילה ולתפארת.

בן ציון כהנא שפירא



## הקדמה למהדורה שניה

לקראת יום הזכרון לא"מ הרבנית פנינה כהנא שפירא ע"ה, ביום כ"ז טבת, נערך בעז"ה במהדורה שניה ספר "פני אברהם" ח"א. במהדורה זו תוקנו והושלמו דברים בסימני המהדורה הראשונה ונוספו חמשה עשר סימנים חדשים ושבעה עשר הערות קצרות. והיו נא אמרינו לרצון לפני אדון כל.



עיקרו של הספר הוא לקיים דברי חכמים ולברר מקחם של צדיקים בדרך הקרובה לפשט, כפי שהעירוני רעיוני בס"ד. כל זאת בזכות אבות ובהשפעת סופרים וספרים, ובעיקר מרן אאמו"ר זצ"ל שר התורה.

\* \*

בהקדמת הר"מ לפיה"מ כתב שלאחר ששמעו כל העם את המקרא מפי מש"ר, אהרן ובניו ושבעים הזקנים, מתפזרים כל העם ללמד זל"ז מה ששמעו מהשליח וכותבים המקרא במגילות, ומתפזרים השרים בכל בית ישראל ללמד ולשנן עד שידעו אותו מקרא וישכילו קריאתו, [בנדרים לז ע"ב: ושום שכל, אלו הפסוקים. וברש"י: שיכול להשכיל בין כל פסוק ופסוק], ומלמדים אותם ביאור המקרא שניתן מאת ד', ואותו ביאור הוא כללי העניינים וכו', עכ"ד. וצ"ב מי הם השרים שנקט הרמב"ם. ונראה שהכוונה למש"כ הגר"א באדרת אליהו לפר' דברים (א, יד) ששרי חמישים הם הלומדים תורה לישראל והם כנגד אנשי אמת והוא מעולה שכולם, ועליהם אמר ישעיה "הנני מסיר מירושלים ומיהודה שר חמישים", ואמרו חז"ל (חגיגה יד ע"א) שיודע לישא וליתן בחמישה חומשי תורה שיש בה חמישים פרשיות, עכ"ד. ועל שרי החמישים הללו כתב הר"מ שהם היו מלמדים את בית ישראל את המקרא וביאורו.

מרן אאמו"ר זצ"ל שמלבד היותו שולט במכמני התורה ומחדש בגדלות רוח וברוחב דעת, "איהו חרוזא ואיהו קדוחא", זכה גם להשפיע מתורתו על רבים וטובים, ידועים ואינם ידועים, במשך כחמישים שנה, הריהו מכלל שרי התורה בכל מובני התואר. ממעייני הישועה של תורתו שאבתי כפי הבנתי, ודבריו מהווים יסודות לביאורים רבים שבספר.



ארשום דברים בענייני שלימות בתורה ושלימות בעבודת ד'.

### "אלפיים שנות תורה"

(א) כתב הגר"א בביאורו לספד"צ (ב ע"ב) "וכמ"ש על ב' אלפים שנה בלא תורה. ב' אלפים תורה וב' אלפים ימות המשיח (סנהדרין צז ע"א, ע"ז ט ע"א), כי התורה נסתיים ונעלם בסוף אלפים שנה כידוע, ובעונותינו שיצאו כו' אין תורה ואין משיח, הוא תוהו בגלות". ובחזו"א על הרמב"ם הל' ממרים כתב: "ועד זמן רבי לא נתגלה הכל, אבל בסוף משנה כבר נתגלה וכו' והיה הדבר מקובל בידם כדאמר בב"מ שם. ואמרו (ע"ז ט ע"א) שני אלפים תורה ורמזו על התנאים, שכל האלפיים דשם תופשים מעט משנים שאחריהם", עכ"ל.

(ב) ויש להעיר מהריטב"א ב"ב קלד ע"ב עמש"ש דבר קטן הויות דאביי ואבא, "פי' קרי דבר קטן לפי שהם פלפולים וחידודים שהיו אומרים לפי שלא ירדו לסוף דעתם של תנאים, וריב"ז מרוב חכמתו היה אומר כל מה שיכול שום אדם לפרש ולדקדק". ואם כי הריטב"א מיירי בריב"ז, י"ל שמכל מקום מעלה זו לומר מה שניתן לפרש ולדקדק בדברים, היתה גם לשאר תנאים אפילו לשאחריו, ורק בשאר מעלות הצטיין ריב"ז מחבריו (עיין בכס"מ הל' ממרים פ"ב ה"ב).

(ג) ולפי"ד הריטב"א ודברי החזו"א יל"פ שזוהי ההסתיימות וההיעלמות לאחר אלפיים תורה שנקט הגר"א בספד"צ, ההסתיימות היא סיום מדרגת התנאים, שלהם נגלו עיקרי תושבע"פ, וההיעלמות היא שכל מה שיש ללמוד מדברי התנאים נעשה גנוז והועלם בדבריהם. והחכמים שלאחרי זמן התנאים היו צריכים להויות דאביי ורבא כדי לרדת לסוף דעת התנאים.

(ד) מש"כ הגר"א (בליקוטים שלפני ביאורו לתיקוני זוהר) שבחורבן הבית הסתיימה תורה ור"ש החזיר ותיקן בדורו, עיין בבראשית רבא (לב ב) בשם רבי חזקיה, שדורו של ר"ש הוא כדורו של חזקיה ואנשי כנסת הגדולה. לפי"ז יל"פ מ"ש ר"ש (שבת קלח ע"ב) "עתידה תורה שתשתכח כו' שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד" שהיכולת הזו שימצאו במקום אחר היא מכח התורה המיוחד שבאלפים תורה, ולאחר החורבן כבר לא נמצאו במקום אחד ובתקופת רשב"י חזרו להמצא, ולאחר תקופת רשב"י הועלם כח זה.

רש"י שם (קלט ע"א) כתב "הלכה ברורה", בטעמים, שלא יהא בה מחלוקת, כלומר: "הלכה" היינו דין מוסכם וברור כהלכה למשה מסיני (ע' כריתות י"ג ע"ב), "ומשנה" הינו פרטים שמסתעפים מעיקר הדין ואינם שווים לו לגמרי, וכשיש לכל חכם טעם אחר להלכה המוסכמת, נוצרת על ידי כך מחלוקת בפרטים שאינם שווים לגמרי לעיקר הדין המוסכם, ע' רש"י ב"מ ל"ג ע"ב ד"ה ששגגת כו'. נמצא שעל ידי שאין "הלכה ברורה" בטעמיה אין "משנה ברורה", כי ישנן מחלוקות רבות בפרטים רבים.

על פי הנ"ל נמצא שלאחר החורבן רבו המחלוקות, וכך מבואר באגרת רש"י ג (אות ז): "וכיוון דחרב בית המקדש ואזלו לביתר וחרב נמי ביתר ואתבדרו רבנן לכל צד, ומשום הנך מהומות ושמדים ושיבושים שהיו באותו זמן ולא שמשו התלמידים כל צרכן ונפישו המחלוקות וכו'" (ע"ש באות ט, טז ול). וכיו"ב ברש"י ב"מ לג עמ' ב: ד"ה רבי. ובימי ר"ש היו כל החכמים מבית הלל והתמעטו המחלוקות בין החכמים, והיה הדבר מהשפעת ר"ש שעליו אמר ר"ע "אני ובוראך מכירין כוחך" (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב). ואעפ"כ אמר ר"ש שבדורות אחרים לא ימצאו משנה ברורה מריבוי המחלוקות. ונראה שעל כך אמר ר"ש בעדויות פ"ח מ"ז שאליהו יבוא להשוות המחלוקת, והיינו שמאור תורתו יתבררו ההלכות בדרך אחת.



בכת"י מרן אאמו"ר זצ"ל נרשם: "אלפיים שנות תורה, דכיון דהעלו בכתב הוי הפרו תורתך ושוב נפסקו אלפיים שנות תורה". יל"פ כוונתו בשני אופנים: האחד, משום דהתחילו לכתוב דברים שבע"פ והפרו תורתך לכן נחשב כנשלמו אלפיים שנות תורה שבע"פ. והשני, משום דנפסקו אלפיים שנות תורה, החלה שכחה והוצרכו לכתוב, א"כ היתה עת לעשות לד' משום דהופרה תורה.



"אברהם זקן ויושב בישיבה" (יומא כח ע"ב)

(א) מרגלא בפומיה דאמו"ר זצ"ל לציין את דברי ר"ח שם שהאבות זקנים ויושבים בישיבה היו "כלומר שהשכינה עמהם", דהיינו שישנה יחודיות בדרגת הלימוד בישיבה מלימוד באופן אחר, עד לדרגה ששכינה עמהם. ועל כך שוחח רבות.

(ב) והמתבאר מדבריו שבבקשת מש"ר "ונפלינו אני ועמך" ואמרו בברכות (ז ע"א) שביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם, וניתן לו, היתה בקשה מיוחדת על "אני ועמך", דהיינו עם מש"ר כמקבל התורה ומוסרה ועם כל תלמידיו של מש"ר שתורתם אומנותם. ועל כך נאמר למש"ר, "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ועם ישראל", והיינו שהיתה כריתת ברית מיוחדת עם מש"ר וממשיכי דרכו על הבקשה שביקש ונפלינו אני ועמך. ולכן הר"מ חילק הל' ת"ת לשני חלקים, שני הפרקים הראשונים כוללים ועוסקים במצות ת"ת וגדריה, ולאחר מכן עוסק הר"מ במי שרוצה לזכות לכתר תורה. וכיו"ב חילק השאלות, שבשאלתא ז' כתב על מצות ת"ת באופן כללי ובשאלתא יט כתב על צורבא מרבנן שקובע מקום לתורתו וכו'. ועל כך כתב הר"מ (פ"ג ה"ב): ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח כו'. זו הברית שבלוחות שניות הנ"ל. ויל"פ שבבקשת "ונפלינו אני ועמך", כלולה בקשה שהעוסקים בלימוד בבית המדרש יזכו להיות שכינה עמהם, כעין מ"ש באברהם אבינו. (ועי' להלן סי' כח אות א).

(ג) נראה שמקום ת"ת שהוא נכנס בגדר "בית מדרש", יש בו דרגת ציבור והוא מייצג את כל קהילת יעקב. וללימוד של הציבור ישנה זכות ששכינה עמהם.

ובריטב"א מכות י' ע"א עמש"ש: א"ר יוחנן מנין לד"ת שהם קולטין, שנאמר את בצר במדבר וגו', וכתוב בתריה וזאת התורה כו'. וכתב הריטב"א: פי', קס"ד דבעי לומר שבית מדרשו קולטו, ואם הורגו שם גואל הדם, נהרג עליו כאילו הרגו בערי מקלט. עכ"ל. ויל"פ שבית מדרשו של אדם ששם שכינה עימו, היא עבורו כעיר מסוימת וחשובה בפני עצמה, וכעין מ"ש שמזבח קולט כהן ועבודה בידו. (מכות יב ע"א).

(ד) בבתי מדרש עצמם מצינו שישנן הלכות מיוחדות לבית מדרש שיש שם רב ותלמידים כמבואר בהל' ת"ת פ"ד, ובה"א שם כתב שתלמיד שבא ללמוד בבית המדרש אבל הוא הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו ואח"כ מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו, והיינו שלבית מדרש שיש שם רב ותלמידים, ישנו חיוב לתקן את מי שבא ללמוד. והמקור לכך הוא בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב: כתיב:



ויבא אלישע דמשק וגו', מה אזלי בעי מיעבד תמן. אזל בעא מקרבא לגיחזי, אשכחיה מוחלט. [מצאו מוחלט ברעתו, קרה"ע.] מיכן שדוחין בשמאל ומקרבין בימין. א"ר יוחנן "בחויץ לא ילין גר דלתי לאורח אפתח", מיכן שדוחין בשמאל ומקרבין בימין. כלומר שישנן שלוש אפשרויות, א' לדחות לגמרי את שאינו ראוי, והב' להדריכו באורח מישרים, ועל כן נאמר "בחויץ לא ילין גר" היינו הרוצה להתחבר לאורחא דמהימנותא אבל הוא עדיין לא ראוי, ואין מכניסין אותו לקהל או לבית המדרש, אלא עוסקים בהדרכתו והכשרתו, לכן הוא עדיין זר וגר. נמצא שאינו מוגדר "בחויץ" ואינו מוגדר בפנים, אלא הוא במצב ביניים. והג' לאחר שנעשה ראוי הוא כבר בגדר "אורח", "דלתי לאורח אפתח", שמכניסין אותו לקהל או לבית המדרש. ואלישע רצה תחילה לדחות את גיחזי ולאחר מכן לשוב ולהחזירו למוטב. וכיו"ב מצינו בסנהדרין צט ע"ב לגבי תמנע דבעיית להתגייר, באת אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה כו', דלא בעי להו לרחקה. והיינו שהיו צריכים לתקנה ואח"כ לגיירה. ונראה שחובת ציבור היא לטפל בתיקון מי שבא להתקרב ולקבל עומ"ש עד שיהא ראוי, והו"ה בתלמיד שבא ללמוד בבית המדרש שיש שם רב ותלמידים, שרצונו להתקרב ולזכות לכתר תורה, הרי הוא כגר שבא לקבל עומ"ש, ומצינו בסנהדרין צט ע"ב כל המלמד את בן חבירו תורה כאילו ילדו, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן, והיינו הגרים שא"א גייר. וכשבא אדם מישראל ללמוד בבית המדרש שהיא ישיבה והיא מייצגת את כל הציבור כנ"ל, אע"פ שאינו ראוי עתה להכנס לבית המדרש, מ"מ ישנה חובה לא לרחקו, אלא להנהיגו בדרך ישרה.



### חוט של תכלת ורצועה של תפילין

א) על הכתוב (בראשית יד, כב-כג) "ויאמר אברם אל מלך סדום, הרימותי ידי אל ד' א' עליון קונה שמים וארץ, אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך וגו'", אמרו חז"ל (סוטה יז ע"א): דרש רבא בשכר שאמר אברהם אבינו "אם מחוט ועד שרוך נעל" זכו בניו לשתי מצוות, לחוט של תכלת ולרצועה של תפילין. עיין בספר ברכת שמעון להגאון רבי ברוך שמעון שניאורסאהן זצ"ל, כעין דבריו יל"פ עוד, שהחוט היה כסמל לחכמת המלחמה של המנצח, כעין כתר בראש. ושרוך הנעל היה כסמל לאומץ הנפשי

להלחם, כעין הנאמר בשמואל (ב כה, לג-לז): "הא' מעוזי חיל וגו', משה רגלי כאילות ועל במותי יעמידני, תרחיב צעדי תחתיו ולא מעדו קרסולי, ארדפה אויבי ואשמידם וגו'".

ואאע"ה לא רצה לקחת כתרים אלו לעצמו ולכבודו, אלא הרים ידו לא' עליון קונה שמים וארץ, ה"שמים" היינו הצדדים היותר רוחניים שבשכל האדם, החכמה וההבנה, שמהם נמצאת גם חכמת המלחמה, הם כנבראים השמימיים בעלי החכמה וההבנה. וה"ארץ" היינו הצדדים היותר מעשיים שבמחשבת האדם, המביאים להחלטת האומץ והתוקף במלחמה, שאלו הם עניינים יותר מעשיים והם קרובים לפעולות שנבראו בארץ. את הכל ידע והודיע אאע"ה באמירתו ובתנופת ידו לשמים שהם לבעל המלחמות ית"ש.

בשכר זאת זכה ל"חוט של תכלת", שבאה להזכיר לכוון את המחשבות העיוניות לכסא הכבוד, כמו"ש בחולין פ"ט ע"א שתכלת דומה כו' לכסא הכבוד, והיינו להדבק בשורש מקור החכמה והרוח, והם בעיקרם מילי דשמיא. וזכה גם ל"רצועה של תפילין", הרומזת לקשירת כל ההחלטות והרעיונות שנוגעות לשאיפות ורצונות שבחיי המעשה, שיהיו מכוונות לרצון ד' ולאהבתו. והיינו להגביה את מילי דארעא.

(ב) ויתכן גם לפרש שהרצועות המקיימות ומאחזות את התפילין של ראש, הם דוגמת הרעיונות הנוגעות לחיי המעשה הארציים, שכשהן על מתכונתן הישרה, דהיינו למטרת צרכי שמים, במצב זה יש אפשרות שיפנה האדם במחשבתו העיונית לנושאים שמיימיים. ולמחשבות עיוניות אלו מעידים התפילין של ראש עצמם. [ועיין בחינוך מ' שפ"ו שכתב שחוטי הציצית הלבנים והתכלת הם רמז וזכרון שגופו של אדם ונפשו, הכל להשם יתברך. ויש לבאר כעין הנ"ל לגבי תפילין].

(ג) לגירסא שזכו ל"מנעל של חליצה", יל"פ ששרוך הוא המקיים את כבודו של הנועל בעיני הבריות, שזהו בפשטות הענין של חליצת הנעל של הזקוקה ליבוס. וקנין סודר שנלמד מהכתוב בספר רות "שלף איש נעלו ונתן לרעהו" היינו שכשנותן נעלו הוא כמתחייב בכבודו להקנות משלו [למ"ד נעל הנותן] או כמוסר ונודב את כבודו ותמורת זאת מקנה הנותן משלו, [למ"ד נעל הקונה], וכענין קנין דברים [וכך מבואר בריטב"א קידושין דדמי לקנין דברים], אלא שקימל"ן שגם כל חפץ הוא בכלל מסירת נעל. [ויש לכך סמך גם בשיטת רבינו שמעיה קידושין כו ע"ב דלא מהני קנין סודר אלא בפני הקונה. ועיין מרדכי ריש פרק הזורק גבי תיזול איהי ותיחוד ותחזיק עיי"ש]

## פני הקדמה למהדורה שניה      אברהם      כז

ועל ענין זה אמר אאע"ה שאינו נוטל לעצמו לא כבוד של חכמה ולא כבוד של אמיץ לבו בגבורים, ולכן זכה למצות חליצה שנובעת מענין כבוד.



תודה וברכה לכל המסייעים להוצאת הספר לאור: הרב זאב נוימן זצ"ל, הרב משה קפלן שליט"א ור' נהוראי אדרעי הי"ו.



"נוצר תורה בן מבין" (משלי כ"ח ז'). ברכות לכבוד אחי, מוריני ורבינו, ראש הישיבה ונשיא "מכון הרצי"ה", מרן הגאון רבי יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א, ממשיך דרך הקודש של אאמו"ר זצ"ל לשם לתהילה ולתפארת.

בן ציון כהנא שפירא



## סימן א

## קדושת כתבי הקודש

(ב) ועוד י"ל בשאלת אב"י מרבה, דס"ל דספר אפטרטא שהוא של הציבור גרע ממגילה לתינוק שהיא של יחיד, שעל הציבור יש חיוב לקנות לעצמן נביאים כמש"כ הר"מ בהל' תפילה פי"א ה"א, ואם יש להם כל ספרי הנביאים אינם צריכים לספר אפטרטא. ומהגמ' שם משמע שאלו שכתבו ספר אפטרטא עשו כן משום הדוחק בממון, ולכן ס"ל לרבה ורב יוסף שאין לבטל חיוב קניית ספרי נביאים לבני העיר. ורק בכתיבה של מגילה ללמד התנוק שזה יכול להיות גם בנוסף לקניית ס"ת, שכדי שלא יתקלקל ספר שלם בלימוד לתינוק רצו לכתוב מגילה של פרשה אחת, בכך יש להסתפק אם גם לרבה מותר.

(ג) אולם יל"פ דברי רש"י בע"א, דין זה דתורה חתומה ניתנה י"ל שאינו תלוי בעצם סיום כתיבת כל פרשיות התורה, אלא בקיום דין של ספר תורה, דהיינו שיש דין בפני עצמו שהתורה קרויה ספר, וזה נלמד מהכתוב לקוח את ספר התורה הזה. ולמ"ד תורה חתומה ניתנה, לא ניתן היה לכתוב את ספר התורה מגילה מגילה. ורק כשכל התורה עומדת ליכתב עתה, ניתן לקיים את דין כתיבת ספר התורה. ואין בתורה דין

(א) בגיטין ס' ע"א אמרו רבה ורב יוסף האי ספר אפטרטא אסור למקרי ביה בשבת, מ"ט דלא ניתן ליכתב, ופרש"י דלא ניתן ליכתב פחות מספר אחד שלם לעצמו. והקשה בערוך השולחן יו"ד סי' רפג מהגמ' בב"ב טו דספר יהושע הושלם ע"י אלעזר ופינחס, וספר שמואל ע"י גד החוזה ונתן הנביא, וא"כ ע"כ דבנביא לכו"ע אין כלל דנבואה חתומה ניתנה, וא"כ מנלן לאסור כתיבת מגילות בנביא. ובפשטות י"ל מאחר דגם למ"ד לא חתומה ניתנה, הסתפק אב"י אם כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, דמ"מ כיון דאידבק אידבק, א"כ י"ל דכך ס"ל לרבה דמשו"ה אין כותבין מגילה מגילה. ואולי כוונת הערוך השולחן דא"כ לא היה אב"י מסתפק ושואל מרבה לגבי כתיבת תורה ומגילה לתינוק. ועיי"ש במהר"ם שיף.

אולם יש לבאר שאב"י סבר שגם לשיטת רבה יש מקום לומר שספר אפטרטא שכותב במגילה אחת כמה פרשיות שלא על סדר הכתובים, גרע מכותב במגילה פרשה אחת, דבכה"ג יש לטעות שכך סדר הפרשיות. ועיין בירושלמי מגילה פ"ד שאין לדלג לתינוקות פרשיות התורה.

כתיבה מלבד כתיבה שיש בה קיום דין כתיבת ספר תורה. ולמ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה, יש קיום דין זה גם בכתיבת מגילה אחת, עכ"פ קודם שניתנו כל הפרשיות להיכתב. וכמו שהסתפק אביי "או דילמא כיון דאידבק אידבק". (ובגמ' נחלקו בדין זה ר"י ור"ל, ור"י ס"ל תורה מגילה מגילה ניתנה, ור"ל ס"ל חתומה ניתנה, ועיין בסנהדרין קיא ע"א עה"כ פעהר פיה לבלי חק, דר"י מפרש דקאי על מי שלא קיים אפילו חק אחד, ולר"ל קאי על מי ששייר אפילו חק אחד, והיינו דנחלקו אם קיום אפילו חק אחד נקרא קיום תורה או שרק בקיום כל החוקים. ועיין ביומא עג ע"ב לגבי אורים ותומים, ר"י אמר בולטות ופרש"י כל אות בולטת במקומה והכהן השואל מצרפם, ור"ל מצטרפות, והיינו דלר"ל התשובה ניתנת ביחד, שלמה וחתומה, ולר"י התשובה ניתנה לחלקים ולא כאחד.)

(ד) ולפי"ז נראה דגם לאחר שכתבו הנביאים את ספריהם עדיין לא חל עליהם דין ספר של כתבי הקודש, אלא היו כדברי תורה שניתנו להכתב, וככתיבת פרשיות תפילין ומזוזות ופרשת סוטה, אבל לא היה דין ספר של כתבי הקודש אלא כשתיקנו אנשי כנסת הגדולה דין של קדושת כתבי הקודש. ולכן אע"פ שאין דין חתומה ניתנה בכתיבת דברי הנביאים עצמם, אבל כשתיקנו דין

כתבי הקודש תיקנו על ספרים שכבר הושלמה כתיבתם, ומסתבר שתיקנו על כל הספר כפי שהוא בזמן התקנה. ולא דמי לתורה שלר"י כבר היה דין כתיבת ס"ת מיד. כי דבר זה שיכתבו הפרשיות בס"ת הוא מעיקר קדושת התורה, וזה חל מיד כשנאמרה פרשה לישראל. ולכן נקט רש"י בפשיטות דאיסור כתיבת ספרי אפטרותא הוא משום דלא ניתן להכתב אלא ספר שלם, שמאחר שנקבע ע"י אנשי כנה"ג דין קדושת ספרים של כתבי הקודש אין לכתוב מגילה מגילה, וכ"ש הוא מסברת הגמ' לגבי פרשיות התורה "כיון דאידבק אידבק", אע"פ שהיה זמן היתר כתיבת פרשיות מגילות כחלק מכתבת ס"ת, כ"ש בכתבי הקודש של נ"ך שלא היה בהם כלל דין מגילה מגילה לגבי כתיבת ספר.

(ה) והנה בגיטין שם אמרו אליבא דמ"ד תורה חתומה ניתנה דמאי דכתיב הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי, אתיא לכדרכי לוי ששמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן. ופרש"י שאותן ח' פרשיות שהוצרכו ליום [שמיני למילואים] נאמרו ונכתבו ונמסרו בו ביום, ונכתבו כל אחת במגילה לבד וכו'. ובריטב"א שם כתב איכא למ"ד דוקא אלו ואיכא מ"ד דה"ה לכל הפרשיות הצריכות בשעתן. ומיהו כיון דלא איכתבא מגילה אלא באותן פרשיות הצריכות לשעה כאילו ניתנה חתומה

חשבינן לה. ועיין בתפארת יעקב שם. ולפי הנ"ל י"ל דאליבא דמ"ד חתומה ניתנה לא היה קודם נתינת כל הפרשיות דין כתיבת ספר תורה בקדושתו, אלא רק היתר כתיבה או מצוה לכתוב לצורך לימוד כמו בכתיבת דברי הנביאים כנ"ל, ולאחר שחל דין כתיבת ספר תורה בקדושתו בטל היתר או מצוה זו. כי דין כתיבת ספר תורה בקדושתו מעכב מלכתוב מגילה מגילה, ולכן לדורות אין כותבין אלא ס"ת שלם.

(ו) ועיין בברכות ה ע"א מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם, לוחות אלו עשרת הדברות, תורה זה מקרא, והמצוה זו משנה, אשר כתבתי אלו נו"כ וכו'. מלמד שכולם ניתנו למשה מסיני. ופרש"י זה מקרא, חומש, שמצוה לקרות בתורה. ובמהרש"א שם כתב דהיינו דבעי לקרותה בכתב בנקודותיה ובפיסוק טעמיה וכו', אבל בנו"כ אע"פ שניתנו ליכתב אבל אין בהם מצוה קריאה כמו בתורה.

ולהנ"ל יל"פ דבמקרא שמעיקר דינו ניתן ליכתב בתורת ספר יש בכלל זה של דין ספר חיוב קריאה בפה, וכן בנקודותיו ובפיסוק טעמים, אבל בנו"כ אע"פ שגם הם ניתנו מסיני אבל אין בנתינה זו דין כתיבה בתורת ספר אלא שילמדו בהם אפילו בהגיון ומחשבה, גם כשהם בכתב. ורק מצד תקנת אנשי כנסת הגדולה לתת להם קדושת

ספר, י"ל דכלול בזה חיוב לקרותם בפה, ובנקודות ובטעמים. אבל זה אינו מכלל הכתוב "אשר כתבתי" המרמז על נ"ך, אלא בכלל שאר תקנות חכמים. ועיין בראבי"ה ח"א סי' קסח (עמ' 181) דהברכה אשר בחר בנביאים טובים היינו תורה שבעל פה שהיא דברי קבלה. ובאמת דעת הרמב"ם סוף הל' מגילה שספרי הנביאים והכתובים יבטלו לעתיד לבא, ופי' המרכבת המשנה שם שהדברים הנלמדים מהם ישארו בתורת תושבע"פ. ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרכו, ובמראה הפנים לירושלמי מגילה פ"א ה"ה בשם האלשיך.

(ז) ועיין במגן אברהם סי' תכב בשם הכלבו דבכתובים אין דין דכל פסוק דלא פסקיה משה לא פסקינן ליה. ויל"פ דכל דין זה הוא במקום שהיה חיוב אמירה, ואותו סדר וצורת אמירה נוהג לדורות, והיינו בתורה, וכן בנביאים, שתחילה נאמרו לישראל, משא"כ בכתובים שלכתחילה ניתנו ע"מ להיכתב. ויתכן גם שדברי הנביאים גם קודם שניתנו להיכתב היתה מצוה ללומדם, וכמו שמצינו שגם קודם מתן תורה תיקנו הנביאים שבישראל קריאה בתורה בשני ובחמישי, כך י"ל גם לגבי דברי הנביאים, גם אותם שלא נכתבו אח"כ לדורות, עיין בקהלת רבה עה"כ אין זכרון לראשונים. ולכן חל על אותם הדברים דין זה שלא יפסיקו אלא בסיום פסוק כפי שנאמר ע"י

מש"ר והנביאים. משא"כ בכתובים שלא היה בהם דיבור לישראל וגם לא היתה מצוה ללמדם בע"פ, ורק שיש מסורת על חלוקת הפסוקים.

ח) ועיין במגיד תעלומה (להגה"ק מהרצ"א מדינוב זצ"ל) לברכות שם שפירש דברי רש"י והמהרש"א דקאי על קריאה בציבור, ויל"פ לפי שיטות הבאר שבע והמשכנות יעקב שמה"ת חיוב ברכת התורה היא על קריאה בציבור בתורה, ויל"פ שיטתם דזה משום שיש מצוה מסוימת לקריאה בתורה בציבור, וזה דוקא בס"ת כנ"ל שזה בכלל דין ספר.

ונראה שזוהי שיטת התשב"ץ בח"ב סי' קסג שכתב על מי שנשבע שלא יעבור לפני התיבה דהוי נשבע לבטל את המצוה, "כי היא מ"ע מה"ת להוציא את הרבים ידי חובתן בדברים שבקדושה ובקריאת התורה, ושתיהן מן התורה וכו', ודין קריאת התורה מן התורה היא, שאפילו ברכת התורה לפנייה היא מן התורה". והיינו דס"ל דכשהציבור מתכנסים לקרות בתורה יש בזה מצוה של תורה, וכע"ז כתב לעיל ח"א סי' ק' דהטעם דהנשבע שלא לעשות סוכה הוי נשבע לבטל את המצוה אע"ג דשאר ימים הוי רשות, כיון דאילו בעי אכיל לסעודת קבע מצוה איכא משו"ה הוי נשבע לבטל את המצוה. ולפי"ז יש ליישב בדוחק את סתירת דברי התשב"ץ להלן בח"ב סי' רסא

לגבי חרם הקהל שבחור לא יקרא בתורה דאי"ז נשבע לבטל את המצוה דקרה"ת מדברי סופרים, ולהנ"ל י"ל דהחיוב מן התורה תלוי ברצון הציבור.

ט) ועיין בריטב"א מגילה יג שכתב להוכיח מהגמ' בברכות כ"א דיש ללמוד ברכת התורה לאחריה בק"ו מברכת המזון, וכתב דמזה מוכח דיש קריאת התורה שחיובה מה"ת. וזוהי הקריאה בשבת ויו"ט. ופירש בזה דברי רש"י דיש מצוה מה"ת לקרות בס"ת. ולפי דברי התשב"ץ הנ"ל אין הכרח דהגמ' בברכות קאי על חובה של קריאה, די"ל דקאי על דין מצוה של רשות. וגם בכוונת רש"י יל"פ כן ויתכן דדין זה מסור לחכמים לתקן זמן החיוב.

וגם לשיטת הריטב"א נראה דמקור החיוב של קריאה בשבת ויו"ט הוא מדין "מקרא קודש" לפירוש הרמב"ן בפרשת אמור, ומקרא קודש כולל חוש"מ לאיסורי מלאכה כמו"ש ר"ש בחגיגה יח, ומסרן הכתוב לחכמים גם לדעת ר"ע כמו"ש הראשונים, וא"כ י"ל דגם דין מקרא קודש לפירוש הרמב"ן מסור לחכמים. ועיין בב"ח או"ח סי' תרפה.

י) והנה במסכת סופרים פי"ח הביאו את סדר שיר של יום ואמרו שם שבט' באב אומרים ד' פסוקים בספר ירמיה יד י': המאוס מאסתה את יהודה וגו' ואח"כ שני מזמורים בתהלים, "אע"פ שבכל מקום



מפני שמדרש המקראות נוגע להלכה. אע"פ שהאגדה היא ביאור המקראות, וזה דומה לחילוק שבין משנה לנו"כ, וא"כ היה צריך לתת מעלה למשנה, וכדעה הראשונה שבספר מושב זקנים. וצ"ל דהדעה השנייה סוברת דאע"פ שהצורך בבירור רמיזות המקרא נותן עדיפות לגבי סדר הלימוד, אבל אי"ז נותן עדיפות למעלת הדברים בעצמותן. והדעה הראשונה ס"ל דקדימת הלימוד שבאה מחמת שייכות יותר ישירה למקרא, נותנת עדיפות גם למעלת עצמות הדברים.

אולם כ"ז בדרך הזכרה ואמירה, אבל דרך בקשה ותפילה כמו הזכרת הפסוקים בירמיה בת"ב שהם דברי תחינה ותפילה, ושונים הם מהפרקים שבתהלים שהם הזכרת החורבן, בכה"ג יש להקדים המקודש.

(יב) והנה מש"כ הר"ן בר"ה שמקדימים פסוק מתורה שהוא המעולה מכולם, ואח"כ בא סדר שמתחיל מהכתובים ועולה לקדושת נביאים כדין מעלין בקודש, צ"ע שא"כ בטל כל דין מעלין בקודש. ונראה דשאני הכא שכל דברי הנביאים והכתובים הם כלולים בתורה ונובעים מהתורה, כדברי הגמ' בברכות ה' הנ"ל דנרמזו בקרא דואתנה לך את לוחות האבן וגו'. ועיין בבית א' למבי"ט דף סח ע"ב. ולכן יש להקדים את עיקר הקדושה שעליה נסמכים השאר.

מקדימין דברי קדושה לדברי קבלה, בזה דברי קבלה מקדימין לדברי קדושה, וכל הענין צ"ב.

ונראה דלמס' סופרים דין כתיבת הכתובים היה מלכתחילה בתורת ספר, ולפי הנ"ל יש בכלל דין ספר מצוות קריאה בפה, כמו בס"ת, ובזה הם עדיפים מספרי הנביאים שדין כתיבתם הוא מתקנת אנשי כנה"ג. ולכן "בכל מקום מקדימין דברי קדושה לדברי קבלה" וגם כשאומרים בע"פ (שאין בנו"כ איסור לדעת תוס' תמורה יד), מקדימים כתובים לנביאים. ויתכן שזוהי כוונת הרי"צ גיאות בהל' ר"ה שחכמים עשו מעלה לכתובים להקדימם בפסוקי מלכיות, זכרונות ושופרות לפני נביאים.

(יא) ומצינו כה"ג שיש מעלה מסוימת לדברים שקדושתן פחותה, על דברים שקדושתן יותר מעולה, עיין בספר מושב זקנים עה"ת פרשת משפטים שהביא דברי הגמרא בברכות הנ"ל עה"פ ואתנה לך וגו', וכתב שיש מוכיחים מכאן שמותר להניח ספרי תלמוד ומשנה על גבי נו"כ, והראיה שהרי הקדים והמצוה, שר"ל משנה, לנביאים, ואני הכותב אומר שאין ראיה, שלכן הקדימו מפני שהתלמוד יוצא מן התורה ולכן הסמיכו לתורה ולא למעלתו יותר מנביאים. והנה באמת מצינו בתוספתא סנהדרין פ"ז לגבי שאלת החכם בדברי תורה, שמדרש ואגדה נזקקין למדרש, וזה

אבל כל אדם לעצמו כותב כמ"ש כ בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, ובר"מ הל' ע"ז (פ"א ה"ג) כתב שאברהם חיבר ספרים בעיקר האמונה, ומצינו במדרש שמו"ר (פ"ה אות יח) שהיו להם מגילות שהיו משתעשעים בהם בשבת. ועיין רש"י יבמות עז ע"א ד"ה אני אמרתי וברמ"ה סנהדרין קח ע"ב ד"ה למשפחותיהם.

אולם צ"ב איך יקרא הספר הזה ס"ת, שהוא חפץ של מצוה לדידן, הרי לא מצינו שהצטוו על כתיבת המצוות.

וצ"ל עפ"י הרא"ש שהאידנא מקיימים מצות כתיבת ס"ת בספרי תושבע"פ שהותרה להיכתב, כי עיקר המצוה היא לכתוב המצוות כדי שידעם, ולפי"ד י"ל שגם ב"נ מוזהרים שיהיו הדינים כתובים עכ"פ אצל ראשי הדור כדי שלא ישכחו, והדבר נכלל בעצם חיובם ללמוד מצוותיהם כמ"ש (ב"ק צו ע"א) "שהיה לו ללמוד ולא למד", ומצינו שהיה בי"ד של ב"נ שרשאי שגם לתקן ולגזור כמ"ש בע"ז לו ע"ב: בי"ד של שם גזרו, ובי"ד כזה היה חייב לכתוב כל הדינים וללומדם כדי שלא ישכחו ולכן נחשב הספר שבו נכללו כל פרטי הדינים כחפצא של מצוה והיה יכול א"א להשביע עליו.

והטעם שלא השביע בו א"א, י"ל שלא רצה להשתמש בס"ת לצורך ענין שלו הפרטי והעדיף שבועה במצוה פרטית. ומצינו

(יג) ובדברי המאירי, שבמגילה כז ע"א נקט שמניחין כתובים על גבי נביאים, כי בענין זה שניהם שוים, ואילו בהקדמה לפירוש משלי כתב: "אמרו חז"ל דרך כלל, כל כתבי הקודש מטמאין את הידים, ר"ל לא סוף דבר ספרי התורה וספרי הנביאים שקדושתם יתירה, אלא אף כתבי הקודש, ר"ל כתובים, שקדושתם למטה מספרי הנביאים. ובהקדמה לפירוש תהלים כתב שקדושת ספרי הנביאים למטה מקדושת התורה ולמעלה מקדושת הכתובים. י"ל דמחלק בין קדושת הספר שמצד התקנה כדין טומאת ידים וכו', לבין קדושת הספר מצד מעלת הדברים בעצמותם, ועיין בחיבור התשובה למאירי עמ' 378.

\*\*

בפירוש רבינו יהונתן מלוניל למסכת שבועות (לדף לח ע"ב) כתב די"ל שאברהם אבינו היה יכול להתפיס ולהשביע את אליעזר בס"ת של שבע מצוות שהיה מחובר בידם לפרש בהם משפטיהם והלכותיהם כדאמרין בע"ז (יד ע"ב) ע"ז של א"א ד' מאות פרקי הוו.

והנה בפשטות "משפטיהם והלכותיהם" כולל דברים שהתחדשו לראשי הדורות כשם ועבר וא"א, וכמ"ש שהיו שתי כליותיו מלמדות אותו חכמה. ואין בב"נ האיסור של דברים שבע"פ אין אתה רשאי לאומרם בכתב. או שרק ללמד ברבים אין כותבין

**פני**

**סימן א**

**אברהם**

**לה**

שלצורך אמר אברהם לא עת צניעות עתה  
וכו'. גם יתכן עפי"ד האע"ז שהיה אז כעי"ז  
דרך שבועה עיי"ש, אלא שאוה"ע נשבעו

בתורת חיוב מוסר אנושי וסגי להו בלא  
חפצא דמצוה, וא"א שהשביע בד', שינה  
והשביע דוקא במצוה.

## סימן ב

## קיום מ"ע של רשות

עשה כמושכ"ש רש"י, עדיף להזכיר זאת מאשר איסור לאו. [ואם כי בר"ה ל"ג נקט רש"י דאיכא בל תוסיף ולא כבעירובין שנקט "דהוי כתוספת על ד"ת", מצינו שגם בלשון זו הכוונה לאיסור לאו, עי' בצ"פ הל' תרומות (דף יא טור ב') שהכריח כן במש"כ רש"י בב"מ צ' ע"א ד"ה הא בעי חומה שהזכיר את הלאו שלא לאכול מע"ש חוץ לחומה גם במע"ש שלא נכנס לירושלים. וכיו"ב יש לבאר ולישב דברי רש"י במס' ביצה (יג ע"א) בן לוי שנתנו לו שבילים במעשרותיו עושה אותן גורן, ענבים עושה אותן יין, זיתים עושה אותם שמן, ומפריש עליהם תרומת מעשר ונותנן לכהן, וקאמר רבא "קנסא" ופרש"י (ד"ה קנסא) על שהקדים וגרם להערים לעבור על דברי תורה שהמשנה סדר המעשרות בלאו "מלאתך ודמעך לא תאחר" דהכי קאמר לא תאחר תרומה להקדים לה מעשר, והקשה האמרי אמת (במכתבי תורה סי' צט) דרש"י עצמו בשבת (קכז ע"ב ד"ה שהקדימו בשביליו) כתב שאם הקדים בשבילים אין בזה לאו דבל תאחר. ונראה מלשון רש"י בביצה שאין כאן הלאו בעיקרו, אלא איסור לאו, מפני שגרם להערים לעבור על דברי

(א) בספר הנכבד "זכרון אברהם", שחיברו הגאונים מוהר"ר מרדכי ומוהר"ר צבי כ"ץ שליט"א, המלא זיו ומפיק נוגה בענייני ברכת כהנים, העלתה מצודתי הערה בסי' קכח (בעמ' טז), בענין סברת המג"א בביאור דברי הר"י בתוס' שבת קי"ח שלא ידע מה איסור יש בזר הנושא כפיו מלבד ברכה לבטלה. וביאר המג"א בסברא השניה שר' יוסי בשבת שם לשיטתו שסמיכה בנשים רשות, וא"כ הו"ה בזר לגבי ברכת כהנים.

על כך העירו: והא דאיתא בכתובות (כד ע"ב) דזר עובר בעשה קאי אליבא דרבי יהודה כו' ולדידיה נשים אסורות לסמוך כדאיתא סוף עירובין, ולכן זר שנושא כפיו עובר בעשה, העירו שאם ס"ל כרש"י בעירובין שהמחלוקת בין ר' יוסי לר' יהודה ור"מ היא אם יש בל תוסיף בקיום מ"ע שהז"ג ע"י נשים, איך נקט ר' יהודה בכתובות שזר עובר בעשה, הרי יש גם לאו.

הנה כבר דייקו במהרש"א וקרני ראם בר"ה בלשון רש"י שאי"ז בכלל הלאו דב"ת לגמרי אלא הוי איסור כבל תוסיף. וא"כ לגבי ב"כ שיש במפורש לאו הבא מכלל

תורה. ויותר י"ל, שגם איסור לאו אין בכך, אלא ביטול כוונת התורה להפריש המעשרות כסדרן, ובפרט שיש לבן לוי ריוח מכך, ששיעור המעשר מרובה יותר כשלא הפרישו תרומה.]

ובעיקר שיטת רבי יהודה – אליבא דהמג"א, דלשיטת רבי יהודה הוא דאמרו דזר הנושא כפיו עובר בעשה, וכך היא פשטות הסוגיא שם, – יש מקום להעיר לפמ"ש בפסחים מ"ב ע"א שלר' יהודה ילפינן מ"לאמור", לאו אמור, א"כ י"ל שמאחר שיש מיעוט בפרשה לזרים והם מוזהרים מלברך בעשה דכה תברכו, א"כ יש ע"ז גם לאו, ואמאי קאמרו בכתובות דהוי איסור עשה ולא הזכירו שיש גם לאו. ויתכן שמאחר שנאמר שם בפרשה דבר אל אהרן וגו' גם ה"לאמר" קאי עליהם ואין ללמוד מ"לאמור" הכתוב שם שיש לאו על הישראלים.

עוד י"ל שגדר לאו זה ניתן לפרשו שהוא איסור לאו בלבד [וי"ל בזה קושיית התוס' במנחות נ"א ע"ב ד"ה אף כאן]. וא"כ י"ל שהגמ' נקטה את הלאו הבא מכלל עשה שהוא יותר מפורש ולא את איסור הלאו שהוא פחות מפורש, וצ"ע.

(ב) ומש"כ שם להלן שאם המג"א מתכוין לשאר שיטות הראשונים, שהמחלוקת בעירובין היא אם יש לנשים מצוה קיומית במ"ע שהז"ג, וכלשון הראב"ד בפירוש

לתו"כ שכך ניתנה תורה, לאנשים בחובה ולנשים ברשות, גם אם זו כוונת המג"א צ"ב, איך שייך לומר לגבי ב"כ שיש מצוה קיומית לזר לברך ב"כ, הרי הברכה נמסרה לכהנים ואי"ז כשאר מצוות.

הנה באמת מצינו שיטה אמצעית בגדר המחלוקת, והיא שיטת הש"ר מקוצי בתוס' ברכות די"ד ע"א ד"ה ימים וערכין ד"י ע"א ד"ה י"ח, שגם אם רק הציבור נוהגים לומר הלל והם מברכים על מנהג בר"ח, מ"מ גם יחיד שרוצה לומר מברך, דכיון שרוצה לחייב עצמו מברך, ואין זה ברכה לבטלה, מידי דהוה אלולב ותקיעה דהני נשי מברכות אע"ג שאינן חייבות, עכ"ד. והרי במנהג הציבור לומר הלל בר"ח א"א לומר שמכח מנהג זה יש מצוה קיומית על יחידים, שלהם התחדשה מצוה על רשות. אלא ניתן רק לומר שהיחיד יכול לחייב עצמו במצוה זו שהתחדשה על הציבור כשהם בעשרה. וכלשון התוס' דכיון שרוצה לחייב עצמו כו'. ומאחר שהתוס' מדמה זאת לברכת נשים על מ"ע שהז"ג, בע"כ שס"ל שגם שם הגדר דומה, והנשים שמקיימות מצוות אלו מחייבות עצמן בהם גם בלא שיהיו מצוות אלו קיומיות, ולכן יכולות גם לברך. וכיו"ב מבואר בהגהות רבינו פרץ לסמ"ק מ' צ"ג שמברכות על שופר ולא הוי ברכה לבטלה מפני שמכניסות עצמן בחיוב, מידי דהוי אלולב

נר"ל שבלולב עדיף שהן עצמן נוטלות ומברכות משא"כ בשופר שאחר תוקען. וכ"ה בכל בו ובארחות חיים ובמנהגי מהרי"ל. ובספר מאורות הראשונים הנדמ"ח עמ' קס"ב כתב רבינו אפרים מבונא שאין אנו צריכים להזהיר נשים שלא לברך הואיל שמצוה לקבל עליהן עול מצוות וכו'. ואולי הגדר גם בכל מ"ע שהז"ג הוא שהן מחייבות עצמן במנהג שנהגו האנשים ולא מחייבות עצמן בחיוב מה"ת של האנשים. וא"כ לכאורה י"ל שגם בב"כ, אע"פ שהמצוה נמסרה לכהנים בלבד ואין בה מצוה קיומית לשאר ישראל, מ"מ יכולים הישראלים לחייב עצמם לנהוג במצוה זו אעפ"י שלא ניתנה להם בתור מצוה קיומית. כן יש לבאר ההסבר הנ"ל שכתבו בספר בשיטת המג"א.

ג) והנה באמת גם בשיטת הראשונים הנ"ל שמברכות על מ"ע שהז"ג ע"י שמכניסות עצמן לחיוב, נראה שהדבר מבוסס על הסברא שבראב"ד הנ"ל, שכך ניתנה תורה, לאנשים בחובה ולנשים רשות, וכעין דבריו מבואר בריטב"א סוכה כ ע"ב, ברשב"א ר"ה הנ"ל, [וכך היא משמעות הרמב"ן, הריטב"א והר"ן בקדושין], והראשונים הנ"ל מבארים שהרשות היא לא רק לקיים המצוה ואז במצוה קעסקי ונוטלות עליה שכר, אלא הרשות היא גם להכניס עצמן בחיוב לקיים עתה המ"ע, ולכן מברכות

עליהן. ואולי רק באופן של כניסה לחיוב רשאויות לקיים מ"ע שאינן חייבות בהן, ובלא"ה הוי כבל תוסיף כשיטת רש"י הנ"ל.

וגם בחידוש של הר"ש מקוצי הנ"ל, לגבי התחייבות היחיד במנהג הלל של הציבור בר"ח, נראה שגם היא מיוסדת על הסברא שבראב"ד הנ"ל, כי עצם הדין שניתן לברך על הלל בר"ח שהוא רק מנהג – וכן על שאר מנהגים, לסוברים שניתן לברך עליהם – בע"כ שהוא משום שס"ל שכך תיקנו חכמים, שציבור שמחייב עצמו במנהג שיש בו מצוה הוא חייב בקיום המנהג, אע"פ שאין חכמים מתקנים לנהוג כן, ולכן מצד תקנת חכמים ניתן לברך וציונו. (ועי' במחזור ויטרי הל' ר"ח בשם הרא"ש מלוניל ותשובת השואל שם). וס"ל לר"ש מקוצי שכיון שיש צד חיוב לציבור מתקנת חכמים, הרי כל יחיד שהוא חלק מאותו ציבור המחוייב בהלל כשהוא נמצא יחד בעשרה, הוא, היחיד, נכלל בעצם התקנה, ולכן הוא יכול לחייב עצמו גם בתור יחיד בחיוב שיש עליו כשהוא נמצא בתוך הציבור. ולמד כן ממ"ע שהז"ג שנשים מברכות עליהן ע"י שמכניסות עצמן לחיוב, וגם שם הדבר אפשרי משום שהן בכלל המצוה שניתנה גם להן בתורת רשות.

אולם לפי"ז רק במקום שישנה שייכות למקיים המצוה יכול הוא להכניס עצמו בחיוב ולברך וציונו, אבל לגבי ב"כ,

אבל מ"מ יש מצוות קדושות כעין תפילין שינהגו בהן בעצמן, מפני שלימותן ותפארתן, לא בדרך חיוב וכעין מ"ש שקיימו האבות כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין). ולשון "וצונו" כולל שני המובנים. ולפי"ז מצוות אלו שהז"ג עדיפות משני פנים על שאר מצוות שהן של רשות אצל כל ישראל, שעליהן אין מברכים, א' מפני שעיקרן של מ"ע שהז"ג הוא חובה על האנשים, מלבד זאת – לפי ההסבר הנ"ל – הרי גם הנשים המקיימות מכניסות עצמן לחיוב, וגם הכניסה לחיוב היא מכלל נתינת קדושת המצוה לישראל, שניתנה באופן שאפשר לנשים הפטורות ממ"ע שהז"ג להכניס עצמן לחיוב.]

אולם בפשטות, הראב"ד ושאר ראשונים הנ"ל ס"ל עכ"פ שהברכה היא רק על נתינת המצוה לכל ישראל ולא על צד חיוב שלהן. וא"כ גם לגבי מש"כ הראשונים הנ"ל שיש קיום מצוה בעשייתן, אין כל הכרח לומר שהוא משום שניתן להן רשות להכניס עצמן לחיוב, אלא עצם הרשות לקיים המצוה נותנת את דין קיום מצוה בעשייתן. (ועי' להלן בסי' יז בהערה לאות ג').

(ה) ולפי שיטת הר"ש מקוצי הנ"ל יש לפרש מש"כ המג"א סי' תפ"ט לגבי מנהג ספירת העומר ע"י נשים, ששווינהו בכך חובה עליהן. ובנזירות שמשון שם הקשה עליו ממש"כ הדרכי משה בסי' קפ"ח אות ה'

בפשטות אין לישראלים כל חלק במצוה זו, ואין להוכיח משיטת הר"ש מקוצי שיכולים ישראלים להכניס עצמם בחיוב מצות ב"כ.

(ד) אמנם בעיקר הדבר שנקט הר"ש מקוצי ושאר ראשונים הנ"ל, שהברכה על מ"ע שהז"ג היא ע"י שמכניסות עצמן לחיוב, יש מקום לכאורה לומר לא כבאורי הנ"ל – שהדבר מבוסס על שיטת הראב"ד ועוד ראשונים שכך ניתנה תורה לאנשים בחובה ולנשים רשות, וביארנו לעיל שהר"ש מקוצי וסיעתו סוברים שהרשות היא להכניס עצמן לחיוב – אלא אדרבה י"ל שגם לשאר השיטות שסוברות שהברכה היא מטעם אחר – דהיינו שיש קיום מצוה בעשיית מ"ע שהז"ג ע"י הנשים, כמבואר בריטב"א סוכה כ ע"ב, ברשב"א ר"ה הנ"ל ובראב"ד בתו"כ, [וכך היא משמעות הרמב"ן, הריטב"א והר"ן בקדושין], – קיום המצוות הוא ע"י שמכניסות עצמן לחיוב. והיינו שניתן להם הרשות לקיים מ"ע שהז"ג ע"י שיכניסו עצמן לחיוב לקיים עתה את המ"ע.

[ומלשון הריטב"א בקדושין ש"מברכות וצונו בכלל כל ישראל", נראה שאצל המובן של "וצונו" אינו "חייבנו", אלא שניתן לישראל קדושת מצוה, ונתינה זו שווה בכל ישראל, מלבד החיוב שהוא רק על הישראלים (ועיין ריטב"א נדה סא ע"ב [מהדורת מוה"ק] מ"ש מצוות בטילות לעת"ל היינו שלא יהו חייבין לעמוד בהם,

שאם התחיל ברהמ"ז בסעודת ר"ח על דעת להזכיר ר"ח ביעלה ויבוא ולא הזכיר, אין מחזירין אותו, דליכא למימר ששוויה עליו חובה, כיון דליכא למ"ד שהסעודה חובה, ורק במקום שיש מחלוקת, כגון בסעודה שלישית בשבת או בתפילת ערבית, בכיוצא באלו יש לומר דכיון שהתחיל שוויה עליה חובה. וגם במנ"ח מ' ק"ו כתב דל"ד לתפילת ערבית. ועיקר הסברא הזו כבר מבוארת בר"ן ר"ה יח ע"ב ד"ה ודאמרינן. ולפי הנ"ל י"ל שכיון שכל מה שיש קיום מצוה בעשייתן של מ"ע שהז"ג ע"י נשים הוא משום שמכניסות עצמן עתה לחיוב, והוא דין מיוחד במ"ע שהז"ג לגבי נשים, משו"ה מחדש המג"א ששייך בקיום מצוות אלו גם גדר של שוויונהו עלייהו חובה כמו בתפילת ערבית, אע"פ שאין להן כל צד של חיוב. אמנם נראה שרק כשמקיימות כמה פעמים, שוויונהו חובה להמשיך בכך. ומ"מ ניתן לשווינהו חובה לפעם אחת כדברי הד"מ והנזירות שמשון, וכמו במ"ע שהז"ג לשיטות הראשונים הנ"ל.

ובעיקר הקושיא על המג"א, י"ל עפ"י הרמב"ן בקדושין שספירת העומר היא מ"ע שלא הז"ג. (עיין דברי מלכיאל ח"ד סי' ה.) ומאחר שיש מ"ד שחייבות בספירת העומר, שפיר שייך הגדר דשווינהו חובה. ועוד י"ל שבמ"ע שהז"ג שהם כשלעצמם דברי מצוה שהאנשים מחוייבים בהם אלא שהפטור של

הנשים הוא משום "דקולא שהקילה התורה אצל הנשים למפטרן מן המצות שהז"ג", כלשון הרשב"א והריטב"א בעירובין צ"ו, במצוות אלו שייך הגדר דשווינהו עלייהו חובה אע"פ שאין כל מ"ד המחייבם, וכ"ד רעק"א בשו"ת סי' א. ויותר מכך כתב במקו"ח לגבי נשים שנהגו ללבוש ציצית, שאחר כן אסור להן ללבוש בגד של ד' כנפות בלא ציצית.

(ו) והנה מפשטות לשון המג"א נראה שהוא מפרש – אליבא דהר"י בתוס' שבת קי"ח – באופן מחודש את מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה, דהיינו שהדרשא לגבי סמיכה דנשים, בני"י סומכים ולא בנות ישראל, והדרשא לגבי ברכת כהנים ע"י זרים, כה תברכו אתם ולא זרים, שניהם שווים בעיקר לימודם, דרבי יוסי לא ס"ל שיש בכתובים אלו איסור על מי שאינם נזכרים בפרשיות אלו, דהיינו לא נשים בסמיכה ולא זרים בנשיאת כפיים, ורבי יהודה ס"ל שבשני הכתובים הללו יש הטלת איסור מה"ת. ולכן לרבי יוסי לשיטתו בסמיכה, אין גם בנשיאת כפיים איסור לזרים, ומ"ש בכתובות כ"ב ע"ב שזרים באיסור עשה, היינו רק לרבי יהודה.

ולכאורה ממש"כ הר"י בתוס' עירובין צ"ו ד"ה מיכל וכו' אליבא דר' יהודה ד"סמיכה אפילו בהקפת יד מיחזי כעבודה בקדשים", משמע דס"ל שכל המחלוקת היא לגבי



הברכה כר"ת, וכפי שמשמע מדבריו בעירובין צ"ז ע"א ד"ה מיכל, שהמחלוקת בין ר' יוסי לר"מ היא במקום שיש חשש תקלה, כגון בסמיכה דמיחזי כעין עבודה בקדשים ושופר משום שבות וכו', ואילו ר"ת מפרש שהמחלוקת היא משום ברכה כמפורש בספר הישר לר"ת (בתשובות סי' ס"ד אות ד') ובראשונים משמו, ובכל אופן הר"י לא הזכיר ענין הברכה. אומנם בתוס' חגיגה י"ז ע"ב ד"ה לעשות כתבו בשם הר"י דמברכות, אבל יתכן שצ"ל ר"ת שהוא מרא דשמעתתא זו.

(ח) מש"כ בחכמת שלמה שם שההיתר לברך במקום פטור הוא משום שגוף המצוה נאמרה בסתם ולא במקום שיש מיעוט בכתוב כגון ב"כ וסמיכה, ובספר זכרון אברהם עמ' י"ג הביא בשם המקנה והחמדת ישראל כיו"ב, שוציונו הוא על כלל ישראל שקיבל המצוה, עיקר הדבר מבואר ברמב"ן בר"ן ובריטב"א [מזכירו המקנה קידושין ל"א ע"א בהמשך הדיבור] שהנשים הן בכלל ישראל שהם מצווים לעשות ואף להם יש רשות ונוטלות שכר וכו'. ומלשון הריטב"א משמע לכאורה שאין הבדל אם נאמר או לא נאמר בכתוב בני ישראל, אלא העיקר תלוי במה שכלל ישראל מצווים לעשות. וכיו"ב משמע מהרשב"א ר"ה ל"ג ע"א דהטעם שמברכות הוא שחיובי הוא דלא חייבינהו רחמנא

איסור מדרבנן או חשש תקלה, אבל סמיכה בכל כוחו דהיא עבודה בקדשים גם רבי יוסי אינו מתיר לנשים, וא"כ לא נחלקו בסמיכה האמורה בתורה אם נאסרת לנשים.

וצ"ל דכוונת המג"א שהר"י בתוס' שבת מבאר המחלוקת של רבי יוסי ורבי יהודה לגבי סמיכה כפירוש הראשון שהביא הראב"ד בתו"כ, שגם בסמיכה גמורה מתיר רבי יוסי, ואילו רבי יהודה סובר שלא הותרה סמיכה וממילא שהיא באיסור לאו גמור דעבודה בקדשים. וזה צ"ע, שהר"י יפרש בשני אופנים סותרים. וראיתי בהערות הגאון רבי אברהם שושנה שליט"א על הראב"ד שבתו"כ מהדורת מכון אופק, שמבאר כוונת הר"י שבתוס' עירובין שגם שם סובר הר"י כפירוש הראשון שבראב"ד, ורק בא להוסיף שאפילו בהקפת יד פליג רבי יהודה. וכ"נ מלשון הרא"ש שם שנקט: וסמיכה משום עבודה בקדשים ואפילו באקפת ידא. וכ"ה לשון הרשב"א שם. משמע שמפרשים שהמחלוקת היא גם בסמיכה גמורה שהיא בכל כוחו. ולפי"ז א"ש בפשטות דברי המג"א בביאור מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה לפי ההסבר שכתבתי לעיל.

(ז) בספר שם הביאו את דברי החכמת שלמה שהקשה בשם העצי ארזים סי' ג' א"כ גם יברכו זרים כמו נשים. הנה עיקר הקושיא יש ליישב, שהר"י לא ס"ל בדין

למעבד כאנשים אלא דאי בעי עבדי,  
ובמצוות קא עסקי. וגם לסברתו אין נפק"מ  
מהיכן ילפינן לפטורין. וא"כ גם בסמיכה,  
אם מברכים עליה גם נשים יברכו. אמנם  
בב"כ באמת צ"ב, שהרי לא ניתן לומר  
שזרים הם בכלל כהנים המצווים, ואפילו  
אם לא היה נאמר כה תברכו ג"כ לא שייכת  
בב"כ סברת הריטב"א. [ועיין בירושלמי  
ברכות ריש פ"ט שלמ"ד שבט איקרי קהל  
מברכים שאר שבטים על ראיית מקום נס  
שנעשה לשבט, אבל כהנים כשלעצמם ודאי  
לא איקרו קהל, ואין שאר ישראלים  
בכללם.] וא"כ יל"פ כן בכוונת המג"א.

ובעיקר סברת הח"ש צ"ב, שהרי לר"ת  
מפורש שמברכות גם על סמיכה. ועוד צ"ב

ממש"כ בספר הישר בתשובות סי' ס"ד,  
וכ"ה בפירושים ובפסקים לרבנו אביגדור  
עמ' קע"ב שלר"ת מברכות גם על ראיית  
פנים, ושם הרי ילפינן מכל זכורך לפטור  
נשים. וגם יל"ע ממש"כ תוס' בקידושין  
ל"ב ע"ב ד"ה סד"א דפטור נשים מסוכה  
ילפינן מהאזרח, ועיין בפרמ"ג סי' תר"מ  
במשב"ז אות א', א"כ הרי"ז כמיעוט בכתוב  
ואעפ"כ מברכות כמש"כ בספר הישר לר"ת  
הנ"ל בתשובות סי' ס"ד אות ה'. וצ"ל  
שהח"ש שקאי על דברי המג"א בשיטת  
הר"י, ס"ל שלר"י אמנם מברכות משום  
סברת הראשונים הנ"ל, אלא שלר"י אעפ"כ  
במקום שיש מיעוט א"א לומר וציונו. אמנם  
לפי גירסתנו בתוס' חגיגה הנ"ל ס"ל לר"י  
שגם על סמיכה מברכות, וצ"ע.

## סימן ג

## אל יצא איש ממקומו

קאי על הוצאה, הכוונה על הכלי שהיו רגילים ללקוט בו בימי החול, שלא יצאו עמו לחפש, בחשבם אולי ימצאו מן. אבל אם קאי על איסור הכנסת המן, לא מסתבר שהתורה תצווה על איסור הכנסת דבר שאינו קיים בשבת שבימי המן. וכמוש"נ "לא אמרתי לזרע יעקב תוהו בקשוני".

[מש"כ רש"י בפירוש התורה "ועיקרו של מקרא על לוקטי המן נאמר", אם כוונתו לאיסור הוצאה היינו עם כלי כנ"ל, ויותר נראה שכוונתו כפירוש האוה"ח שהיה איסור לצאת ולחפש מן ובכך לפקפק בנבואת מש"ר.]

(ב) מ"ש לגבי בן סורר עיר הנדחת ונגעי בתים "דרוש וקבל שכר", היינו במאורעות שאפשרותן קיימת, אלא שתנאיהם כמעט ואינם ברי ביצוע. וכיו"ב אמר ר"ע בזבים "אין אחריות זבים עליכם". אבל לא יתכן שהתורה תצווה שלא לאכול בע"ח שאינו קיים בעולם, והו"ה שלא יתכן שהיה ציווי שלא לטלטל בשבת דבר שאינו נמצא אז בעולם.

ועוד, כשנכתב בתורה בלשון "כי יהיה" "כי תשמע" "ונתתי נגע" שמירי לכשיהיה מצב

(א) באוצרות יוסף חידושי יו"ד (דף כ צד ב) כתב: "...והנה התוס' כתבו ריש שבת דקרא דאל יצא איש ממקומו הוא משום מלאכת הוצאה ועל כרחך הוא כן למ"ד תחומין דרבנן וכמובן, עי' ספ"ק דעירובין, והנה עניין הכתוב על הוצאה כתבו התוס' שם דכוונת הכתוב שאל יצא עם הכלי ללקט המן ואזהר קרא על הוצאת הכלי ע"ש [וכ"ה בריטב"א ובחידושי הר"ן ובפירוש רבינו חננאל בן שמואל שם], ויש לדקדק בזה דהא לא הוזכר כלי בקרא, רק אל יצא כתי' והוי העיקר חסר מן הספר, וי"ל דאין הענין מפאת הכלי דייקא רק דהא זה עכ"פ פשטא דקרא שאל יצא איש ממקומו ביום השביעי ללקט המן וא"כ אפי' לא יצא בכלי רק ילקט המן בידו הרי יכניסו עכ"פ בידו מרה"ר לביתו שהוא רה"י, וא"כ שפיר פשטא דקרא אזהר מיהת על הכנסה כו', והכנסה הוצאה קרי לה קרא כו'. עכ"ל. ולמד מכך שגם על דבר שנוצר בנס שייך גדר מלאכה.

ולכאורה דבריו הם פלא שהרי דברי התוס' מוכרחים, שהרי בשבת לא היה יורד מן ולא נשאר מן מאתמול כמוש"נ "ולא מצאו", ולכן בע"כ האיסור דאל יצא, אם

כך וכך אזי תדון בדינים אלו, אזי י"ל שלמעשה לא יהיו כל התנאים הדרושים לכך, אבל כשהכתוב פותח בציווי "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" והוא ציווי על הוצאה (ולרש"י בעירובין יז ע"ב רק למ"ד דתחומין אינן מה"ת כך הוא פירוש הכתוב, אבל הנדון של הגר"י ענגיל הרי הוא אם הכתוב מיירי באיסור הוצאה) לא יתכן שהאזהרה המפורשת לישראל בשבת שבזמן המן, היא לדרוש ולקבל שכר.

[לגבי מ"ש בעיר הנדחת ובן סורר "דרוש וקבל שכר", נראה שבדבר השכיח ומצוי, כגון שבת, א"א לומר שהכתוב נאמר בתורת דרוש וקבל שכר. וזוהי כוונת הרמב"ן במכות ז ע"א א"כ ביטלת פרשת רוצחים ופרשת עדים זוממים". וכ"ה כוונת הרשב"ם בב"ב נה (ע"א) ד"ה א"כ בטלת ירושת בנו הבכור כו' מיהו לאו אתקפתא מעלייתא היא, דאיכא למימר אין הכי נמי תבטל ותבטל ובשאר מקומות יתקיים כו'. (בגליוני הש"ס לפסחים נט ע"ב ד"ה שבקיה כו' כתב שצע"ג דמה הוצרך כאן להדחיק את המקרא, ואטו בשביל שגלו ישראל זמן רב אחר מ"ת ויש בהם מקומת שהקרקעות משועבדות לכרגא, יש עי"ז דוחק במקרא האומר שהבכור נוטל פי שניים. ונראה שהרשב"ם סובר שדרך מלכויות בכל דור לשעבד קרקעות לכרגא וגם בזמן מ"ת ואילך, ואם היו כל

המלכויות נוהגות כן, היה בכך ביטול ירושת בכור, וזה לא יתכן כנ"ל, ולכן כתב הרשב"ם שאי"ז מנהג כל מלכויות). וזוהי גם כוונת רש"י בזבחים לח ע"א ד"ה ופרכינן ואי רחמנא אמר, דליבטלון [הזאה על ד' קרנות] בדיעבד מ"וכפר", ליבטלון. וכי כתבינהו, למצוה כתבינהו. ועיין בזבחים ק"ג ע"א א"כ בטלת מדרשו של יהוידע הכהן, עה"כ אשם הוא וגו'.

בדוחק גדול ניתן לומר שהציווי היה שגם את המן שפיזרו הרשעים כדתן ואבירם מהמן שברשותם מערב שבת, כמובא בשם מדרש (ואינו במדרשים לפנינו), ג"כ לא יביאו לרה"י.

(ג) ומש"כ דפשטא דקרא דאל יצא איש ממקומו ביום השביעי ללקט המן, ואפילו ילקט המן בידו ויכניסו לביתו והכנסה הוצאה קרי לה כו', צ"ב לכאורה מגירסת תוס' הרא"ש בעירובין: "דאמרין בפ"ק דהוריות (ד.) גבי זקן ממרא אינו חייב עד שיורה בדבר שהצדוקים מודים בו ופריך והתנן יש שבת במרה אבל המוציא מרה"י לרה"ר פטור ואמאי הא כתיב "אל יצא איש ממקומו", ובתוס' הרא"ש להוריות (ד.) גורס בתירוצ' הגמ': דאמרי הוצאה הוא דאסור הכנסה מותר (וכ"נ מהתוס' בעירובין ובהוריות שאלו גירסותיהם). הרי דבפסוק אל יצא איש ממקומו הוצאה היא המפורשת. וההכנסה אינה מבוארת בתורה.

אע"פ שבע"כ סברא היא דהכנסה בכלל הוצאה מ"מ לל"ק לא חשיב מבואר בתורה. [וכך יל"פ בירושלמי כאן (ה:): "ניחא כמאן דאמר הוצאה והכנסה אחת היא", ר"ל שאז יש לפרש שביטלו הכנסה. ולמ"ד דשתיים הן וילפינן לשתייהן מהכתובים, א"א לפרש דביטלו הכנסה, "ולא נמצאת עוקר כל שם הכנסה".]

אמנם בתירוץ השני בגמ' שם: ואיבעית אימא דאמרי הוצאה והכנסה הוא דאסירא, מושיט וזורק שרי, (כ"ה גירסת התוס'), יל"פ כפירוש הגר"י ענגיל שהכנסה נאסרה בכתוב דאל יצא, וכיון שסברא היא דגם הוצאה בכלל כמו"ש בשבת (צז:) סובר הלישנא בתרא שגם עקירה של אחד מהם חשיב עקירת דבר המבואר בתורה וכפי שנקט המאירי שם. אולם עיקר פירושו הוא פלא לענ"ד כמושכ"ל.

(ד) והנה במושב זקנים עה"כ "יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו", כתב: אמרו רבותינו, אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה אין כל בריה שולטת בהם, ותימה דמה חילול שבת היה, והרי לא מצאו מן, ומחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, וי"ל שיצאו חוץ לתחום. עכ"ל. ומדבריו שס"ל שלא לקחו כלי אלא רצו לקחת בידם, ואם היה מן והיו לוקחים היה בכך איסור הכנסה, נראה כסברת האוצרות יוסף שגם על הוצאת המן מרשות לרשות מתחייבים.

ובאמת צ"ב בקושיית המושב זקנים, איך לא אסיק אדעתיה שיצאו עם כלי כמו בכל יום, וכפי שנקטו התוס' הנ"ל. ולכאורה יל"פ שכיון שלא היה מן אלא רק חיפשו, מסתבר שלא עמדו ברה"ר ולא היתה הנחה. לכן יותר מסתברא למושב זקנים שהחילול שבת היה בכך שיצאו חוץ לתחום.

אולם העיקר הוא שס"ל למושב זקנים, שגם בכל יום לא לקטו והניחו בכלי אלא בידם, כי המן היה מחובר כגליד ונקרח על הארץ (רש"י ורמב"ן פר' בשלח). וברשב"ם עה"כ וילקטו: בלא עומר ובלא מדה.

ואם כי במושב זקנים שם לעיל פסוק י"ח כתב דמש"כ וימודו בעומר ר"ל דבחוף היו מודדים ולא כשהגיעו לבתיהם. מבואר דנטלו את כלי המדה של עומר לחוף, אבל י"ל שרק ביום הראשון עשו כן, אבל לאחר שראו שהמרבה לא העדיף והממעט לא החסיר, לא הוצרכו לקחת את מדת העומר, ולא לקחו כלים כלל.

(ה) וכך מבואר בר"ש פר' אמור (פרשתא יד ה"ד): עוד קשה מפרק כל כתבי (שבת קיח:) דקאמר אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון דכתיב ויהי ביום השביעי ויצאו מן העם ללקוט וכתוב בתריה ויבא עמלק, אלמא גם בראשונה חיללו. וי"ל דהא לא חשיב ליה לתנא דספרי [בפר' שלח דישאל שמרו שבת ראשונה ושניה] חילול כל כך כו'

ואפילו נאמר עונשה לא עשו בה מלאכה שחייבים עליה שהרי לא הוציאו ולא הביאו כלום, ולא הענישין הכתוב אלא על שלא האמינו מה שאמר להם משה היום לא תמצאוהו בשדה וכתוב יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו, ותניא במכילתא אלו מחוסרי אמונה. ואפילו את"ל שהוליכו כלים עמהם להביא בהם המן שזהו חילול גמור מ"מ לא מצינו שהתרו בהם כו', עכ"ל. מבואר בדבריו שאם היו מלקטים מן ומכניסים לביתם היה בכך איסור הכנסה לרה"י. עוד מבואר בדבריו שלשיטת הספרי, בפשטות יש להניח שלא הוציאו כלים לצורך ליקוט המן, ומסתבר שהוא משום שגם בכל יום לקטו והשאירו בידם ולא בכלי.

ו) ולפי משכ"ל דלא יתכן שהוזהרו בכתוב בציווי "אל יצא איש ממקומו" על דבר שאינו קיים אז, כהכנסת המן בשבת, נראה שלהאי תנא דספרי – לפי דעת הר"ש הנ"ל בשיטתו – ס"ל שכל איסור הוצאה ילפינן רק מהכתוב "ויכלא העם מהביא" כמו"ש בשבת צו ע"ב וכפי שהיא דעת רש"י בעירובין יז ע"ב בשיטת ר"ע, דס"ל דהכתוב "אל יצא איש ממקומו" קאי רק

על איסור תחומין. ומ"ש בפסחים סה דבשבת כתיב הוצאה ומשם ילפינן לגבי הוצאת הפסח, אם הסוגיא היא לכו"ע צ"ל דגם למ"ד שלא כתיב בשבת לשון הוצאה מ"מ הרי לפי הגירסא שלפנינו בהוריות ד ע"א "הוצאה הא כתיבא, לא תוציאו משא מבתיכם", ופירש בבאר שבע דלגלוי מילתא בעלמא, דהעברה מרשות לרשות נקראת הוצאה, ילפינן גם מדברי קבלה. ולכן גם לגבי איסור הוצאה דפסח ילפינן מהוצאה דשבת, דהוצאה כתיב בה בדברי קבלה. כ"נ בשיטת ר"ע אליבא דרש"י ובשיטת התנא דספרי אליבא דהר"ש.

וכך יל"פ גם בדברי המושב זקנים הנ"ל, שקאי אליבא דהאי תנא בספרי, דהכתוב "אל יצא איש ממקומו" לא קאי על איסור הוצאה, וכפי שהיא גם שיטת ר"ע לדעת רש"י. ובאמת תירוצו של המושב זקנים דהחילול שבת שם היה ביציאה מחוץ לתחום, הרי הוא אליבא דר"ע.

ז) בכל אופן בין לדברי הר"ש ובין לדברי המושב זקנים נראה שאם הציווי על הוצאה הוא מהכתוב "אל יצא איש ממקומו" כשיטת התוס', הציווי הוא על הוצאת כלים.

## סימן ד

## ישיבה בסוכה בעת ירידת גשמים

עלה, ואעיקרא דין אתר הדיוט, ואין ראוי לישב בסוכה אם הוא פטור, ולא מיקרי חומרה, ואם לא ישמע זה בקול מורים ורוצה להחמיר במקום דלא שייך חומרה, מהיכי תיתי שיברך וכו' עכ"ל. וכנראה כוונתו שאם מצד הגשמים עצמם היה מצטער בישיבת הסוכה ורק שמצד רצונו לשבת בסוכת מצוה הוא מתעלם מצער הגשמים, אי"ז נקרא שאינו מצטער לגבי דין תשבו כעין תדורו. ועי' בברכ"י סי' תר"מ אות ד'.

ועיין באמרי שפר לגר"א קלצקין סי' ס"א שכתב שמצטער פטור גם משום דהוי היפוך שמחת יו"ט, ומה שאמרו דאם אינו יוצא בעת גשמים הוי רק הדיוטות, היינו משום דלא קעביד איסורא, לפי שאינו מצטער אלא נהנה בישיבתו, לפי שחושב בדמיונו זה למצוה, עכ"ד. נראה שס"ל שבפטור של מצטער מצד תשבו כעין תדורו אזלינן בתר רוב בני אדם. (ועיין להלן אות ז' בשם מהר"י וייל שיש באמת צד איסור להחמיר, משום שמחת יו"ט.)

ועיין בבנין שלמה ח"א סי' מ"ז שהביא בשם הג"ר יוסף מו"ץ דוילנא שאמר לבאר לפום ריהטא הטעם שפטרה תורה מצטער

א) בפירוש המשניות עצי עדן להגה"ק מקומרנא זצ"ל, סופ"ב דסוכה, כתב על מה שאמרו במתני' משלו משל לעבד שמזג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו, ואיבעיא בגמ' מי שפך למי ופשטיה דשפך לו רבו לעבד, והנ"מ דהאיבעיא, דאם הוא כעין שהעבד שופך לרבו ח"ו בודאי אסור להחמיר ולישב בסוכה דה"ז חוצפא ח"ו, ואם הפי' כמו דפשטינן דרבו שופך לעבד, אם עכ"ז אינו יוצא מהסוכות למדת חסידות יחשב. ואדרבה מרוב שמחת מצוה אינו מרגיש בגשמים ואינו מצטער מחוייב לישב בה, דגם בבית אם היו לו שמחה בביתו לא היה הולך למקום אחר, עי' רמ"א סי' תרל"ט סעי' ה', ולכן כיון שנ"מ לדינא, ע"כ הביאו הרי"ף והרא"ש האיבעיא זו מי שפך למי. וכן נהגו הצדיקים והחסידים אשרי להם ואשרי חלקם, עכ"ל.

והנה הסברא השניה שכתב העצי עדן מבוארת ג"כ בברכי יוסף סי' תרל"ט אות ח' בשם זקנו החסד לאברהם שהביא בהגהותיו את דברי הבית מועד דהואיל וקבעה לה חובה גילה דעתו שאינו מצטער ומברך, והברכ"י כתב שאין לסמוך על סברא זו, דידע איניש בנפשיה כמו הצער

מסוכה, שהוא משום שעומד לנגדו מצות שמחת יו"ט דחמיר יותר. וזה כדעת האמרי שפר. והבנין שלמה הקשה עליו, הרי אמרינן במו"ק ח' ע"ב דמותרת לסוד בסיד דיכולה לקפלה במועד, מתוך דשמחה לאחר זמן בתוך המועד, משום דכולהו הלכות מועד מיצר עכשיו ושמח לאחר זמן, וא"כ ק"ו במצטער מצד המצוה, דאף שמצטער לפי שעה מן המצוה, מ"מ שמח הוא שמקיים מצות קונו, ואין לך שמחה גדולה כשמחה שאדם שמח בקיום המצוה וכו', ועכ"פ שמעינן דגם בשמחת הנפש אדם יוצא ידי שמחת יו"ט, וא"כ לא שייך לומר דמצטער פטור מן הסוכה משום שלא יבטל משמחת יו"ט, דאדרבה ע"י קיום המצוה יגיע לו יותר שמחת הנפש מיושב בטל מן המצוה, דמה [בכך] שיש לו צער הגוף מ"מ הוא נהנה בנפש, ולכן א"א לומר דהטעם הוא משום זה, עכ"ד. ויש לבאר סברת הג"ר יוסף הנ"ל, ששמחה במצוה למרות צער הגוף אמנם יכולה להחשב לקיום מצות שמחת יו"ט, וכפי שמצינו בפסחים ס"ח ע"ב במר בריה דרבינא דהוה יתיב כולה שתא בתעניתא כו', וביארו בעל המאור ורבינו דוד בונפיל, ששמחתו שלו בעסקו בתורה היתה יותר מאכילה ושתייה. אולם כ"ז באדם גדול שראוי למדרגה זו, אבל רוב ככל בני האדם אין השמחה במצוה בזמן צערא דגופא יכולה להחשב כקיום שמחת יו"ט.

ולפי"ז באדם גדול כמר בריה דרבינא, גם לפי הדין דמצטער פטור מסוכה אם אעפ"כ יושב בסוכה מחיבוב מצוה, יש מקום לומר שאינו מבטל שמחת יו"ט בכך. ולפי דעת האמרי שפר הנ"ל גם בכל אדם החושב את ישיבתו אז בסוכה למצוה אין ביטול שמחת יו"ט. א"כ לפי סברת הג"ר יוסף מוילנא הנ"ל שפטור מצטער הוא רק משום ביטול שמחת יו"ט, הרי בכה"ג שאין ביטול שמחת יו"ט אין גם פטור דמצטער.

אמנם עיקר סברת הבנין שלמה דהשמחה בקיום מצוה יש בה קיום מצות שמחת יו"ט גם כשהוא מצטער אז, מבוארת גם בחכמת שלמה למהרש"ק בסי' תרל"ט לגבי אכילה בליל ראשון של סוכות בזמן גשמים, כיון דהוי חובה עליו לאכול א"כ המצוה בעצמה הויא הנאה לו שמקיים המצוה, לכך חייב בסוכה וכו', א"כ עכ"פ יצא צערו בהנאת קיום המצוה ולא נחשב מצטער, עכ"ד. אולם לגבי שאר אכילות וישיבת סוכה ס"ל שלא סגי ברצונו להיות בסוכת מצוה להחשיב זאת כאינו מצטער.

[ויל"ע לפי סברת החכמת שלמה אם הסוכה אינה סמוכה לביתו וצריך ללכת בעת הגשמים בליל ראשון כדי להגיע לסוכה, אם באופן כזה אינו נקרא מצטער. כי בשאר ימים נראה מהרמ"א סי' תר"מ שכל שיש לו טורח גדול להגיע לסוכה פטור – עיין במקראי קודש ח"א עמ' קנ"א ובמשנה



להם לברך ג"כ, עיי"ש. אמנם באלף למטה הוסיף שכ"ז הוא כשיש רק דלף, אבל אם יורדים גשמים הרבה שבודאי היה מפנה גם מהבית, יפה כתב השבו"י שהמחמיר הוא מראה עצמו שאחר ששפך לו רבו קיתון הוא מוזג שנית, שבודאי יכעוס רבו יותר וכו', עכ"ד. וכנראה ס"ל שהגדר של שפך לו רבו קיתון הוא רק במצב שודאי הוא שאדם יוצא מהבית מחמת הגשמים, אבל קודם לכן הוי רק בגדר מצטער, ובמצטער יש לשקול הצער על שאינו מקיים מצות סוכה, אם הוא כצער האכילה בסוכה, שבאופן זה אין הוא פטור משיבת הסוכה. ועיין להלן אות י"ט.

(ג) ונראה שהעצי עדן סובר שאם יש מקום לחייב ישיבה בסוכה במצטער – או משום שגם בבית הוא מצטער, כטעמו של האלף למטה, או משום שמרוב שמחת מצוה אינו מרגיש בגשמים ואינו מצטער, דגם בבית אם היתה לו שמחה כל כך לא היה הולך למקום אחר, כסברתו של העצי עדן, – אזי יש לחייבו גם כשיורדים הרבה גשמים ולא אמרינן שהוי כמי ששפך לו רבו קיתון. וסברא זו מבוארת באשל אברהם תנינא להגאון מבוצ'אץ' שכתב שהסברא שיש לכאורה לומר, שהוי הדיוט משום שהגשמים הם כקיתון כלומר אי אפשר בשמושך, אין מהראוי עד"ז להיות נגד בחינת אי אפשר, סברא זו אולי היא

הלכות ח"ו סי' קט"ו – ויל"פ שזה משום שאין לו אח"כ הנאת קיום מצוה חיובית. אבל בליל ראשון שיש לו גם הנאת מצוה חיובית אח"כ, אולי אין הצער שבהליכה פוטר. ואולי דמי לסיד שאם יכולה לקפלה במועד מותרת לסוד במועד, אע"פ שהיא עכשיו מצירה, משום דשמחה לאחר זמן, כמו"ש במו"ק ט' ע"ב. אמנם יש חילוק בין לסוד בסיד במועד לבין מצטער בהליכה לסוכה, וכמו"ש במו"ק שם דכל הלכות מועד מיצר עכשיו ושמח לאחר זמן, ואילו בסוכה לא שמענו כלל זה. וצ"ע.

(ב) ובכל אופן שיטה זו שיש אופן של קיום מצוה באכילה גם כשהחלו לרדת גשמים מבוארת באלף למטה למטה אפרים (סי' תרכ"ה אות ק"ז) שאם הוא מהחרדים אל דבר ד' ויצטער יותר בבית אין צריך לחוש שיהיה נקרא הדיוט, כיון דסו"ס מצטער הוא וכמ"ש בסי' תר"מ בשם המרדכי, וגם בני ביתו יכולים לשבת אתו כיון שלפעמים אינם יוצאים מהבית מחמת דלף. ומשמע שגם מברך. וכך מפורש בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ל"ו במי שהם יראי ד' באמת ומצטערים בישיבתם בבית מחמת שאינם מקיימים מצות סוכה ושקול אצלם הצער של אכילתם בבית כמו הצער של ישיבתם בסוכה בעת הגשמים או בעת הצינה, א"כ שוב אינם נפטרים מן הסוכה, וכיון שאינם פטורים מן הסוכה, שוב בישיבתם מותר

ובאליהו רבא הביא דבריו לגבי אכילה בעת גשמים, כנראה עפ"י המרדכי סי' שפד דבירידת גשמים הפטור הוא משום מצטער. ולפי"ז ס"ל לרבינו ירוחם שישביה בעת הגשמים היא מצוה של רשות כשאר אינו מצווה ועושה. ולדעת ר"ת וסיעתו ניתן גם לברך על ישיבה זו. ועיין להלן אות ט"ז.

(ה) ועיין בריטב"א סוכה כ"ט ע"א דלמאי דמסיק שהאדון שופך לעבד, אין לו להמתין מלפנות, וביאר בקרבן נתנאל שכוונתו שאינו רשאי להחמיר, אולם בערוך לנר פירש שאינו צריך להמתין מלפנות מיד.

ולכאורה לפי ביאור הערוך לנר בריטב"א שרשאי להמתין מלצאת מהסוכה, א"כ ס"ל גם שאין הוא בכלל כל הפטור וכו', שהרי הריטב"א נוקט לכלל זה, כמוש"כ לעיל כ"ח ע"ב לגבי שמאי שפיחת את המעזיבה מעל מקום עריסת נכדו, שאין לגרוס ששמאי מחמיר על עצמו היה, כי מאחר ואין בכך שום חיוב לא על הקטן ולא על אביו, אינו בדין להחמיר על עצמו כל כך לפחות את המעזיבה והוי בכלל מי שאין מצווה בדבר ועושהו, עכ"ד הריטב"א. ולפי"ז לכאורה הו"ה אם אינו רוצה כלל לצאת מהסוכה שאין בכך פגם. ואם כי הריטב"א הרי כתב ששמאי לא היה מחמיר לפחות את המעזיבה לעשות סוכה כשאין חיוב בכך, נראה שזה רק כשיש טירחא מרובה בכך. וכפי שנראה מלשונו שנקט

מספיקה, כי לשון חז"ל הוא אחר שמיוסד שאין ראוי להחמיר לישוב אז, עיד"ז הוי רמז בחינת אי אפשי, משא"כ אילו היה רשות ונכון להחמיר הרי לא היה רמז בגשמים, אלא רק כבחינת איני מטיל עליך עכשיו לישוב, עכ"ד האשל אברהם. ולפי סברתו הרי מכ"ש שאם מצד מצטער אין לאדם מסויים פטור, אלא נשאר בחיוב אכילה בסוכה, ודאי שכלפי אדם זה אין הגשמים בסוכתו כמי ששפך האדון עליו קיתון, [ועיין להלן באות ה' שלכאורה מדברי הריטב"א בסוכה לא משמע כסברת האשל אברהם, אלא כסברא שכיון שהגשמים הם כשפיכת קיתון אין ראוי להחמיר, וכך נקטו השבו"י הקרבן נתנאל והחכמת שלמה].

(ד) הסברא הראשונה שכתב בעצי עדן שאם ירידת גשמים הוי כמי שרבו שופך לו קיתון אזי אם עכ"ז אינו יוצא למדת חסידות יחשב, צ"ב מדברי הרמ"א בסי' תרל"ט בשם הגה"מ שכל הפטור מסוכה ומחמיר על עצמו הוי הדיוטות. אמנם מצינו לחד מקמאי, רבינו ירוחם נתיב כ"ד ח"ב (עמ' קפ"ה) לאחר שכתב שחתן ושושביניו וכל בני החופה פטורים מן הסוכה, משום שיצטערו מחמת שלא ישמחו עם החתן, כתב ע"ז שהפטור מן הסוכה יש אומרים שמברך על הסוכה, אע"פ שהוא פטור. ומחלוקת הפוסקים בזה בדין סומא, עכ"ד.

אוכל בסוכה וירדו עליו גשמים והלך לו וכו', וכתב בחזון יחזקאל: משמע שאין חובה לצאת בשעת גשמים. וא"כ גם בריטב"א ניתן לפרש כן. ויתכן גם שיכול להשאיר בסוכה בתור מדת חסידות או אפילו בתור קיום מצוה של רשות. ועי' להלן אות י"ד מש"כ בשיטת הריטב"א.

(ו) ונראה לברר שיטות כמה מהפוסקים בגדר הפטור ממצוה ועושה אותה, מתי נקרא הדיוט. בשו"ת הרי בשמים ח"ב סי' רי"ט דן לגבי שוכר בית בסתם שאינו חייב במזוזה כל ל' יום, אם רשאי בכל זאת לקבוע מזוזה מיד כשנכנס. וכתב עפ"ד המג"א בסי' ל"ב סק"ח והבאר שבע ד"כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", הוא מההלכות העמומות, שהרי ישנם הרבה דברים שאנו מחמירים על עצמנו. ומהירושלמי שבת משמע שאין הלכה כחזקיה הסובר כן. וכתב ההרי בשמים שמסקנת האחרונים להלכה היא דמצוה דמשכחת לפעמים שיהיה חיוב עליו לעשותה, רק כפי שהיא עתה הוא פטור מלעשותה, אין בזה משום כל הפטור מדבר וכו', דהוא כדי לעשות סייג לזמן החיוב. עי' ריטב"א קידושין ל"א. [נראה שיסוד דבריו של ההרי בשמים הוא, שבין אם הפטור הוא מצד האדם כגון מ"ע שהז"ג בנשים, שבכה"ג מיירי הריטב"א בקידושין שם, ובין אם הפטור הוא מצד תנאי שיש

שאינו בדין להחמיר על עצמו כל כך לפחות את המעזיבה. אבל להשאיר בסוכה בזמן ירידת גשמים י"ל שלא חשיב טירחא כל כך. ומש"כ הריטב"א בקידושין ל"א ע"א סוד"ה דאמר וכו' שהעושה מאליו מצוות שלא צייתה בהם תורה כלל הוי הדיוט, ומשמע שגם בלא טירחא הוי הדיוט, יל"פ שרק כשאין כל ציווי בהן, אבל כשמחמיר במקום פטור שישנו במצב מסויים, אינו כהדיוט אלא כשיש בכך טירחא יתירה.

אבל באמת יש מקום לחלק בין מי שמשהה את היציאה מהסוכה משום חיבוב וכבוד הסוכה, שאין בכך פגם מצד שהגשמים הם כשפך לו רבו קיתון, מאחר שכוונתו לצאת אבל לא מיד, ואפילו אם משהה היציאה כדי לקיים עוד קצת זמן מצות סוכה אין בכך פגם. וגם מצד הפטור ממצוה ועושהו אין בכך פגם, מאחר שלפי שיטת הריטב"א כלל זה הוא רק כשיש טירחא, כפי שנראה מלשונו כנ"ל, וא"כ במי שרק משהה יציאתו מהסוכה יש סברא שאין בכך פגם. משא"כ מי שממשיך לשבת בסוכה בתור קיום מצוה אפילו כאינו מצווה ועושה, שאז יש בכך פגם כסברת השבות יעקב, מאחר שהגשמים הם כשפך לו רבו קיתון, וגם י"ל שאז הוי כפטור ממצוה ועושה, שמקרי הדיוט מאחר שגם בכך יש טירחא.

אולם בתוספתא סוכה פ"ב ה"ה איתא: היה

בחייב המצוה, כגון שוכר בית בסתם שאינו חייב במזוזה קודם ל' יום, שבכה"ג מיירי ההרי בשמים, בשני אופנים אלו של פטור לא אמרינן דהעושה הוא הדיוט. אם כי גם לשיטת ההרי בשמים ודאי שפטור מצד תנאי שיש במצוה גרע מפטור של מ"ע שהז"ג בנשים, ששם הפטור מצד האדם וכאן הפטור מצד המצוה עצמה, שבתנאי מסויים אין חובת מצוה לכל אדם. ועיין להלן אות י"ג]. ולכן מאחר שאם שכר בית לזמן מרובה חייב במזוזה מתחילה, לכן גם בשוכר סתם יש מקום להחמיר לקבוע מזוזה תוך ל'.

והוסיף שם ההרי בשמים שבפרט לגבי מזוזה באופן הנ"ל לא שייך לומר כל הפטור מדבר ועושהו כו' כיון שעושה כן לשימור ושתהיה מצוות ד' לנגד עיניו, שבה מצינו עדיפות למזוזה על מצות מעקה לגבי חיוב בית האוצרות מטעם הנ"ל, וכיו"ב כתב בזכור לאברהם ח"א או"ח אות כ' לגבי כהנים העובדים כשתפילין של ראש עודם עליהם.

ולפי"ד, מש"כ הרמ"א בהל' סוכה הנ"ל דהיושב בסוכה בשעת גשמים הפוטרים מסוכה הוא בכלל כל הפטור וכו', ומקורו בהג"מ, יל"פ משום דאז אי"ז עיקר דרך קיום המצוה, דתשבו כעין תדורו, וכפי שביאר בספר הבתים מצוה קס"ב לגבי פטור מצטער מסוכה, שהמצוה ניתנה

להערה לזכר אותות המדבר לדורות, ולהזכיר ימי הצער בימי הטובה, וצריך ישוב בדעת ודעה נכונה, עכ"ד ספר הבתים. ועוד יל"פ, משום שבעת שהגשמים יורדים בסוכה אין עליה שם סוכה כמוש"כ הגר"א בסי' תרל"ט. ועיין להלן אות ט' י"ג ט"ז וי"ז. א"כ גרע משוכר בית סתם, שהפטור ממזוזה קודם ל' הוא מחמת שאינו קבוע עדיין, ואין הפטור משום שחסר בעיקר ענין קיום המצוה, שהיא בעת מגורים בבית דירה.

אמנם בהרי בשמים שם בתו"ד ע"ד הפלפול ציין שבאמת סובר החסד לאברהם המובא בברכי יוסף שיכול לשבת ולברך. וכנראה שהסברא בדבריו הללו של ההרי בשמים היא שגם בסוכה הוא כמצוה שרק עתה מכח תנאי מסויים במצוה א"א לעשותה, שאז אין המקיימה נקרא הדיוט, וכיו"ב כתב בחכמת שלמה ובשו"מ מהדו"ד ח"ג סי' י"א לגבי אכילה בליל א' דסוכות בזמן ירידת גשמים.

ז) ובחק יעקב לסי' תע"ד כתב עפי"ד המהר"י ווייל סי' קצ"א שהטעם בסוכה שהפטור משיבת סוכה ומחמיר לשבת בה נקרא הדיוט, הוא כיון שהתורה פטרתו, שלא יצטער גופו, כי דרכיה דרכי נועם, ע"כ אסור לו להחמיר ולצער גופו וכ"ש ביו"ט, משא"כ בשאר דברים אפשר דמותר להחמיר היכא דליכא צד איסור. [ועיקר

מחוייב בו ועושה אותו ברבים במידת חסידות וכל העם אינם עושים אותו, מיתחזי כיוהרא, וכתב ע"ז הב"י שעכשיו שנהגו בהם קצת בני אדם תו לא מיחזי כיוהרא, עכ"ד. וכיו"ב מבואר באורחות חיים ובראבי"ה שיובאו להלן באות י"א. אמנם צ"ע מהו השיעור של "קצת בני אדם". ויתכן שכל שיצא משיעור של מיעוטא דמיעוטא, שלפי דברי הריטב"א בקידושין פ' הוא אחד ממאה, שיעור יותר מכך הוא נקרא כבר "קצת בני אדם", וצ"ע.

ט) ובאשל אברהם להגאון מבוצ'אין' כתב לגבי יושב בסוכה בשעת גשמים, דכיון שהוא מצטער נקרא חוטא כמ"ש על המצער עצמו מן היין [וזה כסברת המהר"י וייל הנ"ל]. ואין לבאר דהוי כהדיוט משום דבעינן כעין תדורו ואין כאן מעליותא ממקום אחר, דז"א כי הו"ל ככל דקדוקי מצוות וגם חיבוב מצוה וכבוד מצוה. ועוד דכיון שחל ש"ש על הסוכה כל שבעת ימי החג אין נפסק כבודה וכתוב לשמך ולזכרך תאות נפש, עכ"ד. ולפי סברתו נראה שגם אם הדין דכעין תדורו הוא מעיקר דרך קיום המצוה כמושכ"ל באות ו' עפ"י ספר הבתים, מ"מ שייך כאן דקדוקי מצוה, חיבובה וכבודה, ולא הוי כהדיוט מצד שאי"ז כעין תדורו, אלא מצד שנקרא חוטא. ועיין להלן סוף אות י"ד.

ועיקר סברתו שכשיש חיבוב מצוה אינו

סברת המהר"י וייל שנקרא הדיוט משום שהוא נגד דרכי נועם, יש כיו"ב בריטב"א סוכה כ"ח ע"ב (הוב"ל באות ה'), שרק באופן שיש טירחא בעשיית הדבר שפטור ממנו נקרא הדיוט]. אכן בתוס' מנחות ל"ד ע"ב ד"ה הא [לגבי שרטוט בתפילין] משמע קצת דאף כה"ג נקרא הדיוט. ובשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' מ"ד כתב שיש לחלק כנ"ל ולא הזכיר מדברי התוס' במנחות. ועיין להלן אות ט' מה שיש לחלק בין הוספת שרטוט לשאר קיום מצוות.

ובח"ב סי' מ"ה חילק השבו"י בין המחמיר בצנעה למחמיר בפרהסיא שאז הוי יוהרא. וזה כשיטת הראבי"ה והאו"ח המובאים להלן באות י"א שנקרא הדיוט משום כיוהרא. ויתכן שלמעשה אין פלוגתא בין שתי התשובות של השבו"י, כי גם לפי התשובה שבח"ג אפילו במקום שמותר להחמיר ואינו נקרא הדיוט מ"מ בפרהסיא הוי יוהרא.

ח) והנה לדעת השבו"י בח"ב שם, גם להתכנס לבהכ"נ לערוך תיקון חצות ע"י מקצת מהציבור ג"כ הוי יוהרא. אולם ע"ז כתב בברכי יוסף סי' א' שאין דבריו מחוורים ובאזנינו שמענו ועינינו ראו בכמה עיירות פשט המנהג להיפך, עכ"ל. ויתכן שסמכו על מש"כ בב"י סי' כ"ד לגבי אחיזה בציצית בשעת ק"ש שרב נטרונאי גאון כתב ע"ז שכל דבר שאין האדם

בירושלמי, שג"ז משום שצריך לאמץ רוחו כנגד טרדתו.

(י) ועיין בקרבן נתנאל לסוכה פ"ב אות ה' שתמה על דברי הרי"ף והרא"ש שהביאו את מ"ש בסוכה כ"ט ע"א בנוגע לירדו גשמים משל למה הדבר דומה לעבד שמזג כוס לרבו ושפך לו קיתון של מים על פניו, אבע"ל מי שפך למי וכו' ותמה הק"ג למאי נפק"מ. ותירץ דנפק"מ אם רצה להחמיר על עצמו שלא לצאת מן הסוכה רשאי, ואם נאמר ששפך רבו קיתון על פני העבד, אין רשאי לישב בסוכה בירידת גשמים, עכ"ד. א"כ מבואר שבלא"ה היה מקום להחמיר [אמנם בראיה שכתב שם מדברי הריטב"א יל"ע כמושכ"ל באות ה'].

ויותר מכך מבואר בשנות אליהו לברכות פ"ב מ"ג וז"ל: שכל שהוא מצוה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים, אם עושהו נותנים לו שכר, שעשה מצוה מן המובחר, וכמו"ש בההוא דעבד כב"ש ואשכח ארנקא דדהבא וכו', וכן אין צריך להפסיק לתפילה ואם הפסיק תבוא עליו ברכה. והא דקתני בירושלמי וכו' אינו ראייה משם, משום דאמר ליה יכול אנא סתור לה וכו' ודחוי בעלמא הוא אבל לא באמת, עכ"ד.

ועיקר החילוק של הגר"א מבואר במאירי ב"ק פ"ו ע"ב לגבי הפטור מהמצוה שרוצה לעשותה, שמה שאמרו כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, אי"ז אלא בדבר שכל

נקרא הדיוט, מבואר כע"ז ב"כלילות שמואל" (לבעל תנא תוספאה) אות ט"ו לגבי שרטוט כל השורות בתפילין שרשאי אע"פ שפטור, שעיקר הטעם הוא דמצוה לעשות בהידור יותר, מגדר זה א' ואנוהו. וכ"נ משו"ע הרב שם. אמנם מתוס' מנחות ל"ד ע"ב ד"ה הא, הוב"ל אות ד, לגבי שרטוט בתפילין ל"מ כן. אבל יש לחלק בין הוספה של שרטוט שאין בה חיוב כשלעצמה, שאז הוי כהדיוט, לבין עשיית מעשה מצוה כשיש שעת פטור, שבזה גם התוס' יודו שאין בכך משום הדיוטות. ובדומה לחילוק של ההרי בשמים הנ"ל באות ו'.

אמנם יש לחלק גם לאידך גיסא, שבשרטוט כל השורות הוא מהדר את עצם המצוה של פרשיות התפילין, והוי בכלל זה א' ואנוהו, אבל בסוכה כשיושב בזמן הגשמים ואין אז קיום של עצם המצוה, י"ל שאין כל הידור או חיוב מצוה, אלא הוי הדיוט.

ומ"ש בירושלמי סופ"ב דברכות על מי שהתחיל בסעודה שפטור מלהפסיק ולהתפלל, שאם הפסיק הוא בכלל כל הפטור וכו' והביאו המג"א סי' רל"ב, יל"פ שג"ז משום צד צער להפסיק הסעודה ולקום לתפילה שהוא פטור ממנה עתה. והו"ה לגבי פטור חתן מק"ש שאם קורא היה צריך להקרא הדיוט לפי ההו"א

הדבר ועושה אותו נקרא הדיוט. יש מפרשים כי נקרא הדיוט היכא דליכא אחריני דעבדי כוותיה, כגון הכא דליכא מאן דמפסיק אלא איהו, על כן נקרא הדיוט משום דמתחזי כגסות הרוח, כלומר ראו שאני חסיד. אבל אי איכא אחריני דעבדי כוותיה, ודאי אינו נקרא הדיוט אע"פ שהוא פטור מן הדבר, כדחזינן רב יוסף דהוה סגי נהור וסומא פטור מן המ"ע ואעפ"כ היה עושה אותם כיון דאחרים עושים אותם. לפיכך המחזור בהרים וביערים אם ימצא קן צפור לקיים שלוח הקן יש לו שכר ואינו נקרא הדיוט ואע"פ שהוא פטור מלחפש אחריו, עכ"ל.

[מה שהביא מדין שילוח הקן, כוונתו שכיון שכל דין זה הוא רק כשמתחזי כגסות הרוח, כאומר ראו שאני חסיד, לכן כשמחזור, כשהוא לעצמו, אחר קן צפור, אין כאן יוהרא ואינו נקרא הדיוט.]

ומה שכתב שכשיש עוד שנוהגים כמותו אינו נקרא הדיוט, כ"ה גם בראבי"ה סוף מס' מגילה סי' תקצ"ז ובב"י או"ח סי' כ"ד המובא לעיל באות ח', עיי"ש.

ומה שנקט דמקרי הדיוט משום דמתחזי כגסות הרוח, כיו"ב מבואר בראבי"ה ח"א סי' א'. ועי' לעיל באות ח' מש"כ על דברי השבות יעקב.

(יב) ומ"ש בירושלמי ברכות שאלביא

כיוצא בזה העושה פטור ממנו ואינה דבר שיצא ממנו שכל או מוסר או סלסול או הכנעת לב וכיו"ב, ועושה ממנה על עצמו מצוה, עכ"ל. ובלחם חמודות על הרא"ש הל' ס"ת ס"ז (אות ג') משמע שרק אם יש חשש תקלה במעשיו נקרא הדיוט. [ועיין בספר הזכות לרמב"ן (גיטין ל"ו): ומה שהשיב הראב"ד שמדת חסידות היתה בהם לחכמי בבל האחרונים שהשמיטו כספים, אלמלא תקנת חכמים היא או דברי תורה איזה חסידות יש בדבר להשמיט כספים ולנעול דלת בפני לוויין. בכיוצא בזה אמרו כל שאינו מצוה בדבר ועושה נקרא הדיוט. עכ"ד הרמב"ן. משמע לכאורה שבאופן שאין יוצאת תקלה מעשיית דבר שאינו מחוייב אי"ז בכלל הדיוט. אבל יתכן שכ"ז רק בדברים שבין אדם לחבירו, ששם לכו"ע יש מקום לעשות מה שאינו מחוייב כמוש"כ האחרונים, וע"ז קאמר הרמב"ן שמצד מדת חסידות ראוי היה יותר שיחששו שהחמרה על עצמם, שלא לגבות בלא פרוזבול, תגרום שאחרים יחשבו שכן הדין, וינעלו דלת ההלוואות כדי לא להצטרך לפרוזבול (ועיין בחו"מ סי' קפ"ג סוס"ח) וצ"ע.]

(יא) ובאורחות חיים עניני שבת דיני קידוש כתב וז"ל: ירושלמי במס' שבת ר' פלוני ור' פלוני הוו יתבי בסעודתא. קם חד מינייהו ואפסיק. אמר ליה אידך הפטור מן

ס"ל להרמב"ם, וכ"כ שם הב"ח. גם לא מצינו לשום אחד מהפוסקים ראשונים שחששו להירושלמי זה, עכ"ל. וסיום דבריו צ"ב, שהרי הירושלמי מובא בתוס' סוטה וגיטין ומנחות לגבי שרטוט, בפיה"מ לר"מ סוטה פ"ג מ"ד, בהג"מ להל' תפילה פ"ג ה"ח, להל' סוכה פ"ו ה"ג, לסדר התפילות לכל השנה אות ד', במדכ"י ברכות ס"ו א', סמ"ג מ"ע כ"ה, רא"ש הל' תפילין, ספר התרומות סי' קצ"ו, ועוד. וכנראה כוונתו שהרי"ף, הר"מ במשנה תורה, הטור והמחבר לא הביאו בפירוש כלל זה.

ועי' בדברי מלכיאל ח"א סי' כ"ב אות ו' שנקט ג"כ כהחרדים, הנזירות שמשון וההרי בשמים, שלא קימל"ן כחזקיה, וכל היכא שיש קצת מצוה שפיר שרי לעשותה, ורק כשאין עושה שום מצוה, כגון בירדו גשמים בסוכה, נקרא הדיוט, עכ"ד. וכע"ז כתב בשו"ע הרב סי' ל"ב שהטעם בסוכה הוא שאין אז גם הידור מצוה. ויש מקום לומר שהטעם העיקרי לגבי הפגם בישיבה בסוכה בעת הגשמים, שאין אז שום קיום מצוה בישיבה בסוכה, הוא משום שחסר בצורת קיום עיקר המצוה, כמשכ"ל באות ו' בשם ספר הבתים דתשבו כעין תדורו הוא מיסוד המצוה, או משום שאין שם סוכה בעת הגשמים כמושכ"ל שם בשם הגר"א. עוד יל"פ שמכח הסברא שכתב המהר"י וייל שכשמצער גופו כשהתורה פוטרת אותו הוי

דרשב"ג גם חתן הקורא ק"ש מיחזי כיוהרא, אע"פ שאי"ז ברבים, נראה ששני סוגים של יוהרא יש. האחד בדבר שפטרוהו ולא הטריחוהו מעיקר הדין, דוגמת מי שטורח ומפסיק הסעודה לתפילה, ובאופן זה סובר האורחות חיים שאם יש עוד מי שנוהג כמותו אין כאן יוהרא, ומכ"ש כשהוא לבדו. אבל יש סוג נוסף, והוא בדבר שהפטור הוא משום שאינו יכול לכוון ולקיים המצוה כהלכתה, דוגמת הפטור של חתן מק"ש, שאז מי שמוציא עצמו מהכלל וסובר שהוא יכול לכוון, ואינו כשאר העם שאמדו חכמים שאינם יכולים לכוון, באופן זה עצם הקריאת שמע יש בה צד יוהרא, ובכה"ג גם כשקורא בפני עצמו מיחזי כיוהרא לדעת רשב"ג.

(ג) לפי פירוש החרדים לירושלמי מס' ברכות אין הלכה כחזקיה דכל הפטור וכו'. ובספר נזירות שמשון (להג"ר שמשון חסיד. הג"ר יהונתן אייבשיץ בהסכמתו כותב שיש לסמוך על כוחו, כוחא דהתירא), כתב בסי' תע"ד על דברי המג"א שמי שפטור מהסיבה ומיסב נקרא הדיוט, וכתב על כך הנזירות שמשון וז"ל: ובירושלמי ברכות סו"פ היה קורא מוקי לה כרשב"ג, ות"ק פליג עליו, ורי"ף ורמב"ם פסקו דהכי נקטינן, וא"כ מנהגינו דמחמירים כוותיהו. גם הב"י בסי' תע"ה פסק דרשאי להסב אפילו במרור, מכ"ש בשאר דברים. ושכן



נגד דרכי נועם, מכח סברא זו אין הישיבה  
אז בסוכה בגדר מצוה כלל.

[ועיין במשמרת שלום שהביא מש"כ  
בראבי"ה מס' ברכות פ"א (מובא גם  
במרדכי ברכות פ"א סי' א' ובהג"מ הל'  
תפילה פ"ג אות ג') לגבי קורא ק"ש פעם  
שניה אחר שקרא קודם ביה"ש – כפי  
שנהגו בזמנם – שמי שהתרגל בפרישות  
בשאר דברים אינו נקרא הדיוט, והביאו  
הרמ"א בסי' רל"א ס"א. אולם יש לחלק  
בין דברי הראבי"ה שדן רק מצד יוהרא  
לבין יושב בסוכה בזמן גשמים שהוא גם  
נגד דרכי נועם.]

(יד) והנה הט"ז סי' תרל"ט ס"ק ז' כתב  
לגבי מי שמצטער ואין מקום חוץ לסוכה  
שיוכל להנצל מהצער, שהוא חייב עדיין  
בסוכה, שאין שייך פטור מחמת טירדא,  
דאדרבה בזה זוכר טפי מצות סוכה, כיון  
שהוא מוכרח לישב במקום שהוא צער לו  
כדאיתא בסימן תרכ"ה דע"כ ציוה הש"י  
לעשות סוכה בתשרי ולא בניסן, כי בתשרי  
הולכין שאר האנשים מן הסוכה וכו', בזה  
אמרינן שאינו פטור אא"כ יש לו מקום  
שיוכל להנצל, עכ"ל הט"ז. והיינו שכשיש  
לו מקום שיוכל להנצל מהצער אזי מכח  
הכלל דכעין תדורו הוא פטור מסוכה, כמו  
שהיה עושה בביתו שהיה יוצא למקום  
להנצל מהצער, אבל כשאין לו מקום להנצל  
מהצער, אין הצער כשלעצמו מעכב את

קיום מצות ישיבת סוכה, שעיקר זמנה ניתן  
דוקא בתקופה שיש בה צער מסויים  
בישיבתה, כדי לזכור תוכנה ומטרתה של  
מצות סוכה. ולפי"ז יש מקום לומר שהגהות  
הר"פ והריטב"א המובאים לעיל אות ד'  
ואות ה', סוברים שגם באופן שיכול להנצל  
מהצער, שהוא פטור מסוכה, מ"מ אם נוהג  
בחסידות ומחמיר, אין מניעה לכך מצד  
דרכי נועם או שמחת יו"ט, ולכן אינו נקרא  
הדיוט. ואע"פ שהריטב"א כתב שלטרוח  
ולפחות המעזיבה לצורך עשיית סוכה  
כשאין חובה הוי הדיוטות, י"ל שרק לפחות  
המעזיבה שהיא טירחא יתירה, אבל ישיבה  
בסוכה בגשמים י"ל שאינה טירחא יתירה  
כמושכ"ל באות ה'. ולעיל באות ד' הבאתי  
דעת הא"ר שלשיטת רבינו ירוחם ישיבת  
סוכה בעת הגשמים היא כקיום מ"ע ע"י  
אינו מצווה ועושה. ולר"ת וסיעתו מברכים  
על ישיבה זו. ועי' להלן אות ט"ז. ויתכן  
שזוהי הסברא הראשונה של העצי עדן,  
ומפרש כן בשיטת הרי"ף והרא"ש. וכ"ה  
שיטת הנזירות שמשון כאן בסי' תרל"ט  
וסובר שלא כדעת הרמ"א.

ועיין במאירי סוכה כ"ו ע"א ד"ה שומרי  
העיר כו' ואף אנו נוהגים להקל שלא ליתן  
מטות שלנו בסוכה ולשכב שם מפני סכנת  
הצינה שהיא מצויה בלילות במחוזות הללו  
וכן שהם עלולים בגשמים הרבה באותו זמן  
והרי אנו כמורשים מעיקרא, אלא שאבותינו

ורבותינו היו נוהגים בלילות הראשונים ובימים הראשונים שישנים שם קמעא בבגדיהם דרך חיבוב מצוה, עכ"ל. והיינו שס"ל שאין כל צד של הדיוטות באופן זה אלא מעלה של חיבוב מצוה.

טו) ומסתבר לכאורה – אלמלא דברי רבינו ירוחם המוב"ל אות ד ולהלן אות טז – שא"א לברך אם אוכל בסוכה בזמן גשמים מצד מידת חסידות, דאי"ז כקיום מ"ע שהז"ג ע"י נשים שמברכות, כי כאן הפטור הוא לכל אדם שהגשמים יורדים בתוך סוכתו, ועוד שכאן יתכן שחסר בצורת קיום עיקר המצוה, דתשבו כעין תדורו, וכמשכ"ל באות ו' עפ"י ספר הבתים, ולכן אין באופן זה קיום מצות סוכה כלל, אלא שיש כאן רק חיבוב וכבוד מצות סוכה כמושכ"ל באות ט' בשם האשל אברהם. ובהרי בשמים הנ"ל לגבי שוכר בית סתם שס"ל שיכול לקבוע מזוזה קודם ל' ואינו כהדיוט, כתב שמ"מ אינו מברך, ועי' בארחות חיים ובמשמרת שלום.

והנה אם נניח שבזמן ירידת גשמים יש רק רשות לשבת בסוכה בתורת חיבוב מצוה בלבד, יל"ע בזה מצד מה שהעירו האחרונים, בעונג יו"ט חאו"ח סי' מ"ט ובזכותא דאברהם (מ"ב ע"ב), לגבי מי שיושב בסוכה באופן שאין קיום מצות סוכה, אם יש בכך איסור הנאה מעצי סוכה. אמנם בעיקר הדבר שדנו האחרונים הנ"ל

נראה ממש"כ הריטב"א בסוכה כ' ע"ב ד"ה א"ר יהודה וכו' שאליבא דרבי יהודה דבמ"ע שהז"ג אין לנשים קיום מצוה בעשייתן ולית להו אגרא, מ"מ אין איסור בעשייתן אלא במצוה שיש בעשייתה צד איסור כגון סמיכה, אבל סוכה אין בו צד איסור שלא במקום מצוה, דכ"ע אם רצו לעשות אותם הרשות בידם ואין מוחין בהן. וכיו"ב מבואר בר"ן שם וכ"ה בפירוש הראב"ד לתו"כ, ועיין בחבלים בנעימים ח"ג סי' ל"א.

והנה הראב"ן בסי' פ"ז כתב אליבא דר' יהודה שהילני המלכה שישבה בסוכה לא מיחו בה חכמים משום שלא ברכה, ואי משום ישיבה, הא אמרינן תשבו כעין תדורו ודירה איש ואשתו ומה אשה אגב בעלה ישבה אף הילני אגב בניה ישבה, עכ"ד. משמע לכאורה שבלא אגב בעלה או בניה יש איסור ישיבה בסוכה. ולפי שיטת הראב"ן שם, גם לר' יוסי יש איסור אלא שאין מוחין משום מוטב יהיו שוגגים וכו'.

ויל"ע בשיטת הראב"ן, אם אגב בעלה או אגב בניה ההיתר הוא רק כשיושבות בזמן שהם ג"כ בסוכה. ועוד יל"ע אם בניה הוא רק בעודם קטנים, אבל כשהם גדולים וסמוכים על שולחן אמם אי"ז בהכרח דרך דירתם לשבת בדירה עם אמם.

אולם בעיקר משמעות דברי הראב"ן צ"ע, שלפי"ד מי שאינה גרה עם בעל או עם

בניה אסור לה לשבת בסוכה, וצ"ע שלעיל כתב הראב"ן שלא מיחו רבותינו בנשים שברכו על ישיבת סוכה משום דקימל"ן כר' יוסי, משמע שעל ישיבת סוכה אין מקום למחות. וקצת דוחק לומר שרק הנשואות והגרות עם בניהן ישבו בסוכה, וצ"ע.

[דרך אגב צ"ב במ"ש הראב"ן שם שלגבי תפילין בלא ברכה גם לרבי יהודה אין איסור. וצ"ב מהסוגיא בעירובין שאמרו על הברייתא דמיכל בת שאול לא מיחו בה חכמים, שאין משם הוכחה דתפילין מ"ע שלא הז"ג, אלא דאתיא כרבי יוסי שסמיכה בנשים רשות, ולדברי הראב"ן הרי גם רבי יהודה מודה שאין מוחין אם אינה מברכת. וצ"ל שהגמ' נקטה את השיטה המפורשת שיש היתר לנשים לקיים מ"ע שפטורות מהן וזוהי שיטת רבי יוסי, אבל בעצם גם רבי יהודה אינו חולק לגבי תפילין, וצ"ע.]

טז) והנה משכ"ל שאם אוכל בסוכה בזמן הגשמים מצד מדת חסידות אינו מברך, ולא דמי לברכה של נשים על מ"ע שהז"ג, באמת מצינו שיטה אחד מקמאי שנראה שלא ס"ל כן, והיא ברבינו ירוחם נתיב כ"ד ח"ב (עמ' קפ"ה) – הוב"ל בקצרה באות ד' – לגבי חתן ושושביניו וכל בני החופה שפטורים מסוכה משום שיצטערו מחמת שלא ישמחו עם החתן – ומקור הדברים ברא"ש סוכה פ"ב אות ח' – כתב ע"ז: והפטור מן הסוכה אם אכל שם יש אומרים

שמברך על הסוכה, אעפ"י שהוא פטור, ומחלוקת הפוסקים בזה בדין סומא. וכוונתו למחלוקת ר"ת וסיעתו עם רש"י וסיעתו אם סומא ונשים מברכים על מצוות עשה שהם פטורים מהן, עי' בתוס' קידושין ל"א ע"א ד"ה דלא ועירובין צ"ו ע"א ד"ה מיכל. וכך מפורש ברבינו ירוחם נתיב י"ג ח"א (עמ' ק"ג) שדין הסומא במצוות שפטור מהן לגבי ברכה הוא כדין הנשים בברכה על מ"ע שהז"ג. ולפי"ד נמצא שלדידן שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, הו"ה שכל מצטער היושב בסוכה אע"פ שהוא פטור רשאי לברך. ועי' בחכמת שלמה שכתב סברא כזו לגבי ישיבה בסוכה בליל ראשון בזמן גשמים. ובאליהו רבא הביא דברי רבינו ירוחם לגבי אכילה בעת הגשמים. וכנראה הוא עפ"י דברי המרדכי בסי' שפ"א שבירידת גשמים הפטור הוא משום מצטער. [ויעיין בנשמת אדם כלל קמ"ז ס"ג ודבריו צ"ב].

[ויעיין בדברי מלכיאל ח"ג סי' ל"ב ד"ה והרא"ש שהביא מש"כ הקרבן נתנאל שפטור השושבינים הוא מדין מצטער, והדברי מלכיאל חולק עליו ומפרש שהפטור שלהם הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. וגם בשיטת רבינו ירוחם ניתן לפרש כן. ומה שדימה רבינו ירוחם פטור זה דעוסק במצוה פטור מן המצוה לפטור סומא ונשים, כן מצינו במהר"ח אור זרוע

סי' קפ"ג. אמנם בעיקר ביאור הקרבן נתנאל בכוונת הרא"ש, כדבריו מבואר בשו"ת מהרשד"ם חיו"ד סי' כ"ב.]

ומה שהערתי שלכאורה לא דמי לקיום מצוות שהסומא והנשים פטורות, ששם יש מי שחייב וכאן כו"ע פטורים, יתכן לומר שרבינו ירוחם סובר שגם הפטורים של סומא ושל נשים הם משום דחס רחמנא עליהו ולא הטריחתם התורה [עיין ברשב"א עירובין צ"ו ע"א ד"ה יצאו, שכתב לגבי פטור דנשים דקולא היא שהקלה התורה אצל הנשים לפוטרו ממ"ע שהז"ג], ואעפ"כ רשאים לקיים מה שהם פטורים מהם ולברך עליהם, והוי דומיא דפטור מצטער מסוכה, שפטרתו תורה משום תנאי דכעין תדורו או מדכתיב האזרח כמוש"כ הראשונים, ולא ס"ל שהוא מעיקר צורת קיום המצוה כדעת הספר הבתים. ועוד שבמצטער יש עדיפות, כי אצלו יש רק פטור זמני, משא"כ בנשים שהפטור הוא לגמרי, מעיקר המצוה.

ועי' במקור חיים לסי' תר"מ בקיצור ההלכות לס"ג, שמי שחש בראשו ופטור מסוכה אם מחמיר על עצמו ואוכל בסוכה ומברך, צ"ע אם מוציא אחרים, עכ"ד. הרי שפשיטא ליה שניתן להחמיר על עצמו וגם לברך. אולם לגבי ירידת גשמים כתב שם בסי' תרל"ט במי שנכנס לסוכה וירדו גשמים אם מברך לישב בסוכה הוי ברכה

לבטלה. ויתכן שסובר כהגר"א שבירדו גשמים אין אז שם סוכה.

[ועי' בארץ צבי ח"א סי' צ"ח שבאכילה בסוכה לאחר ליל יו"ט יש קיום מצוה של רשות, כמו באכילת מצה בשאר ימי הפסח לדעת כמה קדמונים, ולא בעינן בזה כעין תדורו, ולכן גם בשעת גשמים אין האוכל אז בסוכה נקרא הדיוט ואדרבה מצוה קעביד. וצ"ע ממ"ש בלקט יושר ח"א עמ' 441 שירדו גשמים בשאר ימי הסוכה והיה אחד גומר אכילתו אע"פ שירדו גשמים, ולקח מוהר"ר שלום זצ"ל חתיכת דג ושלח לו: קבל הדיוט חתיכת דג.]

(יז) ובעיקר הדבר אם יש קיום מצוה כאינו מצווה ועושה כשיושב בסוכה כשהוא פטור, שהבאתי לעיל שיטת רבינו ירוחם לגבי שושבינים שאם יושבים בסוכה שמברכים לפי שיטת ר"ת, לכאורה מצינו שיטה אחרת בשו"ת הרשב"א ח"א סי' נ"ז שכשהגשמים יורדים ויש בירידתן עכוב המצוה, זה אות שהחטא גורם, כי עיני השם על יריאיו לסייען במצוות, ולא ימנע טוב להולכים בתמים, דומה למה שאמרו ביסורין שאם יש בהן בטול תורה ניכר שאינן של אהבה, עכ"ד. משמע שאין כל קיום מצוה בעת ירידת הגשמים. אולם יתכן שהרשב"א לשיטתו, שאם יורדים גשמים בלילה הראשון פטור מאכילה בסוכה, וסובר כפירוש הגר"א שאז אין שם סוכה,

יו"ט ראשון חייבים לאכול בסוכה גם כשירדו גשמים, והקשו ע"ז הרי אז לאו שם סוכה עלה כלל, וכתב הדברי מלכיאל דנראה בזה שרק בעיקר חיוב מצות סוכה לאכול ולישן שיין לומר בגשמים דלא הוי סוכה, דא"א לישב בה, כגון לאכול כל סעודתו, כיון דהוי שיעור שתסרח המקפה, וכן לישון א"א, אבל בלילה ראשונה שאין המצוה רק לאכול כזית או כביצה, בשיעור זה ודאי אפשר להכנס בסוכה ולאכול ולא הוי מצטער בזה כלל, וכעין שכתב האורחות חיים בשם הר"פ דמצטער חייב לאכול [כנראה כוונתו למש"כ האורחות חיים סי' ל"ב בשם הר"פ דגם בשאר ימים מצטער חייב לאכול משום דאכילה אינה אלא לפי שעה], אלא דאנן קיימל"ן דפטור ומכ"ש בגשמים, אבל באכילת כזית ודאי לא שיין לפוטרו מצד מצטער שהוא רק כדי בליעה בפעם אחד. אבל בחולה אף הכניסה לאויר הסוכה קשה לו ולזה מקרי מצטער לענין לפוטרו אף בלילה ראשונה, ולא הוי עלה שם סוכה לדידיה אף לכזית, עכ"ד. ועיי"ש שמחלק בזה בין סתם מצטער שדינו כמו בירדו גשמים לבין חולה.

עכ"פ נראה מדבריו, שגם הגדרה זו שאין שם סוכה כשירדו גשמים, גם היא תלויה ביכולת לקיים עיקר המצוה של אכילה בליל יו"ט ראשון, ולגבי מצטער סתם וירדו

וא"כ גם אין קיום מצוה כאינו מצווה ועושה. אבל לסוברים שיש חיוב לאכול אז בסוכה, וכפי שפסק הרמ"א, אזי בע"כ ששם סוכה לא בטל, וא"כ יש מקום לומר שבשאר ימים יש קיום מצוה כאינו מצווה ועושה.

וגם הריטב"א שסובר שכשירדו גשמים בליל ראשון אין מצוה לאכול אז בסוכה, מ"מ י"ל לכאורה שאי"ז משום שאין אז שם סוכה, אלא שהפטור שיש בירידת גשמים או במצטער מהכתוב האזרח או מהכתוב תשבו בסוכות פוטר גם ממצות האכילה בסוכה בליל ראשון. ולכן יתכן שיש מ"מ קיום מצוה כאינו מצווה ועושה, או לפחות מדת חסידות להשאר בסוכה מצד חיוב וכבוד מצות סוכה.

יח) והנה הריטב"א סוכה כ"ד ע"א ד"ה חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה כתב: אסיקנא דאפילו חש בראשו בלבד ומצטער בה פטור. וטעמא משום דכתיב תשבו כעין תדורו ואין דירה במקום שמצטער, עכ"ל. ולכאורה יש לדקדק בלשונו שלא נקט שאין אדם דר בדירה שהוא מצטער בה, אלא נקט שאין דירה במקום שמצטער.

ויל"פ שהכונה היא שלגבי מצטער בשהותו במקום מסויים, אין המקום נחשב אצלו לדירה. ואין בענין זה הבדל בין ירדו גשמים לשאר מצטער. וסברא כזו מבוארת בדברי מלכיאל הנ"ל שכתב שלמ"ד שבליל

גשמים חשיב כיש לה שם סוכה ולגבי חולה חשיב כאין לה שם סוכה.

ומה דפשיטא ליה לדברי מלכיאל שאין הבדל בין ירדו גשמים לסתם מצטער, שבשני האופנים חייב לאכול בסוכה בליל יו"ט ראשון, כך מפורש באורחות חיים בשם רבי שלמיה, וכ"ה בכל בו, במכתם, ברבינו מנוח ובמאירי כ"ו ע"א ד"ה חכמי לוניל כתבו, שכל שפטרנו את המצטער דוקא בשאר ימים כו'. וכ"ה בדרכי משה סי' תרל"ט אות ה' וכך נקט במ"ב שם.

ולפי"ז גם במצטער יש מקום לפרש שלגביו אין הסוכה נחשבת למקום דירה ולכן לגביו גם אין עליה שם סוכה, ויל"פ כן בכוונת הריטב"א הנ"ל שנקט שאין דירה במקום שמצטער, כי לא קרינן בה דירה וסוכה.

וא"כ יתכן ששיטת הריטב"א כאן היא כשיטה שהביא הגר"א בשם הרשב"א שכשיוורדים גשמים אין עליה שם סוכה. ולא ס"ל לחלק בין אכילת כזית לאכילה מרובה, משום שאי"ז דרך דירה, כי אדם לא ישב בבית כשאי אפשר לשהות שם אלא כדי אכילת כזית או כביצה, ומיד לאחר מכן אין הדירה ראויה לשהות שם מפני צער גשמים.

ומצינו בדברי הריטב"א סוכה (כ"ט ע"א ד"ה ת"ר) יותר מכך, שאם לא היה אוכל עדיין וראה גשמים באים ושמים מתקדרין

בעבים, שאוכל חוץ לסוכה, ואין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור כל סעודתו, עכ"ל. אמנם יש לחלק בין אכילת רשות שאז קיל יותר לפוטרו מלאכול מעט עד שירדו הגשמים ולצאת מהסוכה, לבין אכילת חובה דליל יו"ט שאז י"ל שאם יכול לאכול כזית קודם שירדו הגשמים חייב בכך. אבל מ"מ יש סברא לומר שבזמן שכבר יורדים גשמים, גם לגבי אכילת חובה דליל יו"ט אי"ז דרך דירה כלל כנ"ל.

וא"כ לכאורה א"א לומר שהריטב"א סובר שאם ירדו גשמים יש קיום מצוה כפי שהנחתו לעיל באות י"ז, שהרי ס"ל שאז נחשבת הסוכה כמי שאין עליה שם סוכה.

[ובאמת צ"ב בסברת הדברי מלכיאל, שלדבריו אפילו באכילת כביצה שזהו שיעור אכילה בליל יו"ט לכמה שיטות, ג"כ אינו מצטער מהגשמים, ולכאורה הו"ה גם בכביצה ומעט יותר אינו מצטער, א"כ גם בשאר ימי הסוכות אם אוכל רק מעט יותר מכביצה יתחייב לאוכלה בסוכה אפילו בשעת הגשמים שהרי בשיעור אכילה כזה אינו בא לידי צער. ואפילו כשאוכל סעודה שלימה למה לא נחייבו לאכול כביצה ראשונה ומשהו בסוכה ולהמשיך סעודתו בבית, כמו בליל יו"ט.

וצ"ל שסובר הדברי מלכיאל שאמנם גם כשראוי לאכול בסוכה כביצה ועוד בלבד אין חיוב לאכול בסוכה, וזה משום שאין

או בהולך לסוכת חבירו, לזה יש קיבול שכר וכו', עכ"ד. ולפי חילוק זה יש מקום לומר גם לגבי עצם הפטור מסוכה בליל יו"ט, שכשמצטער בישיבה בסוכה עצמה הוא פטור גם בליל יו"ט, אבל כשהצער הוא קודם שנמצא בסוכה, או כשהפטור הוא מצד שיצטרך לצאת תיכף שיתחיל לאכול, כגון שלאחר אכילת הכזית או הכביצה יצטער מהגשמים, וכ"ש כשרק מתקדרים השמים בעבים כשנכנס לאכול, באופנים אלו אין פטור מחובת אכילה בליל יו"ט. כן י"ל בשיטת הדברי מלכיאל. ועי' לעיל סוף אות א'.

אולם לפי דברי העצי עדן הנ"ל באות א' בסברא השניה, שכשמגלה דעתו שאינו מצטער מחוייב לשבת בסוכה, א"כ הרי הוא יוצא מגדר מצטער ולגביו יש על סוכתו שם סוכה, ועדיף ממצטער שיכול לאכול שם רק כזית שמ"מ אין על סוכתו אז שם סוכה כנ"ל בדעת הריטב"א, כי הריהו לא ראוי לקביעות סעודה שלימה כמו בשאר דירה ולכן פטור לגמרי, אבל כשמגלה דעתו שאינו מצטער הריהו ראוי לדור שם בקביעות סעודה שלימה לפחות, וסגי בזה לחייבו באכילה שם, ולפחות שתהא מצות רשות כאינו מצווה ועושה, וצ"ע.

(יט) ולאידך גיסא יתכן שגם אם עדיין יש שם סוכה בעת הגשמים, היינו רק כשיש

זה דרך דירה, כי האדם לא ישב בבית כשאי אפשר לשהות שם אלא כדי אכילת כביצה ועוד, ולאחר מכן אינה ראויה לשהות שם מפני צער הגשמים. ומכל שכן להתחיל סעודה בסוכה בכביצה ועוד ולחזור ולהמשיך הסעודה בבית, אין חיוב, שהרי מפורש בריטב"א ובר"ן סוכה כ"ט ע"א שאם התחיל סעודתו בבית בזמן הגשמים ופסקו, אינו מחוייב להפסיק סעודתו ולאוכלה בסוכה. ויל"פ שהטעם הוא שהיציאה באמצע סעודה גם היא בגדר מצטער. ובערוך השולחן סי' תרל"ט ס"ק כ"ד ביאר דהוא נכלל בתשבו כעין תדורו, דאין דרך האדם כשאוכל חוץ לביתו להפסיק באמצע סעודה לילך לביתו לגמור סעודתו. ויתכן שזו היא סברת הר"ן, שמשמע מלשוננו שם לגבי שינה שאין זה משום מצטער.

אולם כ"ז לגבי שאר אכילות שבסוכה שהן רשות, אבל בליל יו"ט שהאכילה חובה, י"ל שאין פטור מחובה זו אלא במצטער בישיבה בסוכה עצמה. ויסוד ההבדל בין שני סוגי מצטער הללו, מבואר בבכורי יעקב סי' תרל"ט אות ל"ז לגבי הפטור מסוכה ואעפ"כ יושב בה, שאינו נקרא הדיוט אלא דווקא כשהפטור הוא בעת הישיבה כגון שמצטער וכו', אבל מי שפטור משום טרחא לחזור לסוכה, כגון שפסקו גשמים בלילה או באמצע סעודתו

איזו מידה של מחסה ממטר, אבל בלא"ה לכו"ע אין שם סוכה.

ועי' במאמר מרדכי לגבי ירידת גשמים, שאם יורדים הרבה אזי גם בליל ראשון אין לברך, והו"ה אם מצטער הרבה. ויל"פ שס"ל שבגשמים מועטים או בצער מועט אי"ז מונע את עיקר דרך קיום המצוה, אלא שיש פטור משום כעין תדורו או מהאזרח כמוש"ב הראשונים, ולכן יש מקום להחמיר לשבת בסוכה ולברך, כמו בסומא ובנשים במצוות שאינם חייבים בהן, אבל בגשמים מרובים או בצער מרובה הרי"ז מונע את עיקר דרך קיום המצוה כמושכ"ל באות ו' עפ"י ספר הבתים, וגם אם יש מקום להחמיר ולשבת בסוכה מ"מ אין לברך. עוד יל"פ שבגשמים מועטים ובצער מועט

לפעמים אדם נשאר בביתו, כסברת האלף למטה שהוב"ל באות ב', ואם אוכל אז בסוכה יש בכך קיום של תשבו, משא"כ בגשמים מרובים ובצער מרובה שאין אז כל קיום של תשבו.

ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"ה סי' ב' אלפים שכתב שבירדו גשמים כל הלילה הראשונה חייב לאכול בסוכה ולא דמי למצטער, דהתם בא לו הפטור מפני צערו, אבל ירדו גשמים אין אתה פוטר אותו אלא מפני הפסד מאכלו, הלכך אפילו ירדו גשמים יכול לאכול כזית פת בסוכה, עכ"ד המחודשים, הרי שס"ל שאפילו בירידת גשמים כל הלילה לא חשיב מצטער, וא"כ יש מקום לחלק גם במצטער גופא בין צער קל לצער גדול כסברת המאמר מרדכי, וצ"ע.



## סימן ה

## אתי דיבור ומבטל דיבור – ביאור בשיטות ר' יוחנן וריש לקיש

א.

דדיבור מוציא מידי דיבור, מ"מ סובר ר"ל שמחשבה דטומאה היא קצת יותר מדיבור גרידא, עכ"ד.

(ב) ויתכן לבאר שסברא זו, אליבא דר"ל דמחשבה דטומאה היא יותר מדיבור בלבד, היא כמ"ש בחולין קי"ח ע"ב דהכשר אוכלין הוא כתחילת טומאה, וה"נ הורדת דין כלי לגבי טומאה הוי כתחלת טומאה. והיינו שאין כאן רק דין כלי בעלמא, אלא גם התקנה להיות נטמא, ולכך הוי קצת כהורדת דין טומאה, דהוי כדיבור ומעשה שלר"ל א"א לבטל בדיבור – כמוש"כ כאן הרשב"א, שלאחר שנטמא הכלי לכו"ע לא מועילה המחשבה להפקיע את הטומאה – ועדיפא מדיבור גרידא, שאינו גורם בינתיים שיחול דין גמור.

(ג) אולם קצת צ"ב שמכח סברא שאינה מפורשת ואינה הכרחית מותיב ר"ל לר' יוחנן, הרי כיון שפשיטא לר"ל דמחשבה דטומאה עדיפא מדיבור גרידא, ניתן גם לומר שהוי כמעשה גמור, כפי שכך הוא באמת למסקנא דמילתא.

(ד) ויתכן שביאור מחלוקת ר"י ור"ל, לשתי האוקימתות, הוא שלר"י אפשר לבטל פעולה שצריכה לחול, על ידי זה שעיקר

(א) בקידושין נט ע"א: וכן האומר לאשה התקדשי לי לאחר שלוש ימים כו' לא בא אחר וקידשה וחזרה בה, ר' יוחנן אומר חוזרת, אתי דיבור ומבטל דיבור. ר"ל אינה חוזרת, לא אתי דיבור ומבטל דיבור. ואיכא שם שתי אוקימתות אם ר"ל חולק גם בדיבור בלא מעשה, כגון שליחות. ובגמ' שם: איתיביה ר"ל לר"י כל הכלים יורדים לידי טומאתן במחשבה ואין עולין מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה, מעשה מוציא מידי מעשה ומידי מחשבה, מחשבה אינה מוציאה לא מידי מעשה ולא מיד מחשבה. בשלמא מיד מעשה לא מפקה, לא אתי דיבור ומבטל מעשה, אלא מיד מחשבה מיהא תפיק. א"ל שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי.

וכתב הרשב"א ד"ה אלא מיד מחשבה מיהא תיפוק, תימא הרי מחשבה דטומאה כיון שעל ידה הכלי נחשב גמור הרי"ז כמעשה גמור, ותירץ שהפירכא היא מחשב עליו שלא לשבץ ולשוף, וקודם שנטמא עדיין הוי כמחשבה גרידא לדעת ר"ל, ולר' יוחנן אפ"ה מחשבה דטומאה היא כמעשה גמור. ואע"פ שבאוקימתא הזו מודה ר"ל

הראשון, אפשר לבטל. וללישנא קמא צריך דיבור כנגד דיבור. וללישנא בתרא צריך כח עדיף מהראשון, ולא סגי בדיבור לבטל אפילו דיבור.

(ו) ויתכן ששורש מחלוקת ר"י ור"ל בסוגיא זו, הוא בבכורות ד' ע"ב, שלר' יוחנן קדשו בכורות במדבר, שאל"כ גם אותם שכבר קדשו במצרים היתה צריכה קדושתם להפקע, ור"ל חולק וסובר שאין הכרח מכך, ורק במצרים, שנאמר מפורש קדש לי כל בכור וגו' אז קדשו, אבל אח"כ פסקו. והיינו שלר' יוחנן סגי במה שעיקר דין קדושת בכור מתבטלת מעתה, שגם הבכור שכבר התקדש תפקע קדושתו. ור"ל סובר שדין שכבר קיים אינו נפקע מאליו, ורק ע"י ביטול מפורש נפקע הדין.

(ז) ולכאורה מסתבר שלגבי בכור בהמה הדין הזה יתכן דוקא לגבי דין הקרבה, שהוא יכול יהיה להבטל או להדחות, מפני שעדיין לא התקיים בו דין ההקרבה, אבל עצם קדוה"ג לא תבטל בכל אופן, כמו שאר קרבנות שנפסלים בשנים וכדומה. אבל יתכן דגם קדוה"ג דבכורות הללו היתה נפקעת, כי קדוה"ג קודם הקרבה היא מכח החובה להקריב – עי' מנחת אברהם ח"ב סי' כ"ה – וכשבטל עיקר דין קרבן מסויים יכולה גם קדוה"ג להתבטל. (ומ"ש במעילה י"ג ע"א בקדשים שמתו יצאו מידי מעילה לכו"ע, היינו בפסול בקרבן מצד עצמו.

הרצון של בעל הפעולה אינו נמשך וקיים, שאז ממילא אין אפשרות שהרצון הראשון יפעל ויחול, ומתבטלת התוצאה שהיתה צריכה לחול מכח עיקר הרצון הראשון, ולכן אין צורך בביטול שיהא שוה או עודף על הפעולה הראשונה, אלא סגי בביטול הרצון הראשון, ולביטול זה מספיקים או דיבור כנגד דיבור ומעשה קודמים, או מחשבה כנגד מחשבה קודמת. ולר"ל רק ע"י ביטול כנגד מתבטלת התוצאה, וצריך לכך לפחות צורת ביטול שווה לרצון הראשון שהיה בו דיבור ומעשה, או שאפילו לביטול דיבור בלבד צריך גם מעשה.

(ה) והיינו שלר' יוחנן מאחר שדין שליחות או דין קידושין אחר ל' יום, שהם כבר קיימים אבל לא נסתיימו, חלים הם מכח הרצון וההסכמה של המשלח והמקדש, לכן הם יכולים להתבטל מאליהם אם הרצון הראשון אינו קיים. והיינו משום שדין השליחות או הקידושין לאחר ל' יום, הולך ונמשך ומתחדש מכח האדם הפועל ויוצר את הדין, כל זמן שלא הושלמה והסתיימה חלות הדין, ומשום כך כשבטל כח הפעולה שיצרה את הדין, מתבטל כל כח הפעולה לחול. וסובר ר' יוחנן שבדיבור בלבד, המוציא מדברים שבלב, סגי שיתבטלו השליחות או הקידושין. ור"ל סובר שרק ע"י כח שוה לפחות, שהוא מתנגד לכח

והו"ה בקדשי עיר הנדחת למ"ד שנפסלים ונדחים לגמרי, וכמו"ש בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ז).

אמנם, בבכור אדם לא מסתבר לומר שקדושתו לגבי עבודה בבמה היא דבר נמשך ומתחדש ולא הושלמה קדושתו, כמו בקדושת קרבן קודם הקרבה, ור"י שם הרי מיירי בבכור אדם.

ח) ונראה שבנוגע לשורש הדין, כל קדושה שחלה על ידי הציווי לקדש היא קדושה שהולכת ומתחדשת מצד הדין שממשיך לחול. ולכן לגבי בכורות שקדשו במצרים, אם אח"כ במדבר כבר לא קדשו בכורות, ס"ל לר' יוחנן שגם קדושת הבכורות הקודמים היתה צריכה להתבטל, מאחר

שבטל הדין שמכוחו נמשכה קדושתם. ור"ל ס"ל שרק אם היה מתחדש דין לבטל את קדושת אותם בכורות שכבר קדשו, אזי היתה קדושתם מתבטלת, אבל לא ע"י שהתבטל אח"כ דין בכורות במדבר. (ולהלן סי' ט' בנספחות לפ"ה כתבתי עוד בביאור שיטות ר"י ור"ל<sup>1</sup>).

ט) (לכאורה י"ל שמ"ש רב ירמיה בחולין יז ע"ב אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ – שבמדבר הותרו להם לדעת ר"ע – מהו, לכאורה הדבר תלוי במחלוקת ר"י ור"ל הנ"ל, אם דין שחל על דבר ואח"כ פסק ובטל הדין, אם נמשך הדין על מה שכבר חל עליו הדין מתחילה.

אולם ז"א, כי לגבי בשר נחירה לא חל דין

1. בירושלמי נזיר פ"ח ה"ב – לגירסת הרמב"ם, כפי שנקט ביד דוד ח"ב עמ' יט – שערו מהו, רבי יעקב בר אחא איתפלגון ר' יוחנן וריש לקיש, ר' יוחנן אמר שערו מותר ורשב"ל אמר שערו מותר כו', ר' ירמיה פשיטא ליה במצורע שנזר פליגין, הא בנזיר שנצטרע דברי הכל מותר. והר"מ בהל' נזירות פ"י ה"ב פסק כר"י. וביד דוד שם הביא מירושלמי ע"ז פ"ה הי"ב דאיסור שער נזיר בהנאה ילפינן מהכתוב ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים, ומ"מ גם אם מגלח שלא כמצותו אסור בהנאה כדילפינן בספרי מהכתוב קדוש יהיה. ולגבי נזיר שנצטרע ס"ל לר"י דשערו מותר משום שמחוייב לגלח לצרעתו ולמנות אח"כ נזירות, לכן פקעה קדושת השער.

ויתכן לבאר שכל איסור הנאה בשער הנזיר הוא משום מצות תגלחת שעליו, ותגלחת המצוה היא העיקר המקדש את השער לאיסור הנאה כפי שמשמע בירושלמי ע"ז, אלא שהאיסור מתחיל מיד משעת נזירותו, והוי דומיא דקדוה"ג דקרבן, שעיקרו משעת הקרבה אבל הוא נאסר משעת הקדשה, עי' בדברי אאמו"ר מרן רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"ב סי' כ"ה, מש"כ עפ"י דהשאלות שאי' קל"ג דקדשים בהזמנה נאסרים. ובאיסור הנאה דשער נזיר שעדיין לא חל מצד עיקרו, נחלקו ר"י ור"ל, אם נפקע ע"י שנצטרע וחל עליו חיוב של תגלחת מצורע, ובטל ממנו עתה דין תגלחת נזיר, שהיא יסוד האיסור הנאה. ולר"י סגי בכך לבטל איסוה"נ שכבר חל ולר"ל לא סגי בכך. ומחלוקת זו היא רק בכה"ג שהאיסור והדין הולכים וחלים בכח הדין והמצוה שלעתיד וכפי שהתבאר לעיל.

מסויים להיתר, אלא שעדיין לא נצטוו על דין שחיטה, ולכן גם לר"ל י"ל שמשעה שנצטוו על שחיטה ונאסרו באכילת נבילות, אין צורך בציווי לבטל את ההיתר שחל עליהם מקודם. והוי כמו בשר בהמות טמאות, שקודם מתן תורה לא נאסרו וממ"ת ודאי שיש סברא שמיד נאסרו גם לר"ל. ועוד הרי בהמה טהורה חיה שעד שנכנסו לא"י הותר לנוחרה ולאוכלה ומשנכנסו לא"י ודאי שלא נמשך ההיתר לנוחרה ולאכלה, ולא הסתפק ר' ירמיה בכך, כי על הבע"ח שברשותם נאמר ציווי השחיטה, וה"נ י"ל שציווי השחיטה כתנאי לאכילה נאמר גם על בשר שנחרו מקודם, והוי הפקעה וביטול להיתר שחל עליהם. כ"ז י"ל לדעת ר"ל.

ולאידך גיסא י"ל שאפילו לר' יוחנן לא התבטל ההיתר, שכיון שעל בשר נחירה לא חל דין מסויים להיתר אלא שעדיין לא נאסר, לכן גם לאחר שנצטוו על שחיטה ואיסור נבילה, אין על הבשר שהותר דין היתר שיכול להתבטל כשמסתיים דין ההיתר, אלא רק התחדש מעתה ציווי שחיטה על בע"ח הקיימים ונאסרו באיסור נבילה בלא שחיטה, אבל הבשר שכבר הותר י"ל שאינו נאסר מאליו גם אליבא דר' יוחנן, אלא אם יהיה דין שמפקיע ומבטל את ההיתר.

(י) יש לבאר עוד ביסוד שורש מחלוקתם

של רבי יוחנן ור"ל, שהוא מונח בכך שיש בכל דינים שחלים – בין על ידי פעולת אדם כתרומה וקידושין ובין אפילו על ידי עצם ציווי התורה כקדושת בכור – יש בהם שני צדדים, האחד המעשי והחיצוני והשני הפנימי והתוכני, וכפי שיתבאר להלן:

במעשה תרומה וקידושין שהם דיבור שיש בו מעשה, יש בכך יותר חוזק של גילוי דעת מאשר בדיבור בלבד, אולם החוזק שנמצא בכך הוא מהצד החיצוני שהוא גילוי דעת יותר חזק וניכר שיש בעשיה של תרומה וקידושין, אבל מהצד הפנימי והתוכני של דעת התורם והמקדש, אין הבדל בין גילוי דעת מועט או מרובה.

ולכן כשישנה יכולת מעיקר הדין לחזור לבטל את עשיית התרומה והקידושין, מפני שעדיין לא חלו, אם נניח שהצד הקובע את חלות התרומה והקידושין הוא הצד החיצוני שבעשייתם, אזי כדי לבטל אותם צריך גילוי דעת שבחיצוניותו הוא חזק לפחות כהעשיה הראשונה, וכנגד דיבור דאית ביה מעשה צריך מעשה, וזו דעת ר"ל.

אבל אם נניח שהצד הקובע את חלות התרומה והקידושין הוא הצד הפנימי והתוכני של דעת התורם והמקדש שישנו בעשייתם, אזי י"ל שסגי בדיבור, שבכך יצא מדין דברים שבלב, בכך סגי כדי לבטל את הדיבור שכנגדו אעפ"י שהיה עמו מעשה,

בכורות, א"כ אם היה בטל במדבר דין קידוש בכורות, היתה צריכה להתבטל קדושת בכורות שקדשו במצרים.

ואליבא דר"ל שהקובע את חלות הדינים הוא הצד החיצוני, אזי גם לגבי דינים שחלים ע"י ציווי התורה, כקידוש בכורות, לא אזלינן בתר שורש הדין של קדושת בכורות, דהיינו הציווי שיהיו קדושים, אלא בתר הקידוש שחל למעשה, לכן לא סגי בכך שאין המשך לציווי לקדש בכורות בכדי לבטל את קדושת הבכורות שכבר חלה על אותם שיצאו ממצרים, אלא צריך לכך ציווי בפנ"ע לבטל קדושתם.<sup>3</sup>

(יא) ולפמשנת"ל יתכן לבאר קושית ר"ל

כי מהצד הפנימי, שווים העשייה הראשונה והביטול שלה, וזו דעת ר' יוחנן.

ולפי"ז שהצד הקובע את חלות הדיבור הוא הצד הפנימי, שהוא שווה הן ביצירת חלות הדבר והן ביצירת ביטולו, י"ל שגם כשהדיבור השני אינו בא בצורת ביטול וחרטה, אלא שאין המשך לרצון שמהווה את הדיבור הראשון, ג"כ סגי בכך לר' יוחנן שיתבטל הדיבור הראשון.<sup>2</sup>

ולכן גם לגבי דינים שחלים ע"י ציווי התורה, כקידוש בכורות, אע"פ שאין שייך בהם רצון וביטולו, מ"מ כיון שהצד הפנימי של קידוש בכורות הוא שורש הדין של קדושת בכורות, דהיינו הציווי לקידוש

2. בירושלמי ב"ק פ"י ה"ה: "שטף נהר חמורו והיה צווח ואומר לא נתייאשתי, ריש לקיש אמר, כל זמן שצווח לא נתייאש, ור' יוחנן אמר חזקה מתייאש הוא". ויל"פ שלר' יוחנן כל יאוש, בין בסתם אבירה ובין באבירה ששטפה נהר, היאוש מוציא מרשות הבעלים מאליו, שעל ידי ידיעתו שממונו אבוד ממנו, הוא משלים בדעתו שכבר אינו הבעלים למעשה על ממונו ועל ידי כך יוצאת האבירה ממילא מרשותו. (ועי' במראה הפנים לירושלמי ריש אלו מציאות). וכשצווח שאינו מתייאש אין הדבר מבטל את ידיעתו והשלמתו עם המציאות שממונו אבוד, אלא הצווחה מראה שאינו מסכים שיצא הממון מבעלותו, ורצון זה אינו יכול לבטל את היאוש שלו. ור"ל סובר שהיאוש מועיל על ידי שמסכים שתצא אבידתו מבעלותו, ובכך הוא ברצונו מוציא את ממונו מבעלותו, ולכן כשצווח ואינו מסכים שתצא אבידתו מבעלותו אין היאוש שלם ואינה יוצאת מבעלותו.

ובגליוני הש"ס לירושלמי דמאי פ"א ה"א לגבי תאנים המסויפות שסתמן הן יאוש בעלים, ואם יש שם שומר שצווח סובר ר' יוחנן שאסור לקחתן, הקשה הרי הנ"ל בב"ק סובר ר' יוחנן שאין הצווחה מבטלת היאוש. ונראה שבתאנים המסויפות שהיאוש הוא רק מפני שאין להן חשיבות, לכן כשהשומר צווח מפני שרוצה לתת כלכלה אחת לבעה"ב, כמוש"ש בירושלמי, הצווחה מגלה שלא היה כלל יאוש, אלא התאנים חשובות לו. משא"כ בשטף נהר חמורו, גם כשהוא צווח ודאי שהוא יודע ומשלים עם המציאות שממונו אבוד, ואין הצווחה מבטלת את יאושו.

3. דוגמאות בביאור שיטות ר"י ור"ל, להלן בהמשך הסימן.

שנקבעת על ידי השתמשות הבעלים, ובשניהם מספיקה מחשבה נגדית לבטל את כח המחשבה הראשונה מלחול, ולכך הקשה ר"ל לר"י ממשנה זו דכל הכלים.

ב.

א. בריטב"א קידושין שם הביא בשם הרא"ה שעל מה שהקשו ללישנא בתרא, דר"ל חולק גם בדיבור גרידא והקשו ממתניתין דהשולח גט שיכול לבטל את השליח, ומסקינן תיובתא דר"ל תיובתא, אומר הרא"ה דהוה מצי לשנויי כסברת הירושלמי, שאם מבטלו בפניו מודה ר"ל שמועיל. והקשה ע"ז הריטב"א, הרי הבבלי לא ס"ל לסברא זו, שהרי איתותב ר"ל מכח המשנה דהשולח גט.

ב. והנה, בירושלמי גיטין פ"ד ה"א, על מ"ש במשנה דיכול לבטל שליח הגט בפניו או ע"י שלוחו בפניו, הקשו מכאן על ר' יוחנן, אמאי אינו מבטלו שלא בפניו ומשני משום חומר עריות. והיינו דהירושלמי סובר כאוקימתא השניה שבבבלי, שר"ל חולק גם בסיפא דוכן היא שנתנה רשות לשלוחה וכו', וגם בשליחות פליג. אולם צ"ע, למה לא הקשו גם על ר"ל ממשנה זו כמו שהקשו בבבלי, שהרי מפורש שיכול לבטל השליח כשהגיעו. ומסתבר שהירושלמי סובר כסברת הרא"ה הנ"ל שבפניו שאני. אבל עדיין צ"ב במה פשיטא לירושלמי סברא זו עד שלא הקשו כלל על ר"ל, ואילו

מחשב עליו לשבץ ולשוף, דהנה סברת ר"ל בלישנא קמא בדיבור גרידא מתבטל בדיבור, היא שלבעל הדיבור הראשון יש את היכולת לחזור ולבטל את דיבורו הראשון. אולם, זה יכול להתקיים רק בדבר שהוא צריך לחול מכח זכותו של האדם לפעול ולקבוע, כגון קידושין וגירושין, שיש לאדם זכות בעלות על עצמו, ולכן הוא בעל הדיבור. אבל בדין "שם כלי", שחל ע"י מחשבת בעל הכלי שלא לשוף, אין כאן ענין לזכויות, אלא שמציאות השתמשות של כלי נקבעת על ידי צורך בעל הכלי, כפי רצונו שמתבטא במחשבתו או במעשיו. ורצון בעל הכלי קובע לא בתור בעלות להחליט אם החפץ יקרא כלי או לא, אלא שמציאות ההשתמשות בחפץ על ידי מי שרשאי להשתמש בה קובעת את הגדרת החפץ בכלי – ויתכן שאפילו השואל את הכלי, ויש לו רשות להשתמש כפי רצונו, אם חישב לא לשוף הוי כלי על פי מחשבת השואל. ומצינו בהל' כלים פכ"ד ה"ז כיו"ב לגבי מדרס – ולכן גם כשהבעלים הראשונים חוזר בו, אי"ז מכח היותו בעל המחשבה הראשונה, אלא שמציאות ההשתמשות בכלי משתנה. ולכן לר"ל לא סגי באותו כח של המחשבה הראשונה, אלא בעינן גם מעשה לבטלה. אבל לר' יוחנן, שדיבור או מחשבה מתבטלים ע"י שפסק כח הראשון, א"כ אין נפק"מ אם הכח הראשון הוא זכות בעלות או מציאות

על ר' יוחנן הקשו ותירצו בדבר שהוא רק מצד התקנה.

דין זה, שכשהוא מתמנה בפניו יש יותר תוקף וכח למינויו.

ג. ונראה דהירושלמי סובר שאמנם ר"ל חולק גם בסיפא "וכן היא שנתנה רשות וכו'", אבל לא משום דאין דיבור מבטל דיבור, כטעם הבבלי, אלא משום שבמינוי שליח יש טעם מיוחד, והוא כמ"ש בגיטין (לג ע"ב) כל מילתא דמתעבדא בי עשרה צריכה עשרה למשלפה, ולכן סובר ר"ל שגם במינוי שליח א"א לבטל בדיבור בעלמא. וזהו מה שפשיטא לירושלמי, שא"א להקשות על ר"ל מהמשנה דהשולח, שהרי כל טעמו של ר"ל הוא שצריך לבטל בפני השליח, וכפי הדין שבמשנה.

וכך יש לדייק מלשון הירושלמי שלא הזכיר דיבור מבטל דיבור אלא אדם מבטל שליחותו בדברים, משמע שיש הלכה מיוחדת בשליחות — או בדומה לכך כמשי"ת — ואם כי סברא זו דכל מילתא דמתעבדא בי עשרה נאמרה בגיטין רק לדעת רשב"ג, וגם בדעת רשב"ג המסקנא שם היא שלא ס"ל כן, מ"מ י"ל שר"ל ס"ל שרק לגבי עדים, שלא עליהם חל המינוי, אלא שעל ידי עדותם יש יותר תוקף למינוי השליחות, וכן לגבי עשרה שלוחים, שאין כל אחד מהם חלק מעצם המינוי של השני, עליהם אמרו שאין דין זה, אבל השליח עצמו שעליו חל המינוי, לכו"ע הוא בכלל

והנה רעק"א שם כתב להיפך, שרק לגבי עדים אמרינן "כל מילתא דמתעבדא וכו'" ולא לגבי השליח עצמו. והסברא בכך היא שרק בדבר שנעשה לקיום וחיזוק המעשה אמרינן שכשהוא נעשה בעשרה הוא חזק ומקויים יותר וצריך בי עשרה למשלפה, והיינו העדים, שלדעת הירושלמי גיטין (פ"ג ה"ד) שליח להולכה צריך להחזיקו בפני שנים, ובתורת גטין לדף טו ע"ב כתב דגם לדעת הסוברים דאי"צ עדים היינו משום שעדי חתימה הם כעדים על השליחות, ונמצא שהמינוי של השליח בפניהם הוא הדבר שמקיים את השליחות מגזה"כ ומכוחם השליחות חלה. וגם לדעת הסוברים שאין צורך בעדים, מ"מ כשיש עדים יש יותר תוקף וחיזוק לשליחות, כיון שכל עדות מוסיפה חיזוק וקיום. אבל השליח עצמו אין המינוי שלו בפניו נותן לו יתרון בעשייתו לשליח, כי אין הכרח וסברא שהוא יתמנה בפני הבעל, וכשהבעל ממנהו בפניו אין בכך תוספת חיזוק וקיום לעצם השליחות. לכן גם כשהבעל ממנהו בפניו אי"ז מוסיף לו כח בשליחותו.

אבל עדיין יש מקום לומר שאעפ"כ כשממנים שליח בפניו יש בכך יותר גילוי דעת במינויו, והגילוי דעת והגמירות דעת שמתווסף במינויו בפניו גם הוא נחשב

תוספת כח במינויו, ולדעת ר"ל אינו יכול לבטל את שמינה בתוקף של בפניו בביטול בינו לבין עצמו שיש שם פחות גלוי וגמירות דעת.

ולדעת ר"י, שאפשר לבטל בפחות מכח המינוי, יתכן לבאר שבזה גופא נחלקו רבי ורשב"ג. וגם יתכן ששתי הלשונות בגיטין שם בביאור מחלוקת רבי ורשב"ג תלויות בר"ל ור"י. כן יל"פ בשיטת הירושלמי הנ"ל.

ד. ולפי"ז, לפי האוקימתא של הירושלמי, המחלוקת בין ר"י לר"ל היא דוגמת מחלוקתם לפי האוקימתא הראשונה בבבלי בדיבור שיש בו מעשה, והיינו במקום שיש יותר מכח של דיבור גרידא, שלר"ל א"א לבטל אלא בדוגמת אותו כח לפחות, ולר"י סגי בדיבור בלבד. וזהו מ"ש בירושלמי שם להלן אליבא דר"ל, שמה שיכול לבטל אם עושה בי"ד הוא משום שכח בי"ד עדיף, והיינו שכח בי"ד בביטול שליחות בפניו שוה לכח המינוי לשליח בפניו. ולפי"ז מה שהקשה רעק"א הנ"ל אליבא דרשב"ג, אמאי הוצרכו לתקנת ר"ג שיבטלו רק בפניו, הרי"ז מעיקר הדין דכל מילתא וכו', להנ"ל זוהי קושיית הירושלמי על ר"ל, ומשני דבפני בי"ד הוי כבפניו.

ה. ככל הדברים הנ"ל מבואר ברמב"ן גיטין לב ע"א ד"ה הא דתנן בראשונה היה עושה בי"ד ממקום אחר ומבטלו ופליגי רב נחמן

ורב ששת אי בב' אי בג', תמהני בה אפילו בטלו בין עצמו למה לא יבטל, דאי ידעינן ביה ליהוי ביטול. וי"ל שהדין נותן ששליחות השליח כיון שבפניו היה, אין מבטלים אותו שלא בפניו, דלא אתי דיבור שלא בפניו שהוא גרוע ומבטל דיבור שהוא בפניו, כענין שאמרו מילתא דעבידא באפי בי עשרה צריכי בי עשרה למישלפה כו', עכ"ל.

ו. אמנם הרמב"ן (לג ע"ב ד"ה עדות) כתב דהדין דבעי בי עשרה למישלפה הוא דוקא ע"י אותם עדים ראשונים שהיו במינוי השליח, ואילו לגבי השליח עצמו ס"ל שגם בביטול בפני בי"ד סגי.

ובפשטות נראה שאין כוונת הרמב"ן בדף לב ע"א שיש במינוי שליח בפניו את הכלל של רשב"ג כל מילתא דמיתעבדא כו', שהרי לא קימל"ן כסברא זו דכל מילתא כו'. אלא נקט את הכלל דרשב"ג לדוגמא, שיש חומר במינוי בפניו לענין ביטול השליחות, אבל אי"ז ממש אותו חומר שיש במספר העדים שבפניהם מינה שליח, לפי המ"ד שסובר את הכלל דכל מילתא כו', ששם צריך ביטול דווקא בפניהם וכאן סגי בפני בי"ד.

ויל"פ עפ"י הסברא שכתבתי לעיל, שמינוי שליח בפני עדים כיון שהוא דבר שמוסיף קיום לשליחות – גם אם נניח שאין גזיה"כ דבעינן עדים לשליחות דגט – לכן כל עד



וצ"ל שהרמב"ן סובר שלשיטת הבבלי לכו"ע אמרינן כל מילתא כו' לגבי שליח שהתמנה בפניו. והטעם הוא כיון שעל השליח עצמו חל דין שליחות, אי"ז כמקדש לאחר ל' יום שעדיין לא חל כלום, אלא בשליחות כבר ישנו דין שליחות שחל, אלא שמ"מ ניתן לבטל שליחות כיון שהשליחות היא הכנה לביצוע רצון המשלח. וכיון שכבר חל דין שליחות, אזי לכו"ע אי אפשר לבטל אלא באותו סוג דיבור שעשה את דין השליחות. ואם התמנה השליח בפניו יש לבטלו בפניו או בפני ביי"ד.

ח. ונראה שזו כוונת הרמב"ם במש"כ בהלכות תרומות פ"ד שאם מינה שליח ולאחר שהלך השליח בטלו לא מהני, וכוונתו היא שרק לאחר שהלך השליח מלפניו אינו יכול לבטלו, וכדעת ר"ל. ולפי הנ"ל בשיטת הרמב"ן לכו"ע צריך שיבטלו בפניו. (ויל"ע אם בפני ביי"ד ג"כ מהני כמו בשליח הגט).

ט. ובעיקר הסברא דכל מילתא וכו' שלפי הנ"ל במקום שחל על האדם דין מסוים, דוגמת שליחות, אם הדין חל ע"י אמירה בפניו, לכו"ע נוהגת ההלכה דכל מילתא כו', יל"פ לפי"ז את שיטת הרמב"ם (הל' שבועות פ"ו ה"ד), שהתרת נדרים דוקא בפני הנודר, והר"ן בנדרים ח' הביא את קושיית הר"ש מדין הפרת האב, שהיא אפילו שלא בפניו. ויתכן שהפרת האב,

נוסף מוסיף חוזק וקיום למינוי של השליח, משום כך צריך שיהיה ביטול השליחות דווקא בפני אותם אנשים שהשליחות התחזקה על ידי עדותם. משא"כ לגבי השליח עצמו, שמלבד שאין מינויו צריך להיות בפניו, גם אין המינוי בפניו מוסיף תוקף לשליחות עצמה, וכל היתרון שיש במינוי בפניו הוא רק ביותר גלוי דעת וגמירת דעת של המשלח, ויש במינויו בפניו חיזוק רק לרצון למנות את השליח, אבל אין בכך חיזוק לעצם דין שליחות שחל עליו. וכשבאים לבטל את חוזק הרצון למנות את השליח סגי כשמבטל בפני ביי"ד, כי גם הביטול בפני ביי"ד הוא מביע יתר תוקף לרצונו לבטל השליחות. ולגבי העדים אע"פ שכשממנים שליח בפני עדים יש יותר גמירת דעת ובעשרה עדים יש עוד יותר גמירת דעת, מלבד זאת יש במינוי השליח בפניהם גם הוספת חיזוק וקיום לשליחות עצמה. וכדי לבטל את השליח שהם העדים על שליחותו, לא סגי בביטול בפני ביי"ד אלא צריך את אותו סוג תוקף, שהוא ביטול בפני אותם עדים. וצ"ע.

ז. מדברי הרמב"ן נראה שהוא מדמה את המינוי בפני השליח לדיבור דאית ביה מעשה, ולכן א"א לבטלו בדיבור בפניו, כי אז הוא דיבור גרוע. וצ"ב מדברי הירושלמי הנ"ל שהדבר תלוי במחלוקת ר"י ור"ל, וקמל"ן כר"י.

שהיא זכות חדשה שניתנה לו לבטל נדר של אחר, יש בה גם את הכח לבטל שלא בפניו, וכ"ש הוא מעצם יכולתו לבטל את הנדר של הבת. אבל בהתרת נדרים כתב הכס"מ שהחכם רק פוסק שהדין הוא שהנדר מותר [וכעין קביעת דין נגע ע"י הכהן], ומאחר שאין כאן זכות לאדם אחר לבטל מרצונו את הנדר שאינו שלו, לכן יש צורך שההתרה תהיה בפני הנודר.

ועי' בר"ן נדרים (ז' ע"ב ד"ה נדהו בפניו) שהביא פירוש בדין נידוי שנעשה בפני המנודה שצריך שיותר ג"כ בפניו, שזה מעין הדין דכל מילתא וכו'. והר"ן דחה פירוש זה. ויתכן שבנידוי, שאין הוא נתינת כח למנודה אלא להיפך, בכה"ג סובר הר"ן שאין כלל זה שייך, וא"כ הו"ה בנדר שהוא

אוסר על עצמו ומגביל את כוחו בחפץ, וגם כשאוסר על אחרים, הוא עכ"פ אינו מוסר זכותו לאחרים, ואין בכל סוגי נדרים נתינת כח, אלא הגבלתו, בכה"ג ס"ל לר"ן שאין מקום לכלל של כל מילתא כו', וכדעתו בדף ח' הנ"ל.

י. ולפי משכ"ל בביאור שיטת הירושלמי, יל"פ שכוונת הרא"ה שהביא הריטב"א בקידושין היא, שהגמ' הו"מ לשנויי שאמנם ר"ל ור"י נחלקו בסיפא, דוכן היא שנתנה רשות לשלוחה, אבל אין סברת ר"ל משום שאין דיבור מבטל דיבור, שע"ז יקשה ממתניתין דהשולח, אלא סברתו היא דוקא בכה"ג, בשליחות שמבטלה שלא בפני השליח וכנ"ל, אבל לאוקימתא שבבבלי דבכל דיבור פליג, באמת איתותב ר"ל.

### הערה לפרק א אות י' בביאור שיטות ר' יוחנן ור"ל

א

לא השתתף בעצמו ועל ידי כוחו בהליכת האש. ונמצא שלר"ל אזלינן בתר הצד החיצוני שבעשיית אדם המזיק, ורק באופן שכוחו ממש הולך ומזיק הוי אדם המזיק.

(ב) ור' יוחנן ס"ל שאע"פ שמעשה ההליכה של האש אין בה כוחו של המבעיר, מ"מ כיון שבמעשיו נעשית או הובאה דליקה שהיא מטבעה הולכת ושורפת, ג"כ הוי אדם המזיק. ואזלינן בתר הצד הפנימי שבעשיית אדם המזיק ובכל אופן שכוחו

(א) בב"ק נב ע"א איתמר ר' יוחנן אמר אישו משום חציו, ור"ל אמר אישו משום ממונו. ור"ל מ"ט לא אמר כר"י, אמר לך חציו מכחו קאזיל, האי לאו מכחו קאזיל. ויל"פ שלר"ל חיוב חציו באדם המזיק הוא משום שיש שם, כל זמן שחציו הולכים, מעשה ממש של כחו שמביא את חיצו להזיק, משא"כ באשו, שהליכתו לשרוף טמונה בכוח האש, והמזיק רק הבעיר אבל

יוצר את ההיזק הוי אדם המזיק. (ועי' תוס' סנהדרין עז ע"א ד"ה סוף כו' ובר"ן שם עב ד"ה זרק כו').

(ג) ובגמ' שם בהו"א אמרו דלר' יוחנן אשו רק משום חציו ולא משום ממונו, משום דממונא אית ביה ממשא, הא לית ביה ממשא. ויל"פ שלר"ל חיוב השמירה על ממונו הוא מצד היכולת של הבעלים להשתמש עפ"י הדין בממונו וזהו הצד החיצוני של הבעלות – והוא עיקר ענין הבעלות, וכפי שס"ל שמשיכה שהיא הוראת היכולת להשתמש בחפץ היא עיקר הקנין במטלטלין, (עי' להלן בפ"ג) – ולכן אין הבדל בין אם היכולת הזו היא בדבר שיש בו ממש או לא, וגם אשו בכלל חיוב שמירת ממונו.

(ד) ולר' יוחנן י"ל שחיוב השמירה על ממונו הוא מצד הזכות של הבעלים להשתמש בממונו. וזהו הצד הפנימי של הבעלות – והוא עיקר ענין הבעלות, וכפי שס"ל שד"ת מעות קונות, כי הם מורים על נתינת זכות להשתמש בחפץ – ולכן יש הו"א לומר שרק על ממון שיש בו ממש ניתן לומר שיש לו בו בגופו זכות ורק בכה"ג חייבתו תורה אם לא שמרו והזיק, אבל באש שאין בו ממש אע"פ שודאי הוא חייב ג"כ לשומרו אבל אין בו חיוב ממונו שהזיק. ולמסקנא גם בכה"ג סובר ר' יוחנן שדינו של אש כשאר ממון המזיק.

(ה) וכיו"ב פליגי ר"י ור"ל בב"מ צ ע"ב בחסמה בקול והנהיגה בקול, דלר"י חייב משום דעקימת פיו הוי מעשה ומצטרף לכך שבדיבוריה איתעביד מעשה (כ"פ תוס' ועוד ראשונים) ולר"ל פטור דהוי לאו שאין בו מעשה, ויל"פ שלר"ל בעינן מעשה ממשי שחוסם ומנהיג, ולכן המעשה של הטיית הבהמה ראשה מהאבוס והליכתה לדוש או הליכת הכלאיים והליכת הבע"ח בשבת אינם חלק מדיבור האדם ואין כאן מעשה עבירה ע"י האדם, כי בעינן שיהיה את הצד החיצוני של עשייה.

(ו) ור' יוחנן ס"ל שסגי בכך שדיבורו אתי מיניה מעשה, שהוא הצד הפנימי שבמעשה, סגי בכך להחשב מעשה לדין מלקות. ואפילו עדות שגורמת לפס"ד חשיבא כמעשי עדים כמוש"כ תוס'.

(ז) ולגבי מימר קאמר ר' יוחנן בתמורה ג ע"ב להדיא שלוקה משום דבדיבורו איתעביד מעשה, ובפשטות נקט כן רק לגבי מימר, משום דמימר עדיף, שהדיבור הוא המקדש מיד לתמורה, וגם שהוא המדבר והוא עצמו המקדיש והוי דיבורו כמעשה הקדשה, ולא כחסימה שהדיבור רק מביא את הבהמה השומעת למעשה. ומה שהקשה ר' יוחנן לר"ל ממימר שסופג את הארבעים אע"פ שהוא עדיף וחמור מחוסם, היינו משום שר"ל לא ס"ל כלל דדיבור הוי כמעשה.

שפתיו הוי מעשה, מכך מדייק הראב"ד שיש בדברי ר' יוחנן שני נימוקים שונים, דהנימוק לחייב מימר הוא משום דהוי הדיבור וההקדש מעשיו של המימר וכנ"ל, ואילו הנימוק לחייב חוסם בקול הוא משום שעצם עקימת שפתיו חשיבא מעשה, ולכן הקשה מר' יוחנן על ר' יוחנן, ותירץ דדבריו לגבי מימר הם רק אליבא דרבי יוסי הגלילי דס"ל דעקימת שפתיו לא הוי מעשה ואעפ"כ מימר חמור וכנ"ל.

(י) ולשיטת שאר הראשונים, שדברי ר' יוחנן לגבי חוסם הם כדבריו לגבי מימר, יל"פ חילוק הלשוניות לפמש"נ מהאבני נזר באו"ח סי' נ"ח דלמלקות דבעי לאו שיש בו מעשה, היינו שתהיה העבירה מעשה וכן שהוא יעשה מעשה, ולכן צריך גם עקימת שפתיו הנחשבת למעשה וגם שתגביה הבהמה ראשה ולא תאכל, וא"כ י"ל שלגבי חסימה שיש מעשה גמור של הבהמה, עיקר החידוש הוא שגם עקימת שפתיו הוי מעשה, ואילו לגבי מימר, שם עיקר החידוש הוא שאפילו הקדש חשיב מעשה.

(יא) והנה הא דההקדש נחשב למעשה, לכאורה מצינו כן בדברי התוס' בשבת נח ע"א ד"ה אע"פ כו', לגבי כיפה שנתנתו לספר טהור מן המדרס, אע"פ שלא עשתה שום שינוי מעשה, כיון דנאסר בהנאה ע"י כן חשוב כשינוי מעשה.

אבל יתכן דל"ד, שלגבי טומאת מדרס סגי

(ח) ומה שלגבי מימר לא הזכיר ר' יוחנן שיש שם עקימת שפתיים, יל"פ עפ"י הראב"ד (בשטמ"ק שם) שמ"ש ר' יוחנן לתנא לא תיתני מימר כו' הוא אליבא דרבי יוסי הגלילי דלא ס"ל דעקימת שפתיו הוי מעשה ומ"מ מודה במימר דבדיבורו איתעביד מעשה הקדשה, והיינו שהוא עדיף וחמור מחסימה, ששם העיקר המחייבו הוא מעשיו בעקימת שפתיו ואילו במימר הוי הדיבור של ההקדשה כמעשה. ויתכן שאפילו אם היה משכח"ל תמורה בקול בלא עקימת שפתיים היה נחשב כמעשה.

(ט) ולפי"ז א"ש מש"כ הראב"ד שם על מ"ש ר' יוחנן בשם רבי יוסי הגלילי כל ל"ת שבתורה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל כו', הרי כיון דא"ר יוחנן עקימת שפתיו הוי מעשה, נשבע ומימר נמי הרי יש בהן עקימת שפתיים. ותירץ דרק אליבא דרבי יוסי הגלילי קאמר כן. והרשב"א הקשה על קושייתו, הרי ר' יוחנן להלן קאמר דלא תיתני מימר משום דבדיבורו איתעביד מעשה, א"כ נימא דר' יוחנן מודה בסתם דיבור כנשבע וכמקלל וכו' שלא חשיב כמעשה. ולפי הנ"ל נראה דהראב"ד מדייק בדברי ר' יוחנן שלגבי דברי רבי יוסי הגלילי דלוקין על נשבע, מימר ומקלל אע"פ שאין בהם מעשה, נקט דלא תיתני מימר דבדיבוריה איתעביד מעשה, ואילו גבי חסימה נקט דעקימת

שהדין דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הוא רק לגבי דיני הגר, אבל לא חשיב כאדם חדש, ולכן לא הוי דשלב"ל מצד שדינו כקטן שנולד. ורק בעבדים שהכתוב קראם עם הדומה לחמור הוי הגיור שמוציאם מגדר בהמה ומכניס אותם לקדושת ישראל, שינוי מעשה. וחשיב דבר שלא בא לעולם. והראב"ד וסיעתו סוברים דגם בכל נכרי הגיור עושהו כאדם חדש.

ולכאורה בכך נחלקו אמוראים בגיטין מג ע"ב בחציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה ונשתחררה, דחד מ"ד סבר פקעו קידושי ראשון ופירש"י שהשחרור הפקיעה מהקידושין שהרי נשתנה גופה והויא לה כקטן שנולד. וחד מ"ד סבר דגמרו קידושי ראשון, והיינו דלא הויא ממש אדם חדש אלא רק דיניה כחציה שפחה השתנו, וקידושי ראשון מציא רווחה וחיילי לגמרי.

וביבמות כג ע"א פריך: אדרבה שפחה ועכו"ם הוה ליה לרבות, דאי מגיירה לדידיה נמי תפסי בה קידושין. ומשני: לכי מגיירא גופא אחרינא הוא. ולכאורה מוכח דגם בנכרית הוי כדשלב"ל. ובדעת החולקים על הראב"ד צ"ל שביבמות מיירי אם הנכרית נקראת עכשיו ראויה להיות בת תפיסת קידושין, מפני שאם תתגייר יתפסו בה קידושין, ועל כך אמרו שאין לצרף את הדין שיהיה לאחר גיור לגבי ההגדרה שלה עכשיו, כי לאחר גיור היא גופא אחרינא,

בכך שאיסור ההנאה מעכב מלהשתמש בו למדרס, סגי בכך להיות דינו כעשה בו שינוי מעשה. אבל לא שמענו משם לגבי מקום שצריך בגוף העבירה צד של עשייה.

יב) ומצינו עוד דוגמה שהקדש הוי כעשיית מעשה, בדברי הראב"ד ב"כתוב שם" למס' פסחים מו ע"ב, דלגבי חלה לא אמרינן הויל ואי מיתשיל עליה כו' דאמרינן כי מתשיל עליה ומפיק ליה לחולין גופא אחרינא הוא כדאמרינן בקידושין (סב ע"ב) בשפחה משוחררת [הנותן פרוטה לשפחתו ואמר הרי את מקודשת לי לאחר שאשחרך, אע"פ שבידו לשחררה הוי כדבר שלא בא לעולם, דהשתא בהמה ולאחר שחרור הויא דעת אחרת], גופא אחרינא הוא, הכא נמי הכי הוא. וכנראה ס"ל לראב"ד שגם לגבי סתם גויה אמרינן כן, שאע"פ שאין בגויה שינוי מבהמה לדעת אחרת כי אינה בכלל עם הדומה לחמור, מ"מ עצם השינוי שלה מגויות לקדושת ישראל הוי כנעשית אדם אחר (ועיין בראב"ד הל' אבוהטו"מ פ"ב ה"י). ומסתבר שהראב"ד וסיעתו ס"ל שעל כך אמרו שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וכ"ה ברמ"ה ובריטב"א מהדו"ב. ומכאן למד הראב"ד שכל הקדש הוי גופא אחרינא.

(ובפשטות המחלוקת של הראב"ד וסיעתו עם הראשונים הסוברים שבנכרית לא הוי דשלב"ל, הוא דשאר ראשונים סוברים

משום שישתנה דינה מגויות ליהדות ולגבי הדינים שלה היא כקטן שנולד, ולכן היא נחשבת אז כגופא אחרינא. משא"כ לגבי דשלב"ל, שם לא סגי בשינוי הדינים של גר בכדי שיקראו קידושיה עכשיו לאחר שתתגייר דשלב"ל, כי עכו"ם שנתגייר אינו אדם חדש בגופו. וגם אם אין עכו"ם קרויים אדם, היינו לגבי ישראלים. ורק בשפחה, שהכתוב מגדירה כבהמה, אזי השינוי מגדר בהמה לגדר יהודי חשיב דשלב"ל.

וגם מהרמ"ה והריטב"א שסוברים כהראב"ד, נראה שיש הבדל בין דשלב"ל דשפחה לדשלב"ל דנכרית, דלגבי שפחה נקטו דכיון דהויא עם הדומה לחמור הוי דשלב"ל, ואילו לגבי נכרית נקטו דכיון דגר שנולד כו' הוי דשלב"ל.

ומצינו כסברת הראב"ד בריב"ן למכות כב ע"א: אמר רב הושעיא, המנהיג בשור פסוה"מ לוקה שניים. ופירש הריב"ן ששור פסוה"מ שנפדה עשאו הכתוב כשני גופין, דיש עליו תורת חולין ותורת קדשים, כי הוא מותר באכילה בחוץ ואסור בגיזה ועבודה, ואם מנהיגו, אפילו בפני עצמו, חולין וקדשים הוא והוא עצמו כלאיים. ועי' רש"י תמורה ג ע"ב דהמימר לוקה משום דבדיבורו איתעביד מעשה, דנעשה מחולין קדשים.)

(ג) ויתכן שסברת הראב"ד היא רק לגבי קדוה"ג, אבל קדו"ד לא חשיב גופא

אחריני, אלא הוי כשינוי בבעלות בעלמא. [בגליוני הש"ס ח"א (עמ' 46 אות כד) כתב: בענין חציצה דמין במינו אינו חוצץ וכו', אולם בירושלמי יומא פ"ה ה"ד גירסת הקה"ע: נתן כלי קודש לתוך כלי חול פסול. וה"פ אם נתן מזרק קודש לתוך מזרק חול וקיבל את הדם כל קבלות של כל השנה, פסול משום חציצה כו' שהרי אינו אוחד במזרק שהדם בו. הא מכלי קודש לתוך כלי חול לא פסל, דמין במינו, מזרק קודש במזרק קודש, אינו חוצץ. עכ"ד. ויל"פ שכלי של הקדש, בין קדוה"ג ובין קדו"ד, חשיב גופא אחרינא מכלי של חול, ולכן חשיב גם מין בשאינו מינו.] ואם נניח כן, גם לגבי הדין דהקדש חשיב איתעביד מעשה אי"ז אלא בקדוה"ג. ואם כי ודאי שגם הממיר על בע"מ לוקה, י"ל דכיון דחלה על הבע"מ קדוה"ג לדין גיזה ועבודה חשיב כהקדישו קדוה"ג, וכסברא שבדברי הריב"ן במכות הנ"ל. [בירושלמי פסחים פ"ח ה"ג איכא למ"ד שמ"ש אין מקדישין ביו"ט היינו רק לבדה"ב, יל"פ שלבדה"ב חשיב כמקח אבל לקדוה"ג אין העברת בעלות אלא עשייתו כחפץ אחר. ובפשטות יל"פ עפ"י דברי הגר"ח שקדוה"ג דקרבן חלה בפני עצמה ואח"כ חלה על קדוה"ג בעלות ההקדש על ממון שבקרבן, א"כ נמצא שבדיבור הקדש לא חלה מיד העברת בעלות, לכן ביו"ט י"ל שלא אסרו להקדיש קרבן.] אמנם בחינוך

ויל"פ דלר"ל הגדרת הבזיון דהקרבת בע"מ היא מהצד הממשי והחיצוני של בזיון דהקרבת בע"מ, ולכן י"ל דהבזיון דהקרבת והקדשת בע"מ הוא רק באופן שהוא למעשה קרב או מוקדש להקרב, ולא כשרק בדמיו יקדישו ויקריבו. ולר' יוחנן הגדרת הבזיון שבהקרבת בע"מ היא גם מהצד הפנימי, לכן גם כשמקדיש לקרבן כל סוג של בע"מ, אע"פ שמקדישו לדמי קרבן, הוי ג"כ בזיון לקרבן, מפני שבמקום תמים הקדיש בע"מ. ולדעת רבא שם אפילו מקדישו לדמי נסכים הוי בלאו דלא תקדישו, כי הנסכים יקרבו מדמי בע"מ, ויש בכך התוכן דהקרבת והקדשת בע"מ.

(טו) ובתוס' שם הקשו על פירש"י דלר"ל המקדיש בע"מ מעיקרא, איכא למימר דלא אסיק אדעתיה לאקרובי, אלא לדמי אקדשיה ולא לקורבן, והקשו התוס' הרי התרו בו לא תקריב בע"מ למזבח וקיבל עליו התראה. ויתכן שכוונת רש"י שר"ל איירי בעיקר איסור הקדשת בע"מ, די"ל דעל בע"מ מעיקרא לא נאמר כלל הלאו דלא תקדישו, כיון דאין סברא שאדם יקדיש למזבח בע"מ מעיקרא שלא היה ראוי מעולם לקרבן, והוא בעיני האדם כדיקלא בעלמא, וסברא היא דאם מקדישו כוונתו לדמי קרבן, לכן י"ל שהלאו דלא תקדישו לא קאי כלל על מום דמעיקרא, ולא יתכן

מ' רפ"ה נקט דהמקדיש בע"מ דלוקה, הוא משום דבדיבוריה אתי איתעביד מעשה, וכ"ה בכס"מ סוף הל' תמורה ובלח"מ ריש הל' איסור"מ. [והדבר תלוי בשתי הלשונות בתמורה ז ע"א אם המלקות דמקדיש בע"מ הם משום דמבזה הקדשים], והרי הבע"מ קדוש רק קדו"ד. (ועיין להלן סי' לד אות ב).

(יד) ודאיתאן להכי יל"פ במ"ש בתמורה דף ו ע"ב המקדיש בע"מ לגבי מזבח עובר משום חמשה שמות וכו', בל תקדישו כו', ובדף ז ע"א מתקיף לה ר"ל שמא לא שנינו אלא בתם שנעשה בע"מ הוא דעובר, דאי בע"מ מעיקרא, דיקלא בעלמא הוא כו' — ופירש"י דבבע"מ מעיקרא איכא למימר דלא אסיק אדעתיה לאקרוביה אלא לדמי אקדשיה ולא לקי — א"ל ר' יוחנן כו' דיקלא לאו זילא מילתא מן עצים הוא, בע"מ מעיקרא זילא מילתא, כיון דשביק תמים ואקדיש בע"מ מיחייב. והיינו דר"ל ס"ל שיש מקום לומר שרק בהקדשה להקרבת בע"מ הוי ביזיון לקרבנות, אבל בהקדשה לדמי קרבן אין ביזיון כ"כ אם יקנו בדמי הבע"מ קרבן, ואפילו אמר הרי"ז קרבן יש סברא שכוונתו לדמי קרבן וא"א לחייבו מלקות. ור' יוחנן סובר דגם בכה"ג הוי בזיון, כיון דשבק תמים להקריבו והקדיש בע"מ שראוי רק לדמיו.

בו כלל הלאו והמלקות, והברייתא דלוקה חמש מיירי רק בתם שנעשה בע"מ. ועדיין צ"ע אם ניתן לבאר כן בדברי רש"י.

## ב

(א) בחולין קלט ע"ב: וכן אמר ר' יוחנן במקדיש תרנגולתו לבדק הבית ומרדה [אינה חייבת בשילוח הקן], אמר ליה ר' שמעון בן לקיש וכיון שמרדה פקעה ליה קדושתה, אמר ליה בבי גזא דרחמנא איתא דכתיב לד' הארץ ומלואה, [ונחלקו בכך גם רב ושמואל]. ומסקינן דלאחר ששמעה ר"ל מר' יוחנן הדר ביה.

ויל"פ שבהו"א דר"ל אזלינן גם בבדה"ב בתר הבעלות הממשית של הגזבר שנושא ונותן בממון הקדש, ומועיל יאוש מדבר שיצא מרשות ההקדש ונעלם. ולר' יוחנן יש בהקדש שהוא ממון גבוה גם דין בעלות אחר של רשות הגבוהה, וגם אם מרדה לא יצאה מבי גזא דרחמנא והיינו מ"כח הקדש" כלשון רש"י כאן.

(ב) ובב"ק כ ע"ב סובר ר' יוחנן דאין ללמוד מדברי שמואל שאם הניח אבן של הקדש על פי ארובה ודר תחתיה מעל, אין ללמוד מכך לגבי הדיוט דהדר בחצר חבירו שלא מדעתו שצריך להעלות לו שכר, כי הקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת דמי, והיינו שאין דנין רק לפי ידיעת הגזבר, שהוא הנושא ונותן בנכסי הקדש, אלא גם לפי ידיעת

רחמנא שכל הקדשות ברשותו. ובב"מ צט ע"ב אמרו דשמואל בתחילה סבר דמדין מעילה בהקדש הנ"ל ילפינן גם לגבי הדיוט הדר בחצר חבירו שלא מדעתו כו', והיינו דהוא ס"ל שדנים בהקדש כדין בעלות בהדיוט והידיעה ואי הידיעה של הגזבר קובעת, ושמואל לשיטתו בחולין הנ"ל שדנים בקדשי בדה"ב כדין רכוש שיש בחולין. אולם אח"כ הדר ביה שמואל, וס"ל דדנים הקדש כנתון ביד גזא דרחמנא כנ"ל.

ומבואר בב"מ שם דאחר דהדר ביה שמואל, ס"ל שהגזול חבילת תמרים שיש בה חמישים תמרים, אם גזלה מהדיוט משלם מ"ט זוז כפי שמוכרים חבילה של חמישים כאחד, ואם גזלה מהקדש משלם נ', דלא ילפינן הקדש מהדיוט, והיינו דבטוען ונטען בין שני הדיוטות מקילים בשומתו מגזה"כ כמו"ש בב"ק (נח ע"ב), וקובעים את שווי החבילת תמרים כפי שהיא נמכרת בצורתה והיא מ"ט, אבל לגבי הקדש שאין שם שני בעלי דינים הדיוטות, אלא הדין הוא עם שליח בי גזא דרחמנא, אין קולא זו ומשלם כפי שהיה ניתן למוכרם אחד אחד.

(ג) ובגמ' חולין שם איתא שגם לאחר שר"ל קיבלה מר"י עדיין נחלקו לגבי האומר הרי עלי כלי והפריש ואבד, דלר"ל אינו חייב באחריותו, דכל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, ובירושלמי שקלים פ"ב ה"א אמר ר"ל בהלכה זו: "הקדש ברשות



הגבוה בכל מקום שהוא". ולר' יוחנן חייב באחריותן עד שיבוא לידי גזבר. ויל"פ דלר"ל הגדר דבי גזא דרחמנא הוא, דהוי כרשות ומקום בבעלות הקדש וגזא דרחמנא ממש<sup>4</sup>, וכיון דלד' הארץ ומלואה, נעשה גם הנודר כגזבר כמוש"כ רש"י. ובתוס' בכורות יג ע"ב ד"ה דבר כו' כתבו בסברת ר"ל, דמשיכה לא שייכת בהקדש, דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה, לכן ס"ל לר"ל שאי אפשר ללמוד מהקדש לגבי קנין בהדיוט. [ובירושלמי קידושין פ"א ה"ו לפינן דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט משום דכתיב לד' הארץ ומלואה. והוא מדברי התוספתא בקידושין. אמנם

בתוספתא עצמה לא נזכרת ילפותא זו, ויתכן שרק אליבא דר"ל ילפינן מלד' הארץ ומלואה. ועיין במאירי קידושין כח ע"ב.]

(ד) ור' יוחנן ס"ל שאין בגדר בי גזא דרחמנא לעשותו כנמצא ברשות הקדש ממש וכבא ליד גזבר, ולקיים בכך נדרו להביא הכלי לרשות הקדש, ורק לגבי אבידה מהקדש מהני להחשיב האבידה שהיא עדיין בכח הקדש, ואין מועיל יאוש הגזבר להוציאה מבעלות הקדש. (ועי' ב"מ ו ע"א: את"ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו, הקדישה בלא תקפה מהו, כיון דאמר מר אמירתו לגבוה

4. א. לפי"ז יתכן שאלבא דר"ל אין הבדל בזכיית הקדש בין קודם שבא ליד גזבר ובין לאחר שבא ליד גזבר. וסברא זו מבוארת בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ס"ב דאליבא דרבי אליעזר אין נשאלין על הקדשות משום דבי גזא דרחמנא יתיב. אמנם להלכה דקימל"ן דנשאלין על הקדשות כב"ה, א"כ אם נניח שאלבא דר"ל אין הבדל בין קודם שבא ליד גזבר לאח"כ, צ"ל דס"ל דנשאלין גם לאחר שבא ליד גזבר, וכשיטת הרא"ם שהביא הרא"ש בנדרים נט ע"א שאין הבדל בתרומה בין קודם שבאה ליד כהן בין לאחר שבאה ליד כהן. כי הנודר נקרא בעל הנדר גם לאחר נתינה לכהן או לגיזבר.

ב. אמנם גם אם נניח כנ"ל שאלבא דר"ל אין הבדל בין קודם שהגיע ליד גזבר לאח"כ, יל"פ שגם לר"ל יש הבדל בין תרומה להקדש, כי דין שאלה בהקדשות יל"פ שהיא תלויה בזכיה שנשארה למקדיש וכמוש"נ מהריטב"א בב"מ נו. (עי' להלן סי' ט), ואעפ"כ יש מקום לומר שנשאלין על כל הקדש, אע"פ שהוא בי גזא דרחמנא ואפילו כשבא ליד גזבר, משום שבכל הקדש יש למקדיש זכות, שהרי קימל"ן בגנב והקדיש דאי"ז מכירה, בין בקדה"ג ובין בקוד"ק, כמוש"כ הר"מ בהל' גניבה פ"ב ה"ו, עיי"ש בהה"מ דעל שניהם אמרו דגם השתא תורא דראובן, ובאבן האזל שם נקט דכל ההקדש הוא של ישראל ויש להבעלים זכות כמו לכל ישראל, ולכן י"ל שמפני זכות זאת של המקדיש הוא יכול להשאל, ובזכות הזאת אין נפק"מ בין קודם שהגיע ההקדש ליד גזבר לאח"כ. לכן אם נניח כנ"ל שלר"ל מיד שהקדישו הוי ההקדש כבא ליד גזבר, ג"כ יכול המקדיש להשאל. וכ"ז בהקדש, אבל בתרומה שלאחר שזכה בה כהן אין לתורם כל זכות, גם לר"ל א"א אז להשאל. (ועי' להלן סי' ט פ"ו.)

כמסירתו להדיוט דמי, כמאן דתקפה דמי, או"ד השתא מיהא הא לא תקפה כו'. ועיין בר"ן. ויל"פ שהסוגיא היא אליבא דר"ל דההקדש הוא כבא ליד גזבר והוי כתקפה, והספק הוא אם יכול להקדיש קודם שבא לידו. ולדעת רבי יוחנן אין כל מקום לספק. ויל"ע מלשון הראב"ד בב"ק עו ע"א "וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, וכל היכא דאיתיה בית הקדש הוא", משמע לכאורה שנקט כדעת ר"ל).

ה) ובירושלמי מעשרות פ"ה ה"ג הממרח כריו של חבירו שלא מדעתו, ר' יוחנן אמר נטבל ור"ל לא נטבל כו'. [והיינו דנחלקו אם גמר מלאכתו למעשר שקובעו בדין טבל

הוא דווקא ע"י הבעלים, שאז יש פעולה של רצון והסכמה לגמר מלאכות שבשדה שבכך הוא מכינם לכניסה לבית או למכירה, או שקובעו הבעלים באחד משה דברים הקובעים למעשרות כמו"ש בירושלמי לעיל פ"ד ה"ו, כי באלו הוא מכינם לאכילה, וזו דעת ר"ל, או שגם אם הגמר של מלאכות השדה וההכנה לכניסה לבית או למקח נעשים מאליהם, ג"כ נקבע ע"י כך לדין טבל, וזו דעת ר' יוחנן<sup>5</sup>] מתיב ר' יוחנן לר' שמעון בן לקיש [כ"ה גירסת הפנ"מ והגר"א] והתנינן הקדישו עד שלא נגמרו וגמרו הגזבר ואח"כ פדאן, פטורין, והרי הגזבר כאחר הוא ואת אמרת מה שעשה עשוי. ומשני תיפתר כמאן דאמר גזבר

5. א. בירושלמי שם פ"ד ה"ג: כבש ושלך שלא מדעת הבעלים, פלוגתא דר' יוחנן ור"ל, דאתפלגון, הממרח כריו של חבירו שלא מדעתו, ר' יוחנן אמר נטבל ור"ל אמר לא נטבל. א"ר יודן תמן אי אפשר לו שלא למרח, הכא אפשר שלא לכבוש. ובביאור הגר"א (כת"י א) כתב דבשלמא מירוח דהוא עצמו היה מוכרח למרח, וכי מירח חבירו [הוי] מעשה גדול, אבל כובש אפשר בלא זה ולא הוי מעשה חבירו מעשה בלא רשותו שיטבול, עכ"ד. משמע דהגר"א מפרש דדנים כאן מדין אדם האוסר דבר שאינו שלו. ומצינו כיו"ב באו"ז הל' פסחים סי' רנ"ד: יש לחלק היטב בין אדם השוחט פסח של חבירו שלא מדעתו ובין המפריש תרומה מטבל של חבירו ואפילו חיטה אחת, דבהפרשת תרומה אין אדם אוסר את שאינו שלו שלא מדעת הבעלים, אבל היכא שכבר הופרש לשם פסח מצי למישחט שלא מדעתו, שאינו מפקיע ממונו אלא זכות הוא לו, עכ"ד. ובתבואות שור סי' ה' אות כ"ז כתב שהשוחט בהמה של חבירו בעזרה לשם קדשים יש בו חומרי קדשים. וכיו"ב י"ל לגבי קביעת דין טבל ומצוות הפרשה ע"י אחר, שיש כאן עשיית איסור שלא מדעתו. והוא בכלל הדין דעשיית איסור בדבר שאינו שלו. באלהיו רבא למכשירין פ"ה מ"א ד"ה ואם, כתב שעל ידי מעשה אדם יכול להכשיר אפילו פירות חבירו.

ב. ומש"כ הגר"א דכיון דהבעלים היה מוכרח למרח, הוי המירוח ע"י חבירו מעשה גדול, יל"פ שהמירוח שמצד עצמו הוא גמר מלאכה של כל תבואה והוא הדרך הקבועה להכנת התבואה לקראת אכילה, הוא נחשב למעשה חשוב וגדול, וגם אם נעשה ע"י אחר הוא ראוי לקבוע ולהטיל על התבואה דין הפרשה ואיסור אכילה, משא"כ בשליקה שאינה דרך הכנת כל התבואות לאכילה,

כבעלים. נמצא דכך סובר ר"ל בשיטת סתם משנה דפאה וחלה, דמירוח גזבר הוא כמירוח בעלים, וכיון דהתבואה נמצאת ביד וברשות הקדש, המירוח פוטר מחיוב מעשרות.

ויל"פ שהמחלוקת בין ר' יוחנן לר"ל אם גזבר כבעלים או כאחר היא, דלר"ל הגדרת עיקר הבעלות היא בזכות להשתמש

בממשות החפץ, וגם הזכות למכור או לפדות בכלל, וזכות זו ניתנה גם לגזבר והריהו כבעלים. ולר' יוחנן הגדרת עיקר הבעלות היא בזכות להשתמש בתועלת, בהנאה וברווח שאפשר להפיק מהחפץ, ולכן בעצם הזכות של גזבר למכור או לפדות חפץ של הקדש, שהתועלת והרווח אינם שלו, אין בזכות זו גדר בעלים. נולר"ל אעפ"י שגזבר כבעלים לגבי ההשתמשות

אלא שחז"ל קבעו שיש עוד דברים שמחשיבים את התבואה להתחייב במעשרות ולהיאסר באכילת ארעי, אבל מצד עצמם אינם דרך גמר מלאכה של כל תבואה ואינם הדרך הקבועה להכנת תבואה לקראת אכילה אצל כל אדם, וכגון שליקה וכיבוש, באלו י"ל שאינם נחשבים מצד עצמם מעשה חשוב וגדול הקובע דין הפרשה ואיסור אכילה אפילו ע"י אחר, אלא רק ע"י הבעלים השולקים והכובשים מדעתם ומרצונם.

ג. עוד יל"פ לפי"ד הרא"ש בחולין פ"ב סי' יד בשיטת ר"ח, דרב נחמן ורב יצחק שסבירא להו שגם במעשה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, היינו רק במעשה כל שהוא, אבל במעשה רבה מודו. וההיא דמנסך – דאמרו בגמ' דלשיטתם אינו אוסר – יש לישבו בדוחק, כיון דהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, לא חשיב מעשה גמור. וכ"ה במשמרת הבית עמ' י'. והיינו שהגדרת מעשה גמור הוא תלוי בסוג האיסור שיכול להתהוות ממעשה האיסור אם היה יוצר איסור, והמנסך שאם היה היין נאסר לא היה איסורו נחשב היזק ניכר, אזי גם הניסוך עצמו לא נחשב מעשה גמור. והנה לגבי גדר היזק ניכר מבואר בתוס' ב"ק צח ע"א ד"ה הא שאפילו פרה אדומה שלא הוקדשה חשיבא כקיימא לגבי מזבח, ואם צרם באוזנה הוי היזק ניכר. וא"כ י"ל שתבואה של א"י שעומדת להיעשות כרי ולהמרח, ובכך יחול עליה מצוות מעשרות ותיאסר גם באכילת ארעי, הוו החיוב והאיסור שחלים ע"י המירוח חיוב ואיסור ניכרים, כי ניכר לכל שיש כאן תבואת א"י שנתמרחת והתחייבה בחיובי טבל. ולכן המירוח חשיב מעשה גדול, וגם אדם אחר הממרח יוצר דין מירוח בתבואה. אבל בשולק שאין התבואה עומדת דווקא לכך, והשליקה יכולה להיעשות גם בתבואה שלאחר מירוח שהיא כבר התחייבה בכל חיובי מעשרות, ואין ניכר אם השליקה היא קודם מירוח או אחרי מירוח, וא"כ אין החיוב במעשרות והאיסור באכילת ארעי ניכרים, לכן אי"ז מעשה גדול, ואדם אחר ששולק אינו יוצר דין קביעות למעשר. וצ"ע בכל הנ"ל.

ד) עוד מצינו מחלוקת ר"י ור"ל כע"ז, בירושלמי מעשרות פ"ג ה"ב: פירות שלקטן שלא לצורך השבת וקדשה עליהן השבת, ר' יוחנן אומר השבת טובלת ורשב"ל אומר אין השבת טובלת. ויל"פ שנחלקו אם קביעות השבת למעשרות נעשית מאליה, כי קדושת השבת מצד עצמה מחשיבה את הפירות וקובעתם למעשר. ולר"ל רק אם ליקט לצורך השבת, יש להם חשיבות של קבע.

ועי' רשב"ם ב"ב נ ע"א ד"ה קסבר, והכוחות הטמונים בקרקע שביכולתם להועיל לאילן, אע"פ שאינם ניכרים בממשות הקרקע, הם נחשבים ג"כ לקרקע, והזוכה בהם יש לו קרקע. ואפילו אם הוא מביא ביכורים מאילן שיש לו קנין בקרקע לצורך יניקת האילן, יכול לומר שהביא ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ד'.

ומ"מ גם לר' יוחנן אין הק"פ מפקיע מבעל קה"ג שם בעלות על גוף הקרקע, גם לא לדיני ממונות, עי' תוס' ב"ב נ ע"א ד"ה קסבר "דלא אלים להפקיע קנין פירותיו את קנין הגוף דאשה שיצאו לו לחירות", ובתוס' יבמות לו ע"ב ד"ה ורבי יוחנן כו'

בחפץ, מ"מ אי"ז מועיל לגבי יאוש מההקדש, כי זכות ובעלות בי גזא דרחמנא, דהיינו כח ההקדש, מבטל מיאוש הגזבר יכולת שיועיל ייאוש, וכנ"ל אות א'. ועי' להלן סי' ט' פ"ו אות א.

ו) וכיו"ב נחלקו ר' יוחנן ור"ל לגבי קנין פירות, שלר"ל אינו כקנין הגוף, משום שאין לו זכות בממשות הקרקע, אלא רק שהאילן שלו ינק מהכוחות שטמונים בקרקע, ולר' יוחנן גם הזכות לינוק מהקרקע – וגם למישטח בה פירי, עי' תוס' ב"ב כז ע"א ד"ה אילן – היא כקנין גוף הקרקע, כי עיקר חשיבות הקרקע היא בתועלת, בהנאה וברווח שיש להפיק ממנה,

6. (א) בתוס' שם כתבו עוד: אי נמי דלא דמי קנין פירות דבעל שלא היה לו בגוף כלום מעולם, לקנין פירות דמוכר עבדו על מנת שישמשנו שלוש יום, שתחילה היה הכל שלו ועדיין לא יצא מתחת ידו, שהפירות שלו. וכעין זה מחלקין בבהמת ארנונא בפ"ק דפסחים (ד"ו) עכ"ל. ולכאורה כוונת התוס' שלמוכר קה"ג ושייר לעצמו ק"פ יש לו זכות מסויימת גם בקה"ג, וזכות זו בקה"ג היא מוסיפה גם בנוגע לק"פ של המוכר, שהיא לא רק משעבדת את הקרקע לק"פ, כלשון רש"י בב"ק צ ע"א ד"ה סברוה וד"ה קודם, אלא שהק"פ הוא גם מתוך בעלות מסויימת על הקרקע. ולכן הק"פ שיש למוכר מועיל לפחות לענין יציאה בשן ועין למוכר. וכיו"ב בדברי התוס' הנ"ל כתב בתוס' הרא"ש לב"מ ל"ה ע"א שאליבא דר"י שק"פ כקה"ג, ולכן הכותב כל נכסיו לבנו מהיום ולאחר מיתה שק"פ נשאר אצל האב, אם מכר הבן ומת הבן בחיי האב אין הקונה זוכה בקרקע כמו"ש בב"ב קלו ע"ב, מ"מ בנכסי מלוג בלא תקנת אושה יכולה האשה למכור קה"ג של נכסיה, משום דק"פ דאב אלים, כי הכל שלו, ונתן הגוף לבנו, הילכך אין כח לבן למכור, אבל קנין פירות דבעל שלא היה שלו מעולם לא אלים. ובתוס' ב"מ צו ע"א ד"ה בעל וכו' אי נמי אפילו למ"ד התם – במוכר עבדו על מנת שישמשנו שלוש יום, ראשון הוי בדין יום או יומיים – היינו משום שמשיר המוכר לעצמו פירות בעין יפה, אבל בעלמא – בזכות הבעל בנכסי מלוג – לא. ר"ל שהמוכר מרצונו משיר בקה"ג של העבד זכות יותר גדולה כלפי הפירות של העבד – שישמשנו ל' יום – והיינו לא רק שעבוד בעלמא לפירות, אלא קנין מסויים בעבד, שמוסיף בזכותו בעבד לפירותיו. נמצא דלתוס' בב"מ הזכיה היתירה של מוכר אינה נעשית מאליה

כמו בבהמת ארנונה, אלא רצון המוכר בד"כ הוא לצמצם זכות הקונה ולהעדיף קצת בזכותו. (ועיין בתוס' ב"ב נה ע"א ד"ה אם כן.)

(ב) [בשול"ת שערי דעה ח"א סי' ד' הקשה על החילוק הנ"ל של התוס' והרא"ש ממ"ש בב"ב קל"ו ע"א לגבי הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו, שהאב משייר לעצמו קנין פירות, ופליגי ר"י ור"ל אם מכר הבן בחיי האב ומת הבן בחיי האב, דלר' יוחנן, לא קנה לוקח, משום דק"פ דאב כקה"ג, ולר"ל קנה לוקח משום דק"פ דאב לא כקה"ג, והקשו והוא איפלגו בה חדא זימנא, לענין המוכר פירות שדהו אם הקונה מביא בכורים וקורא. ומייתי הש"ס צריכותא למחלוקת בכותב נכסיו לבנו אליבא דר"י, וצריכותא אליבא דר"ל. ואמאי לא קאמר בפשטות דלר"ל צריכי תרווייהו, דבמוכר שדהו לפירות הלוקח לא היה לו ק"פ מעולם, משא"כ במכר האב, דמקודם היה שלו לגמרי. ובפשטות י"ל דכיון שהקושיא דהגמ' היא אמאי נחלקו גם במכר האב, והצריכותא שנקט ה"שערי דעה" לגבי מחלוקת זו היא רק אליבא דר"ל, דלר"י ק"ו הוא ממוכר שדהו לפירות, ואילו הצריכותא שבגמ' שווה בין לר"ל ובין לר"י, לכן נקטו צריכותא זו.

ובכך יש לישב גם קושיית הרמב"ן בגיטין ורבינו ישעיה בשטמ"ק לב"ק פח ע"ב על שיטת ר"ת, שלגבי בכורים פסקינן כר' יוחנן דק"פ כקה"ג גם במוכר שדה לפירות משום דכתיב "ולביתך", והקשו הרמב"ן ורבינו ישעיה מהגמ' הנ"ל בדף קל"ו ע"ב דהקשו אמאי איפלגו ר"י ור"ל גם בכותב כל נכסיו לבנו, ולשיטת ר"ת לימא דהו"א דהא דאמר ר"י במוכר שדהו לפירות דהלוקח מביא בכורים וקורא, הוא משום גזה"כ ד"ולביתך", ולהכי איצטריך לאפלוגי גם בכותב נכסיו לבנו. ולהנ"ל י"ל דעדיף לגמ' לעשות צריכותא שווה לר"י ולר"ל ולא רק לר"י. אמנם בתוס' הרא"ש לגיטין הקשה קושיא הנ"ל על ר"ת ולא נחית שם לתירוץ הנ"ל, וצ"ע].

(ג) ובעיקר שיטת התוס' בב"ב נ ע"ב דק"פ של מי שהיה לו קודם גוף הקרקע עדיף, ויש בק"פ שלו יותר זכות בקה"ג, כי יש לו עוד שיעור מסוים בקה"ג וכ"ה בתוס' ב"מ צו ע"א ותוס' הרא"ש בב"ק סח ע"ב המובאים לעיל, צ"ב מהי זכות מסוימת זאת, שאינה זכיה בכל הקרקע אלא תוספת שעבוד, ובמה היא שונה מסתם שעבוד לפירות. ואין לומר שנשארה לבעל האילנות קנין בחלק הקרקע שסמוך ממש לשורשים, שהרי גם בעבד מחלקים התוס' כן. ועוד שהרי השיור הוא גם כשאין עתה אילנות בשדה ואח"כ יטע שם אילנות וא"כ הגענו לדיני ברירה. ועוד דלשיטת אמימר בב"ק צ ע"א גם נכסי מלוג כולן קנויים לה לגוף וכולם קנויים לו לפירות, ומה יש להוסיף בקנין מי שמשיר לעצמו ק"פ.

ובפשטות יל"פ שהתוספת שיש למשייר לעצמו ק"פ, היא בזכיה בקנין הגוף ממש וכמו"ש בב"ב קל"ו ע"ב אליבא דר"ל שס"ד שהאב משייר לעצמו זכות בקה"ג בכדי שלא יוכל הבן למכור בחייו. והו"ה לשיור בקה"ג, לשאר דינים, כיום או יומיים ושאלה בבעלים. (ויל"ע ממש"כ בספר המקח שער ב.)

(ד) ויתכן לבאר עוד, שהזכיה המסוימת והיתירה שיש למשייר לעצמו לפירות, אינה זכיה נוספת בקרקע, אלא ששעבוד הקרקע לפירות שיש למשייר הוא יותר גדול. והיינו שכשם שמצינו בקניינים שיש אופן של זכיה להשתמש בחפץ כבשלו, אבל אינו ממונו, כגון מש"כ היראים בסי' רכ"ב שגם למ"ד גזל נכרי מותר מ"מ אינו "לכם", ויל"פ שיש לו זכות להשתמש בחפץ כרצונו, וגם זו זכות ממונית. ובראבי"ה הל' חדש סי' תקכז כתב שאפילו תבואה של אמורים שהותרה לישראל

משום "ואכלת את כל העמים", אם אפה ממנה מצה, דמיא למצה גזולה שאין מברכין עליה, ולא נעשית המצה בהיתר. ובאבנ"ז חיו"ד סי' ת"ה אות ז' כתב בשיטת הרמב"ם שמי שזוכה ע"י הפקר ב"ד אינו קונה את החפץ, אלא שרשאי להשתמש בו אע"פ שאינו שלו. ובדומה לשיטת היראים בגזל נכרי. נזיל"פ עפ"י כוונת התוס' בנדרים מז ע"ב בנודר הריני עליך ואת עלי שניהם מותרים בדבר של עולי בבל, וכתבו בתוד"ה ומותרים כו' כגון בור שבאמצע הדרך שעשאוהו עולי גולה, לפי שהפקירוהו לכל ישראל ולא נתנוהו להם להיות שותפין בו לענין שיוכל האחד לאסור חלק בחבירו. וכ"ה ברש"י ביצה לט ע"ב ד"ה ומותרין. ויל"פ שעשאוהו כהפקר ב"ד שרשאים להשתמש בו אע"פ שאינו שלהם, ולכן אינם יכולים לאסור על אחרים. ועיין בשיעורי הגר"ש שקופ ב"ק סי' לה. וסוג קנין כיו"ב בהנ"ל, יש בכל סתם ק"פ שהגוף משועבד לפירותיו של בעל ק"פ לא בתורת קנין וזכיה בממון שלו, אלא שבעל קה"ג אינו יכול לעכב ולמנוע מבעל ק"פ את זכות היניקה מקה"ג שלו, ונמצא שאין שמו של בעל ק"פ חל על השעבוד שיש לו על גוף הקרקע. ויותר מכך מצינו בירושלמי גיטין ריש פרק הזורק דאליבא דחכמים הטעם דהזורק גט לחצירה מתגרשת, אעפ"י שיש לבעל ק"פ, הטעם הוא משום שחצירה הוי כמו ידה, והיינו שבשניהם אין לבעל זכיה בגוף.

ונאע"פ שלדעת הירושלמי אין לבעל שעבוד הגוף לפירות, מ"מ גם בכה"ג יש מחלוקת אם ק"פ כקה"ג כמו"ש בב"ק צ ע"א, ומבואר באו"ש הל' רוצח פ"ב הט"ו דתרי גוונא ק"פ איכא, ובשניהם יש מחלוקת. וסברת הירושלמי שחצירה היא כידה ואין לבעל זכיה בגוף החצר ולכן היא יכולה לקנות בקנין חצר, היא משום שלגבי עצם ממשות החצר אין ק"פ שהוא בלא שעבוד הגוף בכדי לבטל זכותה לקנין חצר והו"ה לגבי זכותה למכור קה"ג, "דאלימא כח קה"ג שלא להיות נכנע תחת ק"פ ומצי למכור לאחרים" כלשון האו"ש שם. ועי' ב"ק פח ע"ב "משום דראוי ליורשו" וברש"י, ובב"ב קלו: אבא לגבי בריה אחולי אחיל.

ונראה שכדעת הירושלמי פסק הר"מ, ולא כבבלי שהיא מתגרשת בנתן בחצירה משום דגיטה וידה באין כאחד, כי בפ"ב מהל' גירושין ה"ב לא הזכיר הר"מ דגיטה וידה וכו' ואילו בהל' עבדים לגבי שחרור העבד בשטר כתב שהרי גיטו ידו באין כאחד.

ולפ"ז גם לאחר תקנת אושה שאין האשה יכולה למכור בנכסי מלוג, עדיין זכות הבעל בק"פ אינה בגוף הקרקע וחצירה קונה לה. ומ"ש בב"ק פט ע"ב דלאחר תקנת אושה אין העבד יוצא בשן ועין לאשה אפילו למ"ד דק"פ אינו כקה"ג, יל"פ דאי"ז מפני שיש לבעל שעבוד בגוף העבד, אלא דכיון שלאחר תקנת אושה אלים שעבודיה דבעל להיות כלוקח ראשון, אינה יכולה להפסידו ולהוציאו לשחרור, אבל לענין קנין חצר עדיין היא כבעלים. ועיין בשטמ"ק ב"מ צו ע"א ד"ה שאל כו' בשם הראב"ד, שרק לענין מכירה ולענין שלא תאסור עליו מעש"י אלמוה רבנן לשיעבודיה דבעל, אבל לכל מילי אחריני, כק"פ דעלמא הוי. וגם יתכן שכיון שהיכולת לקנות בחצר תלויה בק"פ כמפורש בירושלמי, ומצד ק"פ הדבר תלוי אם כקה"ג דמי כמוש"כ ר"ת בספר הישר סי' קל"ג, וקיימל"ן דלא הוי כקה"ג. ועיין להלן באות י'.

וכ"ז בסתם ק"פ, אבל במקום שבעל הקרקע מכר קה"ג ושייר לעצמו ק"פ, שס"ל לתוס' ועוד ראשונים שיש לו שיור בקה"ג, היינו שהשעבוד שיש לו לק"פ הוא בתור קנין בגוף הקרקע, ואז שמו של בעל הק"פ חל גם על השעבוד שיש לו בגוף הקרקע.

ה) מצינו כע"ז שבזכות מסוימת יש שתי דרגות, בדין כפרה מקופיא. דהנה כל הדין דאדם מתכפר בשל אחר שהקדיש עבורו, הוא משום שהקנה לו לכפרה כמו"ש בתמורה ד"י ע"א וברש"י יומא נ ע"ב ד"ה בקביעותא ובתוס' סוטה כג ע"א ד"ה הקומץ, דמנחה היא של המתכפר גם לדין מנחת כהן כליל תהיה. (ועיין להלן בסי' כ"ה אות ב.) ומשום שהמתכפר קונה לכפרה הוא מימר כמו"ש בזבחים צו ע"א. וגם כשהכפרה מקופיא, כגון ביורש שאינו נעשה ע"י כפרה זו כבעלים ממש, כמו שנקט רש"י שם, מ"מ בכך שהוא בעלים לכפרה מקופיא, סגי שיהא בו תמורה.

אולם מצינו בכך שתי דרגות של בעלות. ביורש, שרק הוא האדם המתכפר, הוא נקרא בעלים על הקרבן לכפרה מסוימת שיש לו והקרבן נקרא על שמו, ולכן כשישנם שני יורשים יש כאן דין קרבן השותפין ואינם ממירים. אבל בפר כה"ג איתא ביומא נ ע"ב בעי רבי אלעזר לדברי האומר פר יוהכ"פ קרבן יחיד, עושה תמורה או אינו עושה תמורה כו' והכי קמבע"ל, אחיו הכהנים בקביעותא מתכפרי, או דילמא בקופיא מתכפרי. והיינו שאם נניח שהכה"ג לבדו מתכפר מקיבעא, משום שהוא עיקר הכפרה, ועוד שהוא הפריש הפר משלו ואילו אחיו הכהנים, אע"פ דאפקריה רחמנא לבי גזיא דאהרן גבי אחיו הכהנים, מ"מ הם מתכפרים רק מקופיא, אם נניח כן, מסתבר לרבי אלעזר שלצורך כפרה מקופיא אינם זוכים בקניה לכפרה כמו בכל קרבן שהקדיש אדם עבור אחר או כמו יורש, משום שאת הכלל דאפקריה רחמנא לבי גזיא דאהרן גבי אחיו הכהנים, יש לפרשו שזכותם בפר של אהרן היא לא בתורת בעלים שנקנה להם חלק בפר והוא נקרא גם על שמם, אלא הם רק בתורת זוכים להשתמש בחלק מהפר להתכפר בו בלא קנין ובלא שיקרא על שמם. וסגי בכך שיהא ניתן לומר עליהם "קניא להו לכפרה". ואעפ"כ כיון שאין להם תורת בעלות בפר ואין להם חלק בו, אין הפר קרוי על שמם. ולכן גם אינם נחשבים לשותפים כלל עם הכה"ג ומשום כך הוא יכול להמיר.

ו) והטעם של הצד דרך מקופיא הכהנים מתכפרים, הוא משום ד"ל שהדין שהפר יהיה משל כה"ג הוא לא רק בשעת לקיחה אלא בכל שעת הכפרה וכמו"ש לעיל "ותיפוק ליה דאשר לו אמר רחמנא", ולכן י"ל שגם כשהכהנים יש להם אח"כ קניה בגויה אי"ז סוג קניה שעושה את הקרבן קרוי על שמם אלא רק נותנת זכות השתמשות לכפרה כנ"ל.

ז) והנה במ"ש "ותיפוק ליה דאשר לו אמר רחמנא" פירש"י דפריך על בעיית ר' אלעזר אם כהנים מתכפרים בקביעותא או מקופיא. וצ"ב אמאי לא פריך גם על הסוברים דפר כה"ג הוי כפר השותפים או הציבור לדין חטאות המתות.

וצ"ל דלשיטת רש"י אין בכך קושיא לדעת המקשן על ר' אלעזר, דיתכן עפ"י הסברא שכתב בפירוש רבינו אליקים שיוב"ל, שאפילו אם אין לכהנים כל חלק בבעלות על הפר מ"מ הם מתכפרים אגב כה"ג. וסגי בכך שיקרא הפר ק"צ, לדין חטאות המתות. וכיו"ב נראה לגבי גרים בפר הע"ד של ציבור, למ"ד שגובים מכל שבט ושבט ומרבינן בספרי פר' בהעלותך ובספ"ז פר' שלח שהגרים מתכפרים עימם, כל גר עם השבט שבו הוא גר, אעפ"י שמסתבר שאין גובים מהגר, מ"מ הוא מתכפר אגב השבט שבו הוא גר. ולא מצינו דרחמנא אפקריה לפר הע"ד גביו.

ח) ובפירוש רבינו אליקים ליומא ד' נ ע"ב כתב: הכי קמיבעיא ליה, אחיו הכהנים בקביעותא מתכפרי, דקבועין הן באותה כפרה ואזלינן בתרייהו, ואין עושין תמורה, דילמא בקופיא מתכפרי, שאין קבועין באותו קרבן אלא נמשכין אחריו לכפרה, דטפילין עמו ולא חשיבי מתכפר ועושה

תמורה. עכ"ל. ואם כי לכו"ע אפקריה רחמנא לבי גזא דאהרן גבי אחיו הכהנים, נראה שלצד שכהנים בקופיא מתכפרי, כל זכות הכהנים בפר היא לא ע"י שזוכים מצד עצמם, שאם היה כן היו זוכים מקיבעא, אלא כל זכותם בפר היא משום שהם טפילין לכה"ג ונמשכין אחריו לכפרה בפרו, ומכח בעלותו על הפר הם זוכים ג"כ, לכן זכיה כהאי גוונא קלושה היא ואינה מספיקה לכפרה מצד עצמה, אלא רק לכפרה שטפילה לכפרת כה"ג, והיא נעשית אגב כפרתו. וזכיה וכפרה כה"ג אינה עושה את הכהנים למתכפרים שהם שותפים עם הכה"ג, אלא רק הכה"ג נחשב למתכפר לגבי תמורה.

ט) ומצינו כע"ז בדיני ממונות, בתוס' יבמות לו ע"ב ד"ה קנין פירות כו' שגם לר' יוחנן דק"פ כקה"ג צריך לתקנת אושה שאין האשה מוכרת בנכסי מילוג, משום דקנין הגוף דאשה עדיף, שאין לבעל פירות אלא מכחה. והיינו שכיון שזכיית הבעל בק"פ נעשית וקיימת ע"י שהחפץ קנוי לאשה, הק"פ שלו קלוש ואינו יכול לעשות את זכות האשה בקה"ג כזכות שאינה ראויה למכירה על ידה. (ועי' בתוס' גיטין יג ע"א ד"ה והא כו' ועוד אומר ר"ת כו' דכל דאיתיה בירושה מצוה לקיים דבריו הואיל ולא פסק כוחו מאותו ממון, דמכוחו יורשין. ולפי"ז יל"פ מ"ש בסנהדרין קיב ע"ב לדעת רב חסדא, שתרומת אנשי עיר הנדחת שביד ישראל תינתן לעיר אחרת, והקשו האחרונים לפי דעת הריטב"א בקידושין נח דאם טוה"נ ממון, חשיב כולו שלו, ואם נגנב משלם הגנב כפל כנגד כל שווי הגניבה, א"כ אמאי לא תחשב התרומה כדבר שכולו של אנשי עיר הנדחת, כי הוא ממון של ישראל. ולפי סברת התוס' הנ"ל י"ל עפ"י מש"כ הרמב"ן בהשגות לסה"מ שורש יב, שמצד מצוות הפרשת תרומה יתכן שתהא אסורה לכל וישרפנה או יפקירנה, ולכן ישנה מצוה בפנ"ע של נתינה לכהן, ולדעת הרמ"ה בב"ב צז ע"ב תרומה ביד ישראל היא ממון גבוה, ועי' בהל' ע"ז פ"ד הי"ד [ועי' להלן סי' ט' פ"ב בהערה אות יא.], ובתוס' יבמות צג ע"א ד"ה קנויה כתבו דהאומר פירות ערוגה זו תלושים יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברים כו' דבריו קיימים ולא בעי מעכשיו, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. וא"כ זכות הטוה"נ של ישראל היא זכייה מחודשת שניתנה לו בממון גבוה, משום שמצות תרומה היא להנתן על ידי ישראל לכהן. נמצא שכל זכות טוה"נ של ישראל היא משום שזיכתה תורה התרומה לכהנים, לכן לא יתכן שע"י זכותו בטוה"נ שבאה מכח זכיית הכהנים, תחשב התרומה שלל עיר הנדחת ותיאסר.)

י) בתוס' יבמות לו ע"ב שם כתבו: "ועוד דאין לבעל פירות אלא בתקנתא דרבנן". ויל"פ לפש"כ בשו"ת מהרי"ל דיסקין סי' לט (בדפוס החדש עמ' פ"א) שבתקנות חכמים, היכא שעצם המעשה שעליו תקנו חכמים אינו בפועל כלל, אלא שדין אחד נתלה בחבירו אין התקנ"ח מועילה בדאורייתא, והוכיח כן מהתוס' בע"ז סג ע"א ד"ה והא, שהפקר ב"ד של קנין כסף אינו מועיל להפקיע איסור מעילה, "דכיון דמעל מה"ת, מי יפקיע המעילה ממעות הקדש". ונראה שהסברא לחלק בין עצם הדין שע"י תקנת חכמים לבין דבר שמתחדש ממנו בחוץ בעקבותיו, מצינו יותר מכך בירושלמי גיטין פ"ט ה"א לגבי המגרש חוץ מפלוני ונפלה ליבום לפני אותו פלוני שאינה פוטרת צרתה, משום שבשאר פטורי יבום התורה אסרה עליו וכאן הוא אסרה עליו (עיין ברשב"א ריש יבמות) ויל"פ שפטור זה שנקרא פטור שמכח האדם המתנה, אינו יכול לגרום גם פטור צרה הנמשך מכח פטור של אחרת. ועי' ביצה ה: וכי תימא הנ"מ בדאורייתא כו'.

יא) והנה הדין של ק"פ שהוא כקה"ג, הרי הוא משום חשיבות ק"פ כמוש"כ הרשב"ם בב"ב נ



"דלגבי הכי לא אלים קנין פירות לבטל לגמרי קה"ג כו". והיינו משום שזכותו בגוף הקרקע אינה על ממשות הקרקע. עי' כע"ז ברש"י ב"ק פט ע"ב ד"ה קסבר, דקנין הבעל בנכסי מלוג אלים שעבודיה למהוי כקה"ג, ומ"מ אינו מוציא בשן ועין משום דלא קני להם לגופייהו ממש<sup>7</sup>. ולכן לגבי המוכר הוי הקרקע מוחזקת בידו ולא

ע"א ד"ה כקנין הגוף דמי, כלומר כאילו קנה גופו, ואותו שאין לו פירות אין קנין הגוף שיש לו בעבד כלום, דאין גופו עומד אלא לפירותיו. וכיו"ב יל"פ בקה"ג דשדה. (ויל"ע מירושלמי ב"ק פ"ז ה"א יצאו עבדים, מכלל תשלומי כפל, שאינן אלא לתשמיש.) וא"כ אע"פ שבכל הנוגע לזכויות הבעל בפירות, שתיקנו לו חכמים הריהו כזוכה בקה"ג, אבל מכיון שלא תיקנו חכמים שיזכה בגוף הקרקע לכן לגבי מכירת הקרקע ע"י האשה נחשב קנין הפירות שלו כאינו כקה"ג ויכולה למוכרו. וכך י"ל לגבי קנין החצר שלה שלדעת ר"ת בספר הישר סי' קל"ג רק אם ק"פ כקה"ג א"א לזכות בחצר שמשועבדת לק"פ, ולפי הנ"ל י"ל שבנכסי מלוג אין זכות הבעל לפירות מבטלת זכותה לקנין לכו"ע. ויל"פ שזוהי שיטת הירושלמי בגיטין הנ"ל, דנקטו בפשיטות דלחכמים האשה זוכה בכל אופן ע"י חצירה, וצ"ע. ועיין להלן בסי' ד' אות ג' וה'.

(יב) [ובעיקר הוכחת המהרי"ל דיסקין הנ"ל מתוס' ע"ז סג ע"א יתכן לפרש כוונת התוס' באופן אחר, דר"ל שעשיית קנין שהוא גופו מעשה איסור, אינה ניתנת לביטול והפקעה ע"י הפקר ב"ד, ודינו כשאר איסורים שא"א להתירם].

7. (א) ועיין ריטב"א ב"מ צ"ו. שלענין שאלה בבעלים מסתפק רמב"ח לגבי בעל אם למ"ד ק"פ כקה"ג הוי החפץ שלו גם לדין שאלה בבעלים, דדילמא לא סגי לן הכא אלא כשיש לו זכות גמור בגוף ולא משום ק"פ. ובתור"ד ובקונטרס הראיות לריא"ז מבואר דהאשה פשיטא דחשיבא "בעליו" אפילו אם ק"פ כקה"ג. ולפ"ר יל"פ בריטב"א שר"ל שיש סברא לומר ששם "בעליו" אינו אלא כשיש לו קה"ג מצד שקנהו לקה"ג ולא מצד כל זכות שהיא בק"פ.

ולפי"ז כ"ש בדין שחרור בשן ועין שהוא נאמר רק על "בעל עבד", י"ל שאין הזוכה בק"פ "בעל עבד", אלא שיש לו זכות להשתמש באותו אדם. והק"פ, אם הוא כקה"ג, מועיל לבטל זכות בעל קה"ג להקרא "בעל העבד" לדין שו"ע, כי אין בעל קה"ג יכול לבטל ולהפקיע ע"י השחרור את זכות בעל הק"פ שהוא כקה"ג, אבל לא מהני לכך שבעל ק"פ עצמו יקרא בעל העבד.

(ב) ולגבי דין יום או יומיים אמרינן בב"ב ד"נ, ששיטת רבי מאיר במוכר עבדו על מנת שישמשנו ל' יום, שגם מצד ק"פ כקה"ג הוא בכלל הפטור, ויל"פ מלבד סברת התוס' שם שכיון שהיה קודם של בעל ק"פ הריהו גם עתה כבעל קנין בגוף העבד, מלבד זאת י"ל שכל שאינו נוגע לדין שחל על העבד עצמו, אלא על בעליו, אין צורך שיקרא "בעל העבד", אלא סגי בק"פ כקה"ג.

(ג) ולפי"ז יתכן שמ"ש רבי יהודה שבעל קה"ג הוא בדין יום או יומיים משום דק"פ לאו כקה"ג, הוא משום דס"ל שגם דין יום או יומיים נאמר רק על מי שהוא נקרא "בעל עבד" ואין בעל ק"פ בכלל אפילו אם הוי כקה"ג, ורק בעל קה"ג חשיב בעל העבד, וכמו דהאשה חשיבא "בעליו". וא"ש משה"ק האו"ש הל' רוצח פי"ב ממ"ש בגיטין מ"ח לעולם אימא לך דרבי יהודה ס"ל ק"פ כקה"ג. והרי"ז לא כסוגיא דכאן לגבי דין יום או יומיים. ולהנ"ל י"ל דלגבי שאר קניינים מודה רבי יהודה דק"פ כקה"ג.

ראויה. וגם מאי דכתיב "כי מספר שני תבואות הוא מוכר לך", הוא משום שבגוף הקרקע ממש אין לו קנין. עי' גיטין מח ע"ב.

וס"ל לר' יוחנן שדי בכך שיהא קה"ג נחשב למוחזק. אולם לדעת רוב הראשונים לא קימל"ן כר' יוחנן בענין ק"פ, כמו"ש בגיטין מח ע"ב.

ומ"ש בב"ב קלו ע"ב הכותב נכסיו לבנו מהיום ולאחר מיתה, שלבן יש בחיי האב קנין הגוף ולאב יש קנין פירות, ואמרו שם דלר' יוחנן דק"פ כקה"ג, אם מכר הבן בחיי האב ומת הבן בחיי האב לא קנה לוקח. כבר כתב בר"י מיגאש "דר' יוחנן לאו בקנין ממש קאמר, ולומר שהוא של אב, אלא לעכב בקנין כו' עד שלא נסתלקה רשות האב מהן", וברבינו יונה כתב דלא אלים קנין הבן כדי שיוכל למכור. אבל בכל זמן הבן הוא הבעלים על ממשות השדה,

(ז) בתוספתא שקלים פ"ג גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו ואחר כך נודע שהן של הקדש, מוציאין אותם מידן. בפשטות מייירי בחפצים של הקדש בדה"ב, וא"כ צ"ב מ"ט נקט רק הקדש, הרי כן הדין גם בפקדונות של הדיוטות שהיו בבית הגר. (ועיין בחס"ד.) ויתכן ששאר חפצים של הדיוט הוא כמצא בעיר שרובה עכו"ם, שלאחר יאוש עכ"פ הרי אלו שלו, ובנכסי גר, כיון שבאים רבים לקחת ולזכות בהם, כי כולם הם בחזקת הפקר, שהרי כל מה שברשותו

---

(ד) והנה לגבי מחוסר גט שחרור הסתפקו בגטין מב אם בעל העבד נקרא אדון ויש לו קנס, וצ"ב הרי לעבד יש ק"פ על עצמו, והק"פ שלו הוא לתמיד, ובכה"ג כתב הר"ן שלכו"ע הוי כקה"ג, וא"כ אמאי יהיה לאדון שיש לו רק קה"ג דין קנס, הרי מסברא נראה שכפי שאין לו דין יום או יומיים כי אינו נקרא "בעל העבד" משום שק"פ שהוא כקה"ג מבטל מבעל קה"ג בעל העבד לדין יום או יומיים, גם מלבד המיעוט מ"תחתיו", הו"ה שלא יקרא אדון לדין זכיה בקנס, אפילו אם מעיקר הדין יש במחוסר גט שחרור קנס דעבדים. ויתכן שכשיש מי שנקרא בעל העבד או אדון מצד שהוא בעל הק"פ, אין בעל קה"ג ראוי להקרא כן, כי אי אפשר ששניהם יקראו באותו שם (עי' רמב"ן במלחמות לפסחים לגבי למפרע הוא גובה, שאי אפשר שגם הלזה וגם המלוה יוכלו להקדיש באותו זמן), אבל כשרק בעל קה"ג ראוי להקרא אדון לדין קנס ואילו העבד המחוסר גט שחרור אינו אדון לגבי קבלת קנס עליו, אזי סגי בקה"ג דבעל העבד להקרא אדון. ולפי"ז במוכר עבדו על מנת שישמשנו ל' יום, הזכיה בקנס היא שנויה במחלוקת ר"מ ור"י בדין יום או יומיים. (ה) ויל"ע אמאי לא הסתפקו בגמ' לגבי מחוסר גט שחרור אם יש בו דין יום או יומיים. וצ"ל דכיון דפשיטא לגמ' כאן דלאו כספו הוא כמו"ש להלן, ובדין יום או יומיים כתיב להדיא "כי כספו הוא" פשיטא לגמ' שאי"ז נוהג במחוסר ג"ש, שק"פ שלו הוא לכו"ע כקה"ג ואין לאדון קנין כסף לגמרי, ורק לגבי קנס דכתיב ביה "אדון" יש להסתפק אם בעל העבד בקה"ג קרוי אדון. כ"ז לפור, וצ"ע אם הדברים ניתנים להאמר.

בתוספתא ג"כ כנ"ל, שא"א לזכות בשלמי הגר אפילו לגבי טוה"נ להקריבה במשמר של כהן קרובו וכיו"ב, אבל בחס"ד לקרבנות פי"א ה"ד נקט שלהלכה קימל"ן שאפילו בעולת גר ניתן לזכות לטוה"נ, ואם טוה"נ ממון העולה נקראת "עולת איש" ועורה לכהנים וצ"ע. וכנראה החס"ד מפרש בתוספתא דשקלים שהיא אליבא דר' יוסי ב"ר יהודה, דעולת גר שמת נקראת עדיין עולת גר, ולא יתכן שיזכה בה אחר ותקרא "עולת איש".

[בב"ק סו: סבירא ליה למ"ד יאוש קני, שאם גזל קרבן דחבריה והתייאש הנגזל, אין הגזול קונה, ועל כך אמרו בברייתא: "קרבנו" ולא הגזול, כמבואר ברש"י בלישנא אחרינא. ובתוס' רבינו פרץ מבאר דמיירי בקדק"ל אליבא דר' יוסי הגלילי דהוי ממון בעלים, ואפי"ה אינו קונה ביאוש מגזה"כ דקרבנו ולא הגזול, והטעם הוא משום דבי גזא דרחמנא איתיה. והיינו משום שחל עליו שם הקדש, שלכן חשיב ההקדש שינוי רשות כמוש"כ רש"י ותוס' בדף עו ע"א. ולפי"ז יתכן לומר לפו"ר, שלמ"ד שיאוש קונה ילפינן מכאן לגבי קדוה"ג דחשיב בי גזא דרחמנא, שכשם שאין יאוש הבעלים דקדק"ל מועיל, כי אינו שלו להתייאש אלא נמצא בי גזא דרחמנא, הו"ה דגם אם פרחו אפרוחים שהוקדשו לקדוה"ג אינן אבודין מהקדש.

של אדם הריהו בחזקתו, לכן כל המפקידים אצל הגר מתייאשים מפקדונם, ואם נטלו לאחר יאוש עכ"פ, הרי הם של המחזיקים. ורק בנכסי הקדש דלא מהני יאוש הגזבר מוציאין אותם מידם.

ח) בתוספתא שם לעיל (לפי הגירסא שלפנינו) "גוי שהביא שלמים, נתנן לישראל, ישראל אוכלן כו'", ובתוספתא כפשוטה הביא מהחס"ד דיל"פ שמירי אליבא דרבי יוסי הגלילי דנכרי מקריב גם שלמים אלא שאינו אוכלן. וכתב בתוספתא כפשוטה דלפי"ז יל"ע בגר שהתנדב שלמים ומת, אם הזוכה בנכסיו זוכה גם בהם, שהרי הם ממון בעלים. ואם הסיפא דהתוספתא הנ"ל דמוציאין את ההקדש מיד הבוזזים מיירי באותו אופן של הרישא, בקרבן שלמים של הגר, היה מוכח דא"א לאחר לזכות בקרבן שלמים שלו, אע"פ שבחיי הגר יכול למוכרו.

ולכאורה מסברא היה נראה שרק לגבי להיות בעל הקרבן אין אדם זוכה בשלמים מהפקר כי גם המקדיש עצמו אינו יכול למכור את בעלותו על הקרבן לאחר כמוש"כ בקצוה"ח סי' ת"ו. אבל יתכן שניתן לכל אדם לזכות בשלמיו של גר שמת לגבי אכילת הבשר לאחר זריקה. אולם מהתוספתא משמע שא"א כלל לזכות בשלמים הללו.

והנה מחס"ד כאן נראה שהוא מפרש

אולם הרי רב ס"ל דיאוש קני ואפי"ה ס"ל בחולין קלט ע"א דאפרוחים דקדשי מזבח היו ראויים לצאת לחולין אם פרחו, ורק מילפותא מהכתוב בשילוח הקן ילפינן דלא פקעה קדושתן כמושכ"ש הריטב"א. ויתכן שרב ס"ל שמהילפותא "קרבנו ולא הגזול" יש הכרח רק שאין המקדיש קדק"ל בעלים לגבי יאוש אלא רק ההקדש, וכשנגזל קדק"ל והגזולין רוצה להקריבו בעצמו על שמו, אין הגזבר מתייחס כי סו"ס יגיע ליד הקדש. אבל כשאפרוחים של קדשי מזבח מרדו והם אבודים גם מהגזבר, הו"א שהיו הפקר כמו בחולין, ורק מהכתוב בשילוח הקן ילפינן דבי גזא דרחמנא הוי ולא יצאו לחולין.]

ט) והנה מהתוספתא נראה שהשלמים הללו הם כשאר שלמים של אדם שמת, והם עולים לבעלים לשם חובה, כמושכ"כ הר"מ בהל' פסוה"מ פט"ו הט"ו. ובזבחים קג ע"א אמר ר' יוסי ב"ר יהודה דהיא נקראת עולת גר. ולגבי הבשר, נראה שהוא נאכל לכהנים, כמו שמצינו בתוס' מנחות סא ע"ב ד"ה בישראל ששלמי נכרים נאכלים לכהנים, (ומשכ"כ רש"י ור"ג בדף ע"ג ע"ב דהוי כמנחה שאינה נאכלת אלא לכהנים, יתכן שרק בנכרי, שמעיקר הדין אינו ראוי לאכילת קדשים, אין בשלמיו היתר אכילה לישראלים, משא"כ בגר שמת, וצ"ע.) ובתו"כ פר' אמור סובר ר' ישמעאל ב"ר

יוסי שהאוכל מבשר קוד"ק משלם קו"ח לכהנים והם לוקחים בדמים שלמים והבשר נאכל לכהנים, ופירש הר"ש משנן בפירוש הראשון שתשלומי הקו"ח הם משום שלא אתמעטו בשר קוד"ק אלא ממעילה אבל קו"ח חייבים, וא"כ החוב הוא להקדש – ומסתבר שהגזברים הם הבעלים, עיין להלן אות י' – ומ"מ הכהנים אוכלים את בשר השלמים.

[בב"ק סו: איתיביה אביי לרבא, קרבנו ולא הגזול כו' דגזל קרבן דחבריה. וברש"י ד"ה דגזל כו', לישנא אחרינא, דגזל קרבן דחבריה, הלכך אפילו אחרי יאוש לא קניה, דקרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה. ובתוס' רבינו פרץ ביאר דמיירי אליבא דרבי יוסי הגלילי דקדק"ל ממון בעלים ומצי למוכרו ואעפ"כ אין הגזולין קונה ביאוש, דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה. ולפי דבריו יש מקום לפרש הגמ' שבאמת כשם שמועילה מכירה דקדק"ל אליבא דריה"ג כך מועיל יאוש, אלא דהגזבר זוכה מיד בכל הקרבן כשהתיאש הנגזל. (ועיין להלן אות י') אמנם רבינו פרץ ודאי שאינו מפרש כן.

והנה יל"ע אמאי באמת לא מועיל יאוש בשלמים אלו לגבי הגזולין כפי שמועילה מכירה, ואמאי ממעטו הכתוב.

ויתכן שרק להעביר את הבעלות על הקרבן לאחר נחשב המקדיש לבעלים, אבל לא

למש"כ במרומי שדה "דדוקא המוכר לא מהני, שהרי אין לו כח למכור, ולגזול אינו חפץ, אבל הרוצה לגזול הקדש, ס"ד דמהני, קמל"ן דלא מהני גזל", והיינו משום דבי גזא דרחמנא איתיה. ולפי"ז יל"ע לגבי קדק"ל אליבא דריה"ג, אם גם הם בכלל המיעוט דאין הנגזל יכול לזכות כלל בקרבן.

ובדעת הראב"ד יל"פ שההו"א היא שהטעם שא"א למכור עולתו ושלמיו הוא משום שאינו יכול לפטור עצמו מחיוב נדרו להביא ולהקריב כל הקרבן כשהוא בבעלותו ועל שמו, ולכן הו"א לומר שכ"ז כשרוצה להפקיע ולבטל נדרו במכירה לאחר. אבל כשנגזל והתיימש מלהשיבו לרשותו, אין כאן עיכוב מצד נדרו, כי אינו חייב שלא להתיימש שהרי כך היא דרך כל בעל ממון שנגזל, ולכן יש הו"א שיועיל היאוש להוציאו מרשותו ויוכל הגזול לקנותו. ועל כך ילפינן מהכתוב "קרבנו" ולא הגזול שלא מהני, והטעם הוא שהעיכוב מלמכור עולתו הוא מפני שאינו כלל בבעלותו לענין מכירה, וכ"ש שאין יאוש דממילא מועיל.

ואין לפרש בראב"ד שמכאן הוא דילפינן שא"א למכור עולתו, שהרי הראב"ד כתב דמכירה עדיפא מיאוש, וא"כ א"א ללמוד מיאוש שאינו מועיל לגזול לגבי מכירה לאדם אחר.]

(י) אמנם יתכן שבקדק"ל אליבא דריה"ג

להשאירו בלא בעלים שבכך מתמעטת קדושתו, שאי אפשר אז להקריבו לשם בעלים ואי אפשר לקיים אז מצוות אכילתו ע"י הבעלים, (עי' פסחים נט ע"א ברש"י ד"ה בשאר, שהיא עשה, וכמבואר ברמב"ן בהשגות לסה"מ במנין מ"ע שהשמיט הר"מ, וברא"ש נדרים ד ע"ב), ובכה"ג ילפינן מהכתוב "קרבנו" שלא אזלינן בתר זכות הבעלות של המקדיש שלמים, אלא בתר זכות ההקדש, שהרי גם קדק"ל לריה"ג חל עליהם שם הקדש, שלכן ההקדש שלהם הוי שינוי רשות כמוש"כ רש"י ותוס' בב"ק ע"ו, ואמרין דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה ואין יאוש מועיל.

עוד יל"פ שבאמת לגבי זכות אכילת הבשר מועיל היאוש אבל לגבי שיקרא הגזולן "בעל הקרבן" שיקרב על שמו ויהיה המתכפר, על כך ממעטינן מהכתוב "קרבנו" ולא הגזול, שזכות זו היא בי גזא דרחמנא ואין היאוש מפקיעה. (עי' קצוה"ח סי' ת"ו).

אולם מלשון רש"י משמע דמיירי בכל קרבן שאי אפשר למכרו, וגם עליו צריך מיעוט שלא יזכה הגזולן. וכ"ה בראב"ד, שהכתוב קמל"ן דבגזילת קרבן לא מהני יאוש, דאפילו זבוני נמי לא מצי מריה מזבין ליה. וצ"ב.

אמנם באמת רש"י לא הזכיר כאן יאוש, אלא שקרבן אינו נגזל, ויל"פ שכוונתו

שהם כולם גם הקדש, והגונב בהמה והקדישה לקדק"ל אחר יאוש הוי שינוי רשות, דשם הקדש מפקיעו מרשות מרא קמא, כמבואר ברש"י ב"ק ע"ו ד"ה דר' יוסי הגלילי, ובתוס' שם, ויש בהם איסור מעילה מחיים כמוש"נ מהחינוך מ' שנ"א שכתב שלוקין על תמורה, "דבדיבורו איתעביד מעשה, שנעשית הקדש והנהנה ממנה מעל בה", ובפשטות מיירי גם בקדק"ל. וכבר הוכיחו האחרונים מכמה מקומות דיש בקדק"ל איסור הנאה. ועוד שגם בקדק"ל עיקר הקרבן בשביל גבוה כמוש"כ תוס' בביצה כ, ועם כל זאת הם גם ממון בעלים, לכן אם היו של גר ומת, זוכה ההקדש מיד בכל הקרבן, משום דלה' הארץ ומלוואה ואין שם דעת אחרת המעכבת. [ועי' ב"ק מט ע"ב בת ישראל שנישאת לגר ונתעברה ממנו וחבל בה לאחר מיתת הגר, אליבא דרשב"ג דמחיים זוכה במחצית שבח ולדות, לכן לאחר שמת הגר, כיון דשייכא ידה בגוויהו, זכיא בהו בכולהו. ועי' גיטין מג ע"ב חציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ונשתחררה כו' רב זירא אמר ר' נחמן גמרו קידושי ראשון.]

וכיו"ב מבואר ברבינו הלל לפרשת צו פ"ט, שעור עולת גר שמת, שלשיטת התו"כ שם בשם רבי יוסי ברבי יהודה אינה מתחלקת לכהנים, ס"ל לרבינו הלל שזוכה בה בד"ה.

ובפירוש הראב"ד שם כתב שמביאים בדמי העור צרכי עולה למנחת נסכיה. ויל"פ שהקדש מזבח זוכה בעור. וכיון שמצוות הקרבן שיביאו עימו נסכים, העור משתעבד לקנות בו צרכי העולה. ואם כי תנאי בי"ד הוא שאם הגר לא הביא נסכים שיביאו מתרומת הלשכה (מנחות עא ע"ב), אבל עד שיביאו מתרומת הלשכה ראוי שיביאו מדמי עור העולה. ובעולה עצמה שהיא בלא"ה ממון גבוה אין הקדש זוכה מאליו, כי אין להקדש רוח מכך שתהיה העולה שלו. אבל בשלמים, אם הם ממון בעלים, זוכה ההקדש בחלק שהיה של הגר, והם בעלי בשר השלמים במקום הגר.

ויתכן גם ששלמים אלו קריבים בתורת שלמים של ממון גבוה, וכפי שמצינו ברש"י תמורה לד ע"ב בדעת עולא שהמקדיש עולתו לבדק הבית אין כאן אלא עיכוב גזברים בלבד ופרש"י שהבהמה אינה קריבה עד שיבואו גזברים לעמוד על גבה כדאמרינן בעלמא, האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו. ויל"פ שהבעלות על העולה עוברת להקדש. וכך נקטו כמה אחרונים. וכבר מבואר כן בספר "יחוסי תנאים ואמוראים" ח"א עמ' ר"ב, על הגמ' בתמורה הנ"ל: כלומר כבר יצאה מרשות בעלים ונכנסה לרשות גזברים ואין לבעל כלום כח לקרות על שמו, כלומר

לקבל מישראל כדי ליתנן לבן בתו כהן  
כמוש"כ רש"י בתמורה לב ע"א ד"ה  
הקדש, אם זוכה בטוה"נ זו הקדש).

והנה בתו"כ פר' שמיני (יג) עה"כ "זבח  
השלמים אשר לעם", מכאן למדו שלמים  
לציבור. וצ"ב, הרי לא מצינו שלמי ציבור  
אלא בשלמי עצרת והם מפורשים בכתוב  
בפרשת אמור, ולהנ"ל יל"פ שקאי על שלמי  
גר שמת והקדש זוכה בו להיות ק"צ, כעין

שפטור מפדיון<sup>8</sup>. (מצינו עוד אופן שבעלות  
קרבן עוברת מהמקדיש לאדם אחר, בהל'  
ערכין פ"ו הי"ד, שהמחרים קרבן נדבה  
פודין את הקרבן כו', וכל הנותן אותו  
שיעור יקריב בהמה זו נדבה כמו שהיתה.  
משמע שהפודה הוא הבעלים המקריב.) וגם  
בשלמים אלו י"ל שהבשר נאכל לכהנים  
כמו שלמי נכרים כנ"ל באות ט' מהתוס'  
במנחות סא ע"ב, וצ"ע. (ויל"ע גם בשאר  
קרבנות הגר שמת שהיתה לו בהם טוה"נ

8. ועיין בתוס' הרא"ש לתענית כו ע"א ד"ה הגיע זמן כו' תמיהא לי כיון שהמעמד אינו אלא שליחות  
כל ישראל שיעמדו על קרבנם אמאי לא יהיו הכהנים מקריבים קרבן והלויים שלוחי ישראל. ולמ"ד  
כל כהן ששוקל חוטא, ודווקא העוברים על הפקודים חייבין לשקול ולא שבט לוי, מצינן למימר,  
כיון שלא נשתתפו עם כל ישראל לא מצו פטרי להו, ודוקא מי שיש לו חלק בקרבן מקיים מצות  
עמידתו ואגבה שליחות כל ישראל, עכ"ל. ולפי"ד אם אין הלויים שוקלים אין להם כל חלק  
בתמידים, ומש"כ תוס' בשבועות ד"ה וקאמר, שכהנים מתכפרים בחטאות דרגלים כמו שכהנים  
מתכפרים ביוהכ"פ בפר כה"ג, והו"ה לויים שמתכפרים ביוהכ"פ עם כל ישראל בשעיר הפנימי,  
היינו דווקא בחטאות הציבור דבאים להדיא לכפרה, אבל לא בתמידים של כל השנה.  
והנה מהגמ' שם משמע דלרבי יהודה הכהנים שנקראים ביתו דכה"ג, מתכפרים אגב כה"ג בלא  
שיש להם חלק בפר כה"ג, ולכן ס"ל לתוס' בשבועות הנ"ל בתירוץ הראשון שיש ללמוד מכפרתם  
ביוהכ"פ אגב כה"ג, לכפרתם ברגלים אגב כל ישראל, שכשם שהם ביתו דכה"ג כך מסתבר שהם  
נכללים בציבור וקהל דישאל ומתכפרים אגב הציבור. וכמו גרים בפר הע"ד שמתכפרים עם השבט  
שבחלקו הם גרים כמו"ש בספרי בהעלותך. ולפי"ז יתכן שגם בשאר ק"צ כתמידים, נכללים הכהנים  
בריצוי ובכפרה שיש לכל ישראל בכל ק"צ. וגם לפי הסוגיא ביומא דנ"א ע"ב דאפקריה רחמנא  
לבי גזא דאהרן לכהנים, היינו דווקא בחטאות, אבל בתמידים י"ל שכהנים מתכפרים אגב כל  
ישראל.

ומהגמ' ביומא שם משמע שההו"א "ותיפוק ליה דאשר לו אמר רחמנא", היינו שאין לכהנים כל  
קנין בקרבן הכה"ג, וכפרתם היא אגב כה"ג, ולכן ודאי כל כפרתם היא מקופיא, ולמסקנא דאע"פ  
שמביא משלו וקיים בכך מצוות הקדשת קרבנו, מ"מ כיון דאם לא קניא לכהנים אינם יכולים  
להתכפר, בע"כ דאח"כ אפקרינהו רחמנא לכהנים, ולשניהם יש קנין בפר, לכן יתכן שגם מקיבעא  
מתכפרים והוו כשותפים עם הכה"ג. ולפי"ז בקרבן שלא בא להדיא לכפרה י"ל שכהנים מתכפרים  
אגב הציבור והקהל הישראלים.

מותר עולת יחיד שקרב כק"צ. ואולי שיטת (ולא כשיטת התו"כ בפר' ויקרא פט"ז ה"ה התו"כ כאן שיש שלמי נדבה של ציבור<sup>9</sup>, שאין ציבור מתנדבים שלמים. ובזבחים ה'

9. (א) וכ"נ מהשטמ"ק לערכין יא ע"ב אות ו' שיתכן קרבן תודה של ציבור שבא בנדבה. ובשו"ת חת"ס חאו"ח סי' נא ד"ה אמנם כו' כתב: "ואם יאמרו התוס' [בר"ה ל' ע"ב] דמזמור לתודה וגו' [שמשם מוכח לכאורה שאמרינן שירה על נדבת תודת יחיד], קאי על תודת ציבור, כמו הביאו לי פר הודאה, בתענית כג ע"א וכו'". ובספר גליוני הש"ס לר"ה שם הקשה הרי מבואר בגמ' שם שחוני סמך שתי ידיו עליו, והרי קימל"ן שאין סמיכה בק"צ כמו"ש במנחות צב ע"א. ויתכן שאין כוונת החת"ס שיש ק"צ של תודה כשאר ק"צ, אלא כוונתו למש"כ הרמב"ן בויקרא (א, ב) שאמנם אין הציבור מביא שלמים בנדבה, אבל מ"מ יכולים הרבים להתנדב להם בתחילה, והם נקראים שלמי שותפין וכן בעולה. והם טעונים סמיכה, עכ"ד. וה"נ כוונת החת"ס שכל הציבור מתנדבים בגדר שותפין. ואם כי לענין סמיכה, דינם כיחידים ושותפין, מ"מ לגבי שירה יש לתודה זו שהיא של כל ישראל יתרון על שאר תודות יחיד. (ומצינו שיש כפרה לציבור וכפרה לכל ישראל כמו"ש"נ לכאורה מהתוס' זבחים פ"ח ע"ב ד"ה מכפרים, אלא ששם לכל ישראל הוא במעלה יותר מציבור). ויותר מכך מצינו בק"פ שדינו כק"צ ודוחה את הטומאה, ואעפ"כ יש הו"א במנחות צ"ב ע"ב שתהא בו סמיכה כשאר קרבנות יחיד, וא"כ יש מקום לומר גם בשלמי תודה שמביאים כל ישראל, שסומכים עליהם ואינם כק"צ, אבל יש בהם שירה. ועל כך הקשה החת"ס שא"כ יש לפשוט הבעיא אם עולת נדבת ציבור טעונה שיר, ומיירי בק"צ גמור וק"ו הוא מתודת כל ישראל. (ב) בגליוני הש"ס שם הקשה עוד, איך יתכן לומר שהתוס' סוברים שבתודת ציבור יש שיר, הרי התוס' כתבו להדיא שהשיר הוא רק בק"צ שקבוע לו זמן. והנה דברי התוס' הם כמסקנת הגמ' בערכין שרק בעולה או שלמים שקבוע להם זמן יש שיר, אבל אם נניח שבתודת ציבור יש שיר ועל כך נאמר "מזמור לתודה" היה לגמ' להביא להוכיח הוכחה מכך שיש שיר בקרבן נדבה של ציבור, ומסברא אין להבדיל בין תודה לעולה. ואם כי יש ברייתא שרק בקבוע לו זמן יש שיר, היה לגמ' להקשות מדין שיר של תודת ציבור. ומדלא הזכירו כלל דין שיר של תודת ציבור, נראה שאין לחלק כן, אלא פשיטא לגמ' שתודה היא הלכה בפני עצמה, שאפילו של יחיד טעונה שיר. וקושיית החת"ס היא על עצם הכלל שרק בקבוע לו זמן יש שיר, שהרי אם יש שיר בתודת ציבור מוכח שלפחות יש בכך מחלוקת. ומכיון שלא הזכירו כלל בסוגיא את דין תודת ציבור, מוכח שאין מ"ד הסובר שיש יתרון לתודת ציבור, ולכן מסקנת הסוגיא שודאי אין חובת שירה בק"צ של נדבה, ומשום שאין קבוע לו זמן. והחת"ס מעדיף להוכיח מהגמ' שאין עדיפות לתודת ציבור, מאשר להוכיח מהתוס' עצמם שלא ס"ל כן, ובפרט שדברי התוס' מיוסדים על סוגיית הגמ' שם. וצ"ע.

ג) יתכן שמש"כ בזרע אברהם סו"ס ד' ובסי' ו' ששיטת המכילתא היא שישנה חובת ציבור להקריב ק"פ, ואם אין לישראל אלא קרבן אחד, מקריבין אותו לק"צ של פסח, אבל הקשה מדברי התוס' ביומא נ"א ע"א ד"ה דוחה שפירשו מ"ש לגבי פסח שדוחה שבת, "ולא פסח ציבור אלא פסח יחיד", שהכוונה היא כשאין הציבור ראוי להקריב אלא רק יחיד, אעפ"כ דוחה את השבת, ולא פירשו דהכוונה שבין פסח של כל ישראל שקרב כק"צ ובין פסחים של כל יחידי ישראל דוחים את השבת. ויתכן שס"ל לתוס' שפסח של ציבור הוא בא בנדבה ואינו דוחה את השבת.



ע"א ס"ל לאב"י שאין תודה באה בציבור. ועיין להלן סי' כ"ו אות י"ד.) ועיין בזבחים צז ע"ב "בשלמי ציבור נמי כתיב בהו, "ויקח משה חצי הדם וישם באגנות", וברמב"ן עה"ת כתב שהשלמים היו משום שמצוה לשמוח בקבלת התורה כו' שעושים שמחה לגמרה של תורה כו' משמע לכאורה שלא היה חיוב להקריב שלמים דוקא אלא התנדבו לקרבן שלמים של ציבור. וברמב"ן שם כתב שהשלמים הללו נאכלו בקדושת מחנה ישראל כקדק"ל, וצ"ע.

ג

(א) בב"מ מט ע"ב אמר ר' יוחנן דבר תורה מעות קונות כו' ור"ל אמר משיכה מפורשת מן התורה. יל"פ דלר"ל עיקר השגת בעלות במטלטלין היא ע"י מעשה שהוא הוראת בעלות ויכולת להשתמש בחפץ, והוא ע"י משיכה, שהיא היותר מביאה לכך, ואילו בכסף אע"פ שהוא קנין במקרקעין וגם בו יש צד של הוראת בעלות, אעפ"כ לא סגי, כי הוי בגדר שייר בקניינו. וכפי שמצינו בדברי הר"י בתוס' ב"ב עו ע"א ד"ה ספינה שהביאו שיטת הרשב"ם שמסירה – שהיא אחיזה בחפץ בלא להזיזו ממקומו – קונה רק ברה"ר משום דלא אפשר שם במשיכה, אבל בסימטה דשייכא שם משיכה לא קניה מסירה דהיא קנין גרוע (וכ"ה שיטת הרמב"ן), והר"י הביא דוגמא לכך ממ"ש בדף פז ע"ב דהגבהה החשובה יותר

מבטלת שאר קניינים. וברשב"א קידושין כה כתב בשיטת רש"י שבהמה גסה שאין דרכה להוליכה בפניו אינה נקנית במשיכה אלא במסירה ומ"מ במציאה שאין מי שימסור לזוכה היא נקנית במשיכה. וכיו"ב מצינו בתוס' בכורות יג ע"ב ד"ה דבר תורה בשם הריב"ן לשיטת ר"ל, דלא ילפינן קנין כסף מהקדש, משום דבהקדש לא שייכא משיכה, דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, אבל בהדיוט דאפשר במשיכה, רק משיכה קונה. (ועי' צ"פ הל' מאכ"א עמ' צ"ה.) ועיין להלן בסי' י"א, דברים בענין שייר בקניינו.

[ועי' בנתיבות סי' קצ"ו שהביא מש"כ הפנ"י בקידושין כב ע"ב דעבד נקנה גם במשיכה אע"פ שאיתקוש לקרקעות ונקנה בכסף, שטר וחזקה, וביאר הפנ"י שאין דנין אפשר משאי אפשר, דקרקע אי אפשר במשיכה. והקשה הנתיבות הרי לגבי עציץ נקוב קימל"ן בסי' ר"ב שאין הזרעים נקנין במשיכה משום דאין קרקע נקנית במשיכה וכמו"ש בגטין כ"ב, אלמא דקרקע אף דאפשר במשיכה לא נקנות במשיכה. וכבר העיר על כך המקנה. ובפשטות יל"פ דעציץ נקוב נחשב כקרקע ואין מועילים בו אלא קנייני קרקע. אבל עבדים רק הוקשו לקרקעות, ולכן חלים עליהם דיני קרקע, וכיון שקרקע אינה מופקעת ממשיכה אלא משום שאי אפשר וכמוש"כ הפנ"י בתירוק

במשיכה, יל"פ שלגבי ב"נ לא הקפידה תורה שיקנה גם כששייר בקניינו וסגי במעשה בעלות שיש גם בכסף, ועי' להלן.

ג) ולדעת ר' יוחנן עיקר השגת בעלות במטלטלין היא ע"י מעשה שיש עמו גמירת דעת לתת ולקבל זכות להיות בעלים, והכסף הוא היותר מביא לכך. (במדרש שמואל פ"י: במעשה דרבי יהודה בן בתירא ששלח שליח לקנות מאבוב דשמואל משי, ולאחר זמן אמר לו אבוב דשמואל שעליו לקנות אע"פ שהיה רק דיבור שיקנה: "וכי אין דבריך נאמנים עלי יותר מממון"). ואילו במשיכה אע"פ שהיא קנין מהפקר, וגם במתנה מועילה משיכה – לרוב הראשונים – כי יש בה גם צד של גמירת דעת, אעפ"כ לא סגי במכר, משום דהוי שייר בקניינו, כמושכ"ל.

ואם ס"ל לר' יוחנן דמנכרי הקנין הוא במשיכה, יל"פ כדברי החת"ס בשו"ת חו"מ סי' קלד: ואולי י"ל, עיקר קנין בכסף, אך בנכרים חשש הקב"ה לשמא יאמר נשרפו חיטיך בעליה, ע"כ קונה במשיכה דווקא, משא"כ בישראל, אנשי אמונה, הניחה התורה על עיקר הדין, עד שנתקללו הדורות ותקנו חכמים משיכה כו', עכ"ל. (ולגבי נכרי הקונה מישראל כתבתי להלן).

ועוד יל"פ כפי מש"כ לעיל באות ב' בשיטת ר"ל. ויש לפרש עוד, דלא סמכא דעתיה דישראל שהנכרי יתן לו המטלטלין

הראשון שהכל היה ראוי להקנות גם במשיכה אלא דגזז"כ במטלטלין שיקנו רק בכסף, וקרקעות אינן נקנות במשיכה משום דאי אפשר, לכן אין להשוות לגמרי עבדים לקרקעות ואין דנים אפשר משאי אפשר. אמנם מצד שייר בקניינו לא נראה שיש חילוק בין עציץ נקוב לעבד, ובשניהם אין עדיפות לשאר קניינים ממשיכה, ורק מצד שעציץ נקוב נחשב לקרקע יש בו דיני קנין קרקע לגמרי כנ"ל.]

ב) וכ"ז בישראל, אבל לגבי נכרי מיעטה התורה שאין הקונה מנכרי צריך משיכה אלא סגי בכסף כמבואר בירושלמי קידושין בשם ר"ל. ויל"פ מלבד מש"כ תוס' קידושין יד ע"ב ד"ה הואיל, דמסתברא גם בקנין ע"ע דלכל אחד יש קנין לעצמו כדאמרינן בבכורות יג ע"א מדישראל בחדא נכרי גם בחדא כו', ובראשית בכורים לבכורות די"ג כתב דנכרי אין לו השתוות עם ישראל אף בפעולת קנין, דמשונה תורת ישראל משל נכרי, יש לבאר עוד עפ"ד ספר הבתים (מ"ע רמ"ה) שדרך קנין הנהוג הוא בכסף, וכ"כ הנמוק"י, שרוב הקניינים הם בכסף, וא"כ י"ל שלגבי קנין מנכרי וגם לנכרי, קבעה התורה את דרך הקנין הנהוג בעולם בלבד. ואילו לישראל נתנה תורה דין קנין של משיכה שבו מפורש וברור יותר מעשה בעלות. ועיין בלבוש סי' קצ"ז סק"א. ואם ס"ל לר"ל שקנין נכרי הוא גם בכסף וגם

שדרכי הקנין בעולם הם בשניהם וכמוש"ל בשם ספר הבתים, והנימוק"י לגבי קנין כסף, ופירוש הגרש"ר הירש לגבי קנין משיכה, קבעה תורה שלגבי ב"נ שניהם שווים בחשיבותם. ועוד יל"פ בשיטת ר' יוחנן שלגבי נכרי לא הקפידה תורה שיקנה גם כששייר בקניינו וסגי בגמירת דעת שיש גם במשיכה.

## ד

(א) בפסחים סג ע"ב: השוחט תודה לפניו, ולחמה חוץ לחומה, לא קדש הלחם [נדכתיב על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו]. מאי חוץ לחומה, רבי יוחנן אמר חוץ לחומת בית פאגי, אבל חוץ לחומת העזרה קדיש, ולא בעינן על בסמוך. רבי שמעון בן לקיש אמר אפילו חוץ לחומת העזרה לא קדיש. אלמא בעינן על בסמוך. ויל"פ דלכו"ע בעינן שיהיה הלחם במקום קרוב לעזרה, וכ"מ בר"ח שגם לר"י בעינן על זבח תודת שלמיו, וכ"נ מתוס' הרא"ש לנדה ו ע"ב דגם לר' יוחנן לכתחילה בעינן שיהיו

שקנה, אשר פיהם דיבר וכו', אלא כמושך אותם. והנכרי שקונה מישראל אינו סבור להיות בעלים של מטלטלין עד שימשוך. [אמנם לדעת הסוברים דנכרי קונה בחליפין א"א לומר סברא זו]<sup>10</sup>.

(ד) ובפירוש רבי שמשון רפאל הירש לספר ויקרא (עמ' תנה) כתב, שטעם קנין משיכה הוא משום שזכיותם של ב"נ במטלטלין התחילה על ידי תפיסה במשיכה או הגבהה, ולר' יוחנן רק בב"נ נמשכת צורת קנין זו, ואילו לישראל קבעה תורה דרך יותר אידיאלית של קנין כסף. ועיין בתוס' בבכורות יג ע"ב ד"ה דבר כו', דסתם קנין דקרא במעות. ולפמשכ"ל יש לבאר שלגבי ישראלים קבעה תורה שעיקר קניינם זמ"ז הוא ע"י גמירת דעת שיש בקנין כסף. ולגבי כל סוג קנין שקבעה תורה לישראל ולב"נ שייך לומר שבקנין האחר בלבד הוי שייר בקניינו.

(ה) ואם ס"ל לר' יוחנן וגם לר"ל דנכרי קונה גם בכסף וגם במשיכה, י"ל דכיון

10. בריטב"א מהדו"ב לקידושין כח ע"ב כתב על המשנה שם: "ובהדיוט לא קנה עד שימשוך", כדר' יוחנן, דא"ר יוחנן דבר תורה מעות קונות ומה טעם אמרו משיכה קונה, גזירה שמא יאמר לו נשרפו חייטך בעליה, ובהערות הגאונים העורכים שליט"א כתבו: דברי רבינו צע"ג, דהא אדרבה לר"ל ודאי לא קנה עד שימשוך גם מדאורייתא. ויתכן שהריטב"א מדייק בלשון המשנה דלא קתני לא קנה אלא במשיכה אלא לא קנה עד שימשוך, מכך מדייק הריטב"א שרק הקונה אינו זוכה עד שימשוך אבל המוכר זכה בכסף והוי שלו כל זמן שאין חזרה (עי' מהר"מ מלובלין ע"ז סג ע"א וחידושי או"ש ח"ב עמ' קי"ג ובצ"פ ב"מ מח ע"א), והיינו אליבא דר' יוחנן שמה"ת הכסף קונה משא"כ לר"ל.

דיש בהם מקדושת מחנה ישראל, ואילו לר"ח אינם מתקדשים שם, משום שאין מצוה באכילתם שם ונחשב כאינו יכול לאוכלו שם, וצ"ע.]

(ג) ובפסחים שם אמר רשב"ל: לעולם אינו חייב משום לא תשחט על חמץ דם זבחי, עד שיהיה החמץ לשוחט או לזורק או לאחד מבני החבורה, ועד שיהא עמו בעזרה. ר' יוחנן אמר, אע"פ שאין עמו בעזרה. ולדעת הר"ש והרא"ש בכלים פ"א, גם כאן סובר ר"י שרק אם החמץ עמו בירושלים עובר, וכ"ה בירושלמי כאן. ויל"פ כנ"ל, שלר"ל צריך שתהיה קריבה ממשית למקום ההקרבה, ולר' יוחנן סגי במקום הקדוש לאכילת הפסח כדי להחשב שוחט על החמץ כי יש כאן קירבה פנימית של מקום הקדוש לאכילת הפסח.

(ד) ואם נניח שלר' יוחנן אי"צ שיהיה החמץ בירושלים דווקא, יל"פ שהחילוק בין לחמי תודה לחמץ הוא כמו"ש בגמ' שם שקידוש הלחמי תודה הוא דומיא דקידוש כלי שרת דבעינן שיהא בתוכן, ולכן בעינן שיהיה גוואי, וסובר ר' יוחנן שכל ירושלים הוי גוואי דמקום העבודה, אבל לגבי איסור דלא תשחט על חמץ, כל היכא דאיתיה איתיה, ואי"צ כלל סמוך וקרוב, אלא שיהיה עם המקריב, ובכל מקום שהוא ברשותו הוי עמו.

הלחמי תודה בעזרה. וסובר ר' יוחנן שגם במקום הכשירו לאכילה חשיב קרוב לקרבן התודה, כי יש כאן קירבה פנימית של מקום קדושת אכילת קודק"ל. ולפרש"י במנחות ע"ב בית פאגי הוא בתוך הר הבית, אבל בירושלים לא קדשו גם לר"י, וכ"נ מהר"מ והר"ש כלים פ"א ומאוצר הגאונים. והיינו משום שהר הבית הוא מכלל חצרות ד' כמוש"כ רש"י בחגיגה ד ע"ב ד"ה מפנקי. וי"א שהר הבית הוא מכלל המ"ע דמורא מקדש ואיסור בנית בנין מעץ (עיין להלן במדור הערות סי' יג בהערה). ולכן הר הבית חשיב כקדושה אחת פנימית עם העזרה. ולר"ל צריך שתהיה גם קירבה ממשית וחיצונית למקום ההקרבה.

(ב) [רש"י נקט שחוץ לירושלים אינו קרוב לקרבן התודה משום ששם נפסל ביוצא, ואילו ר"ח נקט ששם אינו יכול לאכול. ויתכן שנפק"מ לגבי הבציעה העליונה שהיתה בירושלים שלא התקדשה בכל אלו, הע"ה היו אוכלים שם והת"ח לא היו אוכלים שם (שבועות טז ע"א), וביאר אאמו"ר מרן זצ"ל במנחת אברהם ח"א (עמ' רלג) שהקידוש של העליונה שהיה ע"י ביי"ד בלבד הועיל שאין שם הל"ת דלא תוכל לאכול בשעריך, אבל המ"ע דלפני ד' תאכלנו אין שם, וא"כ י"ל שלרש"י גם אם היו הלחמי תודה שם הם מתקדשים, וחשיבי כקרובים למקום הקרבן תודה, כיון

## סימן ו

## דחיית עשה לל"ת ביבום

(ב) יש להטעים קושית הבית יצחק, דאם נחלק בין יש לו אחין דע"ז נאמר דאינה פוטרת צרתה לחד מ"ד לבין אין לו אחין דע"ז קתני דאם בעלו קנו, אזי מבואר חילוק הלשון בין הברייתא דקתני אם בעלו קנו ופוטרות צרותיהן לבין המימרא בגמרא דקתני רק פטרה ולא פטרה צרתה. והסבר הדברים הוא עפ"מ ש"כ הר"מ בפ"ו מהל' יבום הי"א, ויבמה שהיא אלמנה מן הנשואין ובא עליה כהן גדול לא נפטרה צרתה, שאין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, והואיל ולא קנה מן התורה קנין גמור לא נפטרה צרתה. ומשמע דמ"מ יש לו בה צד קנין. וכ"נ מרש"י יבמות ב ע"א ד"ה תפסי, דלמ"ד שגם חייבי לאוין אינם עולין ליבום מ"מ בדיעבד קרינן ביה לקחת. [ועיי"ש בפירוש רבינו אברהם מן ההר, וברש"י להלן ע"ב ד"ה ואם וד"ה פוטרת, ובתוס' לעיל ח' ע"ב ד"ה כל]. ויל"פ שקנין זה הוא כקנין מאמר שלדעת הירושלמי יבמות פ"ב ה"א הוא מהתורה, כמש"ש יבמה יבא עליה זו הביאה, ולקחה לו לאשה זה המאמר, יכול יהא כשם שהביאה גומרת בה כך יהא מאמר גומר בה, ת"ל ויבמה, עירה את כל הפרשה כולה ליבום,

(א) במכתב הגאון מורנו יצחק שמעלקיש לאדר"ת (בספר בשמן רענן ח"ב עמ' קפז) כתב: ... ועי' שבת קלג אי איכא אחר ליעבד אחר וב"י או"ח סי' יא ומבואר דמצוה שאפשר לעשות ע"י אחר [אינה] דוחה לל"ת והיינו דמה"ט כתיב פלס כמ"ש בגמ' הנ"ל. ובזה יש ג"כ לדבר ואקצר. והנה קשה לי על סברא זו מביאת כ"ג באלמנה דחד אמר פוטרת צרתה משום דעשה דוחה ל"ת, והרי אפשר לעשות המצוה בצרתה והיכי דאפשר ע"י אחרים כתיב פלס, וכן אם יש לכ"ג אח כהן הדיוט אין עשה דוחה לל"ת, ולא משמע כן בגמ' מדסתם. הן אמת הי' י"ל הא דפליגי אם ביאת כ"ג באלמנה פוטרת צרתה, דוקא בצרה פליגי, וס"ל דלא פטרה, לא משום דאפשר בחליצה כמו שאמרו בגמרא, רק כיון דאיכא צרה לא נדחה ל"ת, רק דבאלמנה מן האירוסין גם הצרה הוה אלמנה וליכא למימר הכי, אך ביש לו אח כהן הדיוט בכה"ג י"ל דאין עשה דוחה, והי' מקום לומר דוקא בכה"ג ס"ל דלא פטרה צרתה, ול"ק לדידיה מואם בעלו קנו דמיירי דליכא אחין משו"ה עשה דוחה, ומדלא משני הכי משמע דאף באפשר ע"י אחר עשה דוחה עכ"ל.

קִיחָה כֹּל דָּהוּ, שְׂרִיבְתָּה תוֹרָה בַּמֶּאֱמָר  
יַבְמִינְ.

וְגַם אִם נֹאמַר דְּלִמְסַקְנָת הַגְּמָרָא לֹא יִלְפִינָן  
מִיבְמַתּוּ דִּישׁ עוֹלִין לְחִלְצָהּ וְלֹא לִיבּוּם, יֵשׁ  
לְבָאֵר כֵּן מִצַּד הַסְּבָרָא, דְּכָל שְׂקִידוּשִׁין  
תּוֹפְסִין בָּהּ אַע"פ שְׂאִינָה מִתִּיבְמַת מִשּׁוּם  
שֶׁהִיא בַּעֲשֵׂה וּל"ת אוֹ בִּל"ת גְּרִידָא לְחַד  
מ"ד, אִי"ז מוֹנֵעַ שִׁיחּוֹל דִּין לְקִיחָה כֹּל דָּהוּ  
וְכִנ"ל.

ג) וְהֵנָּה בְּטַעַם הַדְּבָר שִׁיתִּכֵּן שְׂעִיקָר מִצּוֹת  
יָבוּם אֵינָה יִכּוֹלָה לְהַתְקִיִּים וְרַק גֹּדֵר לְקִיחָה  
יִחּוֹל צ"ע. [וְעֵין בַּפִּיָּה"מ לר"מ נִגְעִים פִּי"ד  
מִי"ג.] וִישׁ לְבָאֵר עַפִּי"ד הַתּוֹס' בַּמִּנְחוֹת  
מִט: ד"ה תִּלְמוּד שְׁדִין עֲשֵׂה דוּחָה ל"ת אֵינוֹ  
מוֹעִיל לְעִנּוּן פְּסוּל הַכְּרוּךְ בִּל"ת, וְכֹלֵל זֶה  
י"ל גַּם כְּשֶׁעֲשֵׂה אֵינוֹ מִתְקִיִּים כְּשֶׁהוּא בֹא  
לְדַחוֹת עֲשֵׂה וּל"ת, שֶׁאֵף זֶה הוּא בַּגֹּדֵר  
דְּחִיָּה שֶׁל הַעֲשֵׂה וּל"ת לַעֲשֵׂה כְּמִשְׁנֵי מַכְמָה  
גְּרַסָּאוֹת בִּר"מ ה' שְׁחִיטָה פִּי"ג הִי"ט,  
אֲסוּר לִיטוֹל אִם עַל הַבָּנִים וְאִפִּילוּ לְטַהֵר  
בֵּהֶן אֶת הַמְצוּרֵעַ שֶׁהִיא מִצְוָה, וְאִם לְקַח  
חַיִּיב לְשַׁלַּח, וְאִם לֹא שִׁלַּח לֹקָה, שֶׁאֵין  
עֲשֵׂה דוּחָה ל"ת וְעֲשֵׂה אֵלֹא עֲשֵׂה וּל"ת  
דוּחָה עֲשֵׂה, [וְעֵיין בְּשֶׁאֲג"א ס' לֵג וּבִשּׁו"ת  
דְּבִר"ח ס' לֵא], וְאִכ"ל י"ל דְּגֹדֵר הַלְקִיחָה  
שִׁישׁ בִּיבְמָה אֵינוֹ חֵלֶק מִעֲצֵם קִיּוּם מִצּוֹת  
יָבוּם אֵלֹא הוּא קִנּוּן אִישׁוֹת הַכְּרוּךְ בַּמִּצְוֹת  
יָבוּם, וְלִכֵּן כֶּשֶׁם שֶׁאֵין דְּחִיית ל"ת ע"י עֲשֵׂה  
מוֹעִילָה לְהַפְקִיעַ אֶת הַפְּסוּל הַכְּרוּךְ בָּהּ, ה"ה

הַבִּיָּאָה גּוֹמֶרֶת בָּהּ, וְאֵין הַמֶּאֱמָר גּוֹמֵר בָּהּ.  
א"כ מֶה הוֹעִיל בָּהּ מֶאֱמָר, לְאֻסְרָהּ לְאַחֲרֵין.  
כְּלוּמָר שִׁישׁ בִּיבּוּם גֹּדֵר שֶׁל עֲמִידָה בַּמָּקוֹם  
הָאֵח, וְכַמ"ש בִּירוּשְׁלָמִי סוּטָה (פ"ד ה"א)  
שֶׁאִם קִינָא לָהּ הָאֵח וּמֵת וּכְנִסָּה אַחִיו  
וְנִסְתָּרָה הִרִי"ז שׁוֹתָהּ, וְגֹדֵר זֶה מִתְקִיִּים  
בְּבִיָּאָה שֶׁהִיא הַגּוֹמֶרֶת בָּהּ לְקִנּוּן אִישׁוֹת,  
וְלִשְׁטִיטָה רִש"י בְּסִנְהֶדְרִין נ"ג, ד"ה אִיסוּר  
מִצְוָה וּד"ה וְלֹא מִתִּיבְמַת, גַּם אִם עֲשֵׂה  
דִּיבּוּם דוּחָה לִל"ת דַּח"ל, מ"מ מִצַּד הַסְּבָרָא  
אֵין זֶה נִחְשָׁב עַדִּיין לְעוֹלָה לִיבּוּם, כִּי אֲסוּר  
לְקִיִּימָן, וְבַעֲיִנָּן לְקַרָּא דִּיבְמַתּוּ דַּח"ל עוֹלוֹת  
לְחִלְצָהּ. וְכ"ה שִׁיטַּת הָרַאב"ן לְמַס' יִבְמוֹת  
ד"כ ד"ה כֹּלֵל אִמְרוּ, וְעַל גֹּדֵר זֶה כְּתִיב  
וְיִבְמָה כְּמִשְׁנֵי בִירוּשְׁלָמִי. אֲבָל יֵשׁ גֹּדֵר  
נוֹסֵף שֶׁל קִיחָה שֶׁהִיא מוֹרָה עַל לְקוּחִין  
חֲדָשִׁים ע"י הָאֵח, וְגֹדֵר זֶה מִתְקִיִּים גַּם עַל  
יְדֵי מֶאֱמָר הַעוֹשֶׂה קִיחָה כֹּל דָּהוּ, רַק לְעִנּוּן  
לְאֻסְרָהּ עַל אַחִיו, וְע"ז כְּתִיב וְלִקְחָהּ לוֹ  
לְאַשָּׁה כְּמִשְׁנֵי בִירוּשְׁלָמִי. (וְעֵיין בִּירוּשְׁלָמִי  
כְּתוּבוֹת פ"ד ה"ד לְגַבִּי מוֹצִיא שֵׁם רַע,  
לְקַחְתִּי, פֶּרֶט לְשׁוֹמֶרֶת יָבָם וְכו') אִפִּילוּ  
בַּמִּשְׁנָה אַחֲרוֹנָה שֶׁמִּצְוֹת חִלְצָה קוֹדֶמֶת  
לְמִצְוֹת יָבוּם, וִישׁ לִישֹׁב. וְזוֹהִי סִבְרַת רִש"י  
בִּיבְמוֹת הַנ"ל דְּגַם אִם חַיִּיבִי לְאוּיִן אֲסוּרִים  
בִּיבּוּם מ"מ אֵינָם מִתְמַעֲטִים מֵאֵם לֹא יַחְפוּץ  
הָאִישׁ לִיבָם, דְּבַעֲיִנָּן שִׁיחָה עוֹלָה לִיבּוּם, כִּי  
בַּמֶּקְרָא זֶה נֹאמַר לְשׁוֹן לְקִיחָהּ, וְגֹדֵר לְקִיחָה  
יִשְׁנֹו גַם בַּח"ל בְּדִיעֶבֶד, כִּי מֵאַחֵר דְּבַעֲלָמָא  
יֵשׁ בֵּהֶן תְּפִיסַת קִידוּשִׁין ה"נ בִּיבָם יֵשׁ בָּהֶם

שאינ דחיית העשה של יבום ע"י הל"ת ועשה של אלמנה מן הנישואין לכה"ג, מפקיעה את קנין דלקיחה שכרוך במצות יבום. וביאור זה י"ל גם בחייבי לאוין גרידא למ"ד שאין עולין ליבום מקרא דיבמתו, שיש לפרש שגם זה הוא מתורת דחיה, דעשה דיבום נדחה ע"י הלאו.

(ד) אולם למ"ד דאלמנה מן האירוסין אינה מתייבמת לכה"ג, יש מקום לומר שאם הטעם הוא משום דאפשר לקיים שתיהן ע"י חליצה, כי חליצה במקום יבום מצוה, אזי אין כאן דחיה של עשה דיבום, שהרי גם מעיקר הדין אין מצות יבום מוטלת עליו יותר ממצות חליצה, ולכן נפקע גם הקנין דלקיחה הכרוך במצות יבום, מאחר שמצות

יבום אינה חלה מעיקרא. והא דאי"ז בכלל כל שאינו עולה ליבום, י"ל דס"ל דילפינן מיבמתו כדרב גידל א"ר וכשיטת הראשונים שהריבוי לח"ל הוא משום שתופסין בהן קידושין בעלמא. וא"כ דגם קנין דלקיחה נפקע צ"ע מה דנקט אין פוטרת צרתה והרי גם בה עצמה אין כל קנין. אבל אם נפרש דמ"ד זה מיירי רק כשיש לכה"ג אח כה"ד ואפשר לקיים שניהם על ידי האח, א"כ לא מתבטלת מצות יבום מעיקרא, שהרי זו המצוה המוטלת עליו תחילה, אלא שהיא נדחית ע"י הל"ת משום שאינה חמורה כדי לדחות לל"ת, מאחר שאפשר לקיים שתיהן ע"י אחיו, וא"כ דהיא רק דחוייה אין נפקע קנין דלקיחה ממנו, ולכן נקט אין פוטרת צרתה דבדיעבד יש בה קנין דליקוחין.

## סימן ז

ידיעה גורמת ביטול – יש בו דעת להישאל – תקנות חכמים –  
עשה דוחה ל"ת – כפיה על מצוות – רוב דסנהדרין

ערלה פ"ב לגבי ביטול ערלה במאתים, א"כ אם כל עיקר הביטול הוא רק בידיעת הבעלים, אם אחר ראה הביטול ואכל הכל, אם הוא כאוכל חלב במזיד.

(ב) הרא"ש מביא דוגמא לחידוש זה שידיעה יכולה לגרום ולגמור הדבר ממ"ש בזבחים ק"ד בנמצא נקב בבני מעיים לאחר זריקה או לאחר הפשט שדין העור הוא כמי שרק עכשיו נפסל הקרבן. ושם הרי ברור שדין טריפה חל מיד מששוחט. וצ"ל בביאור הדבר, שלגבי מה שאינו מעיקר הדין טריפה של הבהמה, אלא הוא מתחדש מבחוץ בעקבות טריפתו מצד דיני קרבן, בחידוש דין זה הולכים אחרי זמן ידיעת פסול טריפה, ורק אז אנו דנים את העור כדין עור שנולד בו פסול. והרא"ש מדמה חילוק זה בקרבנות לביטול ברוכ, שאין ההיתר או האיסור שעל ידי הביטול מעצם דינו של המיעוט המתבטל, דוגמת חמץ לאחר הפסח שדינו משתנה מתוך שהסתיים זמן איסור החמץ, אלא השינוי בדינו של המיעוט הוא מתחדש מבחוץ. מתוך שנותנים עליו את

(א) הרא"ש בחולין פ"ז סי' לז ובתוס' הרא"ש שם צ"ט ע"ב כתב שאם ביטול התערובת שמיעוטה איסור קודם שנודע שיש כאן תערובת, אזי הרוטב נאסר גם לאחר שנודע, כי הידיעה קובעת שיקרא על התערובת שם היתר והותר האיסור באכילה כו', הידיעה גורמת וגומרת הדבר, עכ"ד. ובראב"ן סי' ש"א (ובאו"ז ח"ד עמ' לז, במרדכי ב"ק פ"ט ובאיסור והיתר) כתבו כן גם לגבי חוזר וניעור, ובפשטות המובן הוא שדין ביטול ברוב חל רק כשנודע לאדם ספק ביחס לאיסור שהתערב, ויל"ע – אם נניח שכלל זה הוא מה"ת כדעת הש"ך והפר"ח – היכא שאכל בשגגה כזית חלב שהתערב עם שני כזיתים שומן, או חלב כליות עם חלב האליה קודם שנודעה התערובת, אם חייב קרבן, כדין אכל כזית חלב וכזית שומן אע"פ שלא ידוע איזה מהכזיתים היה חלב וכמ"ש בכריתות כ"ג. וכן יל"ע אם אכל במזיד כי הניח שהכל חלב, אם נחשב כעובר במזיד, ובפרט לסוברים שיש ספק אם רק ידיעת הבעלים קובעת או גם ידיעת אחר, כמ"ש בירושלמי



— או המטמא לדעת כמה ראשונים — יש בו דעת להשאל ולדרוש ממנו מה שאירע לו ויודע להשיב על הענין, כלשון הר"מ בהל' שאאהטו"מ פט"ו ה"ב, ובביאור הגר"א לתוספתא טהרות סופ"ו נקט "שיש בו דעת לבוא ולשאל מבי"ד", וזה משום שדין הטומאה של ספק זה נקבע ע"י בי"ד, וצריך שיהא הנמצא — או המטמא — ראוי להשאל ולברר על פיו ע"י בי"ד אם נכנס לספק. וכיו"ב הוא דין ידיעה בביטול ברוב, שדין הביטול נקבע ע"י בי"ד, שצריכים לפסוק בספק זה שהותר או נאסר, ושם היתר או איסור נקבע ונגמר ע"י מה שראוי הספק להגיע לפני בי"ד. וכך יל"פ גם בדברי הר"י בתוס' נדה ס' ע"ב ד"ה כאן וכו', שאם בשעת הספק כבר היה ידוע שהראשונה טמאה תולין בי"ד בה, ואם לא היה ידוע בשעת הספק, אזי בי"ד מטמאין שתיהן.

ובירושלמי תרומות פ"ח ה"א: ר' חגי שאל לחבריא, מנין לאוכל ברשות שהוא פטור מחומש, מה בין סבר שהוא חולין ונמצא תרומה שהוא חייב, מה בין סבר שהוא כהן ונמצא ישראל שהוא פטור מחומש. אמרו ליה מהוריית בי"ד, כלומר שהוא דומה ליחיד שעשה עפ"י הוראת בי"ד שהוא פטור מקרבן. ויל"פ שכל אכילת תרומה לכהן היא עפ"י הוראת בי"ד, לפי סברת הרמ"ה בסנהדרין קיח ע"א בהו"א שתרומה

דיני הרוב, ובכך דין הביטול דומה לדין העור שבזבחים, ובשניהם הדין המחודש נגמר ונגרם בזמן הידיעה.

(ג) ולכאורה י"ל שעיקר דין ביטול חל מיד, ואם אכלו בשוגג או במזיד אין עליו שום חיוב, ורק לגבי דינים שמתחדשים מהאיסור לא חל דין הביטול. והיינו שהרוטב שניתן בו טעם מהאיסור, מתחדשת בו חומרא מחמת נתינת טעם בכל הרוטב, שאין הוא יכול להבטל, ודין חדש זה אינו נפקע כל זמן שלא נודעה התערובת. ויש סברא בדבר, שדין נתינת טעם אינו נכלל בביטול היבש ביבש, שהרי אפילו לאחר שנודעה התערובת מבאר הרא"ש שאין לאסור הרוטב מהבישול שמעתה, משום שכבר מותר לאכול הכל ביחד, ואין צורך לאכול כל כזית בפנ"ע (כדעת הרשב"א), הרי שיש מקום לומר שהרוטב לא יהיה בכלל דין הביטול, א"כ עכ"פ קודם שנודעה התערובת ישנה סברא לחלק בין היבש לבין הרוטב. אולם מלשון הרא"ש לא משמע שכיון לחלק בדין קודם שנודעה התערובת בין יבש לרוטב. אלא צ"ל כפי שהתב"ל.

(ד) ובעיקר חידוש זה דהידיעה גורמת וגומרת הביטול, יש מקום לפרש שיסוד הדבר הוא, שבכל מקום שהדין הוא לדחות היתר או איסור מכח הלכה מחודשת, הדבר נקבע ע"י הבי"ד. ועל כך מיוסד הדין לגבי טומאה ברה"י שספקו טמא רק כשהנטמא

אמנם צ"ע בדברי הספר קדמון הנ"ל ממ"ש בכתובות מ' ע"א לגבי אונס ומפתה דידחה עשה ד"ולו תהיה לאשה" לל"ת, ולא חיישינן שאין כוונתו לש"ש. ונראה עפ"י הריטב"א בקידושין שיש הו"א שהאם תתחייב למול את בנה אע"פ שזוהי מ"ע שהזמן גרמא, "דהתם הוא במצוה דנפשה אבל הכא במצוה דבנה הוא דמחייבא כו", משמע שמצוה שנעשית באדם אחר חמירא, וא"כ י"ל גם לגבי הכלל שצריך שיעשה המצוה הדוחה את ל"ת לש"ש, ג"כ אמרינן שאם המצוה היא לגבי אדם אחר, כגון העושה ד"ולו תהיה לאשה", לא חיישינן לכך שאין כוונתו בדחיית הלאו לש"ש.

ולפי דברי הריטב"א הנ"ל יש ליישב הטעם במ"ש בב"ב ח ע"ב שרבא אכפיה לר' נתן על צדקה אע"פ שהיא מ"ע שמתן שכרה בצידה ובעלמא אין כופין, ויל"פ דס"ל לרבא שבמצוה שהיא לצורך אדם אחר כופין. ולפי"ז גם על כיבוד או"א כופין. ועי' רש"י כתובות צא ע"ב ד"ה מצוה ובר"מ הל' ממרים פ"ה הט"ו ופ"ו ה"ג.

ה) ובעיקר הסברא שכתבתי באות ג לחלק בין עצם הדין למה שמתחדש ממנו מבחון בעקבותיו, מצינו יותר מכך בירושלמי גיטין פ"ט ה"א לגבי המגרש חוץ מפלוני ונפלה ליבום לפני אותו פלוני שאינה פוטרת צרתה, משום שבשאר פטורי יבום התורה אסרה עליו וכאן הוא אוסרה עליו, (עיי' ברשב"א

הוי שלל שמים אלא שזכינהו רחמנא לכהנים לאכילה, וגם למסקנת הרמ"ה שלאחר שבאה תרומה ליד כהן אינה שלל שמים, מ"מ התרומה היתה ראויה להיאסר לכל, אלא שהתורה נתנה היתר לכהנים, והטעם לכך הוא עפ"י ד הרמב"ן בהשגות לסה"מ (שורש יב), שמצד מצות הפרשת תרו"מ היה ראוי שיאסרו וישרפו או יפקירנה, אלא שמצות נתינה מבטלת האיסור, וא"כ בתרומה שנאסרת לזרים האיסור הוא מצד מצות הפרשה. וההיתר לכהנים הוא חידוש התורה שיזכו בשלל שמים ויותרו באכילתו. וכל דבר היתר של הראוי להיאסר הוא עפ"י בי"ד, והוי כיחיד שעשה עפ"י הוראת בי"ד. (ועי' להלן סי' ט' פ"ג אות ז' בהערה אות יא.)

ויתכן שגם הדין דעשה דוחה ל"ת הוא נקבע ע"י בי"ד. ויל"פ לפי"ז מ"ש ה"אמרי אמת" (מובא בספר ויהי בנסוע), בשם ספר קדמון שלגבי חציו עבד אין הדין שעשה דפ"ו ידחה ל"ת דלא יהא קדש, משום שבכל מקום שאמרו עשה דוחה ל"ת, נשאר הל"ת אלא שהעשה דוחה אותה, ואי"ז אלא רק ע"י שבשעת קיום העשה אין לו שום כוונה אלא לקיים המצוה, וענין כה"ג אין יכולין למסור לידי עבד, עכ"ד. ויל"פ שכיון שהבי"ד הם הקובעים את דין הדחיה, לכן כשישנה חזקה על עבדים שאינם בני כוונה לש"ש, אין בי"ד מתירים הדחיה.

ז) פשט דברי התוס' לכאורה הוא שבשאר רוב יש רק סברא והנחה שהמציאות והאמת היא כפי שמורה הרוב, [כשהוא לפנינו], ובדיני ממונות אין הדבר מספיק, אבל בדינים שיש לדעת הרוב כח להיות פסק דין שהוא בעל תוקף לכוף את בעלי הדין, אזי גם בפסק שנקבע על ידי רוב הדיינים יש כח זה, והמיעוט כאילו אינם חלק מסמכות ביה"ד לפסוק בתורת בי"ד, ואין לדעתם תוקף של פסק שיוכלו על פיהם לכוף את בעל הדין, וגם לא לבטל את תוקף הפסק של הרוב. ומאחר שהפסק דין הוא כדעת הרוב, לכן אין המוחזק יכול לעכב הממון ברשותו משום דעת המיעוט, כי לבי"ד ניתן כח להוציא ממון כפי שנפסק למעשה ע"י הרוב, שדעתם מהווה את כח הבי"ד.

לפי"ז המיעוט שבבי"ד הוא כמי שאינו לגבי כח הפסק והעישוי של בי"ד, אבל לגבי סברתם י"ל שאינה מתבטלת. וכבר כתב הראב"ד בפירושו לעדיות לגבי בי"ד הגדול, שלכן נשנו דברי היחיד, כדי שבי"ד שאחריהם יוכלו לחלוק עליהם גם אם אינם גדולים כמותם בחכמה ובמנין.

וא"כ נמצא שהמיעוט נחשב כמי שאינו לגבי כח הבי"ד לבצע את דעתו, כי רק דעת הרוב נחשבת לדעת הבי"ד, אבל המיעוט נחשב כקיים לגבי הסברות שסוברים הבי"ד. אמנם מה שהמיעוט נחשב כמי

ריש יבמות) ויל"פ שפטור זה שנקרא פטור מכח האדם המתנה, אינו יכול לגרום גם פטור צרה הנמשך מכח פטור של אחרת. ועי' ביצה ה: וכי תימא הנ"מ בדאורייתא.

כלל כזה ראיתי בשו"ת מהרי"ל דיסקין לגבי תקנות חכמים, שאינם חלים על מה שמתגלגל מכח התקנה אא"כ תקנו בפירוש כך. ופירש בזה מש"כ תוס' בע"ז ס"ג ע"א ד"ה והא, שהפקר בי"ד אינו מועיל להפקיע איסור מעילה "דכיון דמעל מה"ת מי יפקיע המעילה ממעות הקדש". אולם יל"פ כוונת התוס', שעשיית קנין שהוא גופו מעשה איסור, אינה ניתנת לביטול והפקעה על ידי הפקר בי"ד, ודינו כשאר איסורים שא"א להתירם. [ועיין לעיל סי' ה' בביאור שיטות ר"י ור"ל, פ"ב בהערה לאות ו' באות י"א].

\*\*

ו) בחולין י"א מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, מנלן, דכתיב אחרי רבים להטות, רובא דאיתא קמן כגון ט' חנויות וסנהדרין לא קא מיבעיא לן, ומכאן הקשה רעק"א (בדו"ח מכת"י שי"ל ע"י הגר"נ גשטטנר זצ"ל) על דברי התוספות ב"ק כ"ז: ד"ה קמל"ן כו' דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו כו'. וא"כ לכאורה רוב דיינים עדיף גם מט' חנויות, ששם המיעוט שמוכר טריפות אין דינו כמי שאינו, ואיך לומדים מאחרי רבים שהוא חידוש בדין בי"ד לגבי ט' חנויות.

מעיקר דין רוב בי"ד לשאר רובא דאיתא קמן אע"פ שבשאר רובא אין המיעוט מתבטל. ויותר מכך כתב המאירי ביומא פג ע"א: "ואע"פ שבמנין סנהדרין הולכין אחר הרוב בדיני נפשות, אין הענין אלא בדבר שצריך מנין בתחילתו, להיות הרוב נדון ככולו".

(ט) ולפי"ז יש לכאורה גם את הסבר הגט פשוט בכוונת התוס' בב"ק, שבבי"ד המיעוט כמי שאינו משום שהמיעוט מבטל דעתו מפני סברת הרוב ואין יכולין להורות כסברת הרבים וכו', והיינו דמסיימי התוס' "דהא בי"ד מפקי מיניה", כלומר כל כללות בי"ד, והמיעוט שהיו מסייעין אותו מבטלין דעתן ומצטרפין עם הרוב להוציא הממון מידו וכו', ובקונטרס הספיקות (כלל ו') אות ג') הקשה עליו מהגמ' בחולין י"א הנ"ל דילפינן מרוב דיינים לרובא, דלמא שאני התם בדיינין דליכא מיעוט כלל משא"כ בט' חנויות דאיכא מיעוטא, וזה כקושיית רעק"א הנ"ל.

ולפי הנ"ל יש ליישב סברת הג"פ בסגנון דומה, שמה שמיעוט דיינים מבטלין דעתם ומצטרפין לדעת הרוב אין זה משום שיש לרוב דיינים יתרון ועדיפות על שאר סוגי רוב, אלא משום שמיעוט הדיינים חייב מהתורה להורות ולפסוק כדעת הרוב, וזה דבר ששייך רק בדעת בני אדם ולא ברוב אחר, אבל גם ברוב של דעת בני אדם,

שאינו לגבי כח הבי"ד לפסוק בתורת בי"ד, אי"ז נובע משום כח מיוחד שיש לרוב הדיינים שאינו קיים ברוב אחר, אלא הדבר נובע ממהות ענין הבי"ד, שהם באים לקבוע הדין באופן שיהא ניתן לכופו, ומאחר שאמרה תורה שרוב הדיינים קובע הדין למעשה, אין למיעוט הדיינים יכולת ליצור כל צד של ספק, כי קביעת הדין היא בהכרח אחת, וכפי שאמרו (ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב) אלמלא ניתנה תורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה. ומצמאתי שהענין מבואר יותר בדברי מלכיאל ח"א סי' ל"ה ב.

ונמצא שהרוב של דיינים קובע הדין מתוך היותו רובא דאיתא קמן, ואינו שונה בסיבת קביעתו את הדין משאר רובא דאיתא קמן, ומה שהמיעוט דיינים כאינו, הוא משום חסרון בכח מיעוט זה, כי בנוגע לפסק דין אין יכולת למיעוט להיות כצד ספק, משא"כ במיעוט טריפות הקיים במציאות.

(ח) ואין לומר שרק ברוב דיינים שיש להם למעשה יתרון שהמיעוט בטל, רק שם חידשה תורה דין רוב ולא בעשר חנויות שאין המיעוט מתבטל, כי לרוב של דיינים אין יתרון על שאר רובא דאיתא קמן מבחינת הבירור או ההסתברות, שאלו יעשו את המיעוט כמי שאינו, אלא שגדרי הפסק הם שמה שנקבע כפסק בי"ד הוא כהלכה למעשה שאין בה ספק, ולכן יש ללמוד

סנהדרין אין אומרים קבוע כמחצה על מחצה משום דאין עושין מעשה בגופן, אלא אחר הדיבור הנבדל והנפרש מפיהם, יל"פ שהדין נקבע לא עפ"י איזו שהיא פעולה או ממשות, שהם קבועים, אלא עפ"י הסברא והמחשבה שמסיקים אנשי הבי"ד, וסברות ומחשבות יוצרות את הספק רק משום ערכן ולא משום מקומם, וכשהן במיעוט מצד רוב סברות ומחשבות אחרות, אין להן חשיבות לעשות ספק כמחצה. כיו"ב כתבו בשם הגרנ"ט.

(יב) בנוגע להבדל שבין רובא דאיתא קמן, ששם גם לר"מ אין חוששין למיעוט, לרובא דליתא קמן, יל"פ שבליתא קמן מאחר שלא התחזק צד המיעוט אזי דין רוב קובע שאין חשש מבוסס לאסור ואין כאן קביעה להתיר חשש איסור. ובכה"ג סובר ר"מ שעדיין יש חשש שראוי לחוש לו מצד המיעוט, משא"כ ברובא דאיתא קמן שהתחזק צד המיעוט, דין הרוב קובע להתיר למרות החשש, וכמו ספיקא דאורייתא שמותר מה"ת, לדעת הר"מ. ולכן ברובא דא"ק ההיתר הוא כעין ביטול והפקעת איסור וכאילו בי"ד מורים על ספק זה שהוא מותר וכמ"ש בירושלמי תרומות (מ ע"א) לגבי שוגג בהוראת בי"ד שהוא פטור מקרבן, כי שגגתו קלה ממי שסבור שהחלב הוא שומן. ולכן אין לחשוש למיעוט גם לר"מ.

הביטול של המיעוט את דעתם לרוב הוא מכח הקביעה הקודמת של הרוב והוא כשאר רובא דאיתא קמן, והיינו שמה שאח"כ מבטלים המיעוט דעתם, הוא רק משום שבדעת בני אדם שייך הדבר ואין שם הלכה מיוחדת ברוב של בי"ד.

(י) בעיקר קושיית התוס' בב"ק יתכן לבאר לפי דברי הרא"ש ביומא פ"ה. ד"ה דנגחיה ובכתובות ט"ו: לגבי תינוק הנמצא בעיר שרובה גויים שאם נגח שורו לשור של ישראל שמחייבים אותו לשלם, ואין אומרים שהולכים בממון אחר הרוב, שכיון שרוב גויים, אנו מחזיקים אותו בחזקת גוי ואין חזקת ממון לגוי, הילכך אזלינן בתר רובא אפילו להוציא מידו, עכ"ד. והיינו שדין הרוב מועיל לגבי חזקת ממון שהיא תלייה בהגדרת מעמדו כגוי, ואין המוחזקות עצמה כדיני ממונות אלא כשאר איסור והיתר.

ולפי דברי תוס' הרא"ש יתכן שלגבי המוחזקות של הבע"ד המפסיד, מועילה דעת רוב הדיינים לבטלה, ומאחר שבטלה המוחזקות אי אפשר ללכת אחר המיעוט, כי רק בצירוף מיעוט וחזקה אין הולכים בממון אחר הרוב. וכיוצא בזה כתב בקונטרס הספיקות שם לבאר את תירוץ התוס'.

(יא) ובכוונת רבינו יקיר בתירוצו השני (שבמרדכי חולין סימן תקצ"ג) שברוב

## סימן ח

## בינויי נדרים בלשון שבדו חכמים

הנ"ל. (ויתכן שיש שם ערבובי שיטות, עי' בתוס' נזיר).

וביארתי שם שהטעם לכך הוא מפני שהכלל של אין לבטל בקו"ע הוא משום שהוי כביטול דין התורה וכחילול השם, ולכן במקום שתקנת חכמים נראית כקיום דין תורה ואין בה ביטול להדיא של הדין, יש כח לחכמים לתקן גם בקו"ע. ויש לכך סמך בירושלמי פאה (פ"א ה"א, ד ע"ב) עילא היו מבקשים כו', ובירושלמי תרומות פ"י ה"ה על ידי עילא, עיי"ש בביאור הגר"א ומהר"א פולדא.

וכך היא שיטת הר"י גם בגיטין לב ע"א ד"ה מהו, ובעוד כמ"ק, כמבואר להלן בסי' ט' הנ"ל, וגם כאן בנדרים כוונתו שמשום שלשון שבדו חכמים דמי קצת לנדר אי"ז נראה כעקירת דבר מה"ת, ויכולים לעקור גם בקו"ע.

(ב) ולפי"ז א"ש משה"ק האחרונים אמאי בנזיר (כט ע"א) לגבי נזירות קטן, לר"ל שהיא מדרבנן משום חינוך, הקשו איך מביא חולין בעזרה כו', ולא תירצו שיש כח ביד חכמים כו'. ולהנ"ל א"ש, שלגבי קטן שאינו בפרשת נזירות ונדרים, לא דמיא

(א) בתו"י לנדרים צב ע"א כתב בשם הר"י לגבי כינויים, שבלשון שבדו חכמים מהני לעבור על בל יחל, משום דדמי קצת לנדר. ויסוד שיטת הר"י ביארתי להלן סי' ט (פ"ו אות ו) ובסי' מ"א (אות א) שהוא בתשובה שבתמים דעים סי' ק"ג, שכשיש טעם קצת למתיר שאז אינו דומה עקירה כו', בדבר שיש טעם שיהיה דומה היטב שראוי לעקור על ידו, יכולים לעקור בקו"ע. ר"ל כשאין התקנה נראית להדיא כעקירת דבר מה"ת יש רשות לחכמים לבטל בקו"ע. וה"נ כיון דדמי קצת לנדר יכולים חכמים לעקור בקו"ע.

ומש"כ התו"י להלן [אות ד] "כיון דרצונו לידור מהני כמו אם היה נודר בלשון קרבן ואוקמוה רבנן אדין דאורייתא", ולכן גם מביא קרבן, ג"כ הכוונה כנ"ל, ור"ל מאחר שניכר שהוא נודר אלא שעפ"י תיקון חכמים אמר לשון שאינה מועילה מה"ת, סגי בכך שלא תראה תקנת חכמים כעקירת דבר מה"ת. והדבר מוכרח, דאיך נקט שאוקמוה אדין תורה להביא קרבן, הרי קימל"ן שאין כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בקו"ע, ובע"כ שהר"י אזיל לשיטתו

נזירותו מדרבנן לנזירות גדול וא"א לתקן גם בקו"ע.

(ג) והנה התוס' שם כתבו לגבי בל יחל דכינויים, דל"ק איך יעבור על "בל יחל" [לפנינו איתא "בל תאחר", אבל ודאי צ"ל: "בל יחל", כי קימל"ן שאין בל תאחר בנדרים], בפשטות כוונתם לאיסור בל יחל מדרבנן, אבל יל"פ שכוונתם לעצם האיסור דבל יחל שהוא יכול לחול כבשאר נדרים, ואם אסר על עצמו בכינוי אכילת דבר מסויים הוא עובר על אכילתו בבל יחל מה"ת, וכ"ה בלשון התוס' להלן דף ג ע"א "דתקיננו חכמים שהלשון יהיה מועיל וחל עליה מה"ת". והתוס' כאן בקושייתם ס"ל שרק לגבי שוא"ת יכולים חכמים לתקן שיהיה האיסור גמור כשל תורה. אבל לגבי מלקות ס"ל שבאמת י"ל שאין מחייבין אותו. ולכן הקשו לגבי קרבנות – שפשיטא לתוס' כאן שהוא מביא וכמוש"כ הר"ן דמהגמ' בנזיר משמע שגם למ"ד דלשון חכמים הם, מביאים עליהם קרבן – אמאי מביאים קרבן בקו"ע. [בקרן אורה הקשה אמאי לא הקשו התוס' גם מקונמות שאיכא למ"ד שיש בהם מעילה, והרי הנודר בלשון קונם הוא מלשון שבדו חכמים. אולם גם בקונמות יש הו"א לומר שאין לוקין ואין מביאין עליהם קרבן אלא רק איסור הנאה מה"ת איכא ותשלומין להקדש]. ותירץ הר"י ד"כיון דתקיננו חכמים שנודרין בהני

לישני, הוי כעיקר נזירות ויש כח בידם לעשות תקנתן כעיקר נזירות" ר"ל כמושכ"ל בדבריו בתו"י הנ"ל, שלשון הקרובה ללשון ללשון נדר אינה כעקירת דבר מה"ת ויש כח ביד חכמים לתקן שיחול כעיקר נדרים, בין לקרבן ובין למלקות. וכבר כתבתי לעיל שהדבר מוכרח בשיטת הר"י כי אלמלא הכלל הנ"ל, אין חכמים עוקרים דבר מה"ת בקו"ע.

ומכל הנ"ל נמצא שבכה"ג דכינויי נדרים, שהוסיפו על לשונות נדר שמה"ת, יכולים חכמים לתקן, לא רק לעבור על ד"ת בקו"ע אלא גם לעשות תקנתם כתוקף המצוה שעליה תקנו. ומצינו כע"ז ברבינו יונה ריש ברכות לגבי סייג שעשו חכמים למ"ע דק"ש של לילה שיקרא עד חצות, דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה שהיא מן התורה כל הלילה, אינו קורא אותה אחר חצות, שיכולין חכמים לפוטרו ממ"ע כל זמן שעושין כן משום סייג, או משום קיום המצוה עצמה, דהכי חזינן בלולב כו' כשחל יום ראשון בשבת, פטרו חכמים ליטלו משום גזירה כו' וגבי סדין בציצית נמי כו". וכיו"ב בתוס' ברכות יא ע"א ד"ה תני, ובשיטה להר"א אשבילי שם.

(ד) האחרונים הקשו על קושיית התוס', מנזיר כ"ט שלר"ל נזירות קטן היא מדרבנן משום חינוך ומ"מ מביא קרבנות נזיר משום דס"ל לר"ל דחולין בעזרה מדרבנן, א"כ גם

בלשונות אלו שהם מדרבנן לשיטת ר"ל כמו"ש בדף י', ג"כ נימא כן.

ונראה שס"ל לתוס', שכיון שלשונות אלו הם תקנה "כדי להפריש את האדם מן העבירה" (לשון הר"ן) שלא יאמרו לד', והרגילות חכמים לידור בהם (שטמ"ק ריש נזיר) בכל מקום ובכל עת (ריטב"א), והיינו דרצון חכמים שכל ישראל ידרו רק בלשונות אלו, א"כ אם יקריבו כל קרבנות נזירות רק בתורת חולין, יתבטלו לעולם כל קרבנות נזירות כהלכתם, ואין לומר "תיבטל איהי ותיבטל מצותה" (ר"ה יח:) כי ר"ל ס"ל בנזיר כח ע"ב שיש צד מצוה בקבלת נזירות כי היא סייג לפרישות (רא"ש), לכן אין ראוי לבטל סדרי נזירות האמורים בתורה, ובודאי לא תקנו חכמים כן משום גזירה דיהיה מי שיאמר רק לד'.

ה) והתוס' בדף ג ע"א כתבו בטעם שכינויים גרעי מידות "עוד אומר ר"י בשם רבי יחיאל דבירושלמי איתא להדיא, למ"ד לשון שבדו חכמים דאינו מביא קרבן על כינויי נזירות וכינויי נזירות אינו כנזיר אלא לענין מלקות", והחילוק בין מלקות לקרבן יתכן רק לשיטת הר"י הנ"ל שיש יכולת לחכמים לתקן לשון נדר ונזירות שיחול מה"ת מצד התקנה, ולכן יכולים גם לתקן שרק לגבי מלקות יחול ולא לגבי קרבן.

ו) אמנם יל"ע בשיטת הירושלמי ממשכ"ל בשיטת התוס' שלא מסתבר שחכמים יתקנו

תקנה שתבטל לתמיד קרבנות נזיר. ויתכן לכאורה עפמ"ש בירושלמי נדרים פ"א ה"א קסבר שמעון הצדיק בני אדם מתוך קפידא הם נודרים וסופם לתהות ונעשו קרבנותיו כשוחט חולין בעזרה. ור' יהודה פליג רק לגבי כשרים כחסידיהם הראשונים שהיו מתאווים להביא קרבן חטאת, לכן הנהיגו חכמים שינזרו בלשון שאינה מחייבת קרבן, אע"פ שע"י כך יבטלו קרבנות נזיר, וצ"ע.

ז) והנה הירושלמי בנזיר פ"א ה"א נקט "לשונות שביררו להם ראשונים" ויל"פ שלשיטת הירושלמי לכו"ע הכינויים הם לשונות שיודעים ישראלים, חלקם או כולם, מכבר לכנות בהם נדרים ונזירות, ולחד מ"ד הם מלשונות העכו"ם וכל לשון עכו"ם ג"כ הוי נדר, והחידוש הוא שאע"פ שהם שיבוש של לשה"ק כמוש"כ הר"ן הוי נדר, או שהחידוש בהם הוא שגם מי שלא מורגל בלשונות אלו, אלא שמכירם בתור לשון נדר, ג"כ הוי נדר, כמוש"כ הריטב"א ותוס' הרא"ש. ולחד מ"ד חכמים ביררו חלק מתוך הלשונות שנהגו ישראל למעשה לכנות נדרים, שרק הם נחשבים ככינויים לנדר משום היותם קרובים מספיק ללשון נדר.

[ועיקר הדבר שהכינויים שבמשנה הם לעגי שפה שהיו מדברים בהם מכבר, מבואר בפירוש הרא"ש לדף י' ע"א וז"ל: לשון שבדו להם חכמים כו', ובאלה הלשונות



ראו חכמים שהיו לעגי שפה, שלא היו בקיאין לדבר עברית, מדברים בהם, ותקנו אותם לכינויים כו'. אלא שלשיטת הבבלי בלא תקנת חכמים לא היו ראויים שבהם יחול נדר, משום שרק "במקומות הרחוקים מעיקר הלשון", כלשון הרא"ש להלן, דיברו כן, וקימל"ן להלן בע"ב לגבי כינויי כינויין, שגם הם נוסח דיבור של עלגי לשונות עכו"ם, כפירוש הרא"ש, קימל"ן שאינם כעיקר הלשון, משום שאין לנו לתפוס אלא עיקר הלשון (רא"ש). ולכן מעיקר הדין א"א לידור בהם. ורק תקנת חכמים היא לעשותם כינויים שבהם ידברו כולם, כדי שלא יבואו לומר לד'. וגם לר"ן שהלשונות שבמשנה הם שיבוש מלשה"ק, מ"מ כיון שהם מדוברים ע"י עיקר מקום הלשון במקומות ההם, אינם ככינויי כינויים. ואילו לירושלמי, חכמים ביררו מתוך עוד כמה

לעגי שפה בלשה"ק, את הראויים לנדרור בהם מעיקר הדין, כנ"ל.

ומ"מ גם בכינויי כינויים יתכן שאותם שהם מהרגילים לדבר בלעזי שפה נודרים בלשון שמכירים, ולכן הסתפקו בגמ' להלן איבעיא להו מיפחזנא מאי כו' ופירש"י דהספק למ"ד כינויי כינויים אסורים, וכ"נ מהתוס' ומהרא"ש ומהשטמ"ק בשם הרי"ף שהספק הוא אם הוי מכלל כינויי כינויים או גרע מהם, ולכאורה הספק אינו אליבא דהלכתא שכינויי כינויים מותרים, ויתכן שאותם המדברים בכינויי כינויים נודרים בהם, אבל לא בשפה גרועה מכך, וכ"נ ממש"כ הרא"ש בתוס' לנזיר שכל אדם שרוצה לבדות לו לשון חדש לדבר בו ולשאת ולתת בו כו' כל מה שהוא נודר באותו לשון קיים, מאחר שהרגיל עצמו בו<sup>11</sup>.

11. א) בתוס' הרא"ש לנדרים ב ע"א ד"ה כל, כתב לגבי כינויים שבמשנה למ"ד שהם לשון גויים: דאע"פ שלא הורגלו באלו הלשונות סד"א דלא הוי נדר, קמל"ן, דכיון שהוא לשון נדר בעולם, ומכיר בו ומתכוין לידור הוה נדר ונזירות מה"ת, והגאון המו"ל שליט"א העיר ממש"כ הרא"ש בתוס' לנזיר לגבי מ"ד דכינויים לשון שבדו חכמים, שכיון שתיקנו חכמים לשון זה להיות נודרים בו והוא מתכוין לידור, פשיטא דהוי נדר, ולא גרע מאדם שהיה רוצה לבדות לו לשון חדש לדבר ולישא וליתן בו, דפשיטא כל מה שהוא נודר ומקיים ונושא ונותן באותו לשון היה קיים, מאחר שהרגיל עצמו בו והוא לשונו, כדין כל הלשונות כפי שהורגלו בהם בכל מדינה ומדינה, עכ"ד. א"כ לא מספיק מה שהוא מכיר הלשון אלא צריך גם שירגיל עצמו בו. נראה ששיטת הרא"ש היא שבלשון הנהוגה באיזה מקום בעולם אם מכיר את לשון נדר שלהם אע"פ שאינו מדבר בה, הוי נדר. והו"ה בלשון שבדו חכמים לכל ישראל הוי מיד כשאר לשונות. אבל בלשון שבדו מעצמו להיות לשון נדר, אינו נדר אלא אם הוא הרגיל עצמו לידור באותו לשון ולקיים נדרו שנדר באותו לשון, רק בכה"ג הוי לשונו כשאר לשונות שבכל מדינה. וכך גם בלשון שבדו לגבי משא ומתן, שאם גם מדבר כן במסחרו ומקיים ממכרו וקנייתו שנעשו

הדבר לחכמים איזה הם הלשונות הנכללים בכינויים.

(ט) וגם יתכן שלירושלמי כל כינויים צריכים ריבוי מהכתוב, כי מצינו בתוס' הרא"ש לד"ב שבלשה"ק אע"פ שאינו מבין יפה משמעות הלשון הוי נדר, והכינויים שבמשנה כיון שהם קרובים ללשה"ק דינם כלשה"ק. וכ"נ מהתוס' שם ובאגודה ריש נזיר, וכיו"ב במהרש"ל לב"ב קס"ד בשיטת התוס' שם, ובריטב"א נדרים נקט ג"כ שלשה"ק עדיף. וא"כ י"ל שכל כינויים שהם לשון גויים לגמרי צריכים ריבוי מהכתוב. ומ"ש שגויים נודרים נדרים ונדבות כישראל, יל"פ שכיון שלשונם העיקרי אינו לשה"ק אין צריך ריבוי שיכולים לידור בו.

(ח) וא"ש מ"ש בברייתא שיש ריבוי בפסוק לכינויים שהם כנדר, והר"ן כתב דלמ"ד לשון עכו"ם הם ל"צ קרא ולמ"ד לשון שבדו חכמים ורק לאחר תקנתם הוי כשאר לשונות, א"א לרבות את תקנת חכמים מהכתוב, ואחר שכבר תקנו א"צ קרא, כפי שא"צ לשאר לשונות. אבל להנ"ל בשיטת הירושלמי י"ל שלכו"ע כל לשונות הם מה"ת, אלא שאת הכינויים שבמשנה רק מדרשא ילפינן להו משום החידוש שבהם, למ"ד שלשון עכו"ם הם מבואר בראשונים כמה חילוקים בין הלשונות שבמשנה לשאר לשונות העכו"ם, ולמ"ד לשון שביררו חכמים הראשונים החידוש הוא משום שהם שיבוש לשה"ק וגם רק חלק מישראל מדברים בהם. ולכן צריך ילפוטא מקרא שגם אלו כינויים שחלים מה"ת, ונמסר

---

באותו לשון שבדה, כגון שאומר לקונה בלשונו הבדויה תמשוך חפץ מסוים, והוא מקיים מקח שנעשה עפ"י דיבורו, הוי כשאר לשונות של מקח. ויל"ע מהו השיעור של הורגל.

(ב) בהערות הגאון המו"ל שליט"א העיר על מש"כ הרא"ש שנדר ונזירות בלשון שבדו חכמים הוי נדר ונזירות מה"ת כמובא לעיל, והעיר על כך ממש"כ הרא"ש בתחילת הדיבור: אלא למ"ד לשון שבדו חכמים להיות נודר בו, מאי איכא למימר, כלומר מדרבנן הם ואמאי פתח בהו במשנה.

ונראה שאין סתירה ברא"ש, שהרי גם הר"ן כתב שאע"פ שנדר בלשון שבדו חכמים חל מה"ת כשאר לשונות, אי"ז דין פשוט כדין שאר לשונות, והטעם בכך הוא משום שלשון חכמים נוצרה לצורך נדר ואינה חלק משפה שלימה, וביסודה היא מדרבנן, לכן אי"ז דין נדר פשוט כשאר לשונות. והרא"ש סובר שהכינויים הללו הרי עדיין נקראים כינויים מדרבנן, לכן אע"פ שהם חלים מה"ת אין לפתוח המשנה בלשונות שהם נוצרו בתקנת חכמים ולהקדימם לידות שהם לשונות מה"ת.

(י) ויתכן ששיטת הירושלמי (לפי דעת רבינו יחיאל) שאין מביאין קרבן על כינויים, היא רק לגבי שאר כינויים, דהיינו לשונות הגויים לגמרי, שבהם יש צורך בריבוי מהכתוב בפרשת נדרים ככל היוצא מפיו יעשה, ובהיקש ילפינן גם נזירות כמו"ש בירושלמי פ"א ה"א, ולכן י"ל שלא ילפינן אלא לאיסורים שבפרשת נדר ולא לקרבן של נזירות, ולאחר ל' יום בטלה הנזירות מאליה לגמרי. וכ"ז בכינויים המתרבים מדרשת הכתוב, אבל כינויים הקרובים ללשה"ק דינם כלשה"ק ומביאים עליהם קרבן.

יא) ולשיטת הר"ן שלשה"ק שנשתבש גרע מסתם לשום נכרים, יל"פ להיפך, דהריבוי בכתוב הוא ללשונות אלו, ואילו עיקר לשון נכרים אי"צ ריבוי. וא"כ מ"ש שעל כינויים אין מביאים קרבן, הוא דווקא בלשונות שבמשנה. וכך מסתבר יותר, דהירושלמי קאי על הלשונות שבמשנה.

יב) ובירושלמי נדרים פ"א ה"א הקשו אמאי לא קתני כינויי ערכין כו' ומשני שלא

אשכחן לאלו לשונות של כינויים, וכתב בפ"מ שהתירוץ הוא רק למ"ד לשונות גויים הם, אבל למ"ד לשונות שבדו חכמים הרי יכלו לבדות גם לערכין. וצ"ע קצת הרי לשיטת הירושלמי ר' יוחנן הוא הסובר שלשונות חכמים הם, א"כ הסוגיא שלא כהלכתא. ולהנ"ל שגם לר' יוחנן לא תקנו חכמים לשונות, אלא ביררו מתוך הלשונות הנהוגות ושגורות בציבור את הלשונות שראויות להחשב כינויים, ומסתבר שלשונות אלו שנשתבשו מלה"ק תחילתם ע"י הגויים שבא"י, והיהודים שבסביבותם למדו מהם, וכיון שהגויים לא דיברו מענין ערכין וכו' אין בהם לשונות של כינויים, ולא הוצרכו חכמים לברור לשונות הקרובות באמת ללשה"ק.

יג) ולפי"ז אין הכרח לומר שחכמים תקנו לנדור בכינויים, אלא שחכמים קבעו שגם לשונות אלו הם בכלל נדר. וא"כ גם אם על כינויים אין מביאין קרבן, אין כל הפקעה של קרבנות נזיר, כי הרשות ניתנה לנזור בלשון הקודש גמורה. [אמנם הר"י ודאי לא ביאר כן בירושלמי].

## סימן ז

## שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים

## פרק א'

א.

כתב הנוב"י (מהדו"ת, יו"ד, סי' קנ"ד), לגבי הדין דהקדש ביד גזבר אין נשאלין עליו, כתרומה ביד כהן, והו"ה צדקה שביד הגבאי, כמבואר ברשב"א (שו"ת ח"א סי' תרנו), שהטעם הוא משום שהגזבר או הכהן אינם חייבים להאמינו שמתחרט מעיקרא, או שמשום הפתח שמצאו לו לא היה נודר, וצ"ע בדבריו, כי הם שלא כמפורש ברשב"א גופא (בחידושו, גיטין ט') שהחילוק בין קודם שבא ליד גזבר לאח"ז הוא באיכות קניינו של ההקדש, ולא תלה הדבר באם נמצא ברשות המקדיש או ברשות הגזבר, וכתב חילוק זה גם לגבי חזרת שכ"מ, ששם ודאי אין ענין כלל של אומדנא. וכ"ה בשו"ת הרשב"א הנ"ל. וגם מדברי הריטב"א בב"מ (נ"ו) נראה שההבדל הוא בזכייה שנשארת למקדיש, כי הוא השווה דין זה לדין שחידש שההלכה שהקדש שוה מנה שחיללו על שו"פ היא רק בבעלים ורק קודם שבא ליד גזבר. וכ"נ גם מדברי הריטב"א בנדרים (פ"ה ע"א) ומהרא"ש ומהתוס' בנדרים (נ"ט ע"א ד"ה

בתרומה). והאחרונים הקשו עוד מכ"מ בש"ס, ועיין בשו"ת לבוש מרדכי (סי' ע"ז ד"ה נראה) [והטעם שדין שאלה בהקדשות תלוי באיכות קניינו של הקדש, עיין להלן בסוף פ"א ולהלן פרק ב' אותיות ד', י"א, ט"ו וי"ז].

ב.

ולפי"ז, גם מש"כ הש"ך בסי' רנ"ה (ס"ק ו') והנוב"י (מהדו"ת, יו"ד, סי' קמ"ט), שהחילוק הוא בין קודם עשיית מעשה קנין, שאז הזכיה היא רק ע"י הנדר, לבין לאחר מעשה קנין, שאז הזכיה היא כבשאר קניינים ולכן אין שאלה כבקנין בחולין, להאמור לעיל אין מעשה הקנין כשלעצמו הגורם, אלא אפילו אם היה הנדר אלים כמעשה קנין ג"כ א"א היה להישאל, כי כבר לא חסר כלום בבעלות שיכול ההקדש לזכות, ורק משום שאין הנדר אלים כמעשה קנין חסר בבעלות ההקדש, ולכן יכול המקדיש להשאל עד שיקנה במעשה קנין הגומר ומאלים את זכות ההקדש ומקליש את זכות המקדיש, ומאז בטלה זכות

שאינו יכול, שלאחר שהקדיש ודאי אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כסברת הר"ן בנדרים כט ע"ב ד"ה הכא לגבי עצם ההקדש. ואפילו לסברת הרשב"א בנדרים שם (כט ע"ב ד"ה אפילו), שיכול לחזור בו, עכ"פ י"ל שמ"מ להישאל כבר אינו יכול, משום שלאחר מעשה קנין לא מהני שאלה. אבל מצד קנין ההקדש, גם בנותן לאחר ל' חסר עדיין גמר הקנין ונשארה בעלותו הקודמת ויכול להישאל.

ד.

בפסחים (מ"ו ע"א): "כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט, רבי אליעזר אומר: לא תקרא לה שם עד שתאפה וכו'", ובגמ' שם (ע"ב): "דכו"ע סברי טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי, דר"א סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל עלה ממזניה הוא וכו'", ובתוס' (שם ד"ה הואיל) כתבו להקשות, א"כ אמאי אמרינן לעיל (ה' ע"ב): "אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", "והא של גבוה נמי חשיב כשלו הואיל ואי בעי מיתשיל עליה וכו'. ועוד תירץ ר"י היכא דאתא הקדש ליד הגזבר לא אמרי' הואיל אי בעי מיתשיל עלה וכו' עכ"ד. ובתוס' הרא"ש נקט "דתו לא מצי מיתשיל עליה". ולפו"ר, הרי לפי סברת הנוב"י הנ"ל, לאחר שיתיר את נדר הקדשו הוי ספק אם חוזר וזוכה בו, וא"כ יעבור בספק על ב"י. אבל ז"א, כיון שאינו

המקדיש להשאל. [ובחזו"א (יו"ד סי' קנ"ג ס"ד) ביאר שלא אמרה תורה שאחרים מוחלים לו אלא כשהענין תלוי בדיבור, אבל לא כשנעשית מסירה. ויתכן שהחזו"א למד כן מתוך דברי הש"ך בסי' רנ"ה (ס"ק ו') שנקט תחילה שהטעם הוא משום שאין דיבור מבטל מעשה ואח"כ נקט שהטעם הוא שלאחר משיכה אין שאלה, כמו בהדיוט. והחזו"א מפרש שאין כוונת הש"ך שדנים כאן בדוגמת הכלל שבמס' קידושין שאין דיבור מבטל מעשה, אלא שזוהי הלכה בהלכות התרת נדר, שלא ניתנה אלא כנגד דיבור ולא כנגד מעשה קנין, שמקח אינו ניתן לשאלה. וכ"נ מדברי החת"ס בשו"ת יו"ד (סי' רמ"ג)]. ועיין בספר יהושע, (להג"ר יהושע העשיל באב"ד זצ"ל), תשובה נ"ט).

ג.

ותהיה בזה נפ"מ לכאורה, אם הקנה לגזבר במשיכה שיזכה לאחר ל' יום, שבכה"ג בהדיוט איכא למאן דאמר בכתובות פו ע"ב דאם החפץ ברשותו לאחר ל' קונה ואפילו בעומד באגם משום שקונה במשיכה הראשונה כמושכ"ש הר"ן, והוי כמשיכתא אריכתא כמושכ"כ בנתה"מ סי' קצז, וא"כ מצד המקדיש כבר נעשה מעשה קנין, ולכאורה לא יוכל להשאל כבר אם נניח שמצד מעשה הקנין כשלעצמו כבר בטלה זכותו להישאל, וגם לחזור מהקנין י"ל

יכול לחזור ולתפוש מהקדש כי מוציאין מידו, הוי כאינו שלו לגמרי (עיי' בשו"ת חמדת שלמה או"ח סי' א'). וגם י"ל דמתיאש מיד שנתן ליד הגזבר, משום שגם אם ישאל לא יוכל להוציאו (עיי' בחמדת שלמה שם סי' ב').

ה.

החת"ס (שם) הקשה על הסובר דמשום דלא מבטל דיבור למעשה א"א להישאל אחר נתינה, והקשה החת"ס הרי בהתרת נדרים אתינן עלה מדין טעות, ואפילו באותם נדרים שמועילה חרטה דהשתא, או בהפרת הבעל שהיא מכאן ולהבא, הרי באלו נתנה תורה רשות לאדם אחר לבטל נדר ולכן י"ל דאמיץ כוחם של ביי"ד, ששואלים על הנדר גם לגבי מעשה, וע"ז תמה הגאון בעל משנה הלכות זצ"ל (שו"ת חיי"ז סי' ריב), א"כ גם לדעת החת"ס (שם, לעיל) שע"י הקנין בטל דין שאלה, ג"כ נימא דמ"מ אמיץ דין שאלה והפרה עכ"ד. ונראה שסברת החת"ס היא לחלק בין מעשה הבא לצורך הנדר וקיומו כנתינת תרומה לכהן והקדש לגזבר, [שזוהי פשטות כוונת בעל הסברא הנ"ל שדחאה החת"ס], שע"ז מהני העקירה למפרע, מאחר שאנו דנין רק לגבי רצון והסכמת הנודר בדבריו ובמעשיו, שכל שהוא מדין נדר דנין בו למפרע. ובמקום שמועילה חרטה דהשתא, וגם בדין הפרת הבעל שהיא מכאן ולהבא, כל אלו הם

מדיני נדרים, שניתן כח לביי"ד ולאב לבטל ולהפר נדר של אחרים מאיזה טעם שיהיה, ולכן יש לחלק בין דיני נדר הללו שבהם י"ל שאמיץ כוחם גם כנגד מעשים שנעשים לצורך הנדר וקיומו, לבין עשיית מעשה קנין, שאי"ז קשור להלכות נדר, שאזי בטלה מהנודר זכות השאלה, דומיא דאחר הקמה, שיש הסוברים שאינה יכולה להישאל עוד [וגם יש מקום לדמות את הענין למש"כ הר"מ לגבי שליחות למעילה (הל' מעילה, פ"ז ה"ב) שאם הצטרף עמה איסור אחר אין כאן דין שליחות, וה"נ אם הצטרף לנדר דין חדש שאינו מכח הלכות נדרים, אין דין הפרה ושאלה. שכל דין שהוא מחודש י"ל שאינו נוהג אלא כשהוא כעיקר האופן שהוא התחדש ולא כשהצטרף עמו דין נוסף].

ו.

עוד הקשה הגאון הנ"ל על עצם סברתו של החת"ס, שמאחר שהפרת הבעל היא ע"י שנתנה תורה זכות לאדם אחר, אין כאן דין דיבור ומעשה שבמס' קידושין, והקשה ע"ז, הרי דין זה הוא משום שעל דעת בעלה היא נודרת ולא מחמת גזה"כ. נראה שבאמת החת"ס לא הזכיר בדבריו דהוי גזה"כ, אלא עצם הדבר שאין הדבר מסור לבעל הדיבור, מפקיע מכאן הלכה זו שאין דיבור מבטל מעשה. ואע"פ שהדבר נובע מתוך התנאי של הנודרת והיה ראוי ללכת אחר כוונתה,

וא"כ דיבור ההתרה של נדרי הקדש לא דמי לשאר נדרים, שבהם הוא בא לבטל רק דיבור בעלמא, לכן צריך ריבוי מיוחד שאעפ"כ יש התרה להקדשות. ורק כשיש מעשה ממש של מסירה א"א להישאל. והוא הדין בתרומה, שג"כ אמרינן בה שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כמוש"כ התוס' ביבמות (צ"ג ע"א ד"ה קנויה), צריך לרבות שאלה מהכתוב.

ויל"ע היכא שהמקדיש או התורם חזרו בהם והגזבר או הכהן נטלו את ההקדש או את התרומה שלא מרצון המקדיש או התורם (למ"ד שאין מוציאין מיד החוטף), האם אזלינן בתר המשיכה וההגבהה של הגזבר או הכהן, שנטלו כדין והוי מעשה, או אזלינן בתר המקדיש והתורם, שלא נתנו הסכמתם לקנין שעשו הגזבר והכהן (ועיין בחושן אהרן סי' רל"ה ס"ז וסי' רנ"ה ס"ג).

ולפי הסברא שלעיל באות א', שהכל תלוי באיכות קניינו של ההקדש, מסתבר שגם כשהגזבר נטל בע"כ של המקדיש אי אפשר להישאל.

ח.

אולם בשו"ת רלב"ח (סי' ד') הביא מפירוש הנימוק"י לקידושין שכתב דאין משמעות הכלל דאמל"ג כמסירתו להדיוט שהוא לכל דינו כמסור ממש, אלא לענין קניה בלבד הוא דאמרינן הכי, דהא קימל"ן דיש שאלה

אבל בזה גופא י"ל שירדה תורה לסוף דעתה שכוונתה לתלות בדעת בעלה גם לאחר שעשתה מעשה. (ועיין להלן בהערה לפרק ה' באות א'). ובכל אופן, מה שהתורה נתנה רשות להפקיע נדר ע"י תנאי הנודרת, היא הלכה שאינה בכלל דוגמת דין ביטול מעשה שדנו במס' קידושין.

ז.

והנה אין להקשות על הסובר שהטעם שאין נשאלין על תרומה ביד כהן הוא משום דאין הדיבור של המתיר מבטל מעשה, א"כ אמאי התורם ע"י מעשה ההפרשה יכול להישאל. כי גם בדין אין דיבור מבטל מעשה שבמס' קידושין אין העיכוב תלוי בעשיית מעשה גרידא, שהרי הנותן גט לשליח אינו כמעשה לגבי ביטול השליחות וה"נ אין המעשה של ההרמה מוסיף בחלות ההקדש יותר מדיבור הקדשת תרומה. ורק נתינה לכהן או לגזבר הוי מעשה שמקנה למקבל בעלות גמורה ועל ידי זה יצא מכלל דיבור.

ועיין בתוס' מנחות (פא ע"ב ד"ה תודה) דבהקדש לא מהני חזרה תוכ"ד משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, והיינו דחשיב כמעשה ולכן א"א לחזור בו (עיין קצוה"ח סי' רנ"ה סק"ב). ולפי"ז יל"פ שהטעם שצריך ריבוי מיוחד מהכתוב שיש שאלה בהקדש ובתרומה (עיין להלן פרק ה'), שהוא משום שההקדש הוי כמעשה,

בהקדש כו', ולאחר שניתנה ביד כהן שוב אינו יכול להישאל עליה מפני שכבר גמר ומחל על כל טעות שבה והאמירה אינה רק לענין קניה בלבד להיות האמירה גומרת קניה בהקדש כמו מסירה בהדיוט זת"ד. משמע מזה שס"ל שאמל"ג הוי לגמרי קנין, ולא גרע ממסירה, אלא שכיון שהכל מכח דיבור הנדר יש לו גם דין נדר לענין שאלה, ורק כשמסר ממש לגזבר, הוא מגלה דעתו שהוא מוותר על דיני טעות של נדר והוא מקנהו בתורת שאר הקנאות של חולין.

ויל"ע – לפי שיטת הנימוק"י הנ"ל – לדעת הסוברים שנדרי הקדש ניתנים רק בפתח ולא בחרטה, אם המקדיש מתחרט על הקדשו ואין לו פתח להתיר נדרו, ורק מכיון שא"א להתיר ולבטל את ההקדש הוא נותן את החפץ לגזבר, או אפילו אם סגי בחרטה אבל לא מצא בי"ד שיתירו לו וכדי שלא יעבור בבל תאחר הוא נותן לגזבר, אם בכה"ג נמי אמרינן שהוא גמר ומוחל על כל טעות שבה, שהרי הוא לא נתן לגזבר מתוך רצונו אלא רק מתוך חיובו לקיים נדרו.

ט.

ובעיקר סברת הנוב"י בשיטת הרשב"א, כבר כתבתי לעיל שלא משמע כן מהרשב"א. אכן, גם משאר הראשונים לא נראה כן,

שהרי הם דנו (בנדרי פ"ה ע"א) בענין מודר הנאה מנכסיו שאחר זכה בהם ואח"כ הנודר נשאל על נדרו, אם הזוכה חייב להחזיר, ולא הזכירו כלל סברא זו – שהזוכה יאמר שאינו מאמין לו שבאמת התחרט מעיקרא. אולם, יל"ע אמאי באמת אין הזוכה יכול לטעון כן, הרי בהתרת נדרים אין אומרים שחרטה בפה מספיקה אפילו לא מתחרט בלבד, אלא הולכים אחר דברים שבלב, כמו"ש ביו"ד (סי' רכ"ח סעיף ז') בשם הרא"ש והרי"ף, שאם באמת אינו מתחרט מעיקרא אין מועילה התרה. [אמנם נראה שמה שצריך הנודר לומר 'נחמתי על נדרי' הוא לא רק סיפור דברים לחכם המתיר, אלא הוא חלק מהחרטה, שצריך לבטאה בשפתיים. ולמ"ד שניתן להתיר ע"י שליח ג"כ צריך שיאמר קודם את עיקר דיבור החרטה. ולמ"ד שניתן לשלוח חרטתו בכתב היינו משום דכתיבה חשיבא כדיבור, וכפי שמצינו שיש מ"ד שגם בעיקר השבועה, דכתיב בה "לבטא בשפתיים", מהני בכתב. ומש"כ הר"ן בנדרי ח' ע"ב בשם רבינו שמשון, שאפילו בלא ידיעת הנודר יכול החכם להתיר, כיון שיודע שהנודר מתחרט, ג"כ מיירי שיודע שביטא בפיו או בכתב את החרטה. וגם לגבי התרה ע"י פתח י"ל כן. אולם כ"ז כשחושב כן בלבד, כמו"ש בשו"ע הנ"ל. ועיין בדרוש וחידוש לרעק"א (פסחים ב' ע"א) לגבי ביטול חמץ].



הוא שכל זמן שאין ריעותא בדבריו, החרטה נותנת רשות לבי"ד להתיר את נדרו והוא מתבטל עפ"י התנאי שעשה מעיקרא. וכך גם לגבי פתח, שחלק מתנאו הוא שיהא סגי באומדן דעתו שלא היה נודר בשעת כעסו אז אם היה יודע שיעבור על נדרו. ולכן אין מקום להטיל ספק ולהחזיק בממון, שצריך לחזור לנודר עפ"י ההתרה. ועי' בכס"מ (הל' נדרים, פ"ג ה"ב) [ועיין להלן פ"ב אות כ'].

י.

והנה בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' קח כתב: ... ולא עוד אלא אפילו לא הכרנו באונסו כלל אלא שאמר הוא עכשיו שהיה אנוס באותה שעה אנוס גמור נאמן ומתירין לו וכו' ואין צריך שאלה לחכם ואין צריך להכיר באונסו אלא במכר בלבד אבל בגיטא ומתנתא לא כדאיתא בפרק חזקת הבתים וכ"ש באיסורין שכל א' נאמן על עצמו שאל"כ בא ונאמר שלא נפתח אלא בפתחים שיש להם עדים ושאונו מכירים בהם שהם כן כמו שהוא אומר כו'. ועי' בתשב"ץ ח"א סי' קנה שנאמנות הנודר על חרטתו היא כדין אדם נאמן על עצמו לענין איסורים. ובסי' קט כתב הרשב"א: ... הדבר פשוט שאנו מאמינים אותו במה שפירש להקל ואפילו להפך שמיעת השומעים. ועוד אמרין בפרק ד' נדרין לבך עליך כלומר אותו לב שהיה לך

וצ"ל שבחידוש התורה שניתן להישאל ולבטל הנדר מתחילתו, נכלל גם שיש לנודר הנשאל נאמנות על דבריו, כל זמן שלא הוברר שלא התחרט מעיקרא או שהפתח אינו נכון, וכפי שמצינו בדין "יכיר", שסומכים על כך גם לדיני ממונות, ובכל זאת לדעת אחרונים אם באו עדים כנגד ה"יכיר" הם נאמנים (עי' חת"ס בשו"ת אהע"ז ח"ב סי' ס"ז ורעק"א תנינא סי' קי"א). וקצת ראייה לדבר מדין פתח, שגם אם נדר בשעת כעסו שלא יהנה פלוני מנכסיו אם יעשה דבר פלוני ועשאו ולאחר זמן רוצה להישאל על נדרו, פותחין לו בגוף הנדר, אילו ידעת שהיית עובר על נדרך האם לא היית נודר, ובכה"ג הוא צריך לאמוד תוקף כעסו אז, ולכאורה הוא בגדר אומדנא בלבד ואפ"ה גזה"כ שהולכין אחר אומד דעתו. וה"נ יתכן שגזה"כ היא שהנודר נאמן כבי תרי כל זמן שלא הוכחש.

ויש לתת טעם לדבר עפ"י הכלי יקר בפר' מטות שכל הנודר, על דעת החכם הוא נודר, כאילו התנה בשעת הנדר על מנת שיסכימו הבי"ד עמו, וכשאינם מסכימין נעקר הדבר מעיקרו. ועיין תוס' ערכין ה. ד"ה אדם ותוס' קנים כב: ד"ה לאיזו. והיינו שכל דיני חרטה ופתח הם משום שירדה תורה לסוף דעת הנודר, שאינו נותן רשות לבי"ד אלא כשמתחרט מעיקרא או מוצא פתח. וא"כ י"ל שחלק מהתנאי של הנודר

מתחילה היה בכעס ועכשיו עבר או נדרת מדעת ועיין לבך עליך, וכן כל כיו"ב וכל מסכת נדרים מיוסדת על זה. ושם להלן כתב הרשב"א לגבי מי שהתרו בו שלא יעבור על שבועתו ואפ"ה לא חשש לומר להם בשעת התראה שהיה אנוס בשבועתו, אינו נאמן לומר אח"כ שהיה אנוס, "אבל בבא לבי"ד ואומר כך וכך נדרתי ואנוס הייתי, א"נ ששאלוהו קודם מעשה ואומר אנוס הייתי, נאמן, שכל היתר נדרים פורח בלתי זה" (ר"ל שכשהתרו בו לא אמר שהיה אנוס בשבועתו) עכ"ד. נראה מדברי הרשב"א שדין התרת נדרים על סמך

אמירת הנודר שהוא מתחרט מעיקרא או שיש לו פתח למפרע, ודין הנאמנות על הנודר לומר שהיה אנוס בנדרו, ודין שסתם נדרים פירושן להקל כל אלו הם סוג אחד של קולי נדרים. ועל כולם אמרו היתר נדרים פורח באויר וכו'. וא"כ משמע שלא ס"ל כסברא הנ"ל בדין התרת נדרים עפ"י הכלי יקר. אבל י"ל שכל קולות אלו שבנדרים ושבועות הם משום שירדה תורה לסוף דעת הנודר שמתנה שיהא נאמן בחרטתו מעיקרא ובפתחו ובאמירתו שהיה אנוס ובפירושו לנדרו<sup>12</sup>. ולפי"ז יל"פ שיטת החו"ד (סי' קפה

12. א) ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' נב) שלאחר שהביא את מש"כ הרשב"א הנ"ל "וכ"ש באיסורין שכל א' נאמן על עצמו שאל"כ בא ונאמר שלא נפתח לאדם אלא בפתחים שיש להם עדים וכו'" והביא גם את דברי הנוב"י הנ"ל שאין הגזבר חייב להאמינו שמתחרט מעיקרא כתב המהרש"ם: "ועכ"פ מבואר בענין פתח וחרטה דמעיקרא, אף שלא נתברר לפנינו שהוא מתחרט למפרע כו' מ"מ הוא נאמן וכדין ע"א דנאמן באיסורים בתורת בעלים וכדומה".

ונראה מדבריו שכיון שיש בשאלה על נדרים צורך בדין נאמנות ע"א נגד חזקת איסור והיתר (של הפירות שתרם ועישר עליהם), שלדעת הט"ז ביו"ד סי' קכז והש"ש ש"ו ס"ו יש לבעלים נאמנות גם כשאין הדבר בידו להתיר או לאסור, (אם כי המהרש"ם עצמו שם לא ס"ל כן עיי"ש עמ' נט) ונדר חשיב חזקת איסור כמשו"נ מיבמות כח ע"א, (ואע"פ שאם ישאל נעקר הנדר למפרע, והנשאל על נדרו אע"ג שאינו בא בתורת ע"א אלא רק סיפור דברים שמתחרט או שיש לו פתח, אבל כיון שיש לבי"ד צורך שיהא לו דין נאמנות על דבריו ניתנת לו נאמנות משום היותו בעלים, כעין הדין של נאמנות ע"א. ועיין בעמק יהושע סי' י"ז).

ב) והנה לפום ריהטא יל"פ שבסתם נדרים ענין הבעלות הוא עצם היותו בעל הנדר, שדיבורו הולך ונמשך לאסור את הדבר הנדור בכל יחל ולדעת הר"מ המדיר שהאכיל למודר לוקה, ולכן גם כשאוסר נכסי אחרים על עצמו הוא נחשב לבעלים על דיבור הנדר שלו והוא נאמן על כך שהוא מתחרט מעיקרא (ועיין באגרא דשמעתתא עמ' צג לגבי נאמנות נדה). אולם בנדרי הקדשות שבעצם אינם נדרי איסור, כי אין עיקרם להטיל איסור על הנודר ועל אחרים, לא איסור גברא ולא איסור חפצא, אלא הם בעיקרם הטלת שם קדושה על ההקדשות והתרומות כמשיב"ל בפ"ב אות טז, שלכן יש צורך בלימוד מיוחד שיש בהם שאלה, משום כך י"ל שאע"פ שהם דומים

לנדר גמור, משום שהקדושה חלה ע"פ המקדישים, מ"מ לא מצינו ברמב"ם שיש בהם לאו דבל יחל, לא בהקדש ולא בתרומה, ומ"ש בנדה מו ע"ב דלוקין על הקדש מופס"ל משום בל יחל, הר"מ מפרש דמירי בקונמות (ועיין להלן פ"ב אות ח), וא"כ אין בהם דיבור נדר ההולך ונמשך ואוסר את ההקדש והתרומה. וא"כ גם אין בהם דין בעל הנדר, לגבי נאמנות על חרטתו מעיקרא. [ואם כי על המקדיש נאמר כי תדור נדר לד' א' לא תאחר לשלמו, וגם התורם בכלל בל תאחר כמ"ש אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"ד עמ' קמז, מ"מ האומר הרי זו הקדש או תרומה אין הוא בא להתחייב בדבריו לתת להקדש או לכהן, עיין חולין קלט, אלא שהתורה הטילה עליו חובת נתינה תוך ג' רגלים] לכן צ"ל שהנאמנות של הנשאל על הקדשות ותרומות הוא משום שכל זמן שהם ברשות המקדיש והתורם הם כבעלים עליהם. וזכיית ההקדש והכהנים אינה גמורה כל זמן שלא הגיעו לידם וכמש"כ הרשב"א הנ"ל והבעלות כל דהו שיש למקדש ולתורם סגיא בכך שתהא להם נאמנות כעין שיש בע"א. ולפי"ז לאחר שבאו ליד גזבר או כהן, לא מהני שאלה גם לגבי איסורים.

(ג) ועיין בגליוני הש"ס לנדרים שם שהביא מדברי הרשב"א בשו"ת ח"ב הנ"ל: "וכ"ש באיסורין שכל אחד נאמן על עצמו וכו'". וכתב שמדבריו יש סמך לשיטת הנוב"י דלענין ממון לא מהניא השאלה, אולם כבר כתבתי לעיל שמשאר דברי הרשב"א לא נראה כן, ונראה שמדברי הרשב"א בשו"ת ח"ד הנ"ל אין הוכחה כהנוב"י, כי הרשב"א מירי בעיקר דין שאלה בנדרים שהיא נאמנות באיסורים אבל עדיין י"ל שאם הנדר ראוי להבטל מדין התרת נדרים, מתוך נאמנות הנודר שמתחרט מעיקרא, ההתרה מועילה גם לבטל זכות הגזבר והכהן, וכע"ז מבואר ברשב"א נדרים פ"ה לגבי מי שאסר פירותיו על עצמו שרשאים אחרים ליטלן בע"כ אבל אם ישאל חייבין לשלם, דהו הנך פירות כאילו לא איתסרו עליה מעולם.

(ד) ובדעת הנוב"י י"ל, שבמקום שהנדר הוא נתינת שם הקדש ותרומה, ובכלל נתינת השם הזו יש דין זכיה של גזבר וכהן, אזי התרת הנדרים הללו באה לבטל כאחד גם את שם ההקדש והתרומה וגם את זכיית הגזבר והכהן, ולכן הם יכולים לומר דאינם מאמינים לנודר בחרטתו מעיקרא, כמו שיכולים לומר לע"א בדיני ממונות. אבל כשנדר לאסור פירותיו על עצמו, אין היכולת של כל אדם לזכות, חלק מהטלת האיסור שבנדר, אלא תוצאה שנוצרה מתוך שנאסר בעה"ב בהנאה ממנו, לכן התרת האיסור עומדת בפני עצמה, ואין לאדם אחר זכות לבטל את נאמנות הנודר בחרטתו, כי יש לו נאמנות כע"א במקום שהוא נאמן, לאסור ולהתיר, ומשם כך כל מי שנטל מממון הנודר חייב להחזיר לדעת הרשב"א הנ"ל. ומצינו כיו"ב בע"א, שאם עיקר העדות לאיסורא מהני גם להפקיע ממון (עי' שו"ת מהרש"ם ח"ז סי' ט). ולפי"ז א"ש גם מה שהקשו על הנוב"י בקרן אורה לנדרים ובאמרי בינה הל' נדרים, עיי"ש.

(ה) אמנם אעפ"י שכתבנו לעיל שמהרשב"א נראה דלא ס"ל כהסבר הנוב"י, יל"פ שלא פליג על החילוק הנ"ל בין סוגי נדרים, אלא שס"ל שגם הקדש ותרומה אין זכיית הגזבר והכהן חלק מהטלת השם ודיבור הנדר. לגבי תרומה כתב המהרי"ט בח"א סי' נג שתחילה חלה קדושת תרומה וע"י כך חלים דיני תרומה, ויתכן לומר שגם הקדש הוא חל בדרך זו, וזכיית ההקדש והכהנים מגיעה לאחר קריאת שם כתוצאה ממנה. וא"כ השאלה בהקדש ובתרומה הם דוגמת השאלה של איסור הנאה מנכסיו, שכיון שעיקרו לדין איסור, וזכיית הלוקח באה רק כתוצאה

ס"ד) שרק בשאחד"א מועילה אמתלא, מתורת נדר וי"ל שאמתלא היא מקולות וי"ל פ' לפי"ד המהרי"ט ששאחד"א הוא נדרים.

### פרק ב'

א.

שע"י קנין שעשה הגזבר בטל דין שאלה, העיקר תלוי אם בשאלה יש צורך בזכות ושימוש גזבר לאותו הקדש, וזה שייך רק בבד"ה. ואפילו בקדושת בדק הבית מבואר בבאר יצחק (פ"ה ע"ב) שאם נימא שגזבר כאחר אין משיכת גזבר מועילה, ולכן אפשר לדידיה להישאל לעולם (ועיין בכוכב מיעקב ח"ב עמ' ע"ו). וא"כ לגבי קרבן שאין בו לגזבר צורך השתמשות, אין הגזבר נחשב לכו"ע לבעלים אלא לאחר, ומשיכתו לא פועלת קנין להקדש. וכך נקט בזית רענן (ח"ב, יו"ד סי' כ"ב אות ו'). ועיין במנ"ח (מצוה רפ"ב). וכ"נ ממש"כ בחת"ס (שו"ת חו"מ סי' קס"ה). ויעויין ברש"י ב"ק (ל"ז ע"ב, ד"ה דא"כ) דשור הקדש אינו בכלל

והנה בענין זה דשאלה בקרבן שהגיע ליד גזבר נראה להעיר כמה הערות. לכאורה, גדר בעלות המקדיש בחטאת ועולה לאחר שבאו ליד גזבר שנוי במחלוקת בחולין (מ"א ע"א) – לגבי חטאות, וגם לגבי עולות כמוש"כ הרמב"ן – אם אמרין דכיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמיא והוי כאוסר דבר שלו, וא"כ גם לאחר שבא ליד גזבר הוי כדידיה ויכול להישאל. ולמ"ד דלא הוי כדידיה דינו כהקדש בדק הבית, שמשבא ליד גזבר אין בו שאלה.

אולם, מסתבר שאי"ז תלוי במחלוקת הנ"ל, כי לשיטת הש"ך הנ"ל בסי' רנ"ה (סק"ו),

נלוות לכך, מי שלקחם צריך להשיב לדעת הרשב"א. (ועיין בריטב"א גיטין לב ע"ב ד"ה מאי שנא דנראה דהקדש עיקרו הקנאה ומועיל דרך אודיתא. ועיין בשטמ"ק ב"ב קעד ע"א ד"ה א"ר פפא בשם הראב"ד די"ל שקטן שהגיע לעונת הפעוטות שממכרן ממכר במטלטלין, אי אמרי יהבינן כך וכך לצדקה מחייבי למיתן דאמר מר בפ"ך זו צדקה ואמירה דידהו לענין מצוה כמקח וממכר דעלמא דמי כו' עכ"ל).

ו) אבל י"ל ששני אופנים כלולים בדיבור ההקדש, גם קריאת שם הקדש וגם הקנאה, והנשאל על הקדשו נשאל על שניהם, וכיון שעל צד קריאת השם שאינה הקנאת זכות ממונית להקדש ולכהנים, אלא הזכויות באות אח"כ, על צד קריאת שם זו יש לנודר נאמנות גמורה בחרטתו מעיקרא ואין זכות לפקפק, לכן הוא נאמן גם מצד ההקנאה שיש בבירור הקדש והתרומה, כ"נ לכאורה, וצ"ע.

"והועד בבעליו". וברש"י ב"מ (נ"ו ע"א, ד"ה וההקדשות): "גזבר המוכר הקדש או המוכר עולתו שנפל בה מום". ובתוס' חולין (קל"ח ע"ב, סוד"ה יצא) ד"גזבר לא שייך אלא בקדשי בדק הבית".

ב.

אולם, בריטב"א שבועות (כ"ד ע"ב) מפורש שגם בקרבן אי אפשר להישאל אחר שהגיע ליד כהן, וכ"ה במאירי שם. וכ"נ מדברי הריטב"א והנמוק"י ביבמות (פ"ח.) ובמל"מ (הל' מעה"ק פ"א) הסתפק בזה. ובשאלת יעב"ץ (ח"ב, סי' צ"ח) כתב בפשיטות מסברת עצמו כדעת הריטב"א והמאירי הנ"ל.

והנה המאירי בשבועות שם נקט ש"משבא ליד גבאי אין לקרבן שאלה", ר"ל שכל המביא קרבן מביאו תחילה לידי גזבר שממונה על הבאת קרבנות לעזרה, והוא קונהו במשיכה (עיין בש"ך חו"מ, סי' רנ"ה, ס"ק ו' ובפתיחת הנתיבות לסי' ר'), אולם הריטב"א נקט "משבא ליד כהן", ובפשטות הכוונה ג"כ לגזבר, כי בדרך כלל הגזברים היו הכהנים, וכמבואר בכתובים בפרשת מעילה ובסו"פ בחקותי. ועיין רש"י כריתות (כ"ב ע"א ד"ה גליון). ומדברי הריטב"א בחולין קל"ח ע"ב משמע קצת דס"ל שגזבר שייך גם בקדשי מזבח ואילו צריך להביא מוקדשין שאבדו.

אולם, אפשר גם לפרש בכוונת הריטב"א, דבאמת אין הכרח שקרבן יחיד בא לכתחילה לידי גזברים (וח"א שליט"א העירני מתמורה ח' ע"א: ליתי גזבר ולישקלה וכו'. אולם בשיטמ"ק שם כתב שהוא כדין שאר חייבי קרבנות, שהגזבר ממשכנם. וא"כ המביא קרבן מעצמו אין הכרח שיביא לידי גזבר, אלא מכיון שהוא צריך תחילה ביקור ע"י מבקרי מומין, שהרי אפילו קרבן יחיד צריך ביקור ממום, כמו"ש בתו"כ, פרשת ויקרא, פרשתא ג', ועיין במשך חכמה, ולגבי פסח מבואר במשנה בפסחים ע"א ע"ב דהשוחרט בשבת ונמצא בעל מום חייב חטאת משום שהיה צריך לבדקו ממומין, ופירש בשו"ת צפנת פענח (ורשא, סי' קנ"ד, אות א') שגם אם בדקו המקדיש קודם שהביאו – עיין עירובין ק"ג ע"א ברש"י ד"ה אלא – מ"מ צריך לבדקו שוב, כמו בתמידים. ויש לפרש לכאורה שסתם בנ"א אינו בקי בכל מומים, אלא הוא בודקו ממומים הגלויים והניכרים והמובהקים, ויש שאינם מכירים אלא את המובהקים. עיין במאירי פסחים צ"ו ע"א שהביקור של פסח ד' ימים קודם ההקרבה הוא שנותן עיניו בו, אבל קודם שחיטה י"ל שצריך לבדקו גם משאר מומים וכמו"ש בפסחים ע"ג דהמשנה דהשוחרט ונמצא בע"מ חייב חטאת משום שהיה צריך לבדקו ממומים, מיירי שנמצא מום בדוקין שבעין, שאי"ז מום מובהק וגלוי, וכמפורש

ברא"ש בהל' בכורות פ"ו (ע"יין בביאור הגר"א ליו"ד, סי' שי"ד, סק"ז-ח), וא"כ י"ל שצריך חכם ומומחה והם מבקרי המומין שבמקדש, וכך י"ל בכל קרבן יחיד.

אולם בע"ז ה' ע"ב איתא לגבי הדין דשואלין ודורשין ל' יום קודם הפסח, דהוא ניתקן מעיקרו לצורך ק"פ דראוי לבקרו ל' יום קודם הפסח, "אנן דשכיחי מומין דפסלי, אפילו דוקין שבעין, בעינן תלתין יומין". הרי דבכל הקונה ומייחד קרבן לפסחו בודקו גם מדוקין שבעין, ולפי"ז דין ביקור הפסח קודם הקרבה אינו השלמה לביקור ראשון אלא הוא הלכה בפנ"ע, וכמוש"כ בצ"פ הנ"ל. וי"ל דהו"ה בכל קרבן. וכן נראה מהצ"פ בהל' כלאיים פ"י הכ"ח שכל קרבן צריך ביקור קודם הקדש וקודם שחיטה, וא"כ י"ל שהביקור שקודם שחיטה נעשה ע"י מבקרי מומין שבירושלים.

מהריב"ן והמאירי כתובות ק"ו נראה ג"כ שמבקרי מומין היו מבקרים גם קרבנות קדק"ל של יחידים, כי נקטו שהיו מבקרים "בכור ושאר קדשים"<sup>13</sup>.

ומעתה י"ל שכשם שבתמידים הכהן שזכה בשחיטה (ע"יין מל"מ, פ"ד מתמידין ומוספים ה"ט) לוקחו למקום שחיטתו, ה"נ בכל קרבן יחיד, הכהן לוקחו מהמקום שביקרוהו ממומין, ולכן הוא ג"כ זוכה להקדש ע"י משיכתו. ואע"פ שאינו גזבר, הרי כבר כתבו הש"ך והסמ"ע בסי' קכ"ה (סע' ו') שהמקדיש לצדקה ומסרו ליד אחר ליתנו לעני אינו יכול לחזור בו, כי ע"י המסירה לאחר זכו בו העניים (ועיין בדעת תורה למהרש"ם, הל' צדקה, סי' רנ"ח, עמ' קכ"ח). ויתכן שגם אם בנותן לאחר בסתמא אין כוונתו שיזכה לעניים או להקדש, מ"מ במוסר קרבנו לכהן של בית אב שבאותו יום הוי כמוסר לגזבר, כי הכהנים שעובדים

13. ומהתוס' שם נראה שלפניהם היתה הגירסא "מבקרי מומין נוטלים שכרם" בלא ההמשך שלפנינו "מתרומת הלשכה", ולכן סברו התוס' בהו"א שמיירי בבכור, שהבעלים או הכהן רוצים להתירו בלא פדיון והם המשלמים לבודק. אמנם גם במסקנא נקטו שמיירי בשאר קדשים ולא בבכור. וצ"ע אם הם נוטלין שכרן מתרומת הלשכה הרי אין להם נגיעה גם אם יתירו בכור. וצ"ל שכיון שהגזברים בד"כ הם כהנים כמוש"נ מספרי פר' קורח ומרש"י בזבחים ו ע"ב ד"ה לב בי"ד, ובעוד כמה מקומות, א"כ אם יותר הבכור, אולי ינתן להם בתורת חולין וצ"ע. בהפלאה וברש"ש הקשו הרי עדיין יש לגזבר נגיעה, כי רוצה שלא יפסל הקרבן. ובפשטות י"ל שכיון שאי"ז נגיעה של זכיית ממון שלהם, אין השליח שלהם הבודק מומין חשוד להתיר ולהכשיר בע"מ למזבח. ועוד שגם הגזבר מגמתו לשמור על כבוד קדשי שמים שיהיו בכשרות. ובהפלאה כתב שכיון שפסוה"מ נפדין, אין הפסד להקדש. ולפי"ז י"ל שבכור שהמום מפסידו להקדש, יש נגיעה להכשירו לגבוה, וא"ש מש"כ תוס' שאינם מבקרים בכור.

לע"ז קרבן שלו אינו נאסר משום דאינו שלו. ויתכן דלגבי קרבן, דקניא ליה רק לכפרה, צריך דוקא מעשה רבה בגופו, כשחיטת שני סימנים, אבל הקצאה לע"ז ע"י גזיזה אי"ז מעשה רבה, עיין בהל' גזילה (פ"ב ה"ז) שלדעת הר"מ גזיזה לא הוי שינוי לגבי גזילה.

[בספר עטרת שלמה להגרש"ש קרליץ זצ"ל (ח"ב סי' לח) כתב בתחילה לפרש דברי הריטב"א עפ"י התוס' בחולין (כ"ב ד"ה והביא) שמשבא ליד כהן יצא יד"ח נדרו (ועיין בתרועת מלך סי' ד'). אולם גם אם הריטב"א סובר כן, הטעם בכך הוא שע"י זכיית ההקדש כשהגיע לידו יצא יד"ח נדר, שהרי הריטב"א שם הביא הוכחה לדבריו מדין צדקה, שאפשר לשנותה כשהיא עוד ביד הבעלים, ושם הסברא היא שלא הסתיימה בעלות ההקדש (וכך נראה מדבריו בב"מ נ"ו ובנדרים פ"ה, כמש"כ לעיל פ"א אות א'). אם כן עדיין צריך למצוא הסבר ע"י מה זכה ההקדש כשהגיע הקרבן ליד כהן.

בעטרת שלמה שם ביאר בהמשך דבריו את דברי הריטב"א, שס"ל שמצות הנדר של המקריב חטאת כוללת גם את דין החלוקה של בשר החטאת לכהנים, ולכן נקט הריטב"א שלאחר שבא ליד כהן אי אפשר להישאל. ולפי דבריו, מיד שקיבל כהן אחד חלקו כבר הסתיימה מצות נדר המקדיש,

באותו יום הם כגזברים לגבי זכיית ההקדש בקרבנות אותו יום, וע"ז אמרו בספרי פרשת קורח (פיסקא קטז), שכל דבר המזבח לא יהא אלא כך ובבניך וצ"ע.]

ונראה לבאר את שיטתם עפ"י הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בחולין (קל"ט ע"א), שמצד הסברא הו"א שגם בקדשי מזבח, אע"פ שיש להקדש בהם קנין גוף, מ"מ כיון שמרדו פקעה קדושתם ע"י יאוש הגזבר, כמו בקנין הגוף בעלמא שבכה"ג הוי הפקר, ורק מילפותא מקרא ממעטינן לקנין הגוף של קדשי מזבח מדין זה. ומוכח מכך שגם בקדשי מזבח תלויה קדושת הגוף בקנין הגוף של הקדש. וא"כ י"ל שיד הגזבר בהם שווה לקדשי בדה"ב. ועי' להלן פ"ב אות י"ח, סי' י' אות ו, וסי' לד אות ב.

ומ"ש בחולין הנ"ל דכיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמיא, היינו לגבי דין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ששם מצינו סברא שבמעשה רבה לכו"ע אדם אוסר את שאינו שלו, כמוש"כ ר"ח, ולכן גם כשאין מעשה רבה סגי לכו"ע אפילו בסוג קנין שהוא רק לכפרה, בכדי שיוכל לאסור.

ועיין בלח"מ הל' שגגות (פ"ד ה"א) דהר"מ פוסק כאוקימתא זו, דכיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמי, והקשו עליו ממש"כ הר"מ בהל' איסור"מ (פ"ד ה"ה) דאם הקצו

שהרי הריטב"א נקט לשון יחיד ש"בא ליד כהן", וצ"ע].

ג.

אמנם לשיטת התוס' בכריתות (י"ג ע"א ד"ה ארבע) ובסוטה (ו' ע"ב ד"ה כי), לגבי חטאות, שאפשר להישאל גם כשהגיע ליד כהן, יל"פ שס"ל שמ"ש בחולין הנ"ל, דבלא מיעוט דקרא הו"א שגם קדוה"ג נפקעת ע"י מרידה, והיינו משום יאוש הגזבר, הוא רק אליבא דרב, אבל לשמואל, רבי יוחנן ור"ל שם, דקיימל"ן כוותיהו, אין כלל סברא לכך. ועוד י"ל שגם לרב, לאחר שהתמעטה קדוה"ג מילפותא מקרא מדין הפקר ע"י מרידה, ש"מ שאין קנין הגוף שבקדוה"ג כדין ממון של הדיוט, ולכן גם אין יאוש הגזבר מועיל בו.

ויתכן עוד שגם בהו"א אליבא דרב, קנין הגוף הזה חל ע"י קדוה"ג שבקרבת, ואין יד הגזבר יכולה להחיל מצד עצמה קנין כזה. אמנם י"ל שאם בכל קדוה"ג ישנה גם קדושת דמים, כמו שצדדו כמה מהאחרונים [זרע אברהם במכתבו של הגר"מ זמבא (סי' יא אות יד), ועיין ברש"י מנחות (מ"ז ע"א ד"ה לפיכך)], א"כ לזה מהני יד הגזבר שיקנה ההקדש כבמכר. וסברא זו י"ל גם לשמואל ור"ל. ומצד זכיה זו ע"י הגזבר גם בקרבנות, בטל דין שאלה. [והגאון בעל משנה הלכות זצ"ל (שו"ת ח"י"ז סי' רמג) כתב שדין זכיית כהן בקרבן, אם היא

כזכיית גזבר, תלוי בספק אם כהנים שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן. אבל יל"ע בדבריו ממש"כ תוס' ביומא (י"ט ע"ב ד"ה מי איכא)].

ד.

במש"כ תוס' בכריתות (י"ג ע"ב) שרק לאחר זריקה א"א להישאל על הקרבן, כתב בחת"ס (שו"ת יו"ד סי' רמ"ג) שסברת התוס' היא שלאחר זריקה קיים נדרו והוי כאכלה כולה שאין נשאלין עליה, וכתב עוד שבקדשי בדה"ב לאחר שמסר לגזבר וקיים נדרו ג"כ א"א להישאל משום סברא זו, וכן בהקדיש צדקה ונתן לגזבר, ורק בהקדש לביהכנ"ס לא מהני זכיית גזבר. וכנראה ס"ל לחת"ס בתשובה זו שזכיית גזבר ביהכנ"ס, שהוא רק ממונה מהנותנים, אינה כזכיית גזבר בהקדש לבדה"ב. ומדבריו נראה עוד שהראשונים הסוברים שבנתן צדקה לגזבר הוי כתרומה ביד כהן שא"א להישאל משום שהקנה לגזבר, ולא הזכירו סברא זו דהתוס' בכריתות, פליגי על התוס'. אמנם, התוס' בכריתות לא פליגי על הרשב"א, ורק בקרבן שאין בו זכיה לגזבר הוצרכו לסברא דקיום הנדר (אולם, יתכן שגם לפי הרשב"א הטעם שבבא ליד הגזבר אי אפשר להישאל הוא משום שהנתינה של קדשי בדה"ב ליד הגזבר היא קיום הנדר, ורק בקדשי מזבח הקיום הוא בזריקה. ועיין להלן אות ח.) וכעיקר ביאורו בשיטת התוס'



או הארוס א"א להשאל על הנדר, לפי שאין נשאלין על נדר שאינו נדר, כגון זה שמופר במקצת, הוי נדר ואינו נדר. והיינו כיון דהפרה דאב או דבעל מייגז גייז והנדר אינו גמור כמוש"כ רש"י לעיל דף סח ע"א ד"ה אי אמרת. ויל"פ שכיון שאין אופן של עשיית נדר בכה"ג, שהוא נדר ולא נדר, אין כאן דין שאלה.

ולכן בקרבן, שאי אפשר להקדיש חצי בהמה בקדושת קרבן שראוי להקרבה, ורק משום הדין דפשטה קדושה בכולה חלה קדושת קרבן, א"כ אין האימורים כשלעצמם ראויים להתקדש כקרבן. ולדעת הג"ר אברהם לופטביר זצ"ל (בזרע אברהם, סי' י' אות ד') בחטאת לא מהני הדין דפשטה קדושה בכולה לכך שתוכל להיקרב. ובפרט לשיטת המקדש דוד (ח"ג, קונטרס מעניני קדשים, סי' ב' אות ג') שבחטאת, דבעינן הפרשה לשם חטאת ולאותו החטא, לא אמרינן פשטה קדושה בכולה, דמ"מ אין כאן הפרשה על החטא, א"כ כשעל שאר החטאת אי אפשר להישאל ואנו דנים על האימורים אם הם ראויים שיקדישו אותם בפנ"ע לקדושת חטאת, הרי הם אינם ראויים להקדשה ולכן אי אפשר להישאל כלל, וצ"ע.

ו.

והנה לכאורה הטעם לדברי החת"ס, שלאחר קיום הנדר להקריב אין דין שאלה, ולא

נראה גם מגירסת הרי"ט אלגזי לבכורות (פ"ד אות ל"ה) שגורס בזה הלשון: השתא שנשחטו ונזרק דמן כהלכתן, דכבר עלה הקרבן לבעלים לשם חובה ליתא בשאלה. ועיין להלן בנספחות לפ"ה באות טו.

ה.

ובערוך לנר (כריתות יג ע"ב) כתב ג"כ כעין דברי החת"ס, ופירש עוד שהוא משום שזכו הכהנים בבשר לאחר זריקה. ואע"פ דמיירי באכל החלב מ"מ אינו יכול כבר להישאל כלל. וכ"כ בהעמק שאלה (שאי' קל"ח, אות א'). וצ"ב, הרי הוי כנותן מקצת תרומה לכהן, שודאי יכול להישאל משום החלק שעדיין בידו.

ויתכן דס"ל שבכל מקום שניתן להישאל על הנדר משום שמקצתו עדיין קיים, אי"ז מועיל אלא כשישנה אפשרות לידור על אותו מקצת בפני עצמו, ואזי יכול להישאל על כל הנדר או מקצתו. אבל כשאין אפשרות כזו, אי אפשר להישאל כלל, כי יש לדון תחילה על המקצת מהנדר שקיים עתה אם הוא ראוי להיות נדר כשלעצמו. ואם אינו ראוי שהאדם ידור עליו כשלעצמו אין בו דין שאלה כלל. ויש לכך סמך בנזיר יא ע"ב, דלר"ש הסובר דלעולם אינו נזיר עד שיזיר מכולם בבת אחת, אינו יכול להישאל על חדא מיניהו, אלא על כל הנזירות. וכיו"ב מבואר ברש"י נדרים עט ע"א ד"ה ואין נשאלין, שלאחר שהפר האב

להישאל משום הקנין. ועיין להלן בנספחות  
לפרק ה באות ח.

ז.

אבל צ"ע אם ניתן לחלק כן, בין הקדש  
שאזלינן בתר התחייבות הנודר, לתרומה  
שאזלינן בתר קדושת תרומה, שהרי כל דין  
שאלה בתרומה ילפינן מהקדש, כמש"כ  
הרשב"ם והמאירי בב"ב (ק"כ ע"ב)  
והרא"ש בנדרים (ע"ח ע"א) וכ"ה ברש"י  
פסחים (מ"ו ע"ב ד"ה לא) ונדה (מ"ו ע"ב  
ד"ה תרומה), שמהקדש ילפינן לכל דבר  
הקדוש במוצא פיו כתרומה [וכיו"ב כתב  
רש"י בגיטין (כ"ג ע"ב ד"ה שתרמו) דלמ"ד  
דתרומת נכרי תרומה ילפינן לה מ"איש  
איש" – לרבות נכרים שנודרים נדרים  
ונדבות כישראל]. ולפי החילוק הנ"ל א"א  
ללמוד מהקדש לסוג שונה של שאלה. ועוד  
צ"ע, הרי הילפותא שיש שאלה בהקדש  
היא מפרשת שחוטי חוץ, ופי' הרשב"ם  
בב"ב והרא"ש בנדרים שאם שחט בחוץ  
ונשאל פטור מכרת, והרי לכאורה לאחר  
שחיטה אין עליו חיוב הנדבה, והוי  
כנשרפה כולה, שהרי אין חיוב שחוטי חוץ  
נובע מחיוב הנדר שעליו. ועיין בחוות יאיר  
(סי' ק"ל) ומוכח לכאורה שגם משום  
הדינים שחלים בעצם הקרבן יש שאלה.

והנה י"ל דהשווה את קדשיו בחוץ עובר  
באיסור בל יחל, ומשום כך הוא יכול  
להישאל ואפילו לא התרו בו למלקות, כי

אזלינן בתר עצם קדושת הקרבן שחלה על  
ידי ההקדשה והיא עדיין קיימת, הוא משום  
שלאחר זריקה כבר יצא מתורת נדר וחל  
עליו איסור חדש, וכמוש"כ הר"ן והרשב"א  
בנדרים לגבי חזה ושוק. ועי' להלן  
בנספחות לפ"ה באות ח. אבל צ"ע, שכ"ז  
הוא רק בחלק שמותר לכהנים, אבל התוס'  
בכריתות מייירי בחלב חטאת שלא הותר  
כלל. וצ"ל שהקדושה שחלה ונסתיימה ואין  
מוטל עליו חוב ומצוה, אינה בשאלה וכמו  
שיתבאר להלן באות ח, ורק מצד חובת  
ההקרבה המוטלת על המקדיש יש שאלה.  
ולכן בחלב אין שאלה מצד הקדושה שבו  
ורק כל זמן שישנה חובת הקרבה יש שאלה  
לבטל כל הנדר (ועיין מש"כ לעיל בדברי  
הערוך לנר).

אולם צ"ע, שא"כ בתרומה, שאין חובת  
הנתינה בכלל דיבור התורם, ובפרט לדעת  
הרמב"ן שהנתינה היא מ"ע בפנ"ע, וביותר  
לשיטת המהרי"ט (בח"א, סי' נ"ג) שזכיית  
כהנים באה לאחר שחלה ההפרשה (ועיין  
ברשב"א נדרים י"ב), א"כ אמאי אפשר כלל  
להישאל על תרומה. ויתכן לכאורה לבאר  
את סברת החת"ס, שבקרבן עיקר כוונת  
הנודר היא להזמין את הקרבן להקרבה, וזה  
עיקר נדרו, ולכן אזלינן בתריה. אבל  
בתרומה, שעיקר ההרמה היא לקרוא שם  
תרומה, אזלינן בתר קדושת תרומה כל זמן  
שהיא קיימת. ורק כשנתן לכהן א"א

בתרומה, הרי תרומה חמירא משום שיש גם בל יחל, עכ"ד. אבל צ"ע בראיה זו, כי למ"ד דטבל חמור, משום שאסור לכל, הוא חמור גם משני לאוין שאינם אסורין לכל. ומש"כ שם לפי"ד הר"ן ביומא פ"ג ע"א שלאווין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת, א"כ הו"ה בשני לאווין שאינם שוים בכל שיש באכילת תרומה, אינם קלים לגבי לאו השוה בכל דטבל, עכ"ד. נראה שגם אם נניח שכונת הר"ן שאפילו שני לאווים הוו לאווין הרבה, (עי' שעה"מ הל' מאכ"א פי"ד), מ"מ י"ל שבן תימא סובר כשיטת הר"מ שעיקר בל יחל הוא על המדיר, והמודר יש לו רק איסור לאו, וא"כ י"ל שאין איסורו חמור כטבל. ויש להוסיף שכן מוכרח בפרט לשיטת הרא"ש בנדרים (י"ב ע"א) דתרומה אינה דבר הנדור משום שקדושתה כבר נמצאת בטבל שנאסר, וכ"ה בתוס' שם (ד"ה כחלת). ומצינו כע"ז בתוס' קידושין (ל"ח ע"א ד"ה והוא) שכתבו שאיסור נטע רבעי נקרא גם איסור ערלה (עיין בתוס' הרא"ש ובספר הישר חידושים, סי' ס"ג), והיינו משום שהוא המשך איסור ערלה אלא שנשתנה דינו, וכיו"ב היא סברת הרא"ש והתוס' לגבי תרומה, שאיסור טבל, שהוא בלאו מהכתוב "ולא יחללו את קדשי בני וגו'", נעשה לאיסור זרות דתרומה,

סגי באיסור מלקות שעבר, ויש עליו עונש בידי שמים, וכמו באכלה כולה במזיד בלא התראה, שג"כ נשאל, כמוש"כ הרא"ש בשבועות. אולם, הרי הרשב"ם והרא"ש כתבו רק דנשאל להיפטר מכרת. ועיין להלן אות ט'.

ח.

והנה ברא"ש בנדרים (נ"ט ע"א) פירש דהא דתרומה ביד כהן ליתא בשאלה, דכיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצוות נתינה תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה ע"י שאלה. ויל"פ בכוונתו שלא משום קיום נדרו קאתי עלה, כי כבר כתב מרן אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם (ח"ד, עמ' קמ"ט) שמצד קדושת תרומה היא אינה בכלל שאר נדרים, שהם התחייבות נמשכת, ואילו בתרומה, הקדושה שחלה על ידי דיבורו, כבר נקבעה ונגמרה ואין בקדושתה הגמורה גדר נדר כלל, ולא מצינו בה — בדברי הראשונים — גדר של בל יחל, עיי"ש. [בספר "חידושי רבינו יוסף זוסמנוביץ" (בהדרן למס' מנחות, עמ' נו) כתב להוכיח שאין בל יחל בתרומה, ממ"ש ביומא פ"ג אליבא דבן תימא דטבל ותרומה מאכילין אותו תרומה, משום דטבל חמיר, כי אסור גם לכהן ואילו תרומה אסורה רק לישראל, ואי כשיטת המבי"ט שיש בל יחל לישראל

ואין כאן הטלת קדושה ע"י נדר חדש<sup>14</sup>). ר"ת בזרע אברהם (סי' יד אות כב). [ומה וכבר עמד על השוואת דברי הרא"ש לדברי שהקשו המהרי"ט (ח"א סי' נג) ורעק"א

14. א) עיין בתוס' נדה (מ"ו ע"ב ד"ה אי) שכתבו שאלכא דר' יהודה י"ל שמופס"ל הקדשו הקדש מה"ת אבל אין תרומתו תרומה, משום שרק להחמיר מהני דין מופס"ל ולא להקל, להתיר הכרי (עיי"ש בלשון תוס' הרא"ש). ולכאורה צ"ב, הרי ההיתר בא מאליו, מאחר שהתקדשה התרומה (עיין במנחת אברהם ח"ג עמ' ר"ו). וצ"ל שמאחר שתרומה אינה דבר הנדור, משום שכבר הטבל נאסר, לפירוש הרא"ש והתוס', לכן עיקר הפרשת תרומה היא לא רק לצורך קידוש התרומה אלא לצורך היתר השיריים, והיינו שהתורם לא רק מקדש את החלק שהוא מפריש או מייחד מתוך הפירות, אלא שהוא גם מברר שזהו חלק התרומה שיש להוציא מהטבל וע"י הביורר מתבטל איסור הטבל מהשיריים וחלה קדושת תרומה על המופרש. וכ"מ באבני נזר יו"ד סי' רצא. ולכן ס"ל לר' יהודה שמופס"ל יכול רק לנדור ולקדש, אבל לא לעשות בירור של הטבל, דהיינו לקבוע שחלק התרומה שהוא מפריש הוא מבורר מתוך שאר הטבל. ועיין בסו"ס שו"ת רבי שלמה איגר זצ"ל. (ועיין בטויו"ד סי' שכ"ג בד"מ סי' ד' בשם מהרי"ו. ועיין להלן ד"ה אמנם יל"ע וכו' ובנספח לפ"ה אות לא-לב. ועיין מש"כ להלן סי' י' בענין הקדש קטן מופס"ל אות יא ובסי' יד בענין פטור הפקר בתרו"מ אות ד). ועיין במשך חכמה אמור כ"ב טז ד"ה והשיאו (ב).

[ובעיקר דברי רבי יהודה שמופס"ל אינו תורם, יל"פ עפמ"ש"כ במדרש לקח טוב פרשת קורח עה"כ "כל תרומות הקדשים אשר ירימו בני ישראל לד' וגו'", שיהיו כל תרומות לד'. ויל"פ שכל התרומות המוזכרות שם בפרשה לעיל "כל חלב יצהר וגו'" צריכים להרימם לא רק לשם דין תרומה אלא גם לשם קיום מצוות ד', כענין מצוות צריכות כוונה (ועיין בשו"ת מהרי"א אלגאזי (עמ' ק"ב) שכתב שלכאורה י"ל: "שכל שהוא יודע ומחשב ומתנדב להיות זה קודש, להפריש לשם מצוה, להכשיר מאכליו ומשקיו, אם לא יבין מה שהוא מוציא מפיו לא עיכב"). ולכן י"ל שמופס"ל אע"פ שיכול להקדיש בנדר, מ"מ אינו בר דעת מספיק להרים לשם ד'. וס"ל לר' יהודה שהדבר מעכב את קידוש התרומה].

ובפרט לגירסת רבינו הלל בתו"כ פרשת אמור, שגם על טבל חייבים קו"ח (וסתם ספרא ר' יהודה). ויל"פ שע"י ההפרשה יש לא רק בירור חלק התרומה שיש להוציא מהטבל, אלא הוא גם גדר פדיה של השיריים, שקדושתם, לדין קו"ח, עוברת לחלק הנברר לתרומה. ועי' תוס' גיטין ס"ה ע"א ד"ה ופדו. (ועיין להלן סי' י"ד אות א').

ב) [וראיתי לח"א שליט"א שכתב דהתורם פודה את חלק הקדושה של תרומה שישנה בתוך כל פרי ופרי מהטבל. ובתו"ד הקשה על מ"ש בחולין קל"א ע"א ללישנא קמא ברש"י שם שלמ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, זוכה הכהן בתרו"מ דאתו לידיה בטיבליהו ע"י שהופקד הטבל אצלו וזוכה בתפיסתו והאוכלו משלם לו חלקו, והקשה הרי רשאי הבעלים להפריש ממקום אחר (וכבר העיר על כך באו"ש לחולין). ומתוכן דבריו שם נראה שמתרץ שכיון שחלק התרו"מ קבוע וקיים בכל פרי ופרי מהטבל ורק בשעת הפרשה הוא פודה את כל החלקים שבכל הפירות על החלק המופרש, נמצא שקודם הפרשה יש כאן בודאי תרומה.

ג) אולם עדיין יש לדון איך זוכה הכהן להיות בעלים ולחייב את אוכל הטבל בתשלומים על חלק התרומה – לשיטת התוס' שהכהן זוכה גם קודם הרמה – דהנה בפשטות אם בעה"ב בעל

הטבלים יכול לתרום על הפירות הטבולים שבאו לרשות כהן, א"כ בפשטות הוא יכול גם לתרום משלו על כל הפירות הללו ותבטל כל זכות הכהן בתרומות שבפירות, וא"כ אמאי אם אכל בעה"ב את הפירות בטבלם משלם דמי התרומה לכהן, הלא עתה אינם ראויים לאכילה ואם היה רוצה בעה"ב היה מפקיע כל דין תרומה מהפירות הללו ואין ביד הכהן יכולת להשתמש בהם כפי רצונו. וגם למכור לגוי אינו שווה כמעט כלום, כי ספק אם יגיע בכלל איזשהו חלק מהטבל להיות תרומה. ואולי גם אסור מה"ת למכור תרומה לגוי משום משמרת (ועיין פירוש רבינו פרחיה לשבת כ"ג ע"ב ד"ה ולא בשמן שריפה). ומשום כל אלה אין לו הפסד. ואפילו נתן את טבלו לכהן כדי לקנות את התרומה עדיין אין לכהן ודאות שיוכל להשתמש בתרומה בשום חלק מהפירות הללו.

(ד) והנה ללישנא בתרא ברש"י שמסר לו את הטבל לזכות בתרומות שבו, י"ל דהמזכה טבלו לכהן הוי כאומר תרומת הכרי הזה בתוכו (תרומות פ"ג מ"ה), שאיכא למ"ד שקרא שם וי"מ דהיינו שאינו יכול להפריש אלא מתוכו (ועי' הל' מעשר פ"א ה"ו) ומאחר דהורמו דמי וזכה בחלק התרומה הוי זכיה גמורה שא"א לבטלה ע"י הפרשה ממקום אחר. ולכן אין בעל הפירות יכול להפריש עליו ממקום אחר אלא מיניה וביה.

(ה) וללישנא קמא ברש"י דהופקד הטבל אצלו וזכה הכהן מההפקר, יל"פ לפי"ד הרמב"ן במלחמות (לב"ק קט"ו) דלכאורה יש לפרש מ"ש שהגב והגולן שתרמו תרומתם תרומה שהוא משום דהוי יאוש ושינוי רשות שע"י קריאת שם תרומה זוכים בו הכהנים, אבל דחה פירוש זה דכיון דקדושת תרומה לא חלה, לא הותרו שיריים ולא הוי תרומה. אמנם יתכן שאם זכה כהן מסוים ע"י שבאה לרשותו, מודה הרמב"ן דהוי תחילת הפרשה ונקבעו הפירות הללו להיות מפרישים דוקא מתוכם.

(ו) אמנם יל"ע בכל האי דינא דאתי לידיה בטיבליהו, מי הוא היכול להפריש התרומה, כי מאחר דהוי לגמרי של הכהן, לכאורה לא יוכל בעל הטבל להפריש התרומות, אלא בשליחות הכהן, שיתרום ויקדש בעל הטבל את חלק התרומה של הכהן על השיריים שהם של בעל הטבל, או שהכהן יתרום את שלו על של בעל הטבל. אמנם בעלמא קודם שזיכה לכהן מסוים יכול לתרום אע"פ שכמי שהורמו וזכו שבט הכהנים, כי מלבד שיש לו עכ"פ טוה"נ הרי עדיין לא היה קנין ממש של כהן. [לשיטת התוס' בסוכה לה ע"א ד"ה דאתיא שכל טבל הוי ממון השותפים, משום שיש בטבל חלק הכהנים והתורם הוא עושה חלוקה כחלוקת שותפין וכמוש"כ הקצוה"ח בסי' רמג ס"ק ז, ואעפ"כ רק לבעל הטבל ישנה זכות לתרום ובכך לחלק את השותפות, יל"פ שטובת ההנאה שישנה לבעל הטבל כוללת גם זכות זו לחלק את השותפות עם הכהנים. ובלא"ה יל"פ שנתנה תורה זכות לבעל התבואה שנעשתה טבל לתרום כפי רצונו, ולכן גם יורש של טבל שאין לו טוה"נ לדעת השל"ה, ג"כ יכול לתרום, ועיין מש"כ להלן בענין אמירתו לגבוה באות ו.] אבל לאחר שזכה כהן בחצירו בחלק התרומות, לכאורה לא יוכל הבעלים להפריש התרומות.

(ז) ובפשטות י"ל דכיון שכל היכולת לזכות לכהן בתורת תרומה היא מכח מצוות הפרשה שעל הבעלים, אין כל זכיה כזאת יכולה להפקיע את חובת ויכולת ההפרשה של הבעלים לתרום, והוא נקרא עוד בעלים לגבי זכות וחובת ההפרשה (ועיין להלן בפ"ב אות י"ח שאיכא למ"ד שאפילו הקדיש לבדה"ב ועדיין לא קנה הגזבר, מהני יאוש המקדיש להפקיע מהקדשו).

(ח) ויתכן עוד, שלשיטת תוס' שהכהן זוכה גם קודם הרמה, אין מתוספת לו זכות שהיתה ביד

הבעלים, אלא שע"י הקנין מתבטלת זכות שאר הכהנים, והוי כבירור שהוא הראוי לזכות בתרומות אלו. ומשום כך הוא יכול לתבוע את דמי התרומה ממי שאכלה, כי אין לומר שהוי ממון שאין לו תובעים, מפני שהוא הזוכה היחידי בתרומות אלו. וגם הילפותא שם מהכתוב "וזה יהיה משפט הכהנים" שרק את הנמצאים בעין ניתן לתבוע ולא תשלומים, י"ל שהיא רק כשיש עוד תובעים מהכהנים ולא בכה"ג שבטלה זכות תביעה של שאר כהנים. ומכיון שרק זכות שאר כהנים בטלה אבל זכות הבעלים היא כפי שהיתה, א"כ הוא יכול להפריש כבשאר טבלים שלו. (ט) ובעיקר הקושיא דלעיל על לישנא קמא ברש"י חולין (קל"א ע"א), הנה לשיטת תוס' הרא"ש רק לאחר הרמה הוי שלו משום זכיותו בעודה בטבל, ויל"פ דמועילה התפיסה של הכהן משום שהוברר למפרע שכאן בטבל היתה התרומה, (וכפי שמצינו בשיטת הרא"ש והרמ"ה – בשיטמ"ק ב"ק ל"ג ע"א ד"ה ולרבי – לגבי מקדיש דבר שאינו ברשותו, שלאחר שהגיע לרשותו חל ההקדש למפרע, כי הוברר שלא בטלה ממנו יכולת ההשתמשות אלא באופן זמני. ומצינו כעין שיטה זו בירושלמי חלה פ"א ה"א לגבי חיוב חלה מתבואת ארץ ישראל של גויים "עד שלא נכנסו לה למפרע זכו". ועיין יד רמה לב"ב קיט ע"ב אות נו. ועי' להלן עמ' רנד.) ועי' במהר"י וייל הנ"ל. ואע"פ שכלה קניינו שעשה בטבל, יל"פ דהוי כגורל שמברר חלקו מחלק השבט. וכע"ז באו"ש. (י) ויל"פ שסברת הרא"ש ורבינו הלל הנ"ל, שהאיסור שבטבל הוא אותו האיסור שבתרומה, היא תלויה אם מתנות שלא הורמו כמי שהורמו ויש תרומה בטבל וקודם שהורמו הם טובלים הכל לאסור או גם לחיוב קו"ח [ושורש המחלוקת אם כמי שהורמו י"ל שהוא תלוי במחלוקת אם מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר. ור' יהודה ס"ל בקידושין (כ"ט ע"ב) דככתובה בשטר].

(יא) ומ"מ נראה דאיסור תרומה לזרים מלבד שעונשו שונה משל טבל, הוא גם בגדר אחר מהאיסור שבטבל. והיינו לפמש"כ ביד רמ"ה לסנהדרין (קי"ב ע"א ד"ה החרם) דיש סברא לומר דכיון דתרומה איקרי קודש, אע"ג דמטו ליד כהן "הן שלל שמים מיקרו, דכהנים כי קא זכו [מגבוה קא זכו] וכל היכא דאיתניהו ממונא דגבוה נינהו ורחמנא הוא דזכי להו לכהנים למיכלינהו בטרהר וליזכונינהו להדדי וכו'", עכ"ד.

ויתכן שיסוד הדבר הוא במש"כ הרמב"ן בסה"מ (בהשגות לשורש י"ב) שמצד מצות הפרשת תרומה היה יתכן שתהא התרומה אסורה לכל וישרפנה, או יפקירנה, ועל כך הוצרכה מצות נתינה לכהן. והאיסור לזרים הוא מצד מצות ההפרשה, וההיתר לכהנים הוא חידוש התורה שיזכו בשלל שמים ויותר באכילתו. (ועיין בירושלמי תרומות סוף פ"ה: א"ר אחא בר יעקב בשם רבי יוחנן אם באת הלכה תחת ירך ואי אתה יודע אם לתלות אם לשרוף, לעולם הוי רץ אחר השריפה יותר מן התליה, שאין לך חביב בתורה יותר מפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, והן בשריפה. ר' יוסי בעי, דנין דבר שאין מצוותו לכן מדבר שמצוותו לכן, ויל"פ שמייירי בתרומה, וס"ל לר' יוחנן שגם תרומה נקראת מצוותה בשריפה כדברי הרמב"ן, שמצד מצוות הפרשה היתה התרומה ראויה לשריפה, ולכן כשיש ספק אם התרומה תלויה או צריכה שריפה יש ללמוד מפרים הנשרפים שיש חביבות לקדשים שמצוותם בשריפה. ועיין מש"כ לעיל בסימן ז' אות ד', בסימן יז אות ו' ובסימן יח אות ב.) וא"כ י"ל שס"ל לרמ"ה שהיה ראוי שהתרומה תהא קודש גמור לגבוה, ומצות נתינה באה לזכותה לכהן, ואעפ"כ היא עדיין שלל שמים.

ואם כי הרמ"ה כתב זאת בהו"א אבל מסקנתו היא שתרומה ביד כהן ממוניה הוי, מ"מ כשהיא

עדיין ביד ישראל הוא שלל שמים כמוש"כ הרמ"ה בב"ב צז ע"א, ועיין בר"מ הל' ע"ז (פ"ד הי"ד) שתרומה ביד ישראל הוי שלל שמים. (ועיין לעיל סי' ה', בבאור מחלוקת ר"י ור"ל, פ"ב הערה לאות ה באות ט.) ובתוס' יבמות צג ע"א ד"ה קנויה, כתבו דבהפרשת תרומה יש דין אמל"ג. ובירושלמי חלה פ"א ה"ד: "לד', זה שם המיוחד", ובבאור הגר"א פירש שהתורם צריך לומר חלה או תרומה לד'. ומהירושלמי בשבת פ"ב ה"א משמע שגם לאחר שבאה תרומה ליד כהן היא נקראת הקדש. עיין בירושלמי כפשוטו.

והדברים מבוארים יותר ברמב"ן עה"ת (בראשית יד, כ-כא) ויתן לו מעשר מכל. אברהם לא רצה לקחת לעצמו מחוט עד שרוך נעל, אבל חלק הגבוה הפריש לתיתו לכהן כו' וטעם הרימותי ידי אל ד', לשון שבועה כו', והנכון בעיני כי אמר הרימותי ידי אל ד' להיות הקדש וחרם לפניו אם אקח מכל אשר לך, כי ההקדשות יקראו כן, תרומת יד כו', ואמר כן בעבור שנתן ממנו מעשר. כי כל אשר יקח מכל אשר לו יהיה תרומה לד' לא יקנה ממנו דבר. ובבראשית רבה, עשאן תרומה, כמה דאת אמר והרמותם ממנו תרומת ד', עכ"ל. והיינו שכבר בעת שנתן מעשר למלכי צדק חשב וקיבל על עצמו שכל שלל המלחמה יעשהו מעשר ויהיה תרומה לד', שהיא הקדש, ולא יהנה ממנה דבר. וכיו"ב הוא ענין תרומה לדורות.

(במכתבי תורה מ' רכ"ו העיר אמאי בכור שביד ישראל מאכילין אותו תרומה, כמו"ש בתוספתא תרומות פ"י, דחשיב ממון כהן, ומאי שנא מתרומה ביד ישראל דחשיב שלל שמים, וא"כ אין להאכיל תרומה לשלל שמים. (ע' מנ"ח ח"ב פ"ט ע"ג).

וצ"ל שתרומה נקראת שלל שמים משום שיצאה מרשות התורם לקדושת תרומה, שהיא ראויה להיות אסורה לכל, כי היא שלל שמים, אלא דיש מצוה לתת את השלל שמים לכהן כדברי הרמ"ה הנ"ל, וכל עוד שלא זכו כהנים להשתמש בתרומה, היא בנתיים שלל שמים. ולגבי עיר הנדחת אזלינן בתר זכות ההשתמשות בחפץ, עיין בחידושי או"ש לסנהדרין עמ' קיב ד"ה ויש אתי, לכן קודם שהגיעה תרומה ליד כהן ואין שום כהן שזכה להשתמש בתרומה, אין הכהנים נקראים בעלים, אלא הוי שלל שמים. אמנם כיון שאין רשות גבוה משתמשת בתרומה, אלא התרומה מיועדת מתחילתה שיזכו בה כהנים, התרומה וכן הבכור נקראים מתחילת קדושתם גם ממון כהן, וכמו"ש בכ"מ שיש לאחר הפרשת תרומה גדר של "גזל השבט", ובב"מ ו' ע"ב "נמצא זה פוטר ממנו בממון כהן". וכעין מ"ש בכל קרבן, שאפילו עולה שכולה לגבוה, מ"מ כיון שהעולה קריבה לשם המתכפר היא נקראת תורא דראובן וכדידיה דמיא, כע"ז היא זכות הכהנים לקבל את התרומה והבכור, זכות שהיא מתחילת קדושתם, זכות זו עושה את התרומה והבכור להקרא גם ממון כהן. ולגבי הדין שניתן להאכיל בהמת כהן בתרומה סגי בשם ממון שיש מאז שהתקדשו, אע"פ שאין כעת למעשה כהן שזכה להיות קנוי לו כלל. ויש קצת סמך לסברא זו ממש"כ התוס' ביבמות סו ע"א שגם למ"ד ק"פ כקה"ג מ"מ לגבי דין "קנין כספו" אזלינן בתר קה"ג של כהן, וצ"ע. ולפי"ז בכור קודם נתינה לכהן או קודם הקרבה יש לו שני סוגים של בעלות, האחת של כלל הכהנים והאחת של בעה"ב שנולד אצלו הבכור, שהוא בעלים לגבי עשיית תמורה משום שהוא המתכפר, ועי' מש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' מ"ב, וצ"ע.)

וא"כ נראה שגם אם יש בטבל קדושה לגבי דין תשלומי קו"ח אבל אי"ז בגדר שלל שמים, ורק משעת הפרשה יש בתרומה גדר שלל שמים.

יב) ועיין ספרי פרשת קורח (פי' קי"ט): "כל מצוות כהונה קנאו השם ונתנו לכהונה". ובשו"ת הרשב"א (המיוחסות סי' קפ"ט) כתב בשם הר"י בן פלאט, שעל נתינת מתנות כהונה אין מברכין, משום דמשולחן גבוה קא זכו, "וגם גזל הגר, שהוא ממתנות כהונה, נמי אמרינן לה' [הוא] ונתן לכהנים. וכדאמר' בב"ק. דש"מ, דמאן דיהיב מתנות כהונה, לא יהיב ליה מדידה, אלא דרחמנא נינהו. דכתיב: 'ואני נתתי לך את משמרת תרומותי'", עכ"ד. ועיין בתוס' חולין (ק"ל ע"ב ד"ה אין וכו'): "מדסמך 'ירימו' אצל 'לה' לומר לך שאין לגבוה בהן אלא משעת הרמה". ועיין באבן עזרא פרשת שלח, שכתב שלכן נסמכה פרשת חלה לפרשת נסכים "כאשר תביאו מנחה על העולה מהסלת, כן תתנו גם מעריסותיכם" (ועיין ברבינו בחיי שם).

[ויתכן גם שיש בנתינת תרומה גדר כפרה, עיין בספ"ז פרשת שלח עה"כ "מראשית עריסותיכם תתנו וגו'": "יכול יוצאי מצרים, מניין אף לדורות, אמרת 'תתנו לד' תרומה לדורותיכם'". ויל"פ שהו"א שרק יוצאי מצרים היו צריכים לכפרה על חטאי דור המדבר. וכע"ז ביאר באמבוהא דספרי]. ועי' להלן סי' ל' אות ה.

יג) והנה לגבי מעש"ר עיין בספרי פרשת קורח הנ"ל שאיכא למ"ד שגם מעש"ר קנאו ד' ונתנו ללוויים. ועיין במש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"ד (עמ' קמ"ט) שהביא מכמה מקומות, שעל מעש"ר נאמר "קודש הוא לד'" עיי"ש [ועיין בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ג: "מהו 'ואכלתם אותו בכל מקום', בעזרה"]. ועיין ברמב"ן ב"ב (פ"ח ע"א) שנקט לגבי דין הלוקח ירק מן השוק, בירר וכו' וגמר בלבו לקנותו וכו' נתחייב במעשרות, "דכיון דגמר בלבו לקנותו זכו בו שמים במעשר שמקח קובע למעשר וכו'". ולדעת הרמב"ן בסה"מ בכל תרו"מ ההפרשה היא מ"ע בפנ"ע, ומצד ההפרשה התרו"מ היו ראויים להיאסר. ועיין במנחת אברהם שם עמ' קמ"ז שבכל תרו"מ אמרינן אמל"ג. ובמדרש תנאים לדברים (עמ' 176) באגרת רשב"ג וריב"ז: "ידוע יהא לכם שהגיע השנה הרביעית ועדיין קדשי שמים לא נתבערו, כו'". ומיירי שם במע"ש. ובגליוני הש"ס לברכות סג ע"ב הוכיח דמתנו"ע ג"כ קרוים קודש. ועיין בצ"פ לסנהדרין (קי"ב ע"ב) שהסתפק לגבי טבל שג"כ איקרי קודש, אם דינו כתרומות, שהם שלל שמים ואינם נשרפים בעיר הנדחת. עיי"ש. ועיין להלן אות ט"ו.

יד) ולפי"ז יל"פ מ"ש בירושלמי נדרים (פ"ד ה"ג): "המתקן פירותיו של חבירו שלא מדעתו טובת הניית מעשרותיו של מי וכו' רבי זעירא אמר: של בעל הפירות. רבי זעירא כדעתיה, דאמר רבי זעירא בשם רבי שמעון בן לקיש: הפריש קרבן נזיר קרבן מצורע של חבירו, המתכפר הוא שעושה תמורה". וצ"ב הרי לכאורה לא דמי כלל, שהרי המפריש קרבן על חבירו בע"כ שהמתכפר זוכה במידה מסוימת בקרבן, שאל"כ אין הקרבן יכול להיות קרב לשמו, ואינו יכול להתכפר בקרבן שאינו שלו כלל, [עיין תוס' סוטה (כ"ג ע"א ד"ה הקומץ) דלמתכפר מיקני כולי זבח ואין לו למקדיש חלק בו. ואם כהן הקדיש מנחה ע"מ שיתכפר בה חבירו, אינה כמנחת כהן שכולה לאישים], והספק שם הוא רק אם בעלות המתכפר על הקרבן היא גם לגבי דין תמורה. וע"ז קאמר ר"ז דמתכפר עושה תמורה. אבל בתורם משלו על של חבירו מנל"ן כלל שלבעל הפירות צריכה להיות איזו שהיא בעלות על התרומה.

ולפי הנ"ל י"ל שמאחר שמצות הפרשת תרומה ומעש"ר היא להיותו קנוי לד', וגם מעש"ר עני י"ל דע"י ההפרשה "זכו בו שמים" כלשון הרמב"ן בב"ב הנ"ל לגבי קביעות למעשרות, ולדעת



הרמב"ן בסה"מ הנ"ל בכל התרו"מ ההפרשה היא מ"ע בפנ"ע, ומצד ההפרשה התרו"מ היו ראויים להיאסר, א"כ י"ל שבכל הפרשת תרו"מ יש את הכלל שבקרבנות, שצריך שיהא הקרבן של המחויב, וכשאחר מקריב עבורו משלו הוא מקנה לו בעלות על הכפרה עם הקדשת הקרבן כמו"ש בתמורה (י' ע"א), וה"נ בתרו"מ צריך שבעל התבואה יפריש משלו, אלא שאחר המפריש עליו משלו מקנה לו בעלות מסוימת עם ההפרשה, ובכך הוי דומיא דמפריש קרבן על חברו. והיינו שכיון שהפרשת תרו"מ היא להיותה קנויה לד' תחילה, והיא כעין קרבן, שבשעת הקרבנות הוא צריך להיות של המתכפר, ה"נ בתרו"מ הם צריכים להיות של בעל הפירות בשעת קיום מצות הפרשה לד', שהיא דוגמת שעת הקרבה לד' של קרבן. וכיון שהוי כעין קרבן, לכן כשם שבמקדיש קרבן עבור חברו נראה שזכיית השני בקרבן בתור מתכפר אינה מדיני ממונות אלא מדין אמל"ג, שכל זכיה שהיא לצורך הקרבה יכול גם הדיוט לזכות באמירה של המקדיש, וכיון שרצון המקדיש שיהא הקרבן עבור חברו בתורת מתכפר, זוכה חברו באמירה בלבד, (ועי' באמרי בינה הל' פדה"ב סי' ג), כך גם בהפרשת תרו"מ לד', שג"כ ישנו לכלל דאמל"ג, כמוש"כ תוס' ביבמות צג ע"א ד"ה דילמא, לגבי תרומה שנוהג שם הדין דאמל"ג, וגם בשאר תרו"מ כן, כמוש"כ במנחת אברהם הנ"ל, לכן כיון שבשעת הפרשת תרו"מ צריך שתהא לבעל הפירות זכות מסוימת בתרו"מ, כמו בקרבן, התורם והמעשר מזכוהו בשעת הפרשה בתרו"מ, והזכיה היא מדין אמל"ג שהיא מועילה גם לזכיית הדיוט כשהזכיה היא לצורך הקדש. (ועיין להלן סי' כה). ועל כן קאמר הירושלמי דר"ז הסובר שגם טוה"נ של בעל הפירות, הוא לשיטתו שהמתכפר בקרבן של חברו הוי כבעלים גם לדין תמורה. ועיין ברידב"ז לירושלמי דמאי (פ"ה ה"ח, כ"ד ע"א) בתוס' הרי"ד ד"ה ר' זעירא.

טו) ועכ"פ לגבי תרומה מפורש בר"מ וברמ"ה דהוי שלל שמים לאחר ההפרשה, ונראה שקודם ההפרשה אין בטבל כלל דין שלל שמים, אפילו אם חייבין כבר בקו"ח כשיטת רבינו הלל, כי כל איסור הטבל והקדושה שבו, אפילו דין קו"ח שיש בו לשיטת רבינו הלל, הוא משום שיש בו חובת תרומה ולא מצד עצמו (וכמושכ"ל באות י"א), ולכן לא מסתבר לומר שגם הטבל הוא בגדר שלל שמים.

טז) כע"ז – שדין תשלומי תרומה מתחלק לשני אופנים, קודם שזכו כהנים ואחר שזכו, כמש"נ מהרמ"ה והרמב"ם – מצינו בשיטת רב האי גאון במ"ש במעילה (ג' ע"ב): "השוחט את התודה וכו' שחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה, קדש הלחם, אלמא פיגול מייתי לה לידי מעילה!" וכתבו בתוס' בשם רב האי גאון דהכוונה לתרומת לחמי תודה. וכבר ביארו שכוונתו לדין המבואר בתו"כ פרשת אמור [לגירסת הגר"א והצ"פ] ובתוספתא שקלים, שהאוכל מבשר חטאת לאחר זריקה משלם קו"ח לכהנים והם לוקחים בהם שלמים. והיינו מתורת מעילה בקדשי שמים הנאכלים לכהנים, שהתחדשה בכתוב בפרשת אמור "ואיש כי יאכל קודש בשגגה וגו'" שקאי גם על תשלומים לאוכל מבשר קד"ק שניתן לכהנים, וס"ל לרב האי שגם תרומת לחמי תודה בכלל. אולם הקשו על כך, הרי במנחות (ע"ג ע"ב) היא בעיא דלא איפשיטה אם על תרומת לחמי תודה משלמים קו"ח כתרומות דגן.

ויל"פ שרב האי מיירי רק קודם חלוקת התרומת לחמי תודה, שאז הם ממון גבוה, וכיון שהם גם מקדשי שמים דינם כבשר חטאות, שזר האוכלו משלם קו"ח, ודין התשלומין שלהם הוא

שיקחו בהם שלמים לכהנים. אבל לאחר חלוקת תרומת לחמי תודה, כבר אינם כבשר חטאות אלא הם ממון כהנים ומקדשים בהם את האשה כתרומות דגן, כמוש"כ הצ"פ הל' אישות (פ"ה ה"ה), ואינם בכלל החידוש של מעילה בבשר חטאות, ולכן הסתפקו במנחות אם אז הוקשה עכ"פ לתרומות של חולין ומשלמים לכהנים כשאר תשלומי תרומה.

(יז) ואם כי סתם ספרא רבי יהודה ור"י סבר בתחילה שגם בשר חטאת הוי ממון כהן לקדש בו את האשה כמוש"כ בקידושין (נ"ב ע"ב) ואעפ"כ לגירסת הגר"א בתו"כ קתני שמשלמים עליו קו"ח לשלמים, וא"כ הו"ה בתרומת לחמי תודה אחר חלוקה. אולם לגירסת הגר"א הרי מפורש בתו"כ שר' יוסי הוא הסובר שזר משלם על אכילת בשר, ור' יוסי ס"ל שאין מקדשין בבשר חטאת. ועוד שמפורש בקידושין (נ"ג ע"א) דהדר ביה ר' יהודה ושיטתו בתו"כ דאין מקדשין בחטאת את האשה. וא"כ י"ל כנ"ל שרק אם הוי ממון גבוה יש בו דין קו"ח וקונים בהם שלמים. יח) אולם בעיקר הפירוש בשיטת רב האי גאון צ"ע, אם נניח שגם בתרומת לחמי תודה יש תשלומי קו"ח, ולכאורה בודאי שגם בחו"ש ובבכור הנאכלים לכהנים הדין כן, א"כ אמאי נקטו בתו"כ רק בשר קד"ק. אמנם גם אם נניח שס"ל לתו"כ שרק בקד"ק הדין כן, צ"ע אמאי באמת קד"ק חמורים משאר מתנות כהונה ותרומות שבמקדש לענין קו"ח, שגם הם משולחן גבוה זכו. ואם כי י"ל שאין לאו דורות בחו"ש ותרומת לחמי תודה, עכ"פ בבכור דודאי יש בו לאו דורות, יתחייב בקו"ח, ועיין מנ"ח (סוף מ' רפ"ג).

(יט) ויתכן לבאר עפימש"כ הר"ש בתו"כ שם בפירוש השני, שדין קו"ח בבשר חטאת ילפינן מק"ו מתרומה, והנה בירושלמי יבמות (פ"ח ה"ה) מצינו סברא דבחו"ש יש צד קולא מבתרומה, משום שעל חו"ש אמרו בתו"כ (פרשת צו) שהיו ראויים מתחילה לישראל ורק לאחר שחטאו בעגל ניתנו לכהנים, ועל כך נאמר "כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל וגו'", משא"כ תרומה שמעולם לא היתה ראויה לישראל. וא"כ י"ל שלכן אין סברא לרבות מק"ו מתרומה לזר האוכל חו"ש. ולפי"ז הו"ה לגבי תרומת לחמי תודה שאף היא היתה ראויה מתחילה לישראל כמבואר בתו"כ (פרשת צו פי"ז ה"ח) עה"כ "ואת שוק התרומה" – התרומה זו תרומת תודה. (ועיין בצ"פ מהדו"ת (עמ' 160) שבלחמי תודה הקרבים בבמ"ק יש חיוב הפרשת ד' לחמים והם נאכלים לישראלים). ולכן לא מרבינן בתו"כ חו"ש ותרומת לחמי תודה לקו"ח.

(כ) אולם עדיין צ"ע מבכור, שבו לא מסתבר לומר שהיה ראוי מתחילה לכל ישראל, ואעפ"כ לא הזכירו בתו"כ גם בכור. ולכאורה יתכן לומר שכיון שבכור הוקש לחו"ש כמוש"כ בפרשת קורח (י"ח י"ח) ובספרי שם, אולי קודם העגל היה הבכור ראוי לאכילת ישראל כמו חו"ש. כא) ולפי הפירוש הראשון בר"ש שתשלומי קו"ח על אכילת קד"ק הוא משום שלא אתמעטו אלא ממעילה, דהזריקה מתרת את הבשר מדין מעילה, ואין מביאים עליהם אשם, אבל קו"ח חייבים עליהם, משמע שהקו"ח הם בעיקרם מתורת מעילה, א"כ בכל קדשים קלים דלא היתה בהם מעילה משום דאינם מיוחדים לד' כמוש"כ בתו"כ פרשת ויקרא, א"ש שאין בקד"ק תשלומי קו"ח ואפילו לא בבכור.

אולם גם לפי הפירוש הנ"ל צ"ל כמושכ"ל שישנה חומרא באכילת תרומה וקד"ק לזרים לעומת אכילת זרים במורם מקד"ק ומבכור, שאל"כ צ"ב איך ילפינן מאותו כתוב רק לגבי אכילת תרומה וקד"ק ולא לגבי אכילת שום קד"ק האסורים לזרים ואפילו לא הבכור.

כב) עכ"ז עדיין צ"ב מפני מה לא הזכירו בתו"כ רק בשר קד"ק ולא שיירי מנחות. ויתכן לפמ"ש בתו"כ לעיל פ"ג שיש בקדשים קלים שאין בקד"ק, שכן קד"ק הותרו לזר, וביארו בזבחים (ק"א ע"ב) דהיינו למ"ד שמנחה קריבה בבמה ונאכלת ע"י המקריב שהוא זר, וא"כ י"ל שלכן גם אין דין קו"ח לזר האוכל שיירי מנחות, וצ"ע.

[לפי"ד הירושלמי ביבמות הנ"ל יל"פ מ"ש בחולין קל ע"ב: ר' יהודה בן בתירא אומר [וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם], משפט, מלמד שהמתנות דין יכול אפילו חזה ושוק דין, ת"ל וזה וכו', אלא לאו להוציאו בדיינים ופרש"י אלמא ממון שיש לו תובעין הוא משום הכי ממעט חו"ש דכיון דלכפרה ולרצוי בא, לא שכיח דמעכב, ביאור דבריו: שבעצם להוציא קדשים בדיינים יש בכך קצת פגם בקדשי שמים, וכיון דאין שכיח שהבעלים יעכבו חו"ש, לכן מיעטה אותה תורה מהוצאה בדיינים (ולכן גם אין ממשכנים חייבי חטאות). אבל יל"ע ממש"כ החינוך במ' ק"ב שרק באכילת קד"ק ישנה כפרה. ולפי דברי הירושלמי ביבמות הנ"ל יל"פ שכיון שחו"ש היו ראויים לישראל לכן מיעטה אותם התורה מהוצאה בדיינים שיש בה קצת פגם בקדשי שמים. והמעכב את החו"ש לעצמו, יתנם לכל כהן שירצה. ועיין להלן אות כ"ד.

וכיו"ב יל"פ מש"ש להלן הכא במאי עסקינן דאתי לידיה בטיבלייהו, וקסבר האי תנא מתנות שלא הורמו כמי שהורמו, ופרש"י וזכה בהן אם באה הבהמה ברשותו. במתנות ששויים לכל הכהנים מהני זכיה אם קדם, אבל חו"ש אינו אלא לאותו בית אב ולא מהני. ויל"ע לפי ההו"א, א"כ כהן המניף חו"ש יוכל לטעון שכיון גם לזכות בהם. וברשב"א פירש דחו"ש משולחן גבוה קזכו הכהנים, ורק לאחר הקרבה והפרשה, וקודם לכן אין כל זכות לכהנים ואין כהן יכול לזכות אפילו כשהגיעו לידו, ובלא המיעוט מהכתוב הו"א דחו"ש הוא כשאר מתנו"כ שבחולין. ויל"פ שכל ההו"א היא רק כשהבעלים מזכים לכהן מסויים והו"א כיון שהחו"ש היו ראויים לישראל, נשארה להם זכות להקנות לכהן מסויים מהבית אב.]

כ"ז לשיטת התו"כ, אולם לפי דברי רב האי גאון י"ל שהוא סובר ששיטת הגמ' במעילה היא שאין להבדיל בין בשר חטאת לתרומת לחמי תודה. ויש לכך סמך בתו"כ פר' אמור פ"ד עה"כ ואחר יאכל מן הקדשים, יש לך קדשים שהוא אוכל בהם, פרט לעירובים ולפחות ממאה, אין לי אלא אוכלי תרומה כו' אוכלי קודש באוכלי תרומה מנין כו' ת"ל מן הקדשים ריבה. והיינו דמרבה דין דימוע גם לקדשים. אמנם לא נתפרש בתו"כ אם כל הקדשים בכלל, אולם בתוספתא תרומות פ"ח ה"ד אמרו חתיכה של חטאת שנתערבה במאה חתיכות של חולין הרי אלו יעלו כו' וכן בחלות תודה. ר"ל תרומת לחמי תודה, ולא הזכירו בתוספתא חו"ש. ונראה שגם כאן שיטת התוספתא שהכתוב האמור בתרומה ואחר יאכל מן הקדשים שיש בו לימוד לדין דימוע, הוא כולל גם קדשים מק"ו מתרומה, ומרבים בשר חטאת וגם תרומת לחמי תודה, אבל לא חו"ש, כסברא שמובאת בירושלמי יבמות הנ"ל.

כג) ובעיקר שיטת רב האי גאון הנ"ל שיש מעילה בתרומת לחמי תודה, יל"פ שהכוונה היא לא לדין קו"ח המיוחד של אוכל מקד"ק המבואר בתו"כ, אלא לדין קו"ח של תרומה. והיינו שס"ל שיש להן כל דיני תרומות וכפי שמשמע ממ"ש בתוספתא מנחות (פ"ו) שהד' לחמים מדמעים. וכן ביאר בצ"פ תניינא (עמ' 160). ונראה שס"ל לרב האי גאון שאע"פ שבמנחות הסתפקו אם יש לתרומת לחמי תודה דיני תרומות, מ"מ שיטת הגמ' במעילה שודאי הוויין כתרומות וכשיטת התוספתא.

והטעם שהקו"ח נקראו מעילה אע"פ שלא מצינו שתשלומי תרומה יקראו כן, נראה שהוא משום שבאמת דין קו"ח הללו שונה משאר קו"ח דתרומות, וכמש"כ במק"א (עיין מש"כ להלן בעניני ביכורים אות א-ב), שכיון שדין תרומה שבתרומת לחמי תודה נובע מדין קודש שבלחמי תודה ורק מתוך דין קודש שבהם חלה חובת הרמה של אחד מעשרה ומצוות תנופה, ומשום דין הרמה ותנופה שבקודש נקרא המורם מלח"ת תרומה, לכן גם אם יש לתרומת ל"ת דין תרומות, מ"מ שם התרומה שבו שונה משם תרומות של חולין. ולכן לא הזכירו במשנה מעילה (ט"ו) שגם תרומת לח"ת מצטרפת לחיוב קו"ח לשאר תרומות. ומשום כן לא הוכיחו במנחות ממשנה זו שאין דין תרומה בתרומת לח"ת. ומשונה הביא הר"מ את הספק במנחות אם תרומת לח"ת דינה כתרומות רק בהל' מעשה הקרבנות ולא בהל' תרומות. ולפי"ז א"ש שנקט רב האי גאון שדין קו"ח דתלח"ת נקראת מעילה כי היא משם קרבן וקודש שבה.

(כד) [ובביאור הגמ' בחולין הנ"ל דיש מיעוט בכתוב שאין חו"ש יוצאים בדיינים, יל"פ לפמ"ש בתו"כ פרשת צו פ"ח: מנין שהיו ישראל מפרישים מתנות כהונה מהר סיני ולא זכו בהן אהרן ובניו עד שזכו בשמן המשחה, ת"ל אשר ציוה ד' את משה בהר סיני וגו'. ומיירי בחו"ש כמוש"כ בז"ר. ובספר "ויקרא אברהם" על התו"כ להגר"א פלאגי, כתב שלפי ביאור המלבי"ם שד' ציוה שיתנו ביום המשיחה, צ"ל שהיו פודים ואוכלים אותם, עכ"ד. ור"ל שהיה דין הנתניה דחו"ש בשלמים שבבמת סיני כעין דין הנתניה שבזרוע לחיים וקיבה, שקימל"ן בחולין קל"ד ע"ב שאם אין שם כהן, הישראל שם אותם בדמים ונותן דמיהם לכהן שבא ראשון, וה"נ מאז שנצטוו ישראל בסיני בחו"ש ועד שנמשחו אהרן ובניו בשמן המשחה ונשלמה קדושת כהונתם, לא ניתנו החו"ש עצמם לכהנים, אלא שמו אותם בדמים ולאחר שנמשחו אהרן ובניו נתנו להם את הדמים, ואילו החו"ש עצמם היו נאכלים על ידי הישראלים המקריבים.

(כה) והנה דמי הפדיון ודאי שהם חולין. ואם כי איתא בבכורות ט' ע"ב בדעת ר' שמעון שפט"ח מותר בהנאה משום "וכי יש לך דבר שפדיונו מותר והוא אסור". י"ל שהאיסור לזרים דחו"ש הוא כמוש"כ הרשב"א בנדרים יב שאיסור תרומה לזרים הוא מדזכינהו רחמנא לכהנים אסרינהו לזרים, וא"כ יל"פ שעיקר הפדיה היא לזכות הכהנים בחו"ש, וממילא נפקע האיסור לזרים. ודמי הפדיון של זכות הכהנים הם כשלעצמם חולין.

(כו) ולפי"ז שחידשה התורה בחו"ש שבבמת סיני שיש להם פדיון, והיינו לזכות של הכהנים בחו"ש וממילא גם לאיסור אכילה לזרים, ודמי הפדיון חולין, לפי"ז יתכן לפרש את ההו"א הנ"ל דחו"ש אינם יוצאים בדיינים, שר"ל שיכול בעל הקרבן לפדות את זכות הכהנים ואת האיסור לזרים, ולתת את דמי הפדיון שהם חולין לכהן, ובעל הקרבן יזכה באכילת החו"ש.

(כז) והנה אם הכהנים כבר עבדו מסיני, כחד מ"ד בזבחים קט"ו ע"ב כי כבר "הופרשו וזכו לכהונה" עיי"ש ברש"י, צ"ל שאע"פ שהיו כשרים לעבודה ולכפרה על בעל הקרבן, מ"מ לא זכו בחו"ש עד שנמשחו, והו"ה לשיירי שאר קרבנות הנאכלים לכהנים. ויל"פ משום שלא היתה קדושתם מגיעה לכך שתהא אכילתם מכפרת, ורק כהנים שזכו להמשח ונשלמה קדושתם יש באכילתם גדר כפרה. ועיין במשך חכמה פר' משפטים עה"כ ויזבחו וגו' ובפרשת תצוה ד"ה ואכלו אותם.

אולם יל"ע לדעת ה"ויקרא אברהם" שפדו את החו"ש ונתנו פדיונם לכהנים לאחר שנמשחו, הרי

ודאי שהפדיון הוא חולין גמור וכמושכ"ל באות כ"ה, ובפשטות יש בנתינת הפדיון רק גדר מתנו"כ כזלחוק"ק, א"כ היה ראוי שיתנו להם הפדיון מיד. וצ"ל שגם בנתינת פדיון החו"ש יש גדר כפרה, וכפי שמצינו בגזל הגר שכסף מכפר מחצה, ולכן כפרה זו שיש בנתינת הפדיון של חו"ש היא רק לאחר שכבר התקדשו הכהנים קדושה גמורה על ידי המשיחה, ואילו נתנו לכהנים קודם לכן לא היתה בכך כפרה שלימה, לכן עדיף שאת פדיון החו"ש יתנו לכהנים לאחר שיתקדשו לגמרי, ואז תהא בנתינה כפרה שלימה.

כח) ולמ"ד שהבכורות עבדו בבמת סיני – דהיינו עד העגל, או בכורות שבט לוי, או בכורות שלא עבדו לעגל – יל"פ כיו"ב, שלא זכו בחו"ש ובשיירי קרבנות, משום שלא היתה קדושתם מגיעה לכך שתהא אכילתם מכפרת, ורק כהנים שזכו להמשח יש באכילתם חו"ש או בקבלתם פדיון החו"ש גדר כפרה.

ויתכן עוד, שאפילו זלחוק"ק, גם בהם לא זכו הכהנים אלא לאחר שנמשחו בשמן המשחה. כי גם זלחוק"ק משולחן גבוה קזכו כמוש"כ הרשב"א בשו"ת ח"א סי' יח, ובפרי תואר סי' ס"א כתב שגם על זלחוק"ק עוברים בכל תאחר, נראה מכך שהוי כחוב לגבוה, ולכן יתכן שרק לאחר שנמשחו הכהנים זכו לקבל זלחוק"ק.

כט) ומסתבר שאם הכהנים הם שעבדו מסיני ומ"מ קיבלו את החו"ש או את פדיונם כשזכו להמשח, אזי מסתבר שכל הכהנים כולם שודאי היו עובדים כאנשי בית אב של כל יום, היו כולם כאחד זוכים בכל דמי החו"ש של השלמים שהקריבו. אבל אם הבכורות עבדו בבמת סיני ואעפ"כ לא זכו כלל בחו"ש – של הקרבנות שהקריבו – וגם הניפו את החו"ש – אלא הכהנים קיבלו את החו"ש או דמי הפדיון שלהם לאחר שזכו להמשח, אזי מסתבר שכל אחד מהכהנים היה ראוי לזכות בכל דמי החו"ש שנפדו וכמו בזלחוק"ק.

ל) אמנם צ"ע אם המ"ד דהבכורות עבדו בבמת סיני ס"ל שנטלו מהשלמים שהם הקריבו חו"ש ונמסרו לכהנים, שיאכלו אותם או יקבלו דמי פדיונם לאחר שיתקדשו במשיחה, כי אפילו אם נניח שלא ניתנו מתנו"כ כלל לבכורות, מ"מ לא מסתבר לומר שבשעה שהיתה העבודה בבכורות והיה דין תנופה וקידוש של שלמים, היו החו"ש שהם הקריבו והניפו מתקדשים כדי להנתן לכהנים לאכילה, כדי שאז יתכפרו הבעלים באכילת כהנים. ובפרט לדעת הויקרא אברהם שפדו אותם ונתנו את הפדיון לכהנים כנ"ל, שבכה"ג יותר לא מסתבר לומר שמקרבן שהקריבו הבכורים ינתנו מתנו"כ לכהנים. ובתו"כ פר' צו במכילתא דמילואים עה"כ ויקח משה את החזה וגו' מלמד שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה וכה"א כו' ולא תאירו מזבחי חנים (מלאכי א, י). מאיל המילואים היה למשה למנה. והרי דברים ק"ו ומה מי ששימש בכהונה גדולה נטל חלקו בכהונה וכו'. ומ"ש בספרי פרשת קורח פי' קי"ט כל מצוות כהונה נאמרה בשמחה בהר סיני כו', אין מכך הכרח שבזמן שעבדו בכורות לא היה להם כל דין מתנות של קרבנות.

לא) האחרונים דנו אם במת סיני היתה במה גדולה. ולפי שיטת הראב"ד כאן (עיין בפ"ז ה"ה ובפ"ח ה"ב) ולפי ביאור המלבי"ם שהיה שם דין חו"ש, ודאי שהיתה במ"ג, כי בבמ"ק לא נוהג דין חו"ש כמו"ש בזבחים קיט ע"ב. ובמקדש דוד (במה פ"ד אות ב) העיר ממש"כ רש"י בבכורות ד' ע"ב שקודם שהוקם המשכן לא הקריבו בכורות, כי חובות אינן קריבות בבמת יחיד, ואם במת סיני היתה במה גדולה יכלו להקריבם שם לר' יהודה דחובות יחיד קרבו בבמת ציבור,

וגם מרש"י זבחים סט ע"א ד"ה ר' יהודה אומר נראה דבמת סיני דינה כבמה קטנה ולא היו מקריבים שם עופות.

ויתכן שס"ל לראב"ד שכל במה שנבנתה עפ"י ציווי שעל ידי הדיבור או עפ"י מצות התורה, חשיבא לפני ד', ואין שם את המיעוטים שיש בבמה קטנה הנלמדים מהכתובים "לפני ד'", ורק המיעוטים מפסוקים אחרים, כגון מהכתוב "איש כל הישר בעיניו", יש גם בבמה זו שהיא מעיקרא במת יחיד. ואין המיעוט מ"איש כל הישר בעיניו" משום דאין הבמה קטנה לפני ד', אלא משום חסרון ביסוד מעלת הבמה קטנה שחסר בה מעלת במת ציבור. והרי לדעת ר"מ ורבנן מהכתוב איש כל הישר בעיניו ממעטים גם במה גדולה מחובות יחיד שלא קבוע להן זמן אע"פ שהיא לפני ד', וכך י"ל גם לר' יהודה דחובות יחיד קרבים בבמה גדולה שגם אליביה אין הטעם משום דהוי לפני ד', אלא משום דמעלת במת ציבור סגי להקרב כל חובות יחיד. ועכ"פ לר"מ ורבנן ודאי שהמיעוט מאיש הישר בעיניו אינו קשור בכך שאין הבמה קטנה לפני ד', אלא הוא קשור בעצם החסרון שאין כאן במת ציבור. ולכן לגבי חו"ש שהתמעטו משום דכתיב בהו "תנופה לד'" (כמשו"כ רש"י בזבחים קיט ע"ב ד"ה ואין) הם נהגו בבמת סיני שהיתה עפ"י הדיבור, משא"כ הדין שחובות ושאר חילוקי סוגי קרבנות לכל מ"ד כדאית ליה, שלא קרבו בבמה קטנה, דילפינן מאיש כל הישר בעיניו, ישרות הוא מקריב ולא חובות (זבחים קיז ע"ב) דין במת סיני היה כבמת יחיד, ולא יכלו להקריב שם חובות אפילו לר' יהודה דחובות יחיד קרבים בבמה גדולה. (ועי' להלן אות ל).

ולפי"ז יש ליישב קושיית אאמו"ר זצ"ל בקובץ "ימי הפורים" בהערות על מס' מגילה (כא ע"א) עמש"ש דעריפת עגלה ביום משום דכפרה כתיב בה כקדשים, והקשה אאמו"ר ז"ל אליבא דמ"ד שבמה קטנה כשרה בלילה, והיינו משום דלא הוי לפני ד' [נקט כן אאמו"ר זצ"ל מסברא שהמ"ד שלילה כשר בבמה, הוא משום דס"ל ד"ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה'", הוא מיעוט לבמה קטנה וכמו"ש לגבי ריח ניחוח שאינו בבמה קטנה משום שנאמר לריח ניחוח לד' (זבחים קיט ע"ב) והוא אותו מיעוט של "לפני ד'", ולא מצינו מיעוט אחר בכתוב להכשיר שחיטה בלילה] וא"כ הו"ה גם עגלה ערופה הוי כבבמה קטנה שכשירה בלילה לחד מ"ד. ולפי הנ"ל יתכן שכיון שהכתוב קבע מקום לע"ע שתהא בנחל, הוי המקום שהיא שם בגדר של "לפני ד'" וצריך דווקא יום. (ובפשטות יש ליישב קושיית אאמו"ר זצ"ל, דכיון דע"ע הוי חובה א"כ יצאה מכלל דיני במה קטנה שאין חובות קריבים שם לכו"ע כמו"ש בזבחים (ק"ח ע"א), לכן יש לדון בה דין במה גדולה גם לגבי יום).

לג) ויתכן שגם שאר המיעוטים בזבחים קיט ע"ב לגבי במה קטנה מ"ב קודש" ומ"המזבח", דקאי על מזבח שבמשכן כפרש"י, כל אלו אינם מתמעטים במזבח שנקבע על פי ציווי שעל ידי הדיבור או מצות התורה. כיו"ב כתב בשו"ת לבוש מרדכי סי' עח.

לד) ויש לתת טעם להבדל שבין הדינים של סוגי הקרבנות שאינן קריבות בבמות, שבהם אין נפק"מ אם הבמה היא לפני ד' או לא, ובין הדינים האחרים הנלמדים מלפני ד'.

דהנה חילוקי הדינים שבין במה קטנה לבמה גדולה הרי הם לפי מדריגת קדושתם וכבודם, שבמה קטנה עצם הדבר שאינה במת ציבור מדריגתה יותר קטנה מבמת ציבור, ובמת ציבור מאוהל מועד ומקדש. וחילוקי הדינים הם גם לפי מדריגת חשיבותם של הקרבנות, וכגון, שנדרים ונדבות

(במשניות פ"ב מ"א), א"כ אם הפריש בשבלים, שעדיין לא חל איסור טבל תהיה התרומה דבר הנדור, י"ל שהתורם מחיל את האיסור שקבעה התורה על טבל, כדינה לאחר הפרשה, שנהפכת לאיסור של תרומה, ולכן אי"ז דבר הנדור, וכפי שמצינו בפיה"מ לר"מ מס' מעשר שני (פרק ג' משנה ט'),

שנכרי יכול לקבל על עצמו דין נטע רבעי, ואז פירותיו נאסרים בדין נט"ר. ובודאי שאי"ז איסור נדר ואינו דבר הנדור, אלא שבדיבורו הוא מחיל על הפירות איסור נט"ר של ישראל. וכיו"ב חל שורש איסור טבל כשמפרישים בשבלים]. וגם חובת נתינה אינה מתוך נדר. אבל מ"מ כיון

אינן במעלת חובות, ואלו שזמנם קבוע אינם במדריגת אלו שבאים על ענין וזמן שאינם קבוע, ולכן קרבן שיש לו מעלה יתירה הוא קרב רק במקום שמעלתו יתירה. ומשום כך גם כשהבמה קטנה נעשית עפ"י דבר ד' ומצות התורה, והיא נחשבת לפני ד', עדיין אין הדבר מספיק בכדי להקריב קרבן שאינו קרב בסתם במה קטנה, כי עדיין אינה במדריגת קדושתה וכבודה של במה גדולה.

וכ"ז לגבי סוגי הקרבנות שאינן קריבות בבמות, אבל לגבי אותם קרבנות שקריבים בבמות, אלא שאין נוהגים בהקרבתם דיני הקרבה מסויימים, מפני שהבמה קטנה אינה לפני ד', כסמיכה וצפון ותנופה, על חסרון זה מהני הדבר שהבמה קטנה נעשית עפ"י דבר ד' ומצות התורה, להחשב כלפני ד'.

לה) אמנם לכאורה י"ל שהחסרון בבמת יחיד לגבי סוג ההקרבנות שקריבים שם הוא משום שאינו נעשה לקביעות. (ועדיין בירושלמי מגילה פ"א ה"א שרבי אמר לאנטונינוס שלאחר שיקריב בבמה שלו יגנוז האבנים.) וא"כ י"ל שבמה שנבנתה עפ"י ציווי שעל ידי הדיבור או עפ"י מצוות התורה, יש לה כבר חשיבות של קביעות והוא כדין במת ציבור. ומצינו ברש"י סוכה לא ע"א לגבי גזל עצים וסיכך בהם, שבימי החג יש בהם תקנת מריש "ולא אמרינן אין כאן הפסד מרובה ויסתור סוכתו דמצוה משוי ליה כל שבעה כבנין קבע". משמע לכאורה שמצוה מחשיבה את החפץ כדבר קבע. (סברא זו דמצוה נותנת חשיבות לדבר שבו מתקיימת המצוה, מצינו גם ברש"י ביצה כ"ז ע"ב ד"ה חלה וכו' דגזה"כ היא שאין קדשים טמאים מתבערים ביו"ט, דרחמנא אחשבה להבערתן, דכתיב "באש ישרף", הלכך מלאכה היא. ועי' רש"י שבת קכ"ו ע"ב ד"ה מפנין תרומה.) ובעירובין נה ע"ב, שאני דגלי מדבר כיון דכתיב על פי ד' יחנו ועל פי ד' יסעו כמאן דקביעי להו דמיא, ופרש"י: חשיבא היא חנייתן להיות נדונית קבע. וכיו"ב בירושלמי עירובין פ"ה ה"א. [ויל"פ לפי"ז מ"ש בחגיגה כו ע"ב דהשולחן מקבל טומאה, והתוס' הקשו הרי הוי אינו עשוי לנחת כי היו מטלטלים אותו במסעות. ולהנ"ל י"ל שכיון שנסעו עפ"י הדיבור, יש לשולחן חשיבות של קביעות במקומו.] ואם נניח שבמת יחיד שנבנתה עפ"י ציווי שעל ידי הדיבור או עפ"י מצוות התורה דינה כבמת ציבור, א"כ מ"ש שלא קרבו חובות עד שהוקם המשכן הוא כדברי המקדש דוד שבמת סיני לא נהגה כל הזמן שמסיני עד שהוקם המשכן.]

שהפרשת תרומה מחייבת נתינה לכהן, ויש עליו חוב שקשור לקדושה שחלה ע"י דיבורו, יש כאן צד מסוים שדומה לנדר שמוטל עליו לקיימו ולכן יכול להישאל על ההפרשה. אולם, כשכבר קיים מצוות נתינה אין כל גדר נדר להישאל עליו. וכדברים האלה כתב המשכנות יעקב בשו"ת קהלת יעקב (ז' ע"ב) ששאלה לא שייך אלא רק בעוד לא נגמר הנדר לגמרי ועדיין מחוסר איזו השלמה כו', ולכן בתרומה ביד כהן, כיון שכבר קיים כל המצוה שבה ונתן אותה לכהן, עברה מצוותה להבא ואין להתיר קיום מצוותו מהעבר, עכ"ד. וכיו"ב כתב באבנ"ז (יו"ד, סי' ר"צ).

ט.

כאמור, להרא"ש מהני מצוות נתינה שעל התורם בכדי שיוכל להישאל, אע"פ שאי"ז מתוכן דיבור הפרשת תרומה, אלא חוב שיש עליו מכח ההפרשה. נראה שהטעם לכך הוא דילפינן מיסוד דין שאלה בהקדשות שהוא נלמד מהיקש ד"זה הדבר", דמיירי במי ששחט שחוטי חוץ, שיכול להישאל על הקרבן שהקדיש, כפירוש הרשב"ם בב"ב שם והרא"ש בנדרים (ע"ח ע"א), ובשחוטי חוץ הרי כבר אין עליו חיוב הנדבה, וגם אם יש בקרבנות בל יחל למי שנהנה מהם, כמו שנראה מהשטמ"ק למנחות ד' ע"ב אות י"ח, מ"מ לאחר ששחט בחוץ מסתבר שמאחר שיצא

מידי מעילה, כמו"ש במעילה (ב' ע"א), ואינו נקרא קודש המיוחד לד', אין גם בל יחל. ומצד איסור קודש שיש בקרבן, הרי מלבד ששיטת התוס' בקידושין (נ"ז ע"ב ד"ה מה) שאיסור קודש שהיה בו בטל, ואין בו אלא איסור חדש מדין שחוטי חוץ, עיי"ש במקנה, הרי מלבד זאת גם לשיטת רש"י שאיסור קודש שהיה בו לא נפקע, הרי לדעת החת"ס הנ"ל מצד איסורי קודש אין שאלה. וא"כ שחוטי חוץ הוי כנשרפה. ומצד חיוב כרת של השוחט בחוץ הרי אין הכרת בא משום שעבר על נדרו. וכבר כתבתי לעיל (באות ז'), שהרא"ש לא ס"ל שהשוחט קרבנו בחוץ עובר בכל יחל. וא"כ לא דמי לאכלה כולה, שנשאל משום שיש עליו חובת מלקות, ששם החיוב הוא משום שעבר על נדרו ושבועתו, וא"כ מסברא לא היה מקום לשאלה על שחוטי חוץ. ואעפ"כ ילפינן מהיקש ד"זה הדבר" דין מחודש בנדרים הקדשות, שגם בכה"ג דשחוטי חוץ מהני שאלה, וסגי בכך שיש עליו עונש כרת שנובע מהקדושה שחלה על פיו. וגם לסוברים לגבי שבועה שאם אכלה כולה במזיד בלא התראה אינו נשאל, מפני שאין עונשו בדיני אדם, כמוש"כ המאירי, מ"מ בקדשים יש ריבוי שגם מפני חיוב כרת שעליו יכול להישאל.

ומשחוטי חוץ ילפינן גם לתרומה, שאע"פ שבקדושת תרומה שקדושתה כבר נקבעה



ונגמרה, אין גדר נדר גמור – דהיינו נדר שיש בו בל יחל – לענין שאלה, מ"מ מאחר שע"י הקדשת התרומה חל עליו חיוב נתינה לכהן אע"פ שאין בו גדר נדר כנ"ל, מ"מ סגי בכך שיוכל להישאל על עצם הקדשת התרומה. ולכן לאחר שקיים מצוות נתינה ואין עליו כל חיוב שנובע מהפרשת תרומה אין כבר דין שאלה נולפי"ז יש לפרש את חידושו של החת"ס (בשו"ת יו"ד סי' ק"כ), שהשולח שליח לתרום, יכול המשלח להישאל על מינוי השליחות ואפילו לאחר שכבר נתרמה התרומה. ויל"פ שכ"ז הוא מחידוש התורה בנדרי הקדש, שגם על דיבור שאינו מעצם נדר ההקדש ג"כ יש שאלה].

י.

אולם עדיין צ"ב בשיטת הרא"ש, מאחר שס"ל שאפשר להישאל על שחוטי חוץ ושם הרי כבר אין עליו חובת הקרבה ומ"מ ניתן להישאל מצד שעבר על איסור שחוטי חוץ שנובע מהקדשו, א"כ מאי שנא תרומה לאחר שבאה לידי כהן, שאמנם כבר קיים מצות נתינה, אבל הרי יש עליו איסורי זרות וטומאה שנובעים מהקדשתו לתרומה ואמאי אין נשאלים עליה.

ולכאורה י"ל ששאני איסור דשחוטי חוץ מאיסורי זרות וטומאה דתרומה ודקדשים, כי איסור שחוטי חוץ הוא משום שהבהמה וכדו' הוקדשה להקרבה במקדש דוקא, א"כ

האיסור הוא תוצאה ישירה מדיבור ההקדש אע"פ שאינו מעצם דיבור ההקדש. משא"כ איסור קדשים לטמאים, שהוא לא מחמת נדרו אלא מגזירת הכתוב, כמש"כ הר"ן בנדריים (י"א ע"ב). ולגבי איסור זרות כבר כתבתי לעיל באות ו' עפ"י החת"ס, שי"ל שזוהי קדושה שכבר חלה ונסתיימה ולכן אינה בשאלה. ומשום כן רק איסור דשחוטי חוץ התרבה שיהא נחשב כנדר לענין שאלה, אבל איסורים דתרומה, שאינם אפילו דבר הנדור (ולפי ביאור המהרי"ט בשיטת הרא"ש הטעם הוא משום שדיבור הפרשת תרומה הוא רק קריאת שם ואיסורי תרומה חלים ממילא, וכיו"ב היא שיטת הר"ן בנדריים יב.), י"ל שאין איסורים אלו גם בגדר נדר לענין שאלה ולא התרבו אפילו מהריבוי ד"זה הדבר", ורק על חובת נתינת תרומה לכהן, שהיא חלה דוקא על התורם והיא בכלל הציווי ד"כי תדור נדר לד' א' לא תאחר לשלמו" כמוש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם (ח"ד עמ' קמ"ז) ויסוד הדברים במדרש תנאים לדברים (מהדורת הגר"צ הופמן זצ"ל פרשת כי תצא), על חובה זו יש ללמוד מהריבוי בכתובים ד"זה הדבר" שיש לה גדר נדר.

יא.

והנה באמת הרא"ש נקט בתחילה טעם נוסף שאי אפשר להישאל על תרומה ביד

כהן, "משום שיצאה מיד ישראל וכו'", משמע שגם מצד שהוא כבעלים עדיין על התרומה שהפריש יש לו זכות שאלה (ומכאן סמך לסברת מהרי"ט אלגזי בבכורות סוף פ"ד. ועיין לעיל בהערה לפ"א אות י). ויתכן לבאר לכאורה שס"ל שגם מצד שחלה קדושת תרומה על פיו ראוי היה שיוכל להישאל, וכשיטת רש"י בפסחים (מ"ו ע"ב ד"ה לא) ובנדה (מ"ו ע"ב ד"ה תרומה) שיוכל, וכן משמע מדברי הרא"ש בנדרים ע"ח ע"א, והיינו שמהריבוי ד"זה הדבר" באמת ילפינו גם שסגי בקדושת תרומה שחלה על פי דיבורו שיוכל להישאל, ולא כסברת התוס' בתמורה – לפירוש החת"ס הנ"ל – שעל קדושת קרבן אי אפשר להישאל, אולם זכות זו היא רק כשעדיין לא יצאה התרומה מרשותו, אבל לאחר שיצאה מרשותו אינו יכול להישאל מצד הקדושה שחלה על פיו (ועיין לעיל פ"א אות ד' ולהלן אות ט"ו), ולכן לאחר שנתן לכהן אי אפשר להישאל לא מצד הקדושה שחלה על פיו ולא מצד חובת הנתינה שחלה על התורם ע"י הפרשתו את התרומה. ולכן נקט הרא"ש שני נימוקים לכך שאי אפשר להישאל על תרומה שבאה ליד כהן, מצד שיצאה מיד ישראל ומצד שקיים מצות נתינה. כן י"ל לכאורה.

ולכאורה נפק"מ בין הטעם שיצאה מרשות

התורם ובין הטעם שקיים מצות נתינה, בכהן שתורם מפירותיו, שלכאורה מעולם התרומה לא יצאה מרשותו לרשות כל השבט, אלא היא נשארת ברשותו כמקודם, וא"כ מצד הטעם שיצאה התרומה מרשותו יוכל תמיד להישאל. ואילו מצד הטעם שעדיין לא קיים מצות נתינה, הרי הכהן התורם אינו חייב בכך או שקיים מיד מצוות נתינה ע"י שזוכה בעצמו. ועוד נפק"מ בין הטעם שיצאה מרשות התורם ובין הטעם שקיים מצות נתינה, אם נתן התרומה במתנה על מנת להחזיר, שיצא יד"ח נתינה כמו"ש בקידושין ו', ומ"מ יתכן דעדיין לא נחשב ליצא לגמרי מיד ישראל, כפי שמצינו במחנה אפרים (להל' מאכ"א, פ"ח הט"ז, ד"ה האמנם), דלגבי חמץ עובר בב"י משום דהוי דבר הגורם לממון (ועיין במהר"מ שיק, חאו"ח, סי' רכ"ב. ובחסד לאברהם קמא, או"ח, סי' מ'. ובעונג יו"ט, או"ח, סי' כ"ו), וא"כ י"ל שעדיין יוכל להישאל עליו.

יב.

ויש לתת טעם לדבר – שמצד קדושת תרומה שחלה על פיו אפשר להישאל רק כשהיא ברשותו – שאי"ז מחמת כל קדושות תרומה, כי אין כולן חלק מנדר ההפרשה, אלא משום קדושה מסוימת שתלויה בנדר ההפרשה, והיינו עפ"י מ"ש בירושלמי חלה (פ"ג ה"ד): "בדין היה שיטמא אדם טבלו דבר תורה וכו' מה אני מקיים 'ונתתם ממנו

את תרומת ד' לאהרן הכהן, עשה שינתן לו לאהרן הכהן בכהונתו" (מובא בתוס' הרא"ש לנדה ו' ע"ב ד"ה תנן), היינו שעל בעל הטבל חובה לשמור מטומאה את הטבל כדי שלא יגרם על ידי זה שתהא התרומה טמאה ולא יאכלנה הכהן. ומכ"ש שאת התרומה שהפריש לא יביא לידי טומאה, כלשון הר"מ בהל' תרומות (פי"ב ה"א). ומסתבר שלשיטת הירושלמי האיסור מה"ת לגרום טומאה לתרומות הוא על בעל הטבל והתרומה, שעליו חל חיוב הנתינה בטהרה. ובטבל האיסור מה"ת הוא רק לטמא בידיים שהוי כגורם לטומאת התרומה, ולאחר שתרם אסור לו מה"ת גם לגרום טומאה. וא"כ י"ל שמשום איסור זה לגרום טומאה לתרומה, שחל על התורם כחלק מחובת הנתינה, יש לו דין שאלה על התרומה. אולם כ"ז הוא רק כשהתרומה ברשותו, אבל אם יצאה מרשותו, אפילו קודם שנתן לכהן, כגון שקידש בתרומה, שהיא מקודשת למ"ד טוה"נ ממון (עיין ריטב"א קידושין, נ"ח ע"ב ד"ה לימא), בכה"ג כבר לא חל עליו איסור זה מה"ת לגרום טומאה לתרומה שהפריש, ולכן אז כבר לא יכול להישאל. ועל כן נקט הרא"ש שמשום שיצאה מרשות ישראל יש בכך סיבה שלא יוכל להישאל.

ולפי"ז גם כהן שתרם מתבואתו שלו שיש מקום לומר שאין עליו כלל חובת נתינה,

אין עליו חובת שמירה זו. וגם מי שנתן ע"מ להחזיר, שקיים בזה מצות נתינה, אין עליו חיוב זה דשמירה, שהוא חלק ממצות נתינה [אמנם לגבי כהן שתרם מתבואתו י"ל שאע"פ שקיים מצות נתינה, או שאין עליו כלל מצות נתינה, מ"מ מסתבר שחובת שמירה הנ"ל היא קיימת אצל כהנים לעולם, וכל כהן חייב מה"ת בשמירה זו מגרם טומאה על כל תרומות שבידו, דלא גרע מהישראל התורם. וכ"נ מלשון הרמב"ם בפי"ב מה' תרומות ה"א שפתח תחילה: "אסור לטמא את התרומה של א"י וכו'", נקט לשון איסור כללי, ואח"כ כתב: "ולא יביא אותה לידי טומאה ולא יפסיד אותה, אלא אוכל הטהורה וכו'", כאן נקט לשון איסור על היחיד המסוים, דהיינו כהן שחייב לאוכלה, משמע שעיקר האיסור מה"ת של גרם טומאה הוא על כהן שתרומה בידו.

ומ"מ כהן שתרם מתבואתו אינו יכול להישאל עליה כל זמן שהיא בידו, מצד הסברא הנ"ל בשיטת הרא"ש, כי אין חובת שמירה זו נובעת מנדר ההפרשה אלא היא חובת כל כהן שבידו תרומה].

יג.

ולפי"ז גם בשחוטי חוץ אם נניח שיש בהם עדיין איסור קודש, כשיטת רש"י בקידושין, ג"כ מרבינן מ"זה הדבר" שאפילו מצד קדושה זו ניתן להישאל. ומה שנקט הרא"ש

שאם שחט בחוץ יכול להישאל ולהיפטר מכרת ולא הזכיר שיכול לבטל את האיסור קודש, היינו משום שבסתמא אין אדם נשאל על הקדשו אלא לצורך גדול, כביטול חיוב שעליו. אבל צ"ע אם ניתן להעמיס כל זאת בלשונות הרא"ש.

יד.

וכך יל"פ מש"כ רש"י הנ"ל בנדה (מ"ו ע"ב) דתרומה והקדש ונדר חדא היא, דמקדשא בדיבורו שקורא עליה שם. ובפסחים (מ"ו ע"ב ד"ה לא כו') כתב דעל כל נדר והקדש ותרומה הקדוש באמירת פה יכול להישאל לחכם ולעקור דיבורו. בפשטות משמע שעל עצם הקדושה שחלה ע"י הפרשת תרומה ניתן להישאל, אע"פ שלכאורה אי"ז כשאר נדרים כנ"ל. ואין הכרח לפרש כמו"ש לעיל בשיטת הרא"ש, שהשאלה היא מצד מצות נתינה שמוטלת על התורם, ועכ"פ לא מצינו ברש"י שמפרש כדברי הרא"ש הנ"ל. ויל"פ שהמקור לדברי רש"י בנדה ובפסחים הוא, מ"זה הדבר" דשחוטי חוץ, שאין שם נדר ממש כנ"ל, משם ילפינן שגם מצד הטלת איסורים וקדושה על הקדשות ותרומות יש גדר נדר לשאלה.

טו.

והנה לגבי תרומה ביד כהן, שפי' רש"י בנדרים ס"ל דאין נשאלין עליה משום

הקנין של הכהן, כמו"ש לעיל וכשיטת כמה מהראשונים, יל"פ שגם הם ס"ל שהשאלה היא מצד קדושת תרומה, אבל מ"מ יתכן לומר לפי המבואר ברש"י בביצה (י"ג ע"ב ד"ה האי אדגן) שהגדרת חובת תרומה היא בזכות הממונית של כהנים ובכך בלבד סגי שיחול דין הפרשת תרומה. וכ"נ מפסחים (ל"ג ע"א) דהמפריש תרומת חמץ אינה קדושה, משום שאינה ראויה לאכילת כהן. וא"כ י"ל גם לאידך גיסא, שבאופן שזכיית הכהן אינה יכולה להיבטל, דהיינו לאחר שהגיעה ליד כהן, כפי שנראה מהרשב"א שהטעם שלא ניתן מאז להישאל הוא משום שא"א לבטל קנין ע"י שאלה וכמפורש בריטב"א (נדרים פ"ה ע"א. ועיין לעיל פרק א' אות א' ופ"ב אותיות ד', י"א, ולהלן אות י"ז), אזי גם שאר דיני תרומה אינם יכולים להתבטל.

[ולפי"ז י"ל שכיון שקדושת תרומה היא גם מכח זכיית כהנים, לכן המפריש תרומה יכול בשעת הפרשתו להפרישה לשם זכיית כהן מסוים. וכ"ז בתרומה אבל לא במעשר. ועיין ברש"י בגיטין (ל' ע"א ד"ה במזכה) לגבי המלוה מעות את הכהן ואת הלוי להיות מפריש עליהן מחלקן, שפירשו בגמ' דמיירי כשמזכה להם ע"י אחר, ופירש"י כשהוא מפריש מוסרו למעשרות ביד אוהבו ואומר זכי במעשר זה לפלוני וכו'. ולא נקט רש"י גם תרומה. ויל"פ שאת התרומה יכול

גבול, שרק כשלא זכה גזבר בקנין דמים שלהם יש בהם שאלה, כי אז כל קדושתם היא ע"י דיבור המקדיש בלבד ולכן הוא יכול להישאל על דיבורו, אבל לאחר שכבר זכה הגזבר בקנין דמים של ההקדש, אין דיבור המקדיש פועל על הקדושה של החפץ ומאז אין דינו כנדר ואינו יכול להישאל. והוא הדין בתרומה, שזכיית הכהן ג"כ מקדשת את התרומה כמוש"נ מרבינו הלל לתו"כ (פרשת אמור פ"ו ה"ז), דאיכא למ"ד שאין הפרשת תרומה מחייבת תשלומי קרן וחומש אלא הנתינה לכהן מחייבת (ועיין רש"י ביצה י"ג ע"ב הנ"ל) ולכן לא הושלמה קדושת התרומה. וגם לחולקים על כך, י"ל שכשם שבהקדש זכיית גזבר מקדשת מחמת עצמה אע"פ שהתקדש החפץ לגמרי ע"י דיבור המקדיש, הוא הדין בתרומה דזכיית הכהן מקדשת מחמת עצמה. ולאחר זכיית כהן אין דיבור התורם פועל על קדושת התרומה (ועיין בצ"ח לביצה י"ב ע"ב על המשנה שם). ולא דמי לנדרים, שלעולם ההתחייבות והטלת האיסור של הנודר הן הקובעות והמקיימות את האיסור [ומה שכלל רש"י בפסחים ובנדה גם נדר בחדא מחתא עם תרומה והקדש, יל"פ לכאורה שרק לאחר שהתרכבו הקדשות לדין שאלה הם שווים לנדר חולין, משום שעכ"פ יש בהם הטלת קדושה ע"י דיבור, אע"פ שאי"ז ממש כשאר נדרים. ועיין להלן פרק ה' אות ו'].

לזכות לכהן מיד בדיבור ההפרשה ורק במעשרות צריך זכיה. ועיין במש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם (ח"ד עמ' קמ"ז-קמ"ט). ועיין לעיל פ"ב אות כ'.

ועוד יל"פ לפי מ"ש לעיל (באות ד') שאם אי אפשר לידור ולהקדיש הקדושה שנשארת מההקדש מצד עצמה, אי אפשר להישאל עליו בפני עצמו, א"כ גם תרומה ביד כהן, שאי אפשר לתרום בלא שיזכה כהן, אי אפשר להישאל רק על הקדושה.

טז.

והנה לשיטת רש"י הנ"ל, הטעם שנדרי הקדש ותרומה שאני משאר נדרים – וכל דין שאלה שבהם הוא מריבוי מיוחד מקרא ד"זה הדבר" – הוא משום שאינם כנדר של הטלת איסור על עצמו או על אחרים אלא הטלת שם קדושה על הקדש ותרומה, [עיין בתוס' קידושין ב' ע"ב ד"ה דאסר שלשון הקדש היינו יחוד וזימון] ורק משום שהם מתקדשים בדיבור הם דומים לנדרים, ועיין לעיל בסוף פ"א בהערה לאות י (ומ"מ הקדש הוי דבר הנדור מצד שאיסורו לזרים נובע משם הקדש שעליו, ולפי"ז לא ס"ל לרש"י כמהרי"ט הנ"ל לגבי תרומה, שמאחר שהתורם רק קורא שם תרומה והאיסור בא אח"כ, אי"ז דבר הנדור) – א"כ יתכן לפרש עוד את הטעם שיש בהם

יז.

ולדעת הריטב"א בב"מ הנ"ל בפ"א אות א' יל"פ שכל זמן שרק דיבור ההקדש פועל ומחיל את הקדושה ולא זכה הגזבר, אזי זכות ובעלות ההקדש עדיין אינה שלמה והמקדיש יש לו גדר בעלות מסוימת ולכן המקדיש יכול לפדות אז שווה מנה בשווה פרוטה. ומשמע מדבריו עוד, שדין זה הוא מאותו השורש של הדין ששאלה נוהגת רק עד שיגיע ליד גזבר, ששניהם הם משום שכל זמן שהקדושה חלה רק ע"י דיבור ההקדש והתרומה, ולא מכח זכיית הגזבר בהקדש או הכהן בתרומה, אין זכות ההקדש או הכהנים שלימה, וממילא גם הקדושה אינה שלימה. ולכן לגבי הקדש מצטרפת הבעלות המסוימת שיש למקדיש והחסרון שיש בקדושת החפץ שהוקדש, לקבוע שיכול המקדיש לפדות שווה מנה בשווה פרוטה.

יח.

ועיין ברמב"ן ובריטב"א (חולין קל"ט) שהסברא בשיטת המ"ד שתרגולת שמרדה פקעה קדושתה היא דכיון דקדושת דמים הוי כשיעבוד ממון לכן מהני יאוש הגזבר או המקדיש (וברשב"א השמיט דגם יאוש המקדיש מהני). ובודאי כוונתם שעד שלא הגיע ליד גזבר מועיל יאוש המקדיש, משום דהוא ג"כ כבעלים על ההקדש. אמנם שם הטעם הוא משום דכל זמן שההקדש ביד

המקדיש הוא כגזבר, כדעת הראב"ד בהל' מעילה (פ"ו) והר"ן בנדרים (לד ע"ב ד"ה אמר). ועיין ברש"י חולין (קל"ט ע"א ד"ה דמיחסר).

והנה יל"ע בלשון הרמב"ן והריטב"א, שבתחילה כשהגדירו את זכות ההקדש כשיעבוד, נקטו שגם יאוש המקדיש מועיל, ואילו להלן, כשהוסיפו שגם אם היתה זכות ההקדש כקנין הגוף היתה מרידת התרגולת מפקיעה ההקדש ע"י יאוש, נקטו רק את יאוש הגזבר ולא את יאוש המקדיש. משמע לכאורה שרק אם הוי ההקדש כשיעבוד יש מקום לומר שיאוש המקדיש מועיל וצ"ב.

ולכאורה הביאור הוא שאם ההקדש זוכה בקנין בתורת שיעבוד, אזי יש מקום לומר שקודם הזכיה הגמורה של ההקדש, כשיגיע ליד הגזבר, נשארה אצל המקדיש זכות בעלות מסוימת, שבצירוף היותו אז כגזבר מועילה גם לכך שיאושו יאוש. ויתכן שמש"כ הר"מ בהל' ע"ז פ"ד הי"ג שקדשי בדה"ב שבעיר הנדחת יפדו ואח"כ שורפין אותם, שנאמר "שללה" ולא שלל שמים, מיירי כשהם ביד המקדיש שהוא מעיר הנדחת – כי סתם הקדשות בדה"ב מקומם ביד הגזברים, שהם בעיקר בירושלים – וכיון שהם ביד המקדיש אי"ז שלל שמים לגמרי, ולכן צריכים פדיה ואח"כ ישרפו. [ומש"כ הנתיבות (בסי' קצ"ט במשפט האורים ס"ק ד) שכל אדם שבידו הקדש

פשיטא ליה דלגבי מלקות אלאו דבל יחל  
 אין כלל קושיא דליהוי כהקדש, כי מה  
 שנאסר עליו הוא מדין שאר נדרי חולין ורק  
 משום דאפקיה בלשון קונם מתוסף דין  
 קרבן כהקדש. וגם לפי"ד נראה שאם יש בל  
 יחל בנהנה מההקדש שיעורו בכ"ש, כי מצד  
 הנדר לאסור ההקדש בהנאה אכו"ע הוא  
 שוה לנדרי חולין.]

וכ"ז אם ההקדש זוכה רק בתורת שיעבוד,  
 אבל אם ההקדש זוכה בקנין הגוף, אי  
 אפשר לומר שתהא למקדיש זכות כבעלים  
 שיאושם יאוש. וצ"ע אם מצד הסברא ניתן  
 לומר כן.

ועוד יל"ע בסברא זו ממש"כ הרמב"ן  
 במלחמות לפסחים ל"א שלכו"ע יכול לווה  
 להקדיש מטלטלין שלו, ולא אמרינן לגבי  
 המטלטלין שלמפרע הוא גובה, אבל המלוה  
 אינו יכול להקדישם, דאי דמר לאו דמר.  
 וא"כ גם בנידון דידן לא יתכן שגם  
 המקדיש וגם הגזבר יוכלו להפקיע ההקדש  
 על ידי יאוש של כל אחד מהם. [אמנם  
 לביאור הראשון לעיל ל"ק שהרי שניהם  
 בגדר גזברים].

יט.

ויש לעיין בשיטת הר"מ שכתב את דין  
 שאלה בהקדשות בהלכות נדרים, משום  
 שהם נכללים בכתוב דלא יחל דברו כפי  
 שיתב"ל בפרק ה', ואעפ"כ חזר וכתב דין

הריהו גזבר, נראה שאי"ז אמור לגבי יאוש,  
 שלכך צריך דוקא מי שנשארה בידו בעלות.  
 ועי' להלן סי' לג אות ב.] וגם יתכן שקודם  
 הזכיה הגמורה של ההקדש, הזכיה שלו היא  
 רק לגבי כך שלא יוכל המקדיש לחזור בו,  
 וכמו שמצינו ברי"ף גיטין י"ג לגבי תן כזכי  
 בשטר חוב. ואעפ"כ יש בחפץ המוקדש  
 מעילה, משום דהוי בכלל הכתוב בפרשת  
 מעילה "מקדשי ד'" ודרשינן בתו"כ (שם)  
 "דבר המיוחד לד'". ועוד דלא גרע  
 מקונמות ולכן מהני יאוש המקדיש.

[אמנם לכאורה בקונמות ישנה חומרא שאין  
 בסתם הקדש, דלוקין עליהם בכ"ש, כמו"ש  
 בשבועות (כ"ב ע"א). אולם כבר הקשו  
 התוס' שם בד"ה אבל, מאחר דלא נאסר  
 אלא משום דהוי כהקדש, והקדש הרי בעי  
 שו"פ למלקות. והיינו שאע"פ שכאן מיירי  
 במלקות דבל יחל ולא במלקות דלא תוכל  
 לאכול בשעריך וגו' מ"מ כל לאו הבא  
 מחמת שם הקדש, צריך להיות כשיעור  
 שחייבים על הקדש. ובתוס' הרא"ש ד"ה  
 אבל תירץ דכיון דאסרו בפיו עליו ולא  
 הזכיר אכילה, אלמא דעתיה אכל שהוא.  
 ולפי"ד אם יש בל יחל בנהנה מההקדש  
 השיעור הוא בכל שהוא כמו בקונמות, ואם  
 יש מלקות דמעילה בקונמות, שיעורו  
 בשו"פ כהקדש, וכמבואר במרכבת המשנה  
 (להל' מעילה, פ"ד, ה"ח), וא"כ הקדש  
 וקונמות שווים בשיעורם. וברשב"א שם

שאלה בנזירות (פ"ב, ה"א) ובתרומה (הל' תרומות, פ"ד, הי"ז). ונראה שס"ל שמאחר שנזירות היא הטלת קדושת הגוף דנזיר, ולא הטלת איסורים על יין ותגלחת, וכמוש"כ המהרי"ט (שו"ת ח"א סי' נג), יש חידוש דגם בקדוה"ג של אדם יש שאלה, ולגבי תרומה החידוש הוא בכך שאין שם התחייבות בקום עשה או בשב ואל תעשה. ולא מצינו בגמ' שהתורם ולא נתן, או אכל התרומה בטומאה שהוא עובר בבל יחל, כי אינו מתחייב לאסור על עצמו ועל אחרים איסורי תרומה, אלא ע"י שמחיל שם תרומה נובעים מכך כל דיניה. ולכן כתב בהל' תרומות במיוחד דין שאלה בתרומה.

כ.

עוד יש לעיין בלשון הר"מ בהל' תרומות שם: "המפריש תרומה על תנאי אם נתקיים התנאי הרי היא תרומה, ואם לאו אינה תרומה, וכן המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהן ה"ז נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה, עד שיפריש פעם שנייה

אותה שהפריש תחילה או פירות אחרות" עכ"ל.

מדברי הר"מ, שכאן הסמיך את דין השאלה בתרומה לדין תנאי והשווה הדינים הללו כאחד, כי נקט: 'וכן' וכו', ואילו בהל' נדרים הסמיך את דין שאלה לדין נדרי שגגות וכיוצא בכך, נראה שבתרומה אין השאלה מתורת נדרי שגגה או טעות, כי רק במקום שיש נדר ישנם לדינים אלו, אבל בתרומה, שאין בה דין נדר לבל יחל, אין השאלה מתורת דין טעות אלא מתורת דין תנאי, שהוי כמי שמתנה בשעת הפרשה שאם יתחרט תתבטל ההפרשה, שגם מחשבה כזאת נמצאת ברצון האדם המפריש תרומה. נמצא שדין שאלה של נדרים והקדשות כולל כמה צורות של ביטול נדרים, בין מתורת טעות, שזהו עיקר ביטולם ע"י שאלה, ובין מתורת תנאי, שהוא צורת הביטול בתרומה (ועיין בכלי יקר פרשת מטות פרק ל' פסוק ג' שכל הנודר על דעת חכמים הוא נודר. ועיין לעיל פרק א' אות ח').

### פרק ג'

א.

רבי אליעזר בן הורקנוס וכו' אמר לו (ר"א) העבודה כך היה, הורקנוס בני לא היה עוסק בתורה והקדשתי כל נכסי לשמים כדי שיעסוק בתורה, עד שבאתי אצל חכמים

איתא בשאלתות (שאלתא מ'): "ומעשה ברבי עקיבא בן יוסף שהיה מושכר אצל



משאר נדרים לענין חרטה, דסגי בחרטה דהשתא, הו"ה שהוא קיל גם לענין חומרא דהקדש, שבעלמא הוא חל בטעות ואילו כאן הריהו כשאר נדרי חולין וניתן להישאל עליו.

ג.

אמנם לכאורה לא דמיין דיני חרטה בשאר הקדשות לדיני הקדש טעות, כי לגבי דין חרטה בנדר, הכל תלוי בחומרת הקבלה שקיבל על עצמו להיאסר בנדר, אבל דין חרטה וטעות בהקדש, אליבא דב"ש, לכאורה תלוי כולו בזכיית הקדש, שהיא חמורה וחלה גם בטעות, וא"כ לא צריכה להיות נפק"מ אם דיבור ההקדש חמור או קל.

אולם, גם בדין הקדש טעות י"ל שהכל הוא משום גמירת דעת המקדיש, שלב"ש משום חומרת הקדש כל המקדיש גם כשאומר בטעות לשון הקדש ודאי לו יש רצון מסוים להקדיש. וגם למ"ד בירושלמי נזיר (פ"ה ה"א), שאפילו נתכוין לומר חולין ואמר הקדש הרי"ז הקדש לדעת ב"ש, הוא משום דאזלינן בתר אמירתו, שמראה על איזהו צד של רצון שיש בלבו להקדיש. וכע"ז כתב הר"ן בנדרים (פ"ז ע"א), שמ"ש שבהקדש תוכד"ד לאו כדיבור הוא משום שבהקדש שהוא חמור, אדם מקדיש בהסכמה גמורה, עכ"ד. ובנזיר ט' ע"א מבואר שדין תוכד"ד גם הוא מתורת דיני טעות, וכמפורש בר"מ

והתירו את נדרי"ז וכע"ז בשבת קכ"ז. והקשו ע"ז, הרי ר"א סובר כב"ש, שאין שאלה בהקדש, כמו"ש בערכין (כ"ג ע"א).

ב.

והנה ר"א לא סובר לגמרי כב"ש, כמו"ש בנזיר (ל"ב ע"ב), דבנזירות ס"ל דיש שאלה ואין היא כהקדש, כשיטת ב"ש, וא"כ יתכן לומר שגם בנדרי הקדש ממש לא בכל אופן הוא סובר כב"ש. כי יתכן לומר שכיון שכל הדין של הקדש טעות שחל גם בשוגג ובטעות אליבא דב"ש הוא משום חומרא דהקדש, א"כ יש לחלק, כפי החילוק שמצינו בשו"ת הרשב"א (המיוחסות, סי' רנ"ה) לגבי דיני חרטה, שכל שאדם נודר מחמת הדבר עצמו שנדר ממנו, "שכל נדרים אלו חזקים הם, ולולא שמתחרט מנדרו מעיקרו, אין זו חרטה גמורה, לבטל הנדר. אבל כל דבר שאסר על עצמו, שלא מחמת עצמו של דבר הנדור, אלא קנס בעלמא, קיל משאר נדרים, לפי שאין תכלית כוונת הנודר מחמת עצמו, ואפילו בחרטה דהשתא סגי להו, לומר שמעכשיו מתחרט על מה שאסר על עצמו". וא"כ יש לחלק כיו"ב גם לגבי הקדש טעות, שהוא רק היכא שמקדיש מחמת שרצונו להתחייב לגבוה, אז הוי נדר חמור והוא חל גם כשישנה טעות בדבריו. אבל כשאומר בפירוש שמקדיש משום סייג, כמו עובדא דר"א הנ"ל, י"ל שכשם שנדר לסייג קיל

הל' שבועות (פ"ב הי"ז) (ועיין להלן פ"ה אות י'). ולכן גם בדיני הקדש טעות יש מקום לחלק בין מקדיש בסתמא, שהוא חל גם בטעות, ובין מקדיש במפורש משום סייג, שאין לו רצון בעצם ההקדש, אלא משום קנס על עצמו או על אחר אם יעשה דבר פלוני, שאז דינו כשאר נדרים כנ"ל.

ד.

ולפי"ז מ"ש בב"ב (קכ"ז ע"ב), דלב"ש לא איצטריך הגז"ש ד"זה הדבר" כדי ללמד שאלה בהקדש, משום דס"ל שהקדש טעות הוי הקדש, אי"ז אליבא דר"א, שלשיטתו שפיר צריך גז"ש להקדש שהוא לסייג, שאינו כתמורה ואינו חל בטעות.

[כיו"ב י"ל על מה שהקשה בקהלת יעקב (למשכנ"י) בשבת קכ"ז על שיטת ר"א בשבת הנ"ל, הרי לר"א המחרים כל נכסיו אין החרם חל, כמו"ש בערכין, ולהנ"ל י"ל שאם מחרים לסייג, כגון שמקדיש לא משום שמנדב כל נכסיו, אלא לצורך ענין אחר שמועיל לעצמו, הריהו חל].

ה.

ועיין בפסחים (מ"ו ע"ב), דלר' אליעזר ניתן להישאל על חלה, ופירש"י שם ובנדה (מ"ו ע"ב) ששאלה בתרו"מ ילפינן משאלה מהקדש, וכ"ד כמה ראשונים. והקשו ע"ז, הרי גם בהקדש אין שאלה לר"א, כמו"ש בגמ' ערכין (כ"ג). ולפי הנ"ל י"ל שתרו"מ,

מאחר שאדם מפרישם משום החיוב שעליו, אי"ז כנודר ואוסר מחמת עצמו של הדבר שרוצה לאסור על עצמו, אלא כנודר לסייג, ובכה"ג ס"ל לר"א שיש שאלה גם בהקדשות (ועיין להלן בנספח בסוף פ"ה).

[בספר "חידושי רבינו יוסף זוסמנוביץ זצ"ל" בעמ' קצ"ו כתב: יש לפרש דבפסחים הא מיירי גבי חלה טמאה, ומבואר בחולין ק"א דתרומה טמאה מחוללת, וכיון שכן אף לב"ש לא חל בטעות, דחלה טמאה פקעה קדושה ורק דין שריפה יש בה מדין פסול, אבל קדושה נתחלל, ושפיר מועילה שאלה, עכ"ד. ולכאורה יל"ע שא"כ גם בתרומה טהורה ישאל על איסור אכילה שיש בה לכשתיטמא, ואז נדר שהותר מקצתו הותר כולו. ואין לומר שאיסור תרומה טמאה אינו חל מיד אלא לאחר שתיטמא ולא היה מכלל נדר התרומה הטהורה, שהרי מבואר בפסחים שם דבעינן שהיתה לה שעת הכושר בשעה שנתלשה, להיתרם ולהנתן לכהן לאכילה כפרש"י שם, ולכן לא בטלה זיקת תרומה גם כשנטמאה אח"כ, ואם דין התרומה שנטמאה היא סוג שמתחדש רק משעת טומאת הטבל, א"כ לא היתה לסוג זה זיקת תרומה בשעת הכושר. אלא ודאי שגם איסור תרומה לזרים בכל אופן שהוא כבר חל עם שעת הכושר. ולפי"ז אם נניח שלאיסור תרומה

טמאה לזרים יש שאלה, היה אפשר להשאל עליו מיד כשהפריש תרומה טהורה, ונדר שהותר מקצתו הותר כולו. כ"נ להעיר לכאורה.]

## פרק ד'

א.

בשיטת רבי אליעזר, שס"ל בערכין (כ"ג) שאין שאלה בהקדש (ועיי"ש ברגמ"ה, שגירסתו להיפך מגירסתנו), הקשה הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' ס"ב, מובא בהגהות מהר"ב מרנשבורג בפסחים מ"ו ע"ב), ממ"ש בפסחים שם, דלרבי אליעזר אמרינן בחלה הואיל ואי בעי מיתשיל עלה. ותירץ הרמ"ע מפאנו שרק בהקדש, שהוא בי גזא דרחמנא, א"א להישאל, אבל תרומה, שהיא ממון כהן ויכול ליתנה לבן בתו כהן, לא דמי להקדש. וצ"ב ממ"ש בירושלמי תרומות (פ"ג ה"ה), שגם טעות בתרומה תלויה במחלוקת ב"ש וב"ה. וגם עצם הדבר שסובר הרמ"ע מפאנו, שבגלל היות ההקדש בי גזא דרחמנא א"א להישאל, צ"ב שהרי לב"ש גם כשהטעות היא בדיבור ההקדש ס"ל דחל ההקדש, כמו בתמורה. ואולי ס"ל כמושכ"ל (בפ"ג אות ג'), שלב"ש הנודר להקדש גומר בדעתו שגם בטעות תחול ההקדשה, וא"כ הכל תלוי במה שצריך להיכנס ע"י הנדר לבי גזא דרחמנא.

ועוד יל"ע לכאורה, הרי לדעת ר' יוסי הגלילי, דקדשים קלים ממון בעלים הוי

ומקדשים בו את האשה, לא שמענו מעולם שלשיטתו מודים ב"ש שהקדש קדק"ל בטעות הוי הקדש. אולם באמת קושיא זו ל"ק, כי זכות המקדיש בקדק"ל גרועה מזכות הכהן בתרו"מ, וכמוש"כ רש"י בב"ק (ע"ו ע"א ד"ה דר' יוסי הגלילי), שאע"פ שגנב והקדיש לקדק"ל לאו מכירה היא, לר' יוסי הגלילי הסובר דממון בעלים הוא וברשותיה קיימי, מ"מ אם אח"כ טבח פטור מדו"ה משום דמרשות מרא קמא אפקינהו שם הקדש וכי קא טבח לאו דמרא קטבח, עכ"ד, והיינו דהקרבן משועבד להקדש והוא בי גזא דרחמנא (ועיין ביד דוד להגר"ד מקרלין ח"ב עמ' 86-96).

ב.

והנה על קושיא זו כבר עמד המאירי בפסחים שם, ותירץ שרק בהקדש, שיש פסידא ע"י השאלה, א"א להישאל, אבל בחלה, שהדרא לטיבלא וחוזר ומפריש חלה, לכו"ע אפשר להישאל [ולפי"ד אם אכל את שאר העיסה ונשארה רק החלה, שאם ישאל יצטרך אח"כ להשאיר כל שהוא כדי שיהיו שייריה ניכרים, יל"ע אם הדבר נחשב שיש פסידא להקדש. עוד יל"ע, אם אכל החלה בשוגג והתחייב בקרן וחומש

לכהן, אם יכול להישאל ועיד"ז יפטר מתשלומי תרומה לכהן, שהם עתה רק חוב ואינם בעין].

ג.

ודבריו צ"ב, שהרי בב"ב (ק"כ) כתב המאירי דדין שאלה בתרומות ילפינן מהכתוב "זה הדבר" האמור בקדשים, כי הוא נכלל בדין שאלה בהקדשות, וכ"ה ברשב"ם שם וברא"ש נדרים פ"ח, ובגמ' שם אמרו דאליבא דב"ש, דאין שאלה בהקדש, הכתוב ד"זה הדבר" בא לריבוי אחר, א"כ אליבא דר' אליעזר, דבקדשים אין שאלה, מנל"ן לרבות שאלה בתרומות.

ד.

וצ"ל דס"ל לר"א דתרומות דינן כשאר נדרי חולין והן נכללות בכתוב ד"לא יחל דברו", וכמו דס"ל בנזיר (ל"ב ע"ב) לגבי נזירות. ויל"פ שהדבר תלוי במש"כ הרמ"ה בסנהדרין (ק"ב ע"א ד"ה החרם וכו'), דיש סברא לומר דכיון דאיכרי קודש, אע"ג דמטו ליד כהן שלל שמים מיקרו, דכהנים זכו מגבוה וממונא דגבוה נינהו ורחמנא זכינהו למכלינהו בטהרה וכו', עכ"ד. ולפי"ד י"ל דחכמים ס"ל דכיון דתרומה חשיב ממון גבוה ושלל שמים, הוי בכלל נדרי הקדשות. ואם כי הרמ"ה שם כתב שזוהי דעת רב חסדא אבל לר' יוסף לא הוי שלל שמים, נראה שגם לר' יוסף י"ל כן,

לשיטת הרמב"ם בהל' ע"ז (פ"ד הי"ד) שתרומה ביד ישראל הוי נכסי שמים [ויתכן שלכן אמרינן בתרומה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, כמוש"כ תוס' ביבמות (צ"ג ע"א ד"ה קנויה). והוי דומיא דחרמי כהנים, שהאומר הרי זו לחרמי כהנים, אמרינן אמל"ג, כמוש"כ תוס' בתמורה (ל"ב ע"ב ד"ה והאמר), אע"פ שחייב להינתן לכהן]. וכ"ז לשיטת חכמים. אבל ר' אליעזר סובר שאין כל צד של הקדש בתרומה ולכן אין צורך ללמוד שאלה בתרומה מפסוק מיוחד לגבי הקדשות, אלא דין שאלה בתרומה כלול בכלל נדרי חולין. וכיו"ב כתב בבאר יצחק (חיו"ד ס' כ"ז).

ה.

אולם כ"ז צ"ב, שהרי המאירי וכן רש"י רשב"ם והרא"ש שכתבו ששאלה בתרומה ילפינן משאלה בהקדשות, נקטו כן מסברא. כי בבבלי לא נזכר כלל שצריך ילפוטא לשאלה בתרו"מ. וא"כ, אם סובר המאירי הנ"ל שלר' אליעזר יש הכרח שאין נדר התרומה בכלל נדר הקדשות, מנא ליה לנקוט בפשטות מסברא שלחכמים צריך ללמוד לשאלה בתרו"מ משאלה בהקדשות.

ובפשטות י"ל שההנחה של המאירי, שלחכמים תרומות הן בכלל נדרי הקדש, היא עפ"י הירושלמי, הנ"ל באות א', שמחלוקת ב"ה וב"ש בהקדש טעות היא גם

לגבי תרומה בטעות. ורק לר"א יש הכרח שפליג ע"ז.

ו.

אולם יתכן לבאר באופן אחר, שמה שהכריח את הראשונים הסוברים ששאלה בתרומות היא בכלל שאלה בהקדשות, הוא עצם הדבר שצריך ריבוי שיש שאלה בהקדש. כי מסתבר לראשונים הנ"ל שהטעם שאין לדון את ההקדשות כדין נדר של חולין, אע"פ שיש להם צד משותף לנדרי חולין, כמוש"כ רש"י בפסחים (מ"ו ע"ב, ד"ה לא), שעל כל נדר והקדש ותרומה הקדוש באמירת פה יכול להישאל, ובנדה (מ"ו ע"ב, ד"ה תרומה) כתב ד"תרומה ותרומה והקדש ונדר חדא היא דמקדשה בדבורו וכו' ואעפ"כ הקדשות צריכים ריבוי מיוחד, הטעם הוא משום שמצינו שתי פרשיות לחיובי נדרים, האחת בפרשת מטות "ככל היוצא מפיו יעשה וגו'", והשניה בפרשת כי תצא "כי תדור נדר לד' א' וגו' מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' א' נדבה וגו'", שהיא מ"ע הכוללת את כל חיובי הקדש, והם שתי חטיבות נפרדות. והטעם לכך הוא, משום שכל הכלולים בפרשת "כי תדור נדר לד' א'" הם צרכי גבוה, לכן הם קרויים קודש והם נמנים למ"ע בפני עצמה. ולכן מצד זה עצמו, שהם נדרי גבוה, יש צורך לרבות שגם חובות של נדרים כאלה,

שכאמור מצד היותם נדרים לגבוה הם נמנים במ"ע בפנ"ע, גם הם ניתנים לשאלה. ומאחר שגם תרו"מ כלולים בפרשה זו (כמוש"כ תוס' בר"ה ד' ע"א ד"ה ומעשרות לגבי כל תאחר, עיי"ש בטורי אבן ועיין במנחת אברהם ח"ד עמ' קמ"ז שגם במ"ע ד"מוצא שפתיך תשמור" הם כלולים. ומקור הדברים במדרש תנאים לדברים (פרשת כי תצא) והרמב"ן בסהמ"צ מ"ע צ"ב), לכן הוסיפו רש"י, רשב"ם, הרא"ש והמאירי שגם הם בדין שאלה, כהקדשות.

ז.

ומה שנקט המאירי, שמלבד תרו"מ ילפינן מ"זה הדבר" גם דברים כיוצא בהם, נראה שר"ל שאר דברים הכלולים בפרשה בכי תצא, דהיינו מעשר עני, פאה וצדקה. ואם כי המאירי שם, וכן הרשב"ם, כתבו "והוא הדין לכל דבר הקדוש במוצא פיו", יל"פ משום שכל אלו נכללו בשם "קודש" בפרשת ביעור מעשרות "בערתי הקודש וגו'". והטעם שמעשר עני וכו' קרויים קודש, הוא מעצם חובת נתינתם לעניים, שג"ז הוא בגדר קודש וגם עליהם נאמר בערתי הקודש מן הבית כפשטות הכתובים בפרשת ביעור מעשרות ובתמורה כ"ה ע"א לקט קדושתו בידי שמים (ועיין להלן פ"ה אות ו').

ח.

אמנם, יל"ע בכל זה מדברי הרא"ש בנדרים

(ע"ח), שנקט תרומה ומעשר לריבוי של נדרי הקדשות לדין שאלה. ומעשר היינו מע"ש ולא הזכיר את כל המעשרות. ולכאורה י"ל פ' שס"ל שאין הו"א שדבר שאין בו כל איסורי קדושה אלא חובות נתינה יהיה שונה משאר נדרים לדין שאלה, ורק תרומה ומע"ש, שנקראים קודש בדין אכילתם והשתמשותם, בהם יש הו"א שמצד היותם חטיבה שונה מנדרי חולין בכך שיש בעצמותם קדושה, הרי הם כנדרי הקדשות ממש, משא"כ שאר מעשרות ופאה, שהם אמנם נקראים נדרים כמו"ש בר"ה וגם נקראים קודש לדין ביעור, אבל הם נכללים בין שאר נדרי חולין לדין שאלה ואי"צ ריבוי מיוחד שנשאלים עליהם.

אולם בשו"ת הרא"ש (כלל י"ב סי' ב') כתב וז"ל: "בכל דבר שבא ע"י קדושת השם, נדר והקדש ותרומה וצדקה, יכול להתיר" עכ"ל. משמע שלמעשר ראשון אין התרה, וכשיטה שהביא המאירי בשבת קל"ו. ומ"ש בר"ה ד', שמעשרות הם בכלל בל תאחר מהכתוב "כי תידור נדר לד' א'", ס"ל שרק מע"ש בכלל ולא מעש"ר, וכסברת הטו"א (ר"ה ד' ע"א, ד"ה ומעשרות).

ט.

לכאורה החקירה בגדר צדקה ופאה, אם הם בכלל נדרי הקדשות לשאלה, תלויה בספק הגמ' בנדרים אם יש יד לצדקה ולפאה, מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות – ל"כל

תאחר" – מה קרבנות יש להם יד אף פאה יש לה יד, או דילמא כי איתקש לבל תאחר הוא דאיתקש. ולפי הצד דלא איתקש לידות, י"ל שגם לדין שאלה אין הם מכלל נדרי הקדש. ומבואר מספק הגמ' שודאי אין הם מכלל נדרי חולין וא"כ אם אין הם בכלל נדרי הקדשות, אין בהם שאלה. ואם היתה בהם אמירה בלשון נדר ממש ודאי שלא היו גרועים מנדרי חולין לדין שאלה אבל כיון שלשון הרי זו לצדקה או הרי זו פאה אין בהם הטלת איסור, ובלשון הרי עלי אין נדר על החפץ, ורק בנדרי גבוה איתרבו כמש"כ הרמב"ן בפ' מטות. י"ל שלא איתרבו להקרא נדר לדין שאלה כמו שי"ל שלא אתרבו לדין ידות (ועי' להלן אות יא). וא"כ, צריך ביאור בזה, שלגבי ידות קימל"ן דהוי בעיא דלא איפשטה ורק כיון דהוי ספק איסור, לדעת הרא"ש ורוב הראשונים, פסקו דחייב לתת, ואילו לגבי שאלה בצדקה כתב הרא"ש בפשטות דיש לו שאלה, אע"פ דהוי לקולא.

י.

עוד יל"ע לגבי תרומה וחלה, שאפילו אם הם בכלל הכתוב ד"בל תאחר", מ"מ לכאורה דין הנדר שבהם דומה לדין הנדר של צדקה ופאה, כי בכולם אין צורת דיבור נדר מפורש, ואותו ספק שיש בצדקה ופאה לגבי ידות, אם הוקשו לקרבנות גם לידות, יש בתרומה וחלה, וא"כ הו"ה לגבי שאלה,

שאלה בצדקה. ובע"כ יש לחלק בין ידות של דיבור הנדר לצדקה ובין שאלה על הרצון וההחלטה לידור לצדקה וצ"ע.

יא.

אמנם, י"ל עוד, שרק לחומרא יש ספק אם הוקשו צדקה ופאה להקדשות, אבל לקולא ודאי שהוקשו. וח"א העירני שהכרח לומר שלקולא הוקשו, דאל"כ יהיו צדקה ופאה חמורות מהקדשות. אבל אי"ז הכרח, שהרי מצינו במנחות מ"ז ע"א דיש קדושה שאינה גמורה דלא אלימא למיתפס פדיונה, והכי נמי י"ל בצדקה ובפאה, דלא הוה לגמרי כנדרי הקדשות ולכן לא מהני בהן שאלה. ומצינו כע"ז בירושלמי נזיר פ"ט ה"א דאיכא למ"ד דלנכרי אין היתר נדרים (ועיין בחת"ס יו"ד סי' רכ"ז ד"ה ותלמיד).

יב.

עוד יל"ע במש"כ הריטב"א בשבועות (כ"ו ע"ב), שאע"פ שבהקדשות מרבינן שגם במחשבה הוי נדר, מ"מ בצדקה לא מיחייב ב"בל תאחר" עד שיוציא בפיו, כדכתיב בהדיא "מוצא שפתיך תשמור ועשית", וכל שמקיים מה שגומר בלבו אפילו בדברים בעלמא, ירא שמים וכו'. וצ"ב, שלכאורה היה צריך להיות ספק בדין זה, כמו שהסתפקו בנדרים לגבי ידות אם הוקשו צדקות להקדשות.

וצ"ל שמאחר שבאותו כתוב עצמו שמרבה

יש מקום לומר שיש ספק אם הם בכלל נדרי הקדש. ומכ"ש לסוברים שבתרומה וחלה אין כלל "בל תאחר", א"כ לא מצינו בהם כלל דהוקשו לקרבנות ומנל"ן לכוללם בדין שאלה דהקדשות.

אמנם, לשיטת רש"י בפסחים (מ"ו) ובנדה (מ"ו) ששאלה בתרומות היא משום שגם הם מתקדשים בפה ע"י שקרא עליהם שם בדיבורו ולכן הוה כהקדשות, וכ"ה שיטת הרשב"ם והמאירי ב"ב דף ק"כ והרא"ש בנדרים ע"ח, י"ל שתרומות אין צורך ללומדם – לא לדין ידות ולא לדין שאלה – מריבוי הכתוב ד"כי תדור נדר לד' א' לא תאחר לשלמו", כמו שצריך ריבוי בצדקה ובפאה, אלא מסברא ידעינן שדיני נדרים שבהם שווים לגבי ידות ולגבי שאלה. וגם אם אין בהם ריבוי לגבי "בל תאחר" משום שאינם ניתנים לצורך גבוה או לעניים, מ"מ לשאר דיני נדרי הקדש הם שווים. ורק צדקה ופאה, שאין בהן עצמן קדושה ממש, אי אפשר להשוותן מסברא להקדשות לגבי דיני ידות ולגבי שאלה, אלא רק מאחר שהתרבו בכתוב ד"בל תאחר" יש ספק אם לכל מילי דנדרי הקדש התרבו, ולכאורה גם לדין שאלה.

עכ"פ, יתכן שגם דין שאלה בצדקה ופאה יהיה תלוי בספק הגמ' לגבי ידות אם מקשינן להו לקרבנות, כמושכ"ל. וא"כ יל"ע בשיטת הרא"ש הנ"ל, דפשיט"ל שיש

צדקות לדין נדרי הקדשות מפורש "מוצא שפתיך תשמור", פשיטא לריטב"א שא"א להקישם לחידוש שבהקדשות, שגם במחשבה חל הנדר, משא"כ הדין דידות, שהוא יכול להיכלל ב"מוצא שפתיך תשמור", יש מקום להסתפק אם צדקות הוקשו גם לכך לקרבנות.

יג.

טו.

ויתכן שהספק אם צדקות הוקשו להקדשות גם לידות הוא בנקודה זו גופא – אם ניתן לכלול בכתוב ד"כי תדור נדר לד' אלקיך וגו' מוצא שפתיך תשמור" גם ידות, או שאין ידות יכולות להיכלל בכך ולכן א"א להקישן להקדשות. ומשום כך, גם א"א לומר כאן אין היקש למחצה (ועיין בר"ן, ברא"ש ובריטב"א שם).

יד.

ולפי"ז יש ליישב מה שהקשיתי לעיל על הרא"ש בדין שאלה בצדקה, כי י"ל שדין שאלה, שאין הוא כלל מענין הכתוב ד"מוצא שפתיך" אלא דין מנדרי הקדש, ודאי שראוי שגם צדקות יכללו בדין זה דהקדשות, ולא דמי לידות שהם מענין הכתוב "מוצא שפתיך תשמור" שמירי

בענין עצם דיבור הנדר, שבכך יש ספק אם איתרבו צדקות ופאה גם לידות, כי בהם הספק אם ידות בכלל הכתוב. ולגבי מחשבה סובר הרא"ש כלל יג סי' א כהריטב"א שאין צדקה בכלל הריבוי בהקדש שמתחייב במחשבה אלא רק "מוצא שפתיך תשמור וגו'".

עכ"פ לפי האמור לעיל, שכל הסברא שתרומה צריכה ריבוי מיוחד לדין שאלה היא אליבא דשיטת הברייתא בר"ה, שתרומה נכללת בפרשת נדרי הקדש שבכי תצא, א"כ י"ל שס"ל למאירי שאליבא דרבי אליעזר תרומות אינן כלולות בפרשת נדרי הקדש ואין צורך לרבותן לשאלה, כי גדר הקדושה שבהם אינו כהקדש גבוה אלא כקדושת נדרי חולין, שאף הם קדושים באמירת פה, כדברי רש"י בפסחים מ"ו ע"ב, ולכן התרומות הן כשאר נדרי חולין הכלולים בפרשת מטות. ומ"ש בנדריים, שצדקה ודאי אינה בכלל נדרי חולין, הוא משום שאין בה קדושה ממש, גם לא כקדושת נדרי חולין, אלא גדר קדושה שבה היא מחמת מצות צדקה, והיא בודאי כעין קדושת נדרי הקדש, משא"כ תרומה.



## פרק ה'

א.

דכך היא שיטת ר"א ויש לשאלה בתרומה  
לימוד בפנ"ע.

אמנם דברי המבי"ט תמוהים, דמה הביאו  
לפרש כן, שלא כדברי הראשונים הנ"ל,  
ועוד שלדבריו גם כל נדרי הקדש יש  
ללמדם מכך שהם קרויים נדר, ואמאי  
איצטריך ריבוי מ"זה הדבר". ואם כי י"ל  
שבנדרי הקדש החמורים צריך ריבוי מיוחד,  
משא"כ בתרומה, שהיא כחולין לגבי  
הקדש, אבל לא מסתבר שהמבי"ט יקבע כן  
מסברא בעלמא.

ג.

והנה בר"מ (פ"ד מהל' נדרים ה"ח) כתב,  
"וכשם שהאב או הבעל מפר נדרי איסור כך  
מפר נדרי הקדשות, הדומין לנדרי האיסור".  
וכתב הרדב"ז, שהמקור הוא ממה דמקשינן  
פרשת ראשי המטות לשחוטי חוץ לענין  
שאלה בהקדש, והו"ה לענין הפרה,  
הכתובה בפרשת ראשי המטות. [ברדב"ז  
כתב שלפיי"ז זר שאכל תרומה ונשאל עליה  
פטור ממיתה בידי שמים, והקשה ע"ז בהר  
צבי (זרעים ח"א עמ' קע"ו) הרי הדרה  
לטיבלה וגם על טבל חייבים מיתה בידי  
שמים. ונראה לתרץ, דכיון דרק במזיד  
חייבים, א"כ כשאכל הרי הזיד על איסור  
תרומה אך לא על איסור טבל, וז"פ]. אולם  
עדיין צ"ע, שאי"ז דרך הר"מ לכתוב הלכה

בשיטת רבי אליעזר, דס"ל כב"ש שאין  
שאלה בהקדש כמ"ש בערכין (כ"ז), הקשו  
הרי יש מ"ד דס"ל לר"א שיש שאלה בחלה  
כמ"ש בפסחים (מ"ז), והבאתי לעיל שכבר  
עמד ע"ז המאירי בפסחים שם. ותירץ  
המאירי שרק בהקדש ס"ל כן, כדי שלא  
יפסיד ההקדש. והאחרונים תירצו, שבחלה  
מודה ר"א משום שאינה בכלל הקדשות.  
אולם עדיין צ"ע, מאחר שכל דין שאלה  
בתרו"מ ילפינן מהקדש, כמש"כ רש"י  
(בפסחים מו ע"ב ד"ה לא ובנדה מו ע"ב  
ד"ה תרומה), רשב"ם, המאירי (בב"ב קכ  
ע"ב), ובתוס' הרא"ש (בנדרים נט ע"א),  
א"כ לר"א, דלא ס"ל לגז"ש ד"זה הדבר",  
מנל"ן דין שאלה בתרומה. ובע"כ צ"ל  
דלר"א יש לתרומה ילפותא בפנ"ע וצ"ע,  
ולעיל כתבתי לישב באופן אחד, אבל יתכן  
לישב באופן נוסף.

ב.

והנה באמת מצינו בקרית ספר למבי"ט (הל'  
תרומות פ"ד) שכתב שיסוד דין שאלה  
בתרומה הוא משום שתרומה היא ב"ב  
תאחר", ולכן הרי היא בכלל "בל יחל",  
הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו,  
דאכל מאי דהוי בכלל נדר קאי. וא"כ י"ל

שאינה מפורשת בחז"ל. ומ"ש בכתובות (נ"ט ע"א) שמפר כשנדרה יקדשו ידי לעושיהן, י"ל שזה דוקא בקונמות, שאינם הקדש גמור, וגם יש לחלק בין קדושת דמים לקדוה"ג, דקונמות אינם קדוה"ג ממש, כמש"כ בספר הישר לר"ת (סי' רי"ג) ובשטמ"ק כתובות בשם הריב"ש.

ד.

ונראה לפרש מקור הדברים, שהר"מ אזיל לשיטתו בסה"מ (מ"ע צ"ד) שמצות "ככל היוצא מפיו יעשה" היא מצוה אחת עם "מוצא שפתיך תשמור", וכוללת את כל מה שקיבלנו על נפשנו במלת שבועה ונדר וצדקה והקרבן, וכך היא שיטתו בריש הל' נדרים ובמנין המצוות שם. וכתב שם הרמב"ן בהשגות לסה"מ, שהר"מ למד כן מהספרי פרשת מטות, "לא יחל דברו" "מגיד שעובר על כל יחל ועל כל תאחר וכו'. ר"ע אומר 'ככל היוצא מפיו יעשה' ואשה כי תדור נדר', מקיש אשה לאיש, מה האיש עובר על כל יחל ועל כל תאחר אף אשה וכו'". וא"כ לדעת ר"ע, שהנדר המוזכר בכתוב "ואשה כי תדור וגו'" מיירי ג"כ בנדר הקדש, א"כ גם דין הפרה קאי עליהם.

ה.

ולפי"ז דין הפרה בקרבנות נוהג בכל מה שנכלל בכתוב "מוצא שפתיך תשמור",

שהוא כולל גם נדבה, דהיינו שאמר 'הרי זו', כמו"ש בר"ה, וא"כ יכול להפר גם נדבה, דהיינו קרבן שהוקדש. ועיי"ש ברדב"ז, שכתב להדיא דשחוטי חוץ הקדש הוא ויכולין האב והבעל להפר. כי מהגז"ש ד"זה הדבר" ילפינן גם לגבי דין הפרה, שנוהג בקרבן ואפילו כשהוא כבר שחוטי חוץ, (ועיין להלן בנספחות מ"ש על דברי הרדב"ז).

ו.

אולם, לפי"ז לכאורה צ"ע, אמאי איצטריך לגז"ש בב"ב (ק"כ), שיש שאלה בהקדש, הרי נדרי הקדש הם בכלל הפרשה. ונראה שבאמת לדרשת הספרי לא קימל"ן כב"ה, דילפי גז"ש, אלא כב"ש, דלית להו גז"ש זו, וכך נראה ממש"ש בב"ב (ק"כ ע"ב) "ולב"ש דלית להו גז"ש הפרת נדרים בשלושה הדיוטות מנ"ל, נפקא להו מדתניא וכו' בן עזאי אומר מועדי ה' נאמרו, הפרת נדרים לא נאמרה וכו' מועדי ה' צריכין מומחין, הפרת נדרים אינה צריכה מומחין". ולכאורה, תמוה לומר שבן עזאי ס"ל כב"ש ומצריך ריבוי אחר לדין זה דהפרת נדרים בשלושה. ונראה מכך שבאמת שיטת הספרי הנ"ל לא ס"ל לגז"ש זו. ולכן צריך ריבוי לדין ג' הדיוטות ובן עזאי ס"ל כהספרי. ובזה מיושבת גם קושיית התוס' (שם ד"ה מיבעי) על דרשת ר' יוחנן דחכם מתיר ואין

חוץ, כמפורש בזבחים ק"ז ע"א. ועיין בקרן אורה נדרים ע"ח ע"א ובדברי מלכאל ח"א סו"ס ל"ד. [ולפי"ד בלא"ה הכרח לומר כנ"ל בשיטת ר"י, משום דלשיטת ר"י "זה הדבר" מופנה רק מצד אחד. עיי"ש].

אולם העיקר נראה שי"ל שרש"י והרמב"ם מודים לרמב"ן, הסובר שיסוד השיטה שנאסרה שחיטת חולין במדבר היא לא בפרשה שבאח"מ "איש איש וגו'", אלא היסוד הוא איך לפרש את הכתובים בפרשת ראה "כי ירחיב וגו' בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר", דמר ניחא ליה למימר הכי ולמדרשינהו לקראי בהכי וכו' (וכ"ה ברשב"א). ונראה שעיקר האיסור דבשר תאווה שבפרשת ראה הוא מצד עצם אכילת בהמת חולין בעלמא, שנצטוו בהיותם סמוכים למשכן לאכול רק קרבן שלמים בקדושה. וסובר המ"ד דנאסר בשר תאווה, שגם פרשת שחוטי חוץ באה לאסור בכרת שחיטת בהמת חולין בחוץ, כדי שלא יזבחו לשעירים, כמפורש שם בכתוב. והו"ה וכ"ש שגם בהמת קדשים היא בכלל איסור הכרת שבפרשה. וכך מבואר ברמב"ן עה"ת, שהפרשה באח"מ עוסקת גם בחולין וגם בקדשים. (וכע"ז מצינו בחולין (י"ז ע"א) לגבי מצות כיסוי הדם לשיטת ר"ע).

ושני איסורים אלו הותרו בבואם לא"י. האיסור מצד עצם אכילת בהמת חולין נצטוו בו רק בהיותם סמוך למשכן,

בעל מתיר. וכדרשת הספרי מבואר גם בברייתא שהובאה בנדרים ג' ע"א.

[ותרומה ילפינן מסברא מהקדש, משום ששניהם מתקדשים על פי דיבורו. ויתכן שזוהי שיטת רש"י בפסחים ובנדה הנ"ל, שכלל נדר עם הקדש ותרומה שכולם קדושים על פיו, ובשבועות כ"ד ע"ב כתב בד"ה והרי הקדש, שבא ע"י נדר וכל נדרים יש להן שאלה, ויתכן שנקט כן על פי הספרי, הברייתא בנדרים ושיטת בן עזאי בב"ב ק"כ הנ"ל, שנדרי חולין ונדרי הקדש כלולים בפרשה אחת של "לא יחל דברו" ו"ככל היוצא מפיו יעשה", והצד השווה שבהם שכולם קדושים על פי דיבורו. וגם פאה וצדקה, הרמוזות בפרשת "כי תידור נדר לד' א' וגו'", נכללות בשם קודש, כמושכ"ל בפ"ד אות ז'].

ולפ"ד הכרח לומר כן לשיטת ר' ישמעאל בחולין (ט"ז ע"ב) – לפי פירש"י שם – שפרשת "זה הדבר" שבאחרי מות לא מיירי בשחוטי חוץ אלא באיסור שחיטת בשר תאווה. ולדעת הר"מ בהל' שחיטה (פ"ד הי"ח) גם לרע"ק הפירוש בפרשה זו כן.

אולם ברור שגם לרש"י והרמב"ם הפרשה שבאח"מ נאמרה גם לשעה וגם לדורות. ולשעה, דהיינו במדבר, היא מכוונת לאיסור בשר תאווה, לדעת ר' ישמעאל, או גם לדעת ר' עקיבא, לשיטת הרמב"ם. ולדורות, מהמדבר ואילך, היא מכוונת לאיסור שחוטי

שיכולים היו בכל עת להקריב בהמת שלמים ולאכלה בקדושה, ולא בא"י, בהיותם בריחוק מקום ממקום ההקרבה. והאיסור דשחיטת בהמת חולין כדי שלא יזבחו לשדים ג"כ בטל בא"י, ונראה שהטעם הוא משום שכבר לא נמשכו אחר ההקרבה של חולין לשעירים. עיין רמב"ן דברים יב, כב ולהלן בהערה. ורק בקדשים נמשך הדין דשחור"ח נאסרים בכרת.

ונראה שמצד האיסור דאכילת בהמת חולין במדבר אמרו בחולין שם, דהו"א שגם צבי ואייל נאסרו באכילה אע"פ שאינם קרבים ומסקינן שרק הראויים להקרבה לשלמים נאסרו באיסור זה, ולא צבי ואייל שאינם קרבים כלל. וא"ש קושיות הרמב"ן בחולין על פירש"י והרמב"ם.

ובקושיית רב יוסף שם על דברי רבה,

דהו"א שמשגלו יחזור האיסור שבמדבר, הרי משגלו מרחקן טפי ממקדש מאשר בכניסתן לא"י, יתכן לפרש את דעת רבה לפי הנ"ל, שההיתר בא"י מצד חשש ע"ז "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים וגו'" הוא משום שכבר לא נמשכו אחר ע"ז כ"כ עד כדי כך שישחטו בהמת חולין לשעירים, ולכן ס"ל לרבה שמשעה שגלו מסביבות המקדש לארץ העמים, הו"א שחזור חשש ע"ז זו כמו במדבר וקמל"ן שכבר אין לדון בחו"ל כדין המדבר. ועיין במשך חכמה פרשת אחרי עה"כ ולא יזבחו וגו'.<sup>15</sup>

ז.

עכ"פ לשיטת הר"מ, עפ"י הספרי, נדרי חולין ונדרי הקדש הם ממש כפרשה אחת, גם לדינים המוזכרים רק בפרשת מטות. ולפי"ז מתבארים דברי המבי"ט הנ"ל

15. א) במשך חכמה ריש ויקרא כתב: ...קרבנות בָּמָה הם רק להרחיק ע"ז מלבבות עמו ישראל, לכן צוה כי יקטירו לשם שמים. לא כן קרבנות בהמ"ק, המה ודאי לקרב העולמות ולחבר דודים כו'. ומקור לזה הא דתנן ריש פרת חטאת אין ריח ניחוח בבמה קטנה, הרי דקדשי במה אינם לריח ניחוח. ובזה יובן הא דא"ר נתן (דף כב.) הנודר כאילו בנה במה וכולי, היינו שבמה הוא לגדור עצמו מע"ז, אבל בזמן שבהמ"ק קיים הוא עושה רשע במה שגודר עצמו מע"ז בהא דבונה במה, הלא ה' בהיכל קדשו ויכול להקריב במקדש. כן הנודר הוא רוצה לגדור עצמו בנדר אבל הוא מוסיף פשע, שכבר גדרתו התורה באזהרותיה המאירות עינים, ודו"ק כו'. ושם בד"ה ובזה יתורץ כו' וז"ל: ובזה יתורץ הא דקאמר בחולין (דף יז ע"א) [מאן תנא אמר רבה רבי ישמעאל היא דתניא 'כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אוכלה בשר וגו' ר' ישמעאל אומר לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאווה, משנכנסו לארץ הותר להם בשר תאווה ועכשיו שגלו יכול יחזור לאיסורן הראשון? לכך שנינו לעולם שוחטין. מתקיף לה רב יוסף כו' ועוד מעיקרא מאי טעמא אתסר משום דהוה מקרבי למשכן ולבסוף מאי טעמא אישיתרו משום דהוה מרחקי ממשכן וכל שכן השתא דאיתרחקו להו טפי.] והקשו בתוספות הא

במות מותרות ואם כן אקריבו להו טפי, יעו"ש. ומלבד דבזה"ז אסורים במות כמו דפרישית (עיינ טורי אבן מגילה י ד"ה ומאי טעמא), עוד לא שייך עצם הסברא. דבשלמא גבי משכן שחפץ השם בזבחי צדק עולה וכליל, לכן אסר בשר תאווה כדי שיבואו למשכן. אבל במות שעצם הקרבנות אינם אהובים להשם ואינם לריח נחוח, רק כדי להגדירם מע"ז, לא שייך לאסור בשר תאווה כדי שיביאו לבמה, שאדרבא שמרצון האדם לעשות פעולות הקרבה צוה להקריב בבמה. ודו"ק היטב. עכ"ל.

תירוצו לכאורה צ"ע, הרי מפורש בכתוב שהאיסור הוא למען לא יזבחו את זבחייהם לשעירים, והיינו שבכל זביחה של בשר תאווה קיים חשש שיכוונו לע"ז, א"כ היה ראוי שיאסר בשר תאווה כשיש היתר במות, וימנעו בכך מחשש ע"ז. (ועיינ להלן בסוף אות ב).

ב) ויתכן שס"ל למשך חכמה כאן, שכיון שהיתר בשר תאווה היה רק לאחר י"ד שנים שכבשו וחילקו כמוש"כ הרמב"ן בדברים (יב, כ), אז כבר לא היה כל כך חשש שישחטו לע"ז, כי כבר הורגלו להקריב הכל לגבוה בי"ד שנים שכבשו וחילקו שהקריבו בבמות, מלבד כל ה"ט שנה שהקריבו רק במשכן וכבר לא היו "עם תועי לבב אשר לא ידעו דרכי", וכבר נאמר בשנת הארבעים "ולא נתן ד' לב לדעת וגו' עד היום הזה". וכמבואר ענין הארבעים שנה במו"נ, (ועי' רמב"ן דברים יב, כב), וכיון שכבר לא היה כ"כ החשש דע"ז, לכן התירה התורה בשר תאווה כשהתרחקו ישראל ממקום המקדש. ומפורש כן במו"נ ח"ג פמ"ו שזהו אחד מהטעמים שהותר בשר תאווה לאחר שנכנסו לא"י. ועיינ במשך חכמה לפר' אחרי עה"כ "ולא יזבחו וגו'". (ועי' להלן במדור הערות סי' ב אותיות ה-ו.) וא"כ גם לאחר שחזרו והותרו הבמות, למ"ד דלא קדשה לעת"ל, כל ההיתר הוא למי שרוצה להקריב, שיקריב בבמה, אבל אין לצוות למי שרוצה לאכול בשר תאווה שיעשהו קרבן, שאי"ז חפץ ד' להרבות קרבנות במה, ומצד מניעת ע"ז אין כל כך חשש כנ"ל. (העירוני שלפי"ד האו"ש בהל' שחיטה פ"ד הי"ז אי"צ להנ"ל).

ג) ובביאור קושיית התוס' נראה, שהתוס' ס"ל כסברת המשך חכמה לגבי היתר במות, שהיא שייכת לגבי הרצון של האדם להקריב קרבנות, ולגבי כך הותרו הבמות, כדי שיקריב לד' ולא לע"ז, ולאחר שנבנה המקדש נאסרו הבמות, משום שיכול לבוא ולהקריב שם, אבל לגבי החשש שהשוחט לצורך בשר תאווה יבוא לעשות השחיטה לע"ז וישתמש בדם להקרבה לע"ז – כפי שמפרש הרמב"ן בדברים – חשש זה שייך גם בזמן המקדש. לכן למרות שאין התורה רוצה להניע את האדם להקריב חוץ מבית המקדש, אבל כיון שבעת הזביחה של בשר תאווה ולאחריה, יכול להתערב רצון להקריב לע"ז, ויש לחשש זה תיקון ע"י היתר הקרבה בבמה, לכן ראוי לאסור בשר תאווה ולהפנות לבמה. ונראה שזוהי קושיית התוס'.

ד) ולכאורה יש ליישב קושיית התוס', שבמות מלבד שיש בהם לתא דע"ז כמוש"כ הרמב"ן בדברים (יב, ד) עה"כ לא תעשון כן לד' א', להקטיר לשמים בכל מקום כי אם במקום אשר יבחר. וברשב"ם פר' שופטים כתב שהכתוב ולא תקים לך מצבה וגו', הכונה לבמה בשעת איסור במות. ובהעמק דבר כתב: "לפי פשוטו של מקרא קאי על עסק קרבנות שהיו אוה"ע נוהגין לע"ז שלהם על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן, אבל אנו מוזהרים שלא נעשה כן מזבחות לד' בכל מקום", מלבד זאת הרי מבואר בזבחים ק"ו ע"ב עה"כ בפרשת שחוי חוץ "למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם אשר הם זוכחים על פני השדה והביאום לד' אל פתח

אוה"מ וגו', שמיידי בזבחים שהקדישן בשעת היתר במות והקריבן בשעת איסור במות כו', ל"ת מנין, ת"ל ולא יזבחו עוד, יכול יהא ענוש כרת ת"ל חוקת עולם תהיה זאת להם לדורותם, זאת להם ולא אחרת להם. והנה לשון הכתוב שם הוא "ולא יזבחו עוד זבחייהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם חוקת עולם וגו'", משמע שגם בבמת יחיד יש חשש שיזבחו לע"ז של שדים. וכל מקום שהותרו הבמות הוא כדי שלא יגיעו להקרבה, שהיא יותר וודאית שתהיה לשם ע"ז. ואולי על כך אמרו שם דהזבח בבמה בשעת איסור במות, מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב על פני השדה, ר"ל כזבח לשעירים. ולהלן קיט ע"ב בהקדישן בשעת היתר במות ושחט והעלה בשעת היתר במות, פטור מכלום. ובתוס' שם הקשו איך שייך למיתני פטור מכלום בדבר שמצוותו בכך. ויתכן שקמל"ן שאם הקריב לשם ד' אין לו כל חובה גם בדיני שמים אע"פ שאין עיקר מגמת התורה בהקרבה בבמה. ולמ"ד דהפרשה מיירי באיסור בשר תאוה הוא משום דבכל שחיטת חולין נמצא חשש דיזבחו לשעירים, ובהעמק דבר שם כתב דלכו"ע הפרשה מיירי גם באיסור בשר תאוה במדבר. ונמצא שאיסור בשר תאוה ואיסורי במת יחיד הם מענין אחד. וא"כ י"ל דס"ל לרב יוסף שיותר יש חשש דע"ז בהקרבה בבמת יחיד שיקריבנו לשעירים, מאשר בזביחת בשר תאוה, לכן כיון דמרחקי מהמקדש עדיף שיזבחו חולין לבשר תאוה. (ה) עיקר היתר במות הוא משום שאין מחנה ישראל סביב אוה"מ כמו"ש במדרש תנאים לדברים פר' ראה (עמ' 49 ממדה"ג) באו לגלגל הותרו הבמות שהרי הוא אומר אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה. ואומר, למען אשר יביאו בני"י את זבחייהם אשר הם זובחים על פני השדה, כל זמן שהם שרויים במחנות יהיו אסורים, נסתלקו המחנות הרי הן מותרין, וכ"ה בפיה"מ לר"מ, והוסיף כיון שלא היה שם מחנה מוגדר אלא נתפזרו בני אדם בארץ. ובפשטות הכוונה שאם היו חונים שם היה דינם כמו בשילה, שכיון שהם נחו ולא היו שם מסעות נאסרו בבמות. ובנו"ג הותרו הבמות משום שלא היה שם ארון כמו"ש בירושלמי מגילה פ"א הי"ב. ויל"פ שכיון שחסר בקדושת הבמ"ג אין חיוב להקריב רק שם, ועי' במש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רע"ג.

(ו) וברש"י זבחים קי"ב ע"ב ד"ה קדשי קדשים כו' דכיון שבטלו הדגלים והן היו הולכים בכל הארץ לכוברה ולא היתה חנייתן סביב המשכן בטלה קדושת מחנה ישראל. [צ"ב שרש"י האריך והקדים לומר שבטלו הדגלים. ויתכן שצ"ל דכיון שבטלו הדגלים, כי הם היו הולכים בכל הארץ לכוברה ולא היתה חנייתן סביבות המשכן, לכן בטלה קדושת מחנה ישראל,] כי קדושת מחנה ישראל סביב המשכן היא האוסרת במות. וגם אם נניח שבגלגל היו שלוש מחנות כמו בשילה לדעת רבא בזבחים קי"ז ע"א, ויתכן שאפילו בנו"ג היו שלוש מחנות סביב הבמ"ג, מ"מ אין בשלוש מחיצות לשלוש מחנות בכדי לאסור במות, אלא רק כשכל מחנה ישראל קבוע שם מסביב לאוה"מ.

(ז) והטעם בשיטת רש"י שהיתר במות הוא משום שלא היתה שם קדושת מחנה ישראל, יל"פ שהוא משום שמתברר שגם בשעה שהיו קרובים לאוהל מועד שבגלגל, הותרו בבמה, אפילו כשנחו בין מלחמה למלחמה, (ועיין ברמב"ן דברים יב, כ.) לכן פירש"י שהקובע היה ביטול קדושת מחנה ישראל, ויל"פ שכיון שלא היתה קדושת מחנה ישראל, לא היה ציווי של חניה סביב המשכן שבגלגל ולא היה לזמן שחזרו סביב המשכן קביעות של מצוות חניה, ונחשבו גם

אז כהולכים בכל הארץ לכיבוש ובירור חלקם. וכך צ"ל לגבי הזמן שהגיעו תחילה לגלגל בתחילת ניסן ועד שנצטוו בכיבוש בכ"ב ניסן כמבואר בסדר עולם, ובפשטות גם אז הותרו הבמות. (ועיין בטו"א למגילה יג ע"א בהגהה שלישית.) והטעם הוא כי תחילת הגעתם לא"י כשעברו את הירדן היתה על מנת שילכו בכל הארץ לכובשה כשמו"נ בספר יהושע (א, יא) "כי בעוד שלושת ימים אתם עוברים את הירדן הזה לבוא לרשת את הארץ וגו'". לכן לא היה כבר אז לחנייתם קדושת מחנה ישראל וקביעות של חניה. ולגבי נוס"ג שהותרו הבמות יל"פ כנ"ל שכיון שלא היה שם ארון וחסר בקדושת הבמ"ג לא היה חיוב להקריב רק שם. ורק כשבאו לשילה ובאו אל המנוחה מכיבוש וחילוק נאסרו הבמות.

[ולפי"ז כ"ש בסתם שחוטי חוץ שיש בהם לתא דע"ז וחשש שיקריבו בחוץ לשם ע"ז. ועיין ברשב"א קידושין מג ע"א בשם הראב"ד דבשחוטי חוץ יש צורך למעט אנוס מכרת, משום דכיון דכתיב בשחו"ח דם שפך, הו"א דאקשיה רחמנא לרוצח ויש בשניהם דין יהרג ואל יעבור. ולפי הנ"ל יל"פ דהו"א שכיון שיש בשחו"ח חשש ע"ז יש בכך גם דין יהרג ואל יעבור כע"ז.]

(ח) המדרש תנאים לדברים הנ"ל נקט לגבי היתר במות בזמן גלגל: "כל זמן שהן שרויין במחנות יהיו אסורין. נסתלקו המחנות הרי הן מותרין", ואילו לגבי אכילת קדשים נקט "קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים, קדשים קלים נאכלים בכל מקום, שלא היה שם מחנה מיוחדת". ויתכן שברישא שמירי לגבי היתר במות, ההיתר הוא משום שלא היו קבועים במחנה ישראל סביב המשכן. ובזמן הקודם לתחילת ההליכה מגלגל לכיבוש, יתכן שבאמת עדיין לא הותרו הבמות. ומצינו כע"ז בשילה שלא תמיד נאסרו הבמות, כי בזמן שלא היה שם הארון הותרו הבמות כמו"ש בתוספתא זבחים ובירושלמי מגילה פ"א ה"ב. כ"ז ברישא, אבל הסיפא מיירי בקדק"ל שהקריבו בגלגל, וס"ל למכילתא שגם הם נאכלים בכל מקום כת"ק דהתוספתא זבחים פ"א, ולא כר' יהודה ור' שמעון דנאכלים בכל הרואה, וס"ל דהטעם בשיטה זו דת"ק הוא רק משום שלא ניתן באוה"מ דגלגל דין מחנה ישראל, כי אלמלא כן היה גם בקדק"ל שקרבו בגלגל מצוות אכילה במחנה ישראל. והסיבה שלא ניתן בגלגל דין מחנה ישראל היא משום שלא היתה שם "מחנה מיוחדת", ר"ל שלא היתה לחנייתם גם מתחילה קודם שהלכו לכיבוש, קביעות של חניה, כי חנו על מנת שילכו לכבוש את א"י, וכמושכ"ל. ובלשון המכילתא הדבר נקרא "מחנה מיוחדת". ולכן לא התקדש מקומם בקדושת מחנה ישראל, ואין שם מצוות אכילת קדק"ל במחנה ישראל, אלא נאכלים בכל מקום. [והמ"ד בתוספתא הנ"ל שבגלגל אכלו קדק"ל שקרבו שם, בכל הרואה, יתכן שר"ל שיש בכל הרואה גדר מחנה ישראל וכ"נ מהרמב"ן שמות כד יא, ומכך לא התמעט גלגל.]

(ט) ויל"ע ממש"כ הרמב"ן בשמות (כד, יא) שהשלמים שהקריבו בבמת סיני היו נאכלים בתחתית ההר לפני הא', כי השלמים טעונין מחיצה לפני מן החומה, ובשילה בכל הרואה וכאן היו נאכלים לפני המזבח תחת ההר לא במחנה, עכ"ד. והרי אז ג"כ הותרו הבמות ואעפ"כ השלמים שקרבו בבמת סיני נאכלו במחיצה. וצ"ל שאותם שלמים שהיו לשמחה על קבלת התורה היתה מצוות הקרבתם רק לפני סיני, ולכן מקום אכילתם דווקא במחיצה, והיינו עד מקום חניית ישראל עפ"י הדיבור, שהוא כגבול ומחיצה לפני המזבח בסיני, ואולי היה שם עמק והוא הגבול. (עי' להלן עמ' תצה), משא"כ בשאר שלמים, שמעיקר דין שלמים הם יכולים להיקרב גם בכל במה קטנה. ולפי הנ"ל מש"כ להלן בלשון המשנה שבנו"ג קודק"ל נאכלים בכל ערי ישראל, נראה שלא היה

מסתבר שהמבי"ט יקבע כן מסברא בעלמא. ולפי האמור לעיל נראה שדברי המבי"ט הם כעיקר הדברים שהתב"ל, שלדברי הספרי נדרי הקדש כלולים בפרשת נדרים שבמטות ושכבי תצא, וגם בהם מיירי העשה ד"ככל היוצא מפיו יעשה" והל"ת ד"בל יחל", ומאחר שגם נדרי הקדש הם בכלל הפרשה, הרי הם גם בכלל שאלה. וא"כ ילפינן לכל מה שהוא בכלל נדרי הקדש, דהיינו תרו"מ, כמבואר בר"ה (ד"ד) ובתוס' שם (ד"ה ומעשרות), שתרו"מ הם בכלל הכתוב ד"בל תאחר". ועיין במנחת אברהם (ח"ד עמ' 107).

בקריית ספר (הל' תרומות פ"ד), שכתב שיסוד דין שאלה בתרומה הוא משום שתרומה היא ב"בל תאחר", הרי היא גם בכלל "בל יחל", הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו, דאכל מאי דהוי בכלל נדר קאי, עכ"ד. וכתבתי לעיל שצ"ע שלא פירש כהרשב"ם והרא"ש, דילפינן מנדרי הקדש הנלמדים מ"זה הדבר". ועוד, דלדבריו גם כל נדרי הקדש יש ללמדם מכך שהם קרויים נדר. ואם כי י"ל שבנדרי הקדש החמורים צריך ריבוי מיוחד משא"כ תרומה שהיא כחולין לגבי הקדש, אבל לא

---

שם מחנה ישראל, שאל"כ הקדק"ל שקרבו שם היו נאכלים רק במחנה ישראל. או שמייירי רק בשאר קדק"ל שקרבו בבמות.

(י) ונראה שיש לפרש את הביטוי הנ"ל שבמדרש תנאים באופן אחר, והוא לפי"ד הרד"ל בזבחים קי"ב ע"ב דכנו"ג לא הותר להקריב ולאכול אלא בערי ישראל כי הם היו במקום מחנה ישראל במדבר, משא"כ בגלגל כיון שעדיין לא נכבשה הארץ, הויא כל א"י שויא לשאר ארצות. ולפי"ז י"ל שהביטוי במכילתא ש"לא היה שם מחנה מיוחדת" ר"ל שלא היה אז מקום כינוס של ישוב מישראלים, ולכן כל המקומות ראויים לאכילת קודק"ל. ולשם כך ניתן אז היתר הבמות. אבל בנו"ג שכבר היו ערי ישראל, שהם מעין דוגמת מחנה ישראל, שם לא הותרה האכילה אלא בתוך הערים. ולגבי הקרבה י"ל שהם מותרין בכל מקום ואעפ"כ לא נפסל הבשר ביוצא וכפי שמצינו ברש"י זבחים נה ד"ה טהור שמחנה ישראל שבמדבר הוא כל דגל בתוך אסיפת דגלו, ואעפ"כ אין איסור ופסול בהעברה מהמשכן לדגלים שאינם סמוכים למשכן ויש ביניהם רווח מקום.

(יא) עוד יל"פ שהכוונה ב"מחנה מיוחדת" היא כמו"ש במדרש תנאים לדברים (עמ' קסט) עה"כ "הכה תכה את יושבי העיר ההיא" "עד שתהא ישיבתה כתיקנה במקום שהושיבה יהושע בן נון", ר"ל שאם נוחלי א"י שבזמן יהושע עזבו את העיר שהנחילם יהושע וישבו בעיר אחרת או שבנו עיר אחרת, אין ישיבתם שם ישיבה קבועה ונידונים כיחידים, וה"נ י"ל בהיתר במות שבזמן נון"ג, שיש עדיפות ויתרון לבמות שבערי ישראל, שיש שם קביעות של ציבור, שנקבע שם מקומם ע"י חלוקת יהושע, ולכן יש שם חשיבות כעין מחנה ישראל, לאכילה ואולי גם להקרבה. משא"כ בגלגל, אפילו אם ישבו, בשבע שכבשו ושבע שחלקו, בערים שכבשו, אין לערים אלו אז חשיבות כמחנה ישראל. ואין הדבר תלוי בקדושת א"י דווקא אלא בקביעות הנחלה עפ"י יהושע, ולכן כל א"י ראויה אז להקרבה ולאכילה בבמות. (אמנם צ"ע אם הלשונות הנ"ל במכילתא: "כל זמן שהם שרויים במחנות כו'" ו"שלא היה שם מחנה מיוחדת", הם מדברי המכילתא.)



בכתובים בפרשת מטות ואינו כשאלה, שהיא רק רמוזה שם והיא מהלל"מ.

ויתכן שלא מסתבר לש"ס שהגז"ש באה ללמד רק את דין הפרה בשחוט חוץ, כי לאחר ששחט בחוץ ועבר על לאו וכתת אין נפק"מ לשוחט, שכבר התחייב. ובע"כ שהכתובים ד"זה הדבר" באים לדרשה אחרת. ורק לב"ה, שהגז"ש היא לדין שאלה בהקדשות, מסתבר לומר שבכלל הגז"ש יש גם את דין הפרה, המפורש בכתוב בפרשת מטות.

ועוד יתכן שפשיטא לגמ' שאם אין שאלה מועילה, משום דהקדש טעות הוי הקדש, גם הפרה לא מהני. ועיין בשו"ת מהרי"ט (ח"א סימן ד).

י.

ויל"פ את הסברא הנ"ל, — שאם הקדש חל גם בטעות וא"א להשאל, הו"ה שגם אין דין הפרה בהקדש — כי הטעם שלב"ש הקדש טעות הוי הקדש, הוא משום שהמקדיש גומר בליבו שגם מה שיאמר בטעות יחול, מצד הדיבור או מצד מחשבתו (עיין בתמורה ל"ג), כעין מש"כ הר"ן בנדירים כז ע"א, שבהקדש אין חזרה תוכד"ד משום שהמקדיש אינו מקדיש אלא בדעה והחלטה גמורה וכמוש"כ לעיל פ"ג אות ג, ומטעם זה עצמו י"ל שס"ל לב"ש

קמ"ז-קמ"ט) לגבי דין אמל"ג, שילפינן מ"מוצא שפתיך תשמור וגו'", כמוש"כ הרא"ש בנדירים, וגם תרומה בכלל אמל"ג, לדעת תוס' ביבמות (צ"ג), כתב מקור לכך שתרומה בכלל "מוצא שפתיך" מדברי הרמב"ן בהשגות לסה"מ — ויסוד הדבר הוא במדרש תנאים לפרשת כי תצא, שבכלל "מוצא שפתיך תשמור" גם תרומה — וא"כ אין צורך לרבות תרומה לשאלה מילפותא מנדרי הקדש, כי התרומה נכללת בכתובים ד"כי תדור נדר וגו'" "מוצא שפתיך תשמור וגו'", כסברת הקרית ספר.

ח.

ולפי"ז י"ל גם לרבי אליעזר, שאע"פ שס"ל שאין שאלה בהקדש משום דילפינן מתמורה, מ"מ בתרומה, שאינה חמורה כהקדש, יש שאלה, ואע"פ שאין היא בכלל נדרי חולין, אבל הדבר נלמד ממה שהתרומה נכללת ב"מוצא שפתיך תשמור" וב"בל תאחר", וכמבואר בקרית ספר.

ט.

ויל"ע לדעת הרדב"ז הנ"ל, שדין הפרה בהקדשות ילפינן מהגז"ש ד"זה הדבר", א"כ אמאי הקשו בב"ב שם אליבא דב"ש מאי עבידו לקראי ד"זה הדבר", הרי גם לב"ש י"ל דאיצטריך לגז"ש לגבי דין הפרה דהקדשות, שאינו משום טעות המקדיש, ובפרט שעיקר דין הפרה הוא מפורש

שגם המקדישה אינה תולה ההקדש בדעת אביה או בעלה.

יא.

מש"כ הר"מ בסוף ההלכה הנ"ל: "כך מפר נדרי הקדשות הדומין לנדרי האיסר", יל"פ לכאורה שכוונתו למה שכתב לעיל בפ"א: "הנדר נחלק לשתי מחלוקות, החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו וכו' וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי איסר. והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו, כגון שיאמר הרי עלי להביא עולה וכו' וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש". ובה"ד כתב: "מצות עשה של תורה שיקיים אדם שבועתו או נדרו בין שהיה מנדרי איסר בין שהיה מנדרי הקדש, שנאמר 'מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת' ונאמר 'ככל היוצא מפיו יעשה'". ונראה מכ"ז שכאן במשנה תורה ס"ל לר"מ שהמ"ע כוללת רק נדרי רשות, בין בחולין ובין בהקדש, ולא חובות כחטאת. והר"מ לא הזכיר חיוב ד"מוצא שפתיך" אלא בנדרים של איסר ושל הקדש ולא של חובות, כמקדיש קרבן לחטאתו. וע"ז כיוון הר"מ בפ"ד ה"ח הנ"ל, שהאב מפר נדרי הקדש הדומין לנדרי האיסר, שבא להוציא הקדשות שהם חובה, כמעשר בהמה וכחטאת, שאינם בכלל העשה המפורש בפרשת מטות ובפרשת כי תצא ואין עליהם ריבוי של הפרה.

[אמנם לפי"ז צ"ע איך מפרש הר"מ הסוגיא בר"ה, דבמפורש מרבין גם חטאות במ"ע ד"מוצא שפתיך תשמור". ולכאורה י"ל שהריבוי הוא לכך שהם מכלל החיוב אבל אינם מכלל קיום המ"ע. אולם יל"פ באופן אחר: עיין באבן האזל פי"ד ממעה"ק שכתב לגבי "בל תאחר" שהר"מ סובר שהברייתא בדף ד', והיא מהתוספתא, שנקטה רק שנודר, מקדיש ומעריך עובר ב"בל תאחר", ברייתא זו פליגא על הברייתא שמרבה גם מעשרות לבל תאחר, אלא ס"ל שרק נדר שבא ע"י קדושת פה שהתחייב בזה, עובר בב"ת, ולא מעשרות, שאינו בכלל נדרים אלא שמפריש מה שציוותה תורה עיי"ש. ולפי"ד י"ל שהברייתא שבדף ו' ע"א עה"כ "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' א' וגו'", ג"כ פליגא על הברייתא שבדף ד' שממעטת מעשרות מ"בל תאחר" וס"ל שגם בעשה ד"מוצא שפתיך תשמור" נכללים רק נדרים ולא מעשרות.

ולפי"ז יתכן שלברייתא שבדף ד' שממעטת מעשרות מבל תאחר, הו"ה גם לגבי מוצא שפתיך תשמור, וס"ל שגם מקדיש קרבן לחטאתו דינו כמעשרות, שאינם בכלל נדרים, כי הוא ג"כ מפריש מה שציוותה תורה, ולכן אינו בכלל המ"ע ד"מוצא שפתיך תשמור" ו"ככל היוצא מפיו יעשה".

ואם כי לגבי "בל תאחר" גם קרבנות חובה

ולא רק נדרים ונדבות, נראה שהוא משום שלדין שאלה ילפינן נדרי הקדש מנדרי של חולין במה מצינו, ואילו לגבי הפרת האב א"א ללמוד בדרך במה מצינו מנדרי חולין להקדש, שחמור. ורק נדרים ונדבות שכלולים בפרשה של איש כי ידור נדר וגו' שכוללת גם נדרי איסור והדומים להם מנדרי הקדש, הם בדין הפרה שבפרשה שם. ומצינו כיו"ב לגבי נזירות, שלגבי הפרה בעינן היקש, כמ"ש בנדרים (ד' ע"ב), משום דאית ליה קיצותא, ואילו לגבי שאלה לא הזכירו כלל בברייתא שם שילפינן מהיקש. כל זה הוא משום דלשאלה סגי בלימוד מסברא דמה מצינו. ולכן חילק הר"מ בין שאלה דהקדש, שהיא בכל הקדשות, ובין הפרה, שהיא רק בדומים לנדרי איסור, שהם נדרים ונדבות.

יג.

ולכאורה לפי הנ"ל יש מקום לומר שגם לשיטת הספרי, שנדרי איסור ונדרי הקדשות הם פרשה אחת, ג"כ יש צורך בגז"ש ד"זה הדבר" לדין שאלה והפרה בהקדשות, והיינו להקדשות שאינם נדר ונדבה, כמעשר בהמה וכחטאות, שאינם כלולים בפירוש בפרשת נדרי הקדש כנ"ל, ומ"מ ילפינן מגז"ש ד"זה הדבר" שבפרשת שחוטי חוץ, שכולם הם בדין שאלה והפרה, כי פרשה זו מיירי בקרבנות שקרבים במשכן ובבמה גדולה ויש בהם קרבנות חובה (עיי' בתו"כ), ולכן

בכלל, כמוש"כ הר"מ במנין המצוות שבראש הל' מעה"ק אות י"ט ובהל' בכורות פ"א הי"ג, י"ל שב"ת, שהוא לאו המיוחד להקדשות ואינו חלק מפרשת נדרים שבמטות, נוהג בכל הקדשות, אפילו בקרבנות חובה, משא"כ המ"ע ד"מוצא שפתיך תשמור" היא אותה מ"ע ד"ככל היוצא מפיו יעשה", שהיא ודאי מיירי בנדרי רשות, ולכן י"ל שאפילו חטאות אינם בכלל עשה זו. וכך י"ל גם לגבי הלאו ד"בל יחל". ולכן הריבוי שבפרשת מטות להפרת נדרי הקדש הוא רק לנדבות ולא לחובות.

והנה מהר"מ בפי"ד מהל' מעה"ק נראה שגם אם הפריש קרבנו קודם רגל ראשון ולא הקריבו, עדיין הוא עובר על העשה ד"ובאת שמה" ואם עברו ג' רגלים הוא עובר על "בל תאחר" ובי"ד כופין אותו מיד כשנדר, להפריש ולהקריב קודם רגל ראשון, ולכן לא הזכיר הר"מ את מ"ש הגמ' חד קרא ללא הפריש וחד קרא ללא הקריב אלא רק בדין כפיית בי"ד, כי בכך הר"מ כולל גם את חיובי המקדיש והמפריש שלא יעברו על העשה ד"ובאת שמה" ועל הל"ת ד"בל תאחר". ולפי"ז העשה ד"מוצא שפתיך תשמור" אינו קשור לרגלים אלא דינו הוא כדין נדרי חולין, שלא קבעה להם התורה זמן וצ"ע].

יב.

והטעם שבדין שאלה נכללים כל ההקדשות,

ניתן ללמוד מהגז"ש גם לגבי חובות, שיש בהם ג"כ הפרה.

אמנם, לכאורה לא מסתבר שיהיה דין הפרה בחובות כחטאת, כי למאי נפק"מ, בכל אופן תצטרך האשה לשוב ולהקדיש קרבן. אולם תיתכן נפק"מ אם הקדישה חטאת שמינה והבעל רוצה שתקדיש כחושה.

יד.

ולפי"ז שגם לספרי יש שאלה והפרה בכל

סוגי הקדשות, יל"פ שמה שכתב הרמב"ם שהבעל מיפר גם נדרי הקדשות הדומים לנדרי איסר, אין כוונתו למעט הקדשות של חובה, אלא כוונתו לבאר מפני מה מרבים הקדשות לדין הפרה ולדין שאלה – הנזכר שם לעיל – אע"פ שעיקר הכתובים דבל יחל ודהפרה מיירי בנדרי איסר שבין אדם לעצמו או לחבירו, ומבאר הר"מ שמ"מ גם נדרי הקדשות דומים בצורת הנדר לנדרי איסר.

### נספחות לפרק ה'

(א) לעיל פרק ה' אות ג' הבאתי את דברי הרדב"ז (הל' נדרים פ"ד ה"ח) שמהגז"ש ד"זה הדבר" ילפינן גם לגבי דין הפרה שהוא נוהג גם בקרבן ואפילו כשהוא כבר שחוטי חוץ, והנה לכאורה הדבר תלוי במחלוקת לגבי האומר שור זה לעולה לשלושים יום, אם קדוה"ג פקעה בכדי, ובפרט לדעת רב פנחס, שהאב והבעל מפרים משום דכל הנודרת על דעת אביה ובעלה היא נודרת (נדרים ע"ג ע"ב) ויש הסובר (שם בר"ן) שגם כל אדם התולה נדרו בהסכמת חבירו הדין כן. וא"כ דין הפרה דומה לדין מקדיש לזמן. אבל זה אינו, שהרי קימל"ן שקדוה"ג לא פקעה בכדי ואעפ"כ ס"ל לרדב"ז דמהני הפרת הבעל והאב לקרבן. וצ"ל דהקדש לזמן גרע מהפרה.

(ב) ויש לפרש שבהקדש לזמן הריהו בא

לקבוע את משך זמן הקדשו ולבטל משם ואילך את זכות וכח ההקדש, בכך נחלקו אם מהני, אבל לא כן הוא בהפרה של נדרי הקדש וקרבנות, שהאשה המקדישה הקדישה לחלוטין, אלא שמגזה"כ ניתנה רשות לאב ולבעל להפקיע נדריה, כמבואר ברא"ש גיטין (פ"ד סי' ל"ה. ועי' בתוס' הרא"ש לנדה מ"ו ע"ב). ובר"ן נדרים (ע"ג ע"ב). וברשב"ם ב"ב (ק"כ ע"ב ד"ה חכם) כתב דכל דבר קיום הנעקר ומתבטל בלא טעם – ר"ל בלא בירור של טעות – קרוי הפרה, ועיין במהרי"ט (ח"א סי' ד'). לכן מסתבר לרדב"ז שיכולת ההפרה שחידשה תורה גם לגבי נדרי הקדש, היא בכל סוגי הקדשות, גם כשהם כבר קדושים בקדוה"ג. (ג) וכך מוכח מדברי הירושלמי בקידושין (פ"ג ה"א), שדנו מאי שנא הקדש קדוה"ג

גירושין יכול להביא מנכסי אשתו דכתיב "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ד' א' ולביתך וגו'", אם לאחר שקידשם במחובר גירשה, פקעה מהם קדושתם (ועיין מנחת אברהם ח"א עמ' רט"ו). ולכאורה ר' יוחנן כאן בכתובות לשיטתו בקידושין הנ"ל, שאפילו מקדיש לל' יום פקעה קדוה"ג וכ"ש היכא שמהדין זכותו אינה אלא עד גירושין. [ואם כי לא מצינו קדוה"ג דבכורים שפקעה כאן לא מיירי בקדושת ביכורים כמשמעה, שהרי רק כשנכנסו לירושלים חלים איסורי ביכורים, אלא מיירי רק לגבי שם ביכורים, שחל במחובר ואינם צריכים קריאת שם בתלוש, וגם א"א להפריש עוד פירות אחרים לעיקר ביכורים אלא מאותם שכבר קרא להם שם במחובר, ועיין בצ"פ מהדו"ת עמ' ח'].

(ו) שורש סברת ר' יוחנן מבואר בבכורות (ד' ע"ב) דס"ל קדשו בכורות במדבר, שאל"כ גם אותם שכבר קדשו במצרים היתה צריכה קדושתם להיפקע, והיינו שאם עיקר דין קדושת בכור היתה מתבטלת במדבר גם הבכורות שכבר קדשו היתה קדושתם מתבטלת, כי כל קדושה שחלה ע"י הציווי לקדש היא קדושה שהולכת ומתחדשת, מצד הדין שממשיך לחול. ולכן אם במדבר לא קדשו בכורות הרי בטל הדין שמכוחו נמשכת קדושת הבכורות שכבר קדשו במצרים, וקדושתם היתה צריכה

לזמן, דפקע, מקידושין לזמן, דלכו"ע לא פקעו, ומשני דמצינו הקדש יוצא בלא פדיון, בשדה אחוזה שיוצא לכהנים ביובל בלא פדיון, אליבא דר"ש, או בשדה מקנה שחוזר לבעלים בלא פדיון. ולא הזכירו יתירה מזו, שבעל מיפר קרבן שהוקדש. ועיין ברשב"א ובר"ן בנדרים (כ"ט ע"ב), שהאריכו לדון בסברת המ"ד דקדוה"ג פקעה בכדי ולא הזכירו כלל שדמי להפרה.

(ד) והטעם שהזכירו דוגמא רק משדה אחוזה ומשדה מקנה ולא מהפרה הוא כנ"ל, שמאחר שבמקדיש לזמן הוא קובע ומגביל מתחילת הקדשו את זמן ההקדש, יש לדמותו למקדיש שדה אחוזה, שהתורה קבעה את זמן קדושת וזכיית ההקדש, או את זכיית הקונה מההקדש מלכתחילה עד היובל, וכשם ששם השדה יוצאת ביובל לכהנים בלא פדיון ה"נ במקדיש לזמן. וכיו"ב יש לדמות הקדש לזמן למקדיש שדה מקנה, שזכות ההקדש קבועה מלכתחילה לזמן והיא יוצאת בלא פדיון, ה"נ במקדיש לזמן. משא"כ בהפרה, שהנדר הוא לחלוטין ורק גזה"כ היא שניתן להפקיעה ע"י הפרה, א"א ללמוד משם למקדיש לזמן.

(ה) ועיין בירושלמי כתובות (פ"ח ה"ה) לגבי פירות נכסי מלוג מחוברין שביציאתהם הם שלה, קאמר שם שאלבא דר' יוחנן אם עשה מהן ביכורים, שקימל"ן שקודם

להיבטל אז נוכח ציינו לדברי רש"י ביבמות מ"ט ע"ב "דהא תפסי בה קידושין – לאשה דאף לאחר שזינתה לא פקעו מינה קידושיה הראשונים". וכיו"ב ברמב"ן יבמות י"א ד"ה הא דאמר. והיא כסברא הנ"ל דר' יוחנן, שאם אין דין קידושין עתה, גם קידושין שכבר חלו היו בטלים. אמנם סברת רש"י והרמב"ן היא גם לחולקים על ר' יוחנן, כי התם בנדה ובסוטה אם לא תפסי קידושין בהן, לא רק שבטל מהן דין קידושין, אלא גם אינן ראויות לתפיסת קידושין, ובכה"ג כו"ע מודים לסברא זו. משא"כ בבכור וכו' שרק לא נאמר בהם עתה דין בכור וכו', בכה"ג פליגי ר"י ור"ל. וזהו שורש שיטת ר' יוחנן הנ"ל בירושלמי כתובות לגבי בעל שהקדיש ביכורים במחובר ואח"כ גירש, שזכותו בפירות שבמחובר היא עד לגירושין, ואם גירש בעודם במחובר בטלה קדושת ההפרשה ושיטתו בירושלמי קידושין לגבי מקדיש לזמן.

(ז) ועיין בראשית ביכורים לבכורות שם, שכתב ג"כ שיש להשוות את סברת ר' יוחנן לגבי קדשו בכורות במדבר לסברתו לגבי מקדיש קרבן לל' יום. אבל דחה השוואה זו, כי הרי מבואר בירושלמי שם שרק כיון שמצינו בהקדש קדושת דמים שיוצאת בלא פדיון ניתן להתנות על קדושת הגוף, וס"ל לראשית ביכורים שכיון שרק בקדושה

שבאה ע"י אדם מצינו קדו"ד, אין ללמוד מכך לקדושת בכורות, שהיא קדושת שמים. אולם י"ל, שרק כשיש מקדיש שבא להפקיע את קדושת הגוף שאמורה לחול בכל קרבן, יש צורך בסברא לחלק בין הקדש לבין קידושין לזמן, והיינו כיון שמצינו בהקדש גם קדו"ד, יתכן גם שהמקדיש קרבן יקדיש רק לזמן ואח"כ יפקע ההקדש. [ובאמת נראה מהר"מ שלהלכה לא יתכן הקדש קרבן לזמן, כי לא הזכיר הר"מ אופן כזה של הקדש קרבן לזמן. ויל"פ משום שלהלכה הוי כאומר הרי עלי תודה ע"מ שלא אביא לחמה, דהוי נדר ופתחו בצידו ולא חל כלל הנדר]. משא"כ כשדנים אם דין והתקדשות בכורות שהתקדשו במצרים יתבטלו לאחר שפסק דין וקדושת בכורות במדבר, שבכה"ג הביטול הוא משום שמצות שמים לקדש בכורות לא נהגה במדבר, בכה"ג אין צורך לחלק בין ביטול קדושת בכורות לבין קידושין ע"י אדם לזמן, כי אדרבה, סברא היא שביטול המצוה בזמן מסוים בידי שמים עדיפא מביטול ע"י רצון האדם המקדש. וז"פ לדעתי. ומכיון שר' יוחנן ס"ל שיש ביטול קדוה"ג ע"י אדם המקדיש לזמן, שפיר י"ל שהוא לשיטתו לגבי בכורות במדבר כנ"ל.

(ח) והכלל בשיטת ר' יוחנן הנ"ל הוא שכל דין שהולך ונמשך ומתחדש מכח האדם,

משום שעדיין לא נגמרה קדושתו עד שחיטה, ולאחר שחיטה א"א להשאל, ועי' לעיל פ"ב אות ו.

ויש לתת עוד טעם לסברא שלאחר שחיטה א"א להשאל, עפ"י מש"כ הרא"ש בנדרים לו ד"ה אי אמרת, שאם כהנים שלוחי דרחמנא, הם יכולים לפגל, ואי"ז בכלל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שהרי הפקיעה תורה קרבנו מרשות בעלים ונתנו לכהן, עכ"ד. והפקעה זו היא משעת שחיטה, וא"כ י"ל שהוי כדין תרומה ביד כהן שאין נשאלין עליה משום שזכה בה כהן כפרש"י בנדרים עט ע"א. אמנם זכיית הכהן בקרבן אינה מבטלת זכיית הבעלים, שהרי היא עדיין נקראת תורה דראובן, וכיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמיא ויכול לאסור את הקרבן כמו"ש בחולין מ ע"א וצ"ע).

ועיין בירושלמי נזיר (פ"ד ה"ה) שלדעת ר"ע אם נשחטה חטאת הנזירה אין הבעל יכול להפר מפני הפסד קדשים. אבל קודם שחיטה יכול להפר, ולא חיישינן כ"כ להפסד קדשים, משום שאינה נמסרת לגבוה אלא בשחיטה. ועיין באו"ש הל' נזירות (פ"ד הי"ז) דר"ל שכיון דסכין מקדש איכא פסידא טובא. ועיין בשבועות י"א ע"א רש"י (ד"ה הואיל) ובתוס' שם, ובתוס' מנחות ט' ע"א (ד"ה ריש). ועיין בזרע אברהם סי' כ' אות כ"ח.

(ט) וכך הוא גם לגבי מ"ש ר' יוחנן

הפועל ויוצר את הדין, ולא הושלמה והסתיימה חלות הדין, אזי כשבטל כח הפעולה שיצרה את הדין, מתבטל כל כח הפעולה לחול. ולכן המקדיש קרבן לזמן, שכל דין קדוה"ג שחלה בדיבורו קודם הקרבה היא מכח שיש בו הזמנה להקריב, כמוש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם (ח"ב סי' כ"ה), שכל דין הקדש ע"י דיבור המקדיש הוא משום הזמנה, וא"כ הקדושה אז היא מכח ההזמנה שהולכת ונמשכת. לכן כשההזמנה הזו היא רק לל' יום, היא מתבטלת לאחר ל' יום ואין מעתה קדוה"ג. אבל לאחר שחיטה, גם לר' יוחנן לא פקעה קדוה"ג, וכפי שנראה מהרשב"א בביצה (ד"ל) דכתב אליבא דאביי – שס"ל קדוה"ג פקעה בכדי – שחגיגה לאחר שקדשה א"א שתפקע, גם אם הקדישה מתחילה לל' יום. והיינו שלאחר שכבר קדשה בשחיטה קדושת קרבן גמורה ולא מתורת הזמנת המקדיש, א"א שהקדושה הגמורה תפקע משום רצון המקדיש. וכיו"ב ביאר באו"ש הל' גניבה (פ"ב הי"א).

(ועי' ברש"י מנחות קא ע"א ד"ה דמכלי שרת לא אשכחן דבר דמיפרק כו', דע"י שחיטה חשיבא כל הבהמה כנתקדשה בכ"ש. ועיין במרכה"מ הל' תמו"מ פ"ה ה"ז. ולפי"ז שקדושת הקרבן נגמרת ע"י השחיטה, י"ל ששאלה על קרבן היא רק

בירושלמי כתובות הנ"ל, בדין בעל שקרא שם ביכורים במחובר בפירות נכסי אשתו ואח"כ גירשה, שס"ל שקדושת הביכורים חלה ובטלה, כי גם קריאת השם במחובר היא מתורת הזמנה, שהרי עד שלא ראו את פני הבית לא קדשו, וכמוש"כ במנחת אברהם הנ"ל, לכן קריאת השם יכולה להיבטל, משום שזכות הבעל במחובר היא עד הגירושין.

(י) ולגבי קדושת בכורות של יוצאי מצרים, בכור אדם ובכור בהמה, הביאור הוא שבנוגע לשורש הדין, כל קדושה שחלה ע"י הציווי לקדש היא קדושה שהולכת ומתחדשת מצד הדין שממשיך לחול. ולכן אם במדבר היה בטל דין קדושת בכורות שמכוחו נמשכה קדושת יוצאי מצרים, אזי גם הקדושה שחלה על בכורות יוצאי מצרים היתה צריכה להיבטל (ויל"פ לפי"ז כמה מחלוקות ר"י ור"ל). ולעיל בסי' ה' בענין אתי דיבור ומבטל דיבור, כתבתי עוד בביאור שיטות ר"י ור"ל.

(יא) וכ"ז בשיטת ר' יוחנן בדין קדוה"ג פקעה בכדי, שהיא רק בקדושה שהולכת וקדושה מכח הדין והפעולה שמקדשים אותם, אבל יותר מכך נראה מהרשב"א לנדרים (נ"ט), שכל המחלוקת אם קדוה"ג פקעה בכדי היא מצד גדרי בעלות של ההקדשות. ועיקר הדברים הוא שכל קנין לזמן הוא כקנין פירות, ולגבי גירושין

קימל"ן דאי אפשר שתהא קנויה לעצמה רק לזמן, כקנין פירות בלבד. ואמרינן דכיון דפסקה פסקה, משום דהתורה אמרה שגירושין היא בעלות גמורה על עצמה כקנין הגוף שלה וכיון דפסקה פסקה. וגם לגבי קידושין מסתבר שג"כ הוא קנין גמור כקנין הגוף. ולגבי מקדיש קרבן לזמן, יש מ"ד שגם קדוה"ג אינה יכולה לחול רק לזמן ולכן אין לקדוה"ג הפסק. ויש מ"ד דהיא יכולה לחול לזמן, כקדושת דמים שחלה לזמן. ומבואר שם ברשב"א, שכ"ז בקדושת פה, דהיינו כל זמן שהקדושה חלה ע"י דיבור המקדיש אז יש לדמות אותה לקדושת בדה"ב שיש לה הפסק, אבל קודש גמור, דהיינו קרבן שהתקדש ע"י עבודות, ודאי דאין מ"ד שתפקע קדושתו בכדי, כי אי"ז מצד בעלות הקדש אלא מצד קדושת קרבן ע"י עבודות ואין מקום לומר ולקבוע שהמקדיש יוכל לקצוב שקדושה זו תחול ותוקצב לזמן. ומסתבר שגם לגבי תרומה, שהיא מתקדשת מיד בקדושה גמורה (עיין פסחים ל"ד ע"ב דקדושת פה של תרומה כקדושת כלי דמי), ליכא למ"ד שיוכל התורם להקדיש התרומה רק לזמן.

(יב) וכ"ז לגבי דינים וקדושות שהדין או הפעולה שמקדשים אותם פסקו, אבל דין הפרת הבעל, אם הוא נוהג גם בקרבנות שהקדישה אשתו כנ"ל, ההפרה היא ביטול שמתחדש כעת מכח גזה"כ של הפרה,



למרות שהנדר וההקדש מעיקרם הם לעולם. ולכן אין להשוות דין הפרה לדין קדוה"ג פקעה בכדי וכו"ל. ועיין באו"ש הל' נדרים (פי"ב הי"ט).

(ג) ומצינו עוד אופן של ביטול קדוה"ג של קרבן שלא נפסל, והוא ברמב"ן, בריטב"א וברשב"א חולין (קל"ט ע"א), שביארו את שיטת רב לענין בני יונים שהקדישן למזבח ומרדו, שהו"א שכיון שבקנין הגוף בעלמא, בכה"ג שמרדו, הפסידו הבעלים, כדין שיירה שעמד עליה גייס דכל היכא דאין הבעלים יכולין ליטול הוי הפקר, ה"נ יש הו"א דאפילו בקדשי מזבח יצאו מרשות הקדש והפקר הוו ופקע הקדשיהו. ורק מקרא ד"לד' הארץ ומלואה" ילפינן דנשארו הקדש, עכ"ד. וגם כאן אי"ז שייך לדין קדוה"ג פקעה בכדי, כי ההפקעה כאן אינה משום שדין הקדש בטל, כמו בבכורות במדבר, ולא משום גזה"כ, כהפרה, אלא משום חוסר יכולת הגזבר להיחשב כבעלים על דבר שאבד ממנו לגמרי, ויש כאן חסרון ביכולת הקרבן להיחשב ממון הקדש. ועיין בקובץ "נצני ארץ" יט (עמ' 71) מש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל.

(ד) אמנם, גם שם נראה שכל הו"א זו היא רק קודם שחיטה, שעד אז קדוה"ג היא מחמת שהוא מוזמן לגבוה כנ"ל, וקדוה"ג זו יש מקום לומר שהיא תלויה בבעלות

הגזבר, כשאר דיני ממונות. ומצינו שגם בקדשי בדה"ב יש קדוה"ג, כמוש"כ הרשב"א בגיטין (מ' ע"ב), דאבן שבבנין הקדש דינה כקדוה"ג לגבי פדיון. אבל לאחר שחיטה, קדוה"ג של קרבן היא משום שהשחיטה מקדשת בקדושת קרבן גמורה כמוש"כ"ל באות ח', ואין הו"א שחסרון בעלות של הגזבר ע"י אבידה יפקיע את קדושתו, אלא ודאי דלעולם בי גזא דרחמנא הוא.

(טו) ועיין בפירוש הרא"ש לנזיר (כ"ד ע"א) על מש"ש שאדם מביא קרבן על אשתו, בנדרים ונדבות אינו חייב להביא, שמא תקניטנו ותידור בכל יום, ואע"פ שיכול הבעל להפר משום דברים שבינו לבניה, דאיכא הפסד ממון, יש לחוש שמא תידור ותפרע קודם שישמע וכו', עכ"ד (וכ"ה בתוס' ב"מ ק"ד ע"א ד"ה הכי). משמע לכאורה שיכול הבעל להפר גם קדושת קרבן שהוקדש, שהרי נקטו גם נדבות, ור"ל שלאחר שתידור ואז יתחייב בעלה להקריב משלו, תוכל להקדיש בהמה משלו. ולאחר ששילמה נדרה, והיינו לאחר זריקת דמים שנסתיים נדרה, אינו יכול להפר, וכפי שמצינו לגבי דין שאלה, שלאחר זריקת דמים אי אפשר להישאל, כמוש"כ תוס' בכריתות הנ"ל. ועיין במהרי"ט (ח"א סי' ד').

אולם, מלשון תוס' הרא"ש בנזיר והתוס'

יז) ויל"ע אליבא דרבי מאיר, דקרבנות נזיר ישרות נינהו כי באו ע"י נדר ולכן קרבים בבמה, אם הבעל מיפר קדושת קרבנות נזיר אלו. ועיין בתמורה (י"ד ע"ב), דלרבי מאיר אין צורך לרבות שלמי נזיר שיקרבו בחוה"מ כי הם בכלל הכתוב "ומלבד כל נדריכם ומלבד כל נדבותיכם". וברש"י ביצה (כ' ע"א ד"ה נזיר), דהאומר הריני נזיר ואגלח ממצות מע"ש הרי"ז נזיר ומגלח מחולין, משום דכיון דאמר 'הרי עלי' נתחייב, דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, וכי הדר אמר על מנת לאו מילתא היא. משמע מדבריו דגם קרבן נזיר נכלל בנדרו. ובר"מ הל' נדרים (פ"א ה"י) כתב דאפילו חטאת נזיר נקראת דבר הנדור, משום שהיא באה מחמת נדר נזירות (ועיין בתוס' נזיר י"א ע"א ד"ה דהוי, ובשטמ"ק). ועיין מהרי"ט אלגזי להל' בכורות (פ"ה אות מ"ב בסוף), שנקט שבנדר הנזירות קיבל עליו הקרבנות, ולכן דין הנזירות כדין נדרי הקדש. ועיין בפנ"י ובהפלאה לכתובות (נ"ו ע"א) לתוס' ד"ה הרי"ז מקודשת.

יח) [והטעם שחטאת נזיר לכו"ע אין היא קריבה בבמה, יל"פ שהוא עפ"י מ"ש בספרי פרשת נשא (פי' ל"ח) עה"כ "מלבד אשר תשיג ידו וגו'" "מנין אתה אומר שאם אמר הריני נזיר על מנת לגלח על מאה עולות ועל מאה שלמים קורא אני עליו 'כפי נדרו אשר ידור', ת"ל 'כן יעשה על תורת

בב"מ שנקטו: שתפרע קודם שישמע, משמע שמיירי בהקדש לבדה"ב, שיש בו פרעון לגזבר. ואילו היה מיירי בהקדש קרבן היה צ"ל: שתקריב קודם שישמע. והטעם שלאחר פרעון אינו יכול להפר הוא כנ"ל, שאז אין כבר נדר. וכפי שמצינו שאין המקדיש לבדה"ב יכול להישאל לאחר שבא ליד גזבר משום שהסתיים הנדר, כמוש"כ החת"ס ביו"ד (סי' רמ"ג) המוב"ל בפ"ב אות ד'.

טז) ועיין בירושלמי נזיר (פ"ד ה"ד, י"ח ע"א) על המשנה: "האשה שנדרה בנזיר הפרישה את בהמתה ואחר כך היפר לה בעלה וכו' ואם משלה היתה בהמה החטאת תמות ועולה תיקרב עולה וכו'" ופריך בירושלמי: "מי מיפר את שעליה", ופירש בקרבן העדה: ופריך ומי מיפר את שלה, נזירות כתיב ואם הפר יפיר, אלא קרבנות שלה איך יפר, עכ"ל. משמע דס"ל שעל חיובי קרבנות שנדרה האשה אין הבעל יכול להפר. וכ"מ מלשון הפ"מ.

אמנם, לפימש"כ לעיל בשיטת הרמב"ם שרק קרבנות של רשות, הדומים לנדרי איסור, הבעל והאב מפירים ולא של חובה, א"כ אין מהירושלמי ראייה לגבי הפרה בקרבנות, כי בקרבנות נזיר קימל"ן בזבחים (קיי"ז ע"א) דכל קרבנות נזיר חובה נינהו ואינם קרבים בבמה וא"כ אין בהם הפרה כלל.

(פ"ב ה"ד): "ר' יוסה בשם רשב"ל זאת אומרת שנאכלו חלות תודה ורקיני נזיר בכל ערי ישראל. ניחא חלות תודה ורקיני נזיר אינו כן. אמר ר' יוחנן לית כאן נזירות נזירות חובה היא. א"ר בון בר כהנא תיפתר שקרבה חטתו בשילה ועולתו ושלמיו בנוב וגבעון". וצ"ב אמאי לא נקט שנזר בזמן נו"ג והוא מביא רק עולה ושלמים, והרי לא מצינו שהחטאת מעכבת את הקרבת השאר, אפילו למ"ד שאין הנזיר נותר אלא בהקרבת כל קרבנותיו [ואפילו לגבי גילוח, שבעינן לכתחילה ג' קרבנות, בכל זאת מצינו בתוס' הרא"ש לנדרים (י"ט ע"ב ד"ה ועל ספיקו וכו') שבאופן שאינו יכול להקריב חטאתו הוי כבדיעבד ורשאי לגלח על עולתו ושלמיו, ועיין בשאר הראשונים שם, שעכ"פ בדיעבד ודאי דמגלח על עולתו ושלמיו, אע"פ שאינו יכול להביא חטאתו]. ולפי הנ"ל יל"פ שסברת ר' בון היא שכל האפשרות להקריב עולה ושלמים של נזירות בזמן נו"ג היא רק בתורת נדבה שיש בקרבנות אלו דנזירות, ולכן רק כשנזר והגיע יום מלאות בימי שילה והפריש קרבנותיו, אלא שלא הספיק להקריב את העולה והשלמים שם עד שחרבה שילה, יכול להקריבם בבמה, בתורת קרבנות נדבה של נזירות. אולם, אם הגיע יום מלאות בימי נו"ג, שאינו יכול להקריב שם קרבנות חובה, אין הוא יכול להפריש קרבנות אלו כלל, כי כשלא חלה חובת הפרשה לקרבנות

נזרו". והיינו שיש על אותם עולות ושלמים דין קרבן נזיר. ועיין ברמב"ן עה"ת, שאפילו נדר כן ביום מלאות, ג"כ הדין כן עיי"ש. וכיון שהתברר עולות ושלמים של נדבה להיכלל בדין קרבן נזיר, מסתבר שנדרים אלו קריבים גם בבמה אפילו לחכמים דר"מ. ויותר מכך כתב המל"מ בהל' קר"פ (פ"א ה"ג), שאפילו אמר "על מנת שאגלח מנדרים ונדבות הריני נזיר" יכול להביא חובתו מנדרים ונדבות בבמה, וא"כ מכ"ש שנדבה גמורה, שמוסיף על קרבן עולת ושלמי נזירות, קריבה בבמה. וי"ל גם שאפילו הקדיש לחובתו ואח"כ הקדיש לנדבתו יכול להקדים נדבתו לחובתו. ולאחר שהיזו אחד מהדמים מותר ביין ויכול לגלח על השלמים הללו או על העולה כעל קרבנות חובה. וא"כ יתכן שאפשר לנזיר להפריש ביום מלאות רק עולה אחת ושלמים אחד לשם נדבה ויקריבם בבמה. וגם יתכן לכאורה שאפילו אם כבר הפריש לשם חובתו, אבל אינו יכול להקריבם משום שעתה הוא שעת היתר במות, דהיינו בנוב וגבעון, יכול להקריבם בבמה, בתורת נדבה של קרבנות נזיר.

אבל באמת י"ל אליבא דחכמים, שאם אי אפשר להקריב קרבנות חובה דנזיר, גם אי אפשר להקדיש קרבנות נדבה דנזיר.

יט) ולפי"ז יל"פ מ"ש בירושלמי פסחים

חובה לא חלה רשות הפרשה והקרבה לקרבנות אלו בתורת נדבה.

להקריבו כנדבה היה ראוי להקריבו גם בבמת יחיד, שאז דינו כקרבן יחיד).

(כ) ולפי"ז מבוארים גם המשך דברי הירושלמי שם: "ר' חנניא רבי עזרה בעון קומי רבי מנא לא כן א"ר בשם ר' יוסה שלמי חגיגה הבאים בבמה כשירים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה", והעירו על כך ממשמעות דברי רש"י בזבחים (קי"ז ע"ב ד"ה מנחות) שהטעם שהעולה והשלמים של נזיר נחשבים, אליבא דרבי מאיר, כנדרים ונדבות ולא כחובות, הוא רק משום שחיובם נובע מנדר קבלת הנזירות, א"כ מאי פריך משלמי חגיגה, שכל חיובם הוא ממצוות חגיגה.

(כא) ולפי הנ"ל נראה שסברת רב בון היא שע"י הרשות לידור ולהוסיף לתורת הנזיר עולות ושלמים, ע"י כך ניתן להקריב כל עולה ושלמים של נזיר, על כך פריך ר' עזרא משלמי חגיגה, שגם בהם ניתן להוסיף שלמים ולהקריב בחג, כמו"ש בחגיגה (ד"ה), וא"כ גם שם היה צריך לומר שניתן להקריבם כשלמי שמחה שבאים בנדבה וממילא לצאת יד"ח מצות שלמי שמחה, וע"כ שאת קרבן החובה א"א להקריב אלא רק כדינו, בתורת חובה, וא"כ הו"ה בשלמי נזיר (ומה שיש חיוב כלל בשלמי שמחה בזמן נו"ג, היינו משום שהוא כקרבן ציבור, כמו"ש ביומא נ"א ובירושלמי חגיגה (פ"ב ה"ג) ואעפ"כ ס"ל לר' עזרא שאם ניתן

(כב) עכ"פ מבואר בספרי שעולה ושלמים של נזיר באים בנדבה ונכללים בדין קרבן נזיר, וי"ל אפילו לחכמים דר"מ שהם קרבים בבמה, א"כ י"ל גם שאליבא דר"מ לא גריעי חובות דעולה ושלמים של הנזיר מנדבותיו, אולם חטאתו שאינה באה כלל בנדבה, דינה כחובות ואינה קריבה בבמה.

(כג) ובעיקר דברי הירושלמי בנזיר (פ"ד ה"ד): "מי מיפר את שעליה", בפשטות הכוונה היא שכל זמן שלא הפר את הקדש העולה והשלמים שלה, הם צריכים להיקרב כדין קרבנות נזיר. אמנם, י"ל שלאחר שחיטה שהם כבר קודש גמור, כמובא לעיל מהרשב"א בנדרים, ודאי שאין הבעל יכול להפר, כי קדושה זו אינה מעצם הנדר אלא מעבודת הקרבן שמקדשתה. ומצינו כיו"ב בירושלמי נזיר (פ"ד ה"ה) על מ"ש במשנה "נזרק עליה אחד מן הדמים אינו יכול להפר", "אמר רבי לעזר דרבי שמעון היא" – דס"ל שלאחר שנזרק עליה אחד מן הדמים הותרה ביין – אמר רבי יוחנן דברי הכל היא, משניתק מלא תעשה לעשה ד"ואחר ישתה הנזיר יין", אחר כל המעשים הללו. והיינו, דלאחר שבטל הל"ת שהיה משעת נדר הנזירות וחל מעתה איסור עשה חדש, בע"כ שאי"ז מעצם הנדר, אלא זה איסור חדש שהטילה עליו תורה מעתה.

ולכן אין הבעל יכול להפר את האיסור החדש שחל לאחר זריקת הדמים. וה"נ לגבי קדושה שחלה ע"י עבודת השחיטה א"א להפר.

כד) אמנם, יל"ע אם יכול הבעל להפר את האיסורים שחלים ע"י ההקדש בלבד, כי מאחר שהקרבת ישאר באיסור קודש, אין לו נפק"מ בהפרה ולכן אי"ז דברים שבינו לבינה.

כה) ויל"ע במ"ש בנזיר (כ"ח ע"א), אליבא דר"מ, שהבעל יכול להפר נזירות אשתו קודם גילוח, משום דאומר אי אפשר באשה מגולחת, וחכמים פליגי משום דאפשר בפאה נכרית. וצ"ב הרי מצות גילוח מסתבר שאינה מכלל הנדר ואמאי יכול להפר, ועוד שלגבי שאלה על נזירות קימל"ן בשבועות (כ"ח ע"א) שלאחר שנזרק עליו אחד מהדמים אינו יכול להישאל, משמע ששאר החובות שעדיין עליו אינם נכללים בנדר הנזירות כלל.

וצ"ל שלגבי שאלה הדבר תלוי במי שהוא בעל הנדר, ורק אם עצם הנדר קיים או אם עבר עליו וחייב בעונש, רק בכה"ג יכול להישאל. ולכן על חיובים שלא נדר אותם הנזיר אלא הם חיובי התורה אינו יכול להישאל. משא"כ בהפרת הבעל, שאינו בעל הנדר אלא שניתנה לו זכות לבטל נדרי אשתו כשיש בהם עינוי נפש או דברים

שבינו לבינה, זכות זו קיימת גם כשכתוצאה מעצם הנדר יש חיוב או איסור שהוא עינוי נפש או דברים שבינו לבינה. ואם כי כתבתי לעיל בפ"ה אות ט שי"ל שנדר שאי אפשר להשאל עליו אי אפשר להפר אותו, י"ל דרך נדר שמעיקרו אינו ניתן לשאלה – כגון נדרי הקדש לב"ש – א"א להפר אותו, אבל באופן הנידון כאן י"ל שישנה הפרה ולא שאלה, וצ"ע.

כו) ויתכן שזוהי כוונת הירושלמי בנזיר (פ"ד ה"ה) על המשנה "נזרק עליה אחד מן הדמים אינו יכול להפר וכו' רבי אומר אף בתגלחת הטהרה יפר שהוא יכול לומר אי אפשר באשה מגולחת", ובירושלמי שם: "מיפר לה מפני שצרה" ופי' הפ"מ: "בתמיה וכו' וכי יכול הבעל להפר לה מפני שצרה שלא תתגלח והא אין בגלוח השער לא ענוי נפש ולא דברים שבינו לבינה" עכ"ד. ולהנ"ל יל"פ שהקושיא היא מצד שמצות גילוח, שהיא לאחר זריקת דמים, אין חיובה מצד עצם הנדר אלא רק חיוב התורה שגזרה על הנזירים ואיך יכול הבעל להפר זאת. ומשני "גזירת הכתוב היא, הפר נדרה היפר מה שעליה" ופי' בקרבן העדה, שילפינן מהכתוב: "והפר את נדרה אשר עליה" שהמילים "אשר עליה" קרא יתירא הם ובא לרבות דברים שעליה מחמת הנדר עיי"ש. ולפי הנ"ל הכוונה היא לרבות גם חיובים – של עינוי נפש או דברים שבינו

לבינה – שהם תוצאה מעצם הנדר, שאותם ג"כ יכול להפר, גם כשכבר בטל עצם הנדר.

(כז) וכע"ז פי' בקרבן העדה כאן ולעיל ה"ד, אלא שהקה"ע מפרש שקאי על קרבנותיה, וקמל"ן שבזמן שמיפר עצם נדרה לגבי יין, משום דהוי עינוי נפש, חלה ההפרה גם על הקרבנות המתחייבים אח"כ משום עצם הנדר, אע"פ שמצד עצמם אין הם ראויים להפרת הבעל. ולפי פירוש, הטעם שהבעל מיפר גם מצד חובת הגילוח בלבד הוא מפני שגם חובה זו היא מכלל הנדר, וכפי שסובר מהרי"ט אלגזי (מוב"ל באות ט"ז) לגבי קרבנות נזירות, שגם הם מכלל הנדר, אלא שאת חובת הקרבנות א"א להפר בפני עצמה לדעת הקה"ע, כי אינם לא עינוי נפש או דברים שבינו לבינה. ורק מפני גילוח ס"ל לרבי שניתן להפר, דאי אפשר באשה מגולחת. ולפי פי' הקה"ע צ"ל שהטעם שנזיר אינו יכול להישאל לאחר זריקת דמים, אע"פ שיש עליו עוד חיובי קרבן וגילוח, הוא מהסברא הנ"ל, שהפרה עדיפא משאלה.

(כח) ולפי פירושנו הנ"ל בירושלמי, גם חובות נזירות שהם תוצאה מעצם הנדר ניתן להפר, גם כשאין כבר כלל חובות מצד עצם הנדר, כי על כך מרבינן מ"נדריה אשר עליה", ולכן גם לאחר זריקת דמים ניתן להפר את חובת הגילוח, אליבא דרבי, משום דהוי תוצאת עצם הנדר והוא דברים

שבינו לבינה. ולעומת זאת, חובת קרבנות נזיר אינה מכלל הדברים שניתנו לבעל להפר. וגם לשיטת הרמב"ם הנ"ל, שבעל מיפר את הקדשי אשתו, מ"מ אי"ז אלא כשיש ממש את עצם הנדר ולא כשהחובה היא רק תוצאה של עצם הנדר, כגון חיובי קרבנות הנזיר, ורק אגב איסור שתיית יין ניתן להפר גם חובת קרבנות הנזיר.

(כט) ולכאורה יתכן אופן שגם משנזרק עליה אחד מן הדמים יוכל הבעל להפר את חובת שאר הקרבנות. והיינו אם לא הקדישה אלא קרבן אחד ונזרק דמו, ושאר הקרבנות הם חוב עליה, וא"כ אליבא דמ"ד שהבעל חייב בקרבנות נזירותה, כמו"ש בספרי פרשת נשא, ומבואר בתוס' הרא"ש נזיר ובתוס' ב"מ, שאם היתה נודרת קרבן והבעל היה מתחייב לשלם קרבנה, היה יכול להפר, משום דהוי דברים שבינו לבינה, א"כ גם את חובת קרבנות נזירות יכול להפר בכה"ג, דלא גרע מחובת גילוח, שיכול עדיין להפר אע"פ שאי"ז מעצם הנדר.

(ל) ויל"ע לגבי תרומה אם יכול הבעל להפר. ולפי הנ"ל בשיטת הרמב"ם, שרק נדרים ונדבות אפשר להפר, י"ל שאין תרומות בכלל נדבות, ורק לפי שיטת הראב"ד, שמצינו תרומה של רשות כגון תרומת פירות או במפקיר כרמו והשכים ובצרו, בכה"ג יל"ע אם מועילה הפרה.

אמנם לפי מה שכתבנו לעיל, שגם בקרבן

בפירות שיש בהם רק רשות להפריש מהם תרומה, כדעת הראב"ד הנ"ל, גם באלו י"ל שדין תרומת רשות הוא בירור החלק שראוי היה להיתרם, ולכן אין בו דין הפרה.

(לב) אמנם, יש לחלק בהנ"ל בין תרומה של חובה לתרומה של רשות. דהנה בבכורות (נ"ג ע"ב) אמרו דהו"א דמעשר בהמה חל על קדשים קלים, אע"פ שאין קדושה חלה על קדושה, משום דכיון דכל בהמה למעשר קיימא, אע"ג דאקדשה לא פקע איסורא דמעשר מינה. למאי נפק"מ, למיקם עלה בלא ימכר ובלא יגאל. ובפשטות ר"ל שהו"א שהוא חייב לעשר והעשירי הוא מתברר למפרע שהוא הראוי היה מעת שהצטרף לעדר להיות המעשר, ולכן עליו חלה זיקת הלאו ד"לא ימכר". ונמצא דמעשר בהמה מברר את העשירי למפרע. וכיו"ב י"ל בתרו"מ כנ"ל. וכשם שהבירור במעשר בהמה הוא מכיון דלמעשר קיימא, משעה שהצטרפו עשרה בעדר, ה"נ י"ל בבירור דתרו"מ, שהוא רק משום דישנו חיוב דתרו"מ, אבל בתרו"מ שהיא רשות, ואין הפירות עומדים לכך, אין בירור למפרע.

(לג) עוד יש לדון לגבי הפרה של תרומה, שלשיטת הרמב"ם דין הפרה בהקדשות נלמד מהיות פרשת נדרי הקדש כלולה בפרשת נדרי איסור, א"כ ודאי שגם בנדרי הקדש הבעל מיפר רק נדרים של עינוי נפש

א"א להפר לאחר שהתקדש בשחיטה קדושה גמורה, י"ל שגם תרומה, שהיא מתקדשת מיד בקדושה גמורה, א"א להפר. (ועיין בפסחים ל"ד ע"ב דקדושת פה של תרומה כקדושת כלי דמי).

נוכ"נ לכאורה בדעת הרמב"ם, שאת דין שאלה בנדרים חזר וכתב גם בהל' תרומות ואילו את דין ההפרה בנדרים ובהקדשות כתב רק בהל' נדרים. אבל יתכן שכיון שרק דין שאלה בתרומות מפורש בגמ' ולא דין הפרה, משום כך לא הזכיר הרמב"ם בהל' תרומות את דין ההפרה בתרומה. משא"כ דין הפרה בהקדשות, שהוא מוכח מהספרי פרשת מטות המוב"ל, משום כך הזכיר זאת הרמב"ם במפורש].

(לא) ועוד, אם נניח שבהפרשת תרומה יש גדר של בירור חלק התרומה שבכרי, כמושכ"ל בהערה לפ"ב אות א', ובדברי המהר"י ווייל שצינתי שם מבואר לגבי חלה, שע"י ההפרשה היא מתקדשת למפרע משעת חיוב, (וכע"ז בר"ש פאה פ"א מ"ו ובמהר"י קורקוס להל' מתנו"ע פ"ד הכ"ג. ועיין במנחת אברהם ח"ב עמ' ר"ג. ועיין מש"כ לעיל בענין זכות הבעלים במתנו"ע ובמתנות כהונה). א"כ י"ל לכאורה שבמקום שיש גם בירור של החלק שהתקדש אין דין הפרה. וסברא זו, דההפרשה היא גם בירור, י"ל לכאורה לא רק בטבל שחייב בתרומה, אלא אפילו

ושבינו לבינה, א"כ יל"ע בתורמת מטבל שלה, אם הוא מכלל נדרים הראויים להפרה. והנה אם תרמה חיטה אחת על הכרי ודאי שאי"ז עינוי נפש, כי בלא"ה לא תוכל לאכול כלל. ואם תרמה יותר, כשיעור שקבעו חכמים, ג"כ י"ל שכל שהוא מחמת מצוה אי"ז עינוי. ואם הפרישה יותר מכל שיעור שנתנו חכמים י"ל לכאורה דהוי כנודרת משתי ככרות, באחת יש לה עינוי ובאחת אין לה עינוי, שמפר לזו שמתענה בה. ובנ"ד אם יפר רק לחלק שלא היה עליו חובת הפרשה יהיו תרומה וחולין מעורבבים זב"ז, ואין לה נפק"מ בהפרה, אלא רק כשתעלה התרומה במאה ואחד וצ"ע.

(לד) והנה אם נניח שיש אופן שתרומה מתבטלת מקדושתה לא רק ע"י שנפסדה מאכילה וכיו"ב, אלא גם ע"י הפרה, יל"ע בד"ן שאלה בתרומה ובחייבי קרבנות, לפמ"ש"כ הרשב"א (המיוחסות סי' רנ"ה) שנדר שנעשה לסייג סגי בו בחרטה דהשתא, ולכאורה הו"ה בכל נדר שנעשה מחמת חובה ולא מרצון להיאסר ולהתחייב, וכגון תרומה, וא"כ ההתרה בהם תועיל רק מכאן ולהבא, כמו במקדישה לזמן וכמו בהפרה של נדרי הקדש (ועיין לעיל פ"ג אות ה).

(לה) וראיתי בשו"ת עמק ברכה (ח"א, סי'

ל"א) שכתב כן, אולם נראה שסברת הרשב"א שייכת רק בשאר נדרים שניתן לקבוע להם מלכתחילה זמן, אבל תרומה א"א להקדישה לזמן, וכמושכ"ל, דאפילו למ"ד קדושה פקעה בכדי, אי"ז נוהג בקדושה גמורה, כתרומה וכקרבן לאחר שחיטה, קדושה כה"ג א"א גם להפקיעה לאחר זמן ע"י חרטה דהשתא, דלא עדיף ממפריש בפירוש לזמן. ולכן לא מהני בהם כלל חרטה דהשתא. ורק בהפרה, דעדיפא מהקדשה לזמן כמושכ"ל, יל"ע אם נוהגת בתרומה.

ועוד נראה, שכל המחלוקת אם קדוה"ג פקעה בכדי היא רק כשיש לפנינו הקדש בלבד, אבל כשההקדש מפקיע מהחפץ דינים שחלו עליו, כגון תרומה, שמפקיעה מאיסור טבל ופוטרת את עצמה משאר מעשרות, לא מסתבר שיוכל לקדשה לשעה ולאחר מכן תהיה חולין או תחזור לטיבלה. ולא מצינו תרומה דהדרה לטיבלה אלא באופן שכתב השאילת יעב"ץ (ח"א סי' קל"ה) עפ"י הירושלמי (דמאי פ"ד ה"א) כשחזרה והתערבה בחולין המתוקנים (הביאו החת"ס באו"ח סי' ע"ט וכ"פ מהר"פ שם), אבל לא כשהקדישה לשעה. ובמגילת אסתר לסה"מ (שורש י"ב) כתב שאם הפריש על מנת שלא לתת לכהן, לא חלה תרומה וכ"ש כה"ג הנ"ל. וגם לגבי השיריים, לא מסתבר שיתורו וגם יופקעו



מיכולת להתקדש כתרומה ולאחר שעה יחזרו ויאסרו כטבל.

(לו) וגם בביכורים, שאינם טובלים, ועושה אדם כל שדהו ביכורים, מ"מ משחלה קדושת ביכורים הוא פטור ממעשרות ופוטור את כל אותו סוג פירות מחובת ביכורים. לכן לא מסתבר שיוכל לקרוא שם לשעה בלבד.

[ומ"ש ר' יוחנן בירושלמי כתובות (פ"ח) הנ"ל, שבעל שהפריש ביכורים מנכסי אשתו ובעוד הפירות מחוברים גירשה, פקעה קדושת תרומה מהפירות, התם הוא משום שבטל הדין דיכול הבעל להביא מנכסי אשתו. והוי דומיא דקדושת בכורות במדבר, שאם היה בטל דין קדושת בכורות במדבר, גם הבכורות שהתקדשו היתה קדושתם פוקעת כמושכ"ל. משא"כ כשבא התורם תרו"מ והמפריש ביכורים להקדישם לשעה בלבד, מסתבר שאין בזכותו לקבוע קדושות כאלו, שכבר בהפרשתם חלה הפקעה של הפירות מתרו"מ ומדין טבל, וחלה הפקעה של השיריים מיכולת להיות תרומה או עיקר ביכורים, אין בזכותו לקבוע דינים אלו לשעה, אלא כיון דפסקה פסקה.

(לז) ועוד י"ל לגבי בעל שקרא שם ביכורים לפירות מנכסי אשתו. שבכל ביכורים, כל זמן שהם עדיין במחובר, אין כאן עדיין פטור מוחלט מחובת ביכורים ראשונים, אלא הדבר תלוי אם יתלשו ואז תועיל

למפרע קריאת השם. ולכן אם זכות הבעל להביא ביכורים מנכסי אשתו פוקעת קודם שיתלשו מהקרקע, בטלה כל קריאת השם למפרע.

ויל"פ לפי הנ"ל — שקודם שנתלשו הביכורים אין עדיין פטור מוחלט מחובת ביכורים ראשונים — מש"כ הר"מ בהל' ביכורים (פ"ב ה"כ) "המפריש בכוריו ונמקו או נבזזו או אבדו וכו' חייב להפריש אחרים תחתיהם וכו'" והוא מהמשנה פ"ק דביכורים מ"ח, ואילו להלן (פ"ד ה"ט) כתב הר"מ: "הפריש בכוריו ואבדו קודם שיגיע להר הבית והפריש אחרים תחתיהן מביא השניים ואינו קורא, לפי שאינו יכול לומר את ראשית כל פרי האדמה לפי שאינן ראשית, ואלו השניים אין חייבים עליהן חומש כבכורים". והעירו על דבריו מ"ט נקט כאן רק אבדו. ולפי הנ"ל יל"פ שהר"מ סובר שרק באופן שכבר נתלשו הביכורים ואח"כ אבדו או נגנבו אין לשניים דין קריאה ודין חומש. ולכן לא נקט כאן "נמקו או נבזזו" שהם מאורעות שיכולים להיות גם במחובר, אלא נקט רק "אבדו" שהוא רק בתלוש.

(לח) והנה בירושלמי שם: "א"ר יוחנן משום יחיד אני שונה אותה ותני כן משום ר' שמעון שניים אין חייבין עליהן חומש". ומאחר שר"ש ס"ל שביכורים במחובר אין חייבין עליהן במחובר לקרקע, כמו"ש

בתוספתא סופ"א, ובמשנה פ"ג אמר ר"ש שאם קרא להם שם במחובר חוזר וקורא להם שם בתלוש, משמע מכך שס"ל שאין במחובר כל שם ביכורים, א"כ המיעוט אליבא דר"ש של פירות שניים מחומש ודאי שהוא כשנימוקו או נבזזו בתלוש, לאחר שכבר קרא להם שם משנתלשו. ומאחר שאמר ר' יוחנן שסתם משנה דאם נימוקו וכו' אין חייבין חומש על השניים, היא כיחידאה, דהיינו ר"ש הנ"ל, לכן ס"ל לר"מ שכך הלכה גם לדין שביכורים מתקדשים בקריאת שם במחובר, שאעפ"כ אין מיעוט מחומש אלא כשנבזזו וכו' לאחר שכבר נתלשו והתקדשו למעשה לאיסורי ביכורים ותרומה.

(לט) אמנם, כתב אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם (ח"ג עמ' קכ"א) שיש מקום לומר שגם לר"ש מועילה קריאת שם במחובר, וכפי שנראה מהספרי פרשת קורח (פי' קי"ז) עה"כ "בכורי כל אשר בארצם" "בא הכתוב ולימד על הביכורים שתהא קדושה חלה עליהם במחובר לקרקע". והנה סתם ספרי ר"ש ולר"ש אם קרא שם במחובר צריך לחזור ולקרוא שם בתלוש, וביאר שהכוונה היא שהם יהיו ניתנים לכהן. ונראה שתהיה נפק"מ בכך גם לגבי הדין שא"א לבעלים לאוסרם ע"י שיעשם נעבד,

מאחר שכבר זכו בהם כהנים, וגם טוה"נ אין לו, כמוש"כ בחידושי הגר"ח. והביא במנחת אברהם שם שמצינו כע"ז ברמב"ן במלחמות לב"ק קט"ז, שהגנב שתרם אם היה מועיל מדין יאוש ושינוי רשות, היו זוכים כהנים אבל עדיין לא היתה תרומה זו מתקדשת.

(מ) ובאמת צ"ב, מ"ש ר"ש שאין חייבין עליהם במחובר לקרקע, שמשמע שהנפק"מ בכך שאין קריאת השם במחובר מועילה, היא לא רק לגבי לאחר שנתלשו אלא גם בעודם מחוברים. ולכאורה בעודם מחוברים לכו"ע אין כל חיוב, לא מצד קדושת ביכורים ולא מצד קדושת תרומה, שהרי אינם במחובר.

ויתכן שאם מועילה קריאת שם במחובר, כבר חל איסור "משמרת" של תרומה ואסור לגרום לה הפסד, ואם היא תאנים שיבשו באיביהן שמקבלים טומאת אוכלין, כמו"ש בחולין (קכ"ז ע"ב), אסור לטמאותם. אע"פ שלגבי שאר תרומות יתכן שדינם כמחובר וא"א להפרישם עדיין, וכפי שדינם כמחברים לגבי תלישה בשבת. וכ"ז לחכמים, אבל לר"ש אין אז חיובים כלל. אבל מ"מ גם לר"ש קריאת שם במחובר מועילה, עכ"פ לגבי זכיית כהנים, מלבד שהיא קובעת את הביכורים הללו שאותם יקדיש לאחר שיתלשם].

## פרק ו'

א.

בבאר יצחק הנ"ל (בפ"ב אות א') העיר על דברי עצמו, דאליבא דר' יוחנן שייך קנין משיכה בהקדש משום דגזבר כבעלים, ממ"ש בירושלמי מעשרות וחלה (לגירסת הפנ"מ והגר"א) דר' יוחנן ס"ל דאין גזבר כבעלים.

ויתכן שיש חילוק בין דין הגזבר לגבי זכיה להקדש מרשות הדיוט לבין דין הגזבר לגבי ממון הקדש, כי י"ל שלדין הזכיה מרשות הדיוט לרשות גבוהה, גם כשהמקדיש מוסר מעצמו לגזבר אין בכח הגזבר אלא לעשות קנין המועיל לעניין זה שלא יוכל המקדיש לחזור בו, וכשיטת הרי"ף בגיטין י"ג גבי תן כזכי בגט. ואע"פ שאין המקדיש יכול לחזור בו גם קודם לזכיית הגזבר, מ"מ אי"ז מפני שיש מעשה קנין ממש של ההקדש, אלא הוי זכיה זו זכיה שאינה גמורה, כי חסר בה מעשה קניה, וכמוש"כ הרשב"א והריטב"א, המוב"ל בפ"א, לגבי עיקר דין אמירתו לגבוה דאינה כמסירה ממש. וכשהגיע ליד הגזבר הוא עושה קנין ממש, אבל הוא מועיל רק לגבי כך שאין המקדיש יכול לחזור בו, ואז בטל דין שאלה. ואח"כ ההקדש זוכה לגמרי משום ד"לד' הארץ ומלואה", כמו"ש בירושלמי קידושין פ"א ה"ו. [ואם כי הירושלמי מיירי לגבי שעת

ההקדשה, שאז זוכה ההקדש משום דלד' הארץ ומלואה, בע"כ צ"ל שמצד הכתוב דלד' הארץ ומלואה אי"ז מועיל שיזכה ההקדש בקנין חצר ממש, אלא הוי רק חיזוק לזכיית ההקדש שנפעלה ע"י האמירה לגבוה, והוי חיזוק כעין קנין חצר. דאל"כ נמצא דלירושלמי אין הבדל בין קודם שהגיע ליד גזבר לאחריו כן. וא"כ י"ל שלאחר שהגיע ליד גזבר הוא זוכה בקנינו הממשי רק לכך שאין המקדיש יכול לחזור בו, ואז גם מצד קניין ממש מועיל גדר החצר שיש להקדש מצד לד' הארץ ומלואה שיקנה ההקדש לגמרי, ולכן כבר א"א לפדותו שוה מנה בשוה פרוטה כסברת הריטב"א].

וא"כ י"ל שלר' יוחנן הגזבר הוי כבעלים רק לענין הזכיה הזו, אבל לגבי ההכנסה לרשות הקדש, כדי שיהא הגזבר כבעלים על רשות גבוהה, גם לר' יוחנן אין הגזבר כבעלים.

וא"כ א"ש מה שהקשה בבאר יצחק הנ"ל על שיטת ר' יוחנן, כי ס"ל שע"י משיכת הגזבר שהוי מעשה קנין, שגם בהדיוט הוא מפקיע את יכולת המקנה לחזור בו, ומיד זוכה ההקדש לגמרי משום דלד' הארץ ומלואה כנ"ל, וע"י כך גם מתבטלת יכולת המקדיש להישאל על הקדשו. וכ"ז לגבי

שאלה, אבל לגבי מירוח התבואה של הקדש, שצריך בעלים, אין דין הגזבר כדין בעלים.

הקדש, שבעלותו לא תיבטל ברוב, כי הוי כדבר שאין בו בעלות, אלא דנים בו רק מצד איסורי הקדש, והם בטלים ברוב, ככל איסורים.

ועיין בש"ש (ש"ו פ"ד) שלגבי עדות על הוצאה מרשות הדיוט לרשות גבוה בעיני שני עדים כשאר דיני ממונות, אבל לגבי עדות על הוצאה מרשות גבוה לרשות הדיוט סגי בע"א, כי דנין זאת כדין איסורים, ר"ל שאע"פ שזכות ההקדש בקדשי בד"ה ודאי שהיא כענין זכות הדיוט בממונו, ולכן היה ראוי שע"י יאוש וזוטו של ים תיפקע זכות ההקדש, כמו"ש הראשונים בחולין (קל"ט ע"א), כי בממון כל מה שנובע מחוסר בעלות נוהג בכל צורה של בעלות, בין הדיוט ובין הקדש, מ"מ כיון שאין בהקדש בעלות של אדם שזוכה בממון הקדש להיות כשלו, אלא הכל הוא בעלות גבוה, אזי בנוגע לדינים שחידשה תורה כלפי בעלים בממון הדיוט, אין הם בהכרח נוהגים כלפי ממון הקדש, ולכן אין בהקדשות את הדין שצריך דווקא שני עדים. וכשדנים אם מותר להשתמש בחפץ שהוקדש, אין דנים בכך מצד דיני ממונות אלא מצד איסורי הקדש, וסגי לכך בע"א, כשאר איסורים. וס"ל לש"ש שגם לגבי הדין דאין ממון מתבטל ברוב, ג"כ אי"ז אלא בממון שהוא כבעלות אדם שזוכה בקנינו, אבל ממון הקדש, שהוא כבעלות גבוה, אין דנים בו מצד הקנין של

ולפי הנ"ל יש לכאורה לבאר את שיטת הש"ש, כי מאחר שי"ל שעל ממון שהוא כבר ברשות הקדש אין דין הגזבר כדין בעלים, לכן אין לדון בעדות על הקדש שיצא לחולין כדין שאר הוצאות ממון מהדיוט, שצריך דווקא ב' עדים, כי אין על ממון הקדש כל שם בעלות של אדם שההקדש כשלו. (ועיין לעיל סי' ה', בביאור שיטות ר' יוחנן ור"ל, פ"א אות ה.)

ב.

ונראה לבאר את יסוד הגדר דגזבר כבעלים עפמ"ש בספרי פרשת חוקת: "ויקחו אליך — שתהא גזבר לדבר. וכשם שהיה משה גזבר לדבר כך היה אהרן גזבר לדבר". ופירש בספרי דבי רב, שגזבר לדבר היינו שיגבה מהציבור מעות לפרה. אולם צ"ב לשם מה היו כאן שני גזברים [ומ"ש בשקלים פ"ה שאין עושין שררה על הציבור פחות משנים, היינו הגובים המוציאים ממון למעשה, ועי' רש"ש ב"ב ח ע"ב, ואילו כאן מייירי בממונים עליהם לדון ולקבוע מה סדרי מלאכתם של הגזברים הגובים לקניית הפרה (עיין להלן אות ט) ממי יקנוה ואיך יבדקוה וישמרוה וכיו"ב. ובע"כ צ"ל כן, שהרי לדורות הכה"ג הוא ממונה על כל

הממנים גזברים, שהרי הם לגמרי נמסרים להקדש, עי' תוס' ב"ק עו ע"א ד"ה והשתא, שאין בה"ב כלל שם בעלים שהקדישום, ובפשטות הם נמסרים לציבור. ומה שלא חיישינן בהקדש לבדה"ב שמא לא ימסרם יפה יפה לציבור, כבר מבואר ברש"י ב"מ קיח ע"א ד"ה ורבנן שבקרבן ציבור חיישינן שמא נח לו שיקרב משלו.

ונראה שבלקיחת הפרה נזכר רק מרע"ה, משום שיש נפק"מ בין שני המינויים, שהמינוי מצד כה"ג הוא רק לגבי מה שכבר נמצא ברשות הקדש, אבל המינוי מצד בי"ד הגדול, שהוא מצווה על חובות הציבור, מינוי זה הוא גם על ההוצאה מרשות הדיוט. ולכן לא נזכר אהרן לגבי לקיחת הפרה, כי בזה לא היה אהרן גזבר [ולא היה שם דין שררה שהיא בשנים, כמושכ"ל שמש"ר היה ממונה על סדר הגביה ועוד שהיה נאמן על הציבור]. ואם כי למעשה הכה"ג הוא שממנה גזברים והם כפופים אליו, כנ"ל מהספרי והרמב"ם, יתכן שהכה"ג, שמתמנה עפ"י בי"ד הגדול, מקבל מהם גם את זכות המינוי שיש לבי"ד הגדול.

ג.

ולפי"ז יל"פ מש"כ בפירוש הראב"ד לתמיד (כ"ז), על הסתירה מהמשנה בשקלים פ"ה שאין פוחתין משלושה גזברים במקדש, וכן מהתוספתא שם פ"ב, ששלושה גזברים היו

הגזברים כמש"כ הר"מ בהל' כלי המקדש פ"ד הי"ח. ומלבד זאת הרי אמרו בשקלים שם שממנים יחיד אם הוא נאמן על הציבור ובודאי דאת מש"ר קבלו הציבור לנאמן, וכ"מ בשמו"ר פנ"ו פי' ב.].

ולכאורה יל"פ שלעולם הגזבר הוא הכה"ג בלבד, וכמש"כ הר"מ בהל' כלי המקדש (פ"ד) שכל הממונים שבמקדש הם מתחתיו של הכה"ג, והמקור לכך בספרי פרשת קורח (פי' קט"ז) "וילוו עליך וישרתוך – מנה מהם גזברים ואמרכלים", אלא שמרע"ה הרי גם היה דינו ככה"ג, כמ"ש בזבחים (ק"ב ע"א).

אבל יל"פ עוד, שמינוי אהרן כגזבר הוא מצד היותו ממונה על המקדש וכל ההקדשות השייכות אליו, אבל התמנות מרע"ה היא מצד דין בי"ד הגדול שבו – במקום ע"א קאי – שהם ממונים על כל דיני ומצוות ציבור, ולכן נתמנה מרע"ה על קיום מצוות פרה [ועיקר הדבר שמינוי מרע"ה לגזבר הוא מתורת בי"ד הגדול פירש בצ"פ (על התורה, פר' חוקת), וביאר שהכוונה היא למ"ש בתוספתא סנהדרין, שפרה אדומה נעשית עפ"י בי"ד של ע"א]. ודין גזבר מצד מינוי בי"ד הגדול הוא גם בשאר קרבנות ציבור, כמ"ש בספ"ז כאן, "ומניין שימנו גזברין לדורות, ת"ל 'ואתה תצוה את בני'". ומסתבר שגם כל ההקדשות של יחיד נכללים בזכות בי"ד

פודין את ההקדשות וכל מלאכת הקודש בהן היתה נעשית, לברייתא בתמיד שם, דתנן שאין פוחתין משלושה עשר גזברין, ופי' הראב"ד שהשלושה המנויין בשקלים היו מיוחדין להעריך הקדשים ולפדותן וכו', ושלושה חשיבי בכל דוכתא בין לענין דין בין לענין כל דבר וכו' שידעו בפדיון הקדשות וכל מלאכת הקודש. מיהא גזברין היו י"ג וכו' ועשרה לא היו ממונים אלא על שאר עניינים של לשכה, עכ"ד. ולפי הנ"ל נראה לבאר, שהשלושה המוזכרים בשקלים הם ממונים גם בשליחות הכה"ג וגם בשליחות בי"ד הגדול, דהיינו גם בתורת בעלים על ההקדש, וגם בתורת ממונים על חיובי המקדישים לגבות ולזכות מהם. וע"ז אמרו בתוספתא שהיו פודים את ההקדשות, דהיינו שהיו גובים ומכניסים ומוציאים מרשות הקדש, כדברי הרמב"ם והמאירי, והזכיה מחולין להקדש היא מכח המינוי של בי"ד הגדול. ומלבד זה היתה כל מלאכת הקודש בהם, דהיינו כל הכרוך בצרכי ההקדש והשתמשותו, וע"ז ממונים היו כל י"ג הגזברים.

ד.

ועיין באו"ש (הל' שקלים פ"ד ה"ט) שכתב, שמה שס"ל לר' יוסי בתוספתא (פ"ב משקלים) שתורמין על הגבוי, הוא משום שס"ל שהגזבר כבעלים, ויש לו רשות לזכות את הגבוי לאותן שעדיין לא נגבו

שקליהן, ומפקיר גזא דהשוקלין לאחיהן שלא שקלו. ואם כי יל"ע, שלפי גירסת הפנ"מ והגר"א נמצא דרבי יוחנן, דס"ל דאין גזבר כבעלים, הוא שלא כסתם משנה שתורמין על הגבוי, כמבואר בירושלמי (שקלים פ"ב ה"א). אולם, עכ"פ למדנו מדברי האו"ש שזכות הגזבר על חלק התורם להוציאו מבעלותו לבעלות אחרת גם היא מתורת בעלים על ההקדש. ולפי משכ"ל נראה שבעלות זו של הגזברים היא מדין מינוי גזברים ע"י בי"ד הגדול, שהם נתמנו על בעלות המקדישים בהקדשותיהם, ובידם לשנות ולהפקיע זכות המקדיש לאחר, שכל שהוא צורך אותו סוג ההקדש בידם לשנות (עי' הלכות שקלים פ"ד ה"י) ועי' להלן אות ז.

ה.

ולפי"ז י"ל במש"כ התוס' בשבת (כ"א ע"א ד"ה שמחת) שהקשו איך מותר להדליק מבלאי בגדי כהונה לשמחת בית השואבה, הרי מועלין בהן, "ודוחק לומר דלב בי"ד מתנה, דמה צורך יש להן להתנות בשביל זה. ונראה לר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין וכו' צורך קרבן חשיב ליה". ופי' המל"מ בהל' כלי המקדש (פ"ח) דמשום צורך הקרבן התנו בי"ד. אבל עדיין צ"ב קושיית התו"י שם, שהרי כאן ודאי לא פקעה קדושתן למפרע, ומכאן ולהבא לא מצינו דין זה דלב בי"ד (ויעויין בתו"י

שכשאין התקנה נראית להדיא כעקירת דבר מה"ת, יש רשות לבי"ד לבטל בקו"ע.

ומה שהתוס' שם בגיטין סיימו שמצינו כן בגמ' להלן בביטלו שלא בבי"ד, דג"כ ביטלו לקידושין, ופירש רעק"א דשם פשיטא לגמ' שאין הגט בטל גם בלא דין אפקעינהו, נראה שגם שם עשאוהו כדברים שבלב, מאחר שלא ביטל בבי"ד כתקנת חכמים ולא חשש לתקנת ממזרים, ואי"ז נראה כביטול גמור.

ואם כי לשון התוס' בנזיר מג ע"ב הוא שבמקום שיש פנים וטעם לדבר לכו"ע יש כח לעקור, מ"מ נראה שכונת התוס' היא שכשיש פנים וטעם לדבר, אי"ז דומה ונראה כעקירת דבר מה"ת, לכן יכולים לבטל גם בקו"ע, לדברי התוס' ביבמות פ"ח ופ"ט הנ"ל. וזוהי גם כוונת התוס' בע"ז יג ע"א ד"ה אמר כו' דודאי שיש כח בידם לעקור היכא דנראה טעם קצת, כדמוכח פרק האשה רבה גבי משיאין האשה ע"פ עד אחד. וכ"נ מגהש"ס לרעק"א ביבמות פ"ח על דברי התוס' שם ד"ה מתוך כו' הנ"ל, "כיון שדומה הדבר הגון להאמינו, תקנו חכמים דיתירוה על פיו, ואי"ז עקירת דבר מה"ת", שכתב שכ"כ התוס' בנזיר ובע"ז הנ"ל.

וכ"ה בתשובת הר"י שכתמים דעים סי' רג: כשיש טעם קצת למתיר, שאז אינו דומה עקירה כו', בדבר שיש טעם, שיהיה דומה

וברא"ש יומא ס"ט.). וגם מה שנקט הר"י שצורך קרבן חשיב ליה, צ"ב, הרי העיקר תלוי אם הוא צורך חשוב, ואי"ז ענין לקרבן דוקא.

ו.

ונראה לבאר תחילה את שיטת הר"י. מסתבר שהר"י כאן (בשבת) לשיטתו ביבמות (פ"ט ע"ב ד"ה כיון), דהא דהבעל מיטמא לאשתו קטנה מדין מת מצוה הוא משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בדבר הדומה, והכא ג"כ דומה למת מצוה. ובתו"י הגירסא היא שיש טעם גדול בדבר, וכך כתבו בתוס' לעיל (פ"ח ע"א ד"ה מתוך) בשם הר"י לגבי נאמנות ע"א בעגונה, כיון שדומה הדבר הגון להאמינו תקנו חכמים דיתירוה על פיו, ואי"ז עקירת דבר מה"ת. וכן בגיטין (ל"ב ע"א ד"ה מהו) כתבו התוס' דמש"ש שגם במהדר עליה מעיקרא לבטולי ורק לאחר נתינה הגיע בשליח ובטלו, דמ"מ אי"ז ביטול ולא אמרינן איגלאי מילתא למפרע, אפילו למ"ד גלוי דעתא בגיטא מילתא היא, דחכמים עשוהו כדברים שבלב, וכיון דדומה קצת לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מה"ת. נראה מכ"ז ששיטת הר"י היא שבמקום שאין התקנה נראית כעקירת דין דאורייתא, יש רשות לחכמים לתקן בקום ועשה והכל מיסוד אחד,

היטב שראוי לעקור על ידו, יכולים לעקור בקו"ע.

ז.

והנה בפירוש רבנו הלל לספרי חוקת שם כתב עמש"ש "זאת חוקת התורה כלל", ופי' ר"ה, כלל – לכל ישראל שיהיו גזברים. "ויקחו אליך פרט", יביאנה אליך ותהיה אתה גזבר עליה. וכ"פ בפירוש המיוחס לראב"ד (מובא בהגהות וביאורים שם). ויל"פ שענין הגזברות של כל ישראל היינו משום שהפרה הראשונה לא נלקחה מתרומת הלשכה, כי אם גבו מתחילה מכל ישראל גבייה מיוחדת, כי לא תרמו לקרבנות ציבור עד א' באייר, ואילו פרה ראשונה נשרפה בב' בניסן, כמו"ש בסדר עולם, ולכן גבו מתחילה מכל ישראל לצורך פרה אדומה (ועיין ר"ש פרה פ"ב מ"ג). וגם לרמב"ן, שס"ל שבזמן שהצטוו לתרומת המשכן הצטוו גם לתת מחצית השקל לקרבנות, כדין תרומת הלשכה, וכ"נ מרש"י שבת פז ע"ב ד"ה ראשון לעבודה, ועי' בפתיחת הרש"ס למס' שקלים, מ"מ י"ל שכיון שעל פרה אדומה לא נצטוו אלא רק ביום הקמת המשכן, כמו"ש בגיטין (ס' ע"ב), לא היתה תרומתם שניתנה מקודם ראויה לקניית פרה אדומה. וכפי שמצינו שלקרבן הציבור שבשמיני למילואים כתיב "קחו שעיר עזים לחטאת וגו'". וא"כ יל"פ שמש"כ רבינו הלל שהכלל שבפסוק "זאת חקת התורה" היינו שיהיו כל ישראל גזברים, ר"ל שכאן נאמר הדין שכל מקדיש

ויל"פ כן גם בכוונת התוס' ישנים מכת"י לנדירים (ב' ע"א) לגבי כינויים, שבלשון שבדו חכמים מהני לעבור ב"בל יחל", משום דדמי קצת לנדר [ויעויין בב"י (או"ח סי' תי"ח) וברדב"ז (ח"ה סי' א' תס"ה) שלא נראה כן מדבריהם]. ולעיל בסי' ח' הארכתי בביאור שיטת הר"י לגבי כינויים.

וא"כ נראה שזוהי גם שיטת הר"י בשבת הנ"ל, שמשום צורך קרבן התנו בי"ד שידליקו מבגדי כהונה, שמאחר שנראה כהשתמשות לצורך קרבן, יש כח ביד חכמים לעקור איסור מעילה מה"ת, ובאמת ההיתר הוא רק מכאן ולהבא. ולא הזכיר הר"י שמצד הפקר בי"ד לצורך קרבן התירו, כמוש"כ תוס' בכתובות לגבי נתינים, כי ס"ל דבג"כ הם קדושת הגוף ככלי שרת כמוש"כ תוס' קידושין נב ע"א וא"א להפקיע קדושתם ע"י הפקר. ועי' מש"כ בשיטת הר"י להלן בסי' מ"א אות א', ובארתי שם עוד מספר מקומות שהביאו התוס' בשם הר"י.

וכ"ז לשיטת הר"י, אבל בדברי שאר הראשונים לא מצינו חידוש זה. ויתכן לבאר עפ"י הנ"ל, שלבי"ד יש דין גזבר על ההקדשות ובידם לשנות את ההקדשות, כל שהוא לצורך המקדש.



הציבור על כרחו, ופירש הראב"ד שר"ל צריך שיאמרו רוצים אנו, ויל"פ שלא סגי בדרשה שלעיל בתו"כ (ויקרא פרשתא ג' הט"ו) לגבי יחיד, שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, כי הו"א שעל הציבור ישנה התמנות של בי"ד הגדול כבעלים על הקדשם ושיעבודם להקדש לצורך קרבנות ציבור (כשגובים להם בתחילה), ויכולים לכופם להקדיש בע"כ.

ט.

ויל"פ בזה גם מש"כ תוס' במעילה (י"ד ע"א ד"ה בונין) שלב בי"ד מתנה הוא דוקא בשל ציבור ולא בשל יחיד, אפילו מסרו לציבור. ולכאורה צ"ב לסברת רש"י בשבועות (י"א ע"א), דכל מידי דציבור נותנין בי"ד לב, א"כ גם ביחיד המוסר לציבור נימא כן. וגם לסברת תוס' בכתובות (ק"ו ע"ב ד"ה מבקרי מומין) דהטעם דבי"ד מתנין הוא משום שהם מקדישין לדעת בי"ד, ג"כ נימא כן במקום שיחיד מסר לציבור. ולפי הנ"ל י"ל שכל דין לב בי"ד מתנה הוא גזה"כ מדין גזברות שנתנה להם תורה, שהם עומדים במקום הציבור המקדיש, וכאילו הם המקדישים. ובהקדשות הציבור ראו בי"ד להתנות במקום הצורך, ולא רצו להתנות ולתקן בדבר שלא נעשו עליו בעלים מה"ת. ולכן גם ביחיד המקדיש ומוסר לציבור, אע"פ שהציבור זוכה עם ההקדש, אבל מ"מ

נעשה גזבר על הקדשו כל זמן שההקדש בידו, כשיטת הראב"ד בהל' מעילה והר"ן בנדרים, המוב"ל בפ"ב אות י"ח (ויל"ע לגבי נכרי המקדיש אם דינו כגזבר כי מאחר שהתרבו נכרים שנודרים קרבן למקדש, י"ל שאתרבו גם לגדר גזברות).

ומש"כ רבינו הלל ש"ויקחו אליך – פרט" היינו שתהיה גזבר עליה, יל"פ שיש כאן גדר נוסף בגזברות מרע"ה, שהוא העומד במקום כל ישראל ונחשב לבעלים של הפרה (שהרי גם בק"צ יש לכל יחיד בעלות, כמש"כ הר"מ בריש הל' תמורה שממירים בק"צ כמו בקרבן שותפין. וגם בקדשי בדה"ב יש גדר בעלות לכל יחיד, כמש"כ הר"מ בהל' נדרים פ"ז ה"ב לגבי הר הבית והעזרות). והדרשה כאן היא ע"ד שכתב הרמב"ן במצות קדוה"ח (מ"ע קנ"ג), שילפינן מהכתוב "ראשון הוא לכם לחדשי השנה. דברו אל כל עדת ישראל וגו'" שלבי"ד הגדול יש רשות מכל ישראל והסכמה של כולם. וה"נ כאן יש למרע"ה ובי"ד הגדול דין גזבר על זכות הציבור בקרבנם. ויל"פ שלגבי ציבור הם נחשבים כבעלים המקדישים (ועיין לעיל אות ד.).

ח.

ולפי"ז י"ל לכאורה שישנם דינים מיוחדים לבי"ד הגדול כגזברים לגבי הקדש הציבור. והיה אפשר לבאר בזה מה שמרבים בתו"כ פרשת אמור (פרשתא ז') שאין כופין את

המקדיש והמוציא מרשות הדיוט הוא יחיד, ואין הבי"ד עומדים כבעלים ומקדישים, ואינם מתנים [ויעויין צ"פ פרשת אמור, לגבי עיבור השנה בטעות].

י.

ויתכן שזהו הביאור בירושלמי הוריות (פ"א ה"ח) דלרבי יהודה, דכל שבט מביא פר העלם דבר ולא הבי"ד, לדידיה הסומכים הם שלושה מכל שבט וראש בית דין על גביהם. וברור שצ"ל חמישה, שהרי מפורש במשנה סנהדרין דלרבי יהודה חמישה מסנהדרין סומכין על פר העלם דבר. ומסתבר שלשיטה זו דהירושלמי החמישה הם מבי"ד של כל שבט, (עיין הוריות ה' ע"א ובחידושי הר"ן סנהדרין ט"ז ע"א, בדין סנהדראות לכל שבט), שהם זקני העדה הכתובים בפרשת העלם דבר, והחמישה נעשים בי"ד, כדילפינן בתו"כ מהכתוב "וסמכו" שניים "זקני" שניים, ואין בי"ד שקול הרי חמישה. ואם כי צריך גם ראש בי"ד – דהיינו של כל שבט – על גביהם, הוא אינו מהמנין, וכשיטת רבי יהודה לגבי מופלא שבסנהדרין שאינו מן המנין (עיין במרגליות הים לסנהדרין ג' ע"ב אות י"א, שהביא את ביאורי המפרשים בגדר המופלא). והטעם שצריך לזה בי"ד, אע"פ שלרבי יהודה בקרבן השותפין רק אחד סומך, כמו"ש במנחות צ"ג, צ"ל שק"צ – אפילו של שבט אחד, לשיטת רבי

יהודה – אין בו דין שותפות ממש, כמו"ש תוס' במנחות (ע"ח ע"ב ד"ה או, ומצינו כן בכ"מ), והחמישה מתוך הבי"ד של השבט הם במקום הציבור כולו.

ולפי הנ"ל יל"פ שכשם שלבי"ד הגדול יש דין גזבר על זכות הציבור בקרבנם, הו"ה בי"ד של כל שבט, שגם הוא נקרא קהל בפני עצמו אליבא דרבי יהודה, גם לבי"ד זה יש דין גזבר על קרבן ציבור השבט. ולכן מתמנים חמישה מהבי"ד להיות הסומכים על קרבן העלם דבר של שבטם.

ולפי"ז יל"פ גם את הטעם שלירושלמי הנ"ל צריך שיהיה על גבם ראש בי"ד, כי עיקר זכות זו דבי"ד להיות כגזברים הוא ע"י ראש הבי"ד, כפי שהתמנה משרע"ה על כך כמו שהתבאר לעיל [ועיין בתרגום המיוחס ליונתן, ויקרא (ד' ט"ו) עה"כ "וסמכו זקני העדה את ידיהם וגו'", "ויסמכון תריסר סבי כנישתא דמתמנין אמרכלין על תריסר שבטיא"]. ויתכן שאין ראש הבי"ד סומך, אלא שרק במעמדו יש לחמישה דיינים הללו דין גזבר שניתן לבי"ד הגדול. וגם יתכן שראש בי"ד האמור כאן הוא ראש בי"ד הגדול, שרק על ידו ניתן לדייני בי"ד של שבט דין גזבר על קרבנות ציבור.

יא.

לפי משנתב"ל באות ב' וז' שמש"ר נתמנה

חדשים אפילו בחו"ל, ולא מצינו כן בשאר דיני בי"ד. ויל"פ שמצד שליחותיהו דמש"ר, הדיין הגדול בחכמה הוא דעביד שליחותיה.

יג.

ויש לדקדק בלשון הר"מ בהל' סנהדרין ריש פ"ה שלגבי רוב הדברים שטעונים סנהדרין נקט שטעונים "בי"ד הגדול", ורק לגבי מינוי מלך ומינוי סנהדראות נקט דטעונים "בי"ד של ע"א", ובפשטות הטעם הוא משום דלגבי מינוי יהושע ומינוי סנהדראות נקטו בגמ' (בדף יג ע"ב ובדף טז ע"ב) דמשה במקום שבעים ואחד קאי.

וגם יתכן שכיון שבתוספתא סנהדרין פ"ג נקטו לגבי מינוי מלך וכה"ג "בי"ד של ע"א", נקט כן הר"מ גם לגבי מינוי סנהדראות, שגם שם יש מינוי, ועי' להלן שנפק"מ בכך. [בתוספתא שם כללו גם פר הע"ד שהוא רק בבי"ד של ע"א והר"מ לא הביא זאת כאן, כי אי"ז נוגע לסמכויות בי"ד אלא הוא דין כשלעצמו, איזה בי"ד חייב בפר הע"ד.] ודין ס"ת של מלך שמוגה על פי בי"ד הגדול לא מובא במשנה ובתוספתא, ויל"פ משום שאי"ז לא דין ולא מינוי, אלא מצות מלך שס"ת שלו יוגה על פיהם.

אמנם יתכן שחילוק הלשונות הוא בין דברים שיש בהם רק עיון והחלטה, שהם

לגזור על פרה אדומה בתורת בי"ד הגדול וכ"כ הצ"פ בפרשת חוקת. וכתב עוד, שלכן אין עושין פרה אדומה אלא עפ"י בי"ד הגדול כמו"ש בתוספתא סנהדרין פ"ג. ר"ל שאין הכוונה שצריך פסק של בי"ד הגדול, אלא הם הממונים על כל מעשי הפרה. ועי' קידושין לד ע"א במעשה דמא בן נתינה שנכנסו חכמי ישראל אצלו לקנות פרה אדומה. לפי"ז יל"פ מ"ש במשנה פרה ובר"מ פ"ב ה"ב שזקני ישראל היו מקדימין ברגליהן להר המשחה והיינו כעין תורת בעלים העומדים על קרבנם. ועי' רש"י תמורה לב ע"ב שהגזברים עומדים על הקרבת עולה שהתפיסה לבדה"ב בתור בעלי הקרבן.

ולפי"ז יתכן שלעולם מעשי פרה אדומה דינם להעשות עפ"י מש"ר, וכל שאר פרות שנעשו ע"י בי"ד הגדול הם בתורת שליחותיה דמש"ר. ומכאן נלמד דין שליחותיהו קעבדינן בשאר דינים המסורים לבי"ד.

יב.

ויתכן שגם מ"ש בר"ה כב ע"א עה"כ החודש הזה לכם עדות זו תהא מסורה לכם, היינו מש"ר ובי"ד. ולדורות, שליח כל בי"ד שמקדש החודש שליחותיה דמש"ר קעביד. ולכן מצינו בקדוש החודש שאע"פ שאין קובעין החודש אלא בי"ד שבא"י, מ"מ אם היה דיון שלא הניח כמותו בא"י קובע

להחלטה שצריך לקדש העיר יש גדר "בי"ד הגדול" בלבד ובכך מיירי בהל' סנהדרין.

ולגבי סוטה נקט הר"מ בי"ד הגדול של ע"א, ויל"פ שלשני עניינים צריך בי"ד לסוטה, א' לפמ"ש אאמור"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' שע"ט שבי"ד צריכים לקבל עדות שיחייבו בהשקאה, וזהו דין, וצריך בי"ד הגדול. והב' שהבי"ד מאיימים עליה כו' ולכך צריך בי"ד של ע"א. ומש"כ הר"מ בי"ד של ע' יתכן שאין המופלא צריך להיות עימם, משום שאין כאן משפט ממש.]

יד.

יל"ע במש"כ הר"מ הל' מלכים פ"א ה"ג שאין מעמידין מלך תחילה אלא עפ"י בי"ד של שבעים זקנים ועפ"י נשיא כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו וכשאל ודוד שמינה אותם שמואל הרמתי ובית דינו. ומשמע שכל בי"ד הגדול היו במינוי יהושע, וצ"ב ממ"ש בדף יג ע"א שילפינן סמיכת זקנים בג' מפרשת "קח את יהושע וגו'", שהיתה שם גם סמיכה ואמרינן שם "וכ"ת מש"ר במקום ע"א קאי וכו'", הרי שאם היה צריך ע"א היה סגי במש"ר לבדו, א"כ איך ילפינן מפרשה זו שהיה בה גם מינוי יהושע למלך, ששם היה צורך בכל הע"א.

(טו) וצ"ל שלגבי מינוי מלך סברא היא דלא

צריכים מושב בי"ד שהם ביחד נקראים בי"ד גדול, ובין הדברים שיש בהן גם מינוי, כמלכות וסנהדרין, שהממנים הם החשובים וראשי חכמי ישראל והם קיבוץ של ע"א ואינם כאחד.

וי"ל עוד שכוונת הר"מ למ"ש בזבחים יב ע"א לגירסת הגר"א בידים פ"ג מ"ה למה לי למיתנא שבעים ושנים זקנים דכולהו בחדא שיטתא הוו קיימי, והטעם הוא שכיון שבשניהם יש לא רק עיון והחלטה שבהם יש דין רוב, אלא גם מינוי למלכות או לסנהדרין, לא סגי ברוב, כי לא מצינו דין רוב בפעולה של מינוי. והו"ה במינוי כה"ג נקט הר"מ בהל' כה"מ שצריך בי"ד של ע"א מטעם הנ"ל. ולפי"ז הו"ה בעשיית פרה שאין שם עיון והחלטה, בעינן שכל הבי"ד יהיו שם ויסכימו על מעשי הפרה.

[כאן שכלל הר"מ דברים הטעונים בי"ד הגדול, דקדק לחלק ולשנות בלשוננו, אבל בשאר מקומות יתכן שלא דקדק. אמנם לגבי מינוי כה"ג שמוזכר בתוספתא עם מינוי מלך שצריך בי"ד של ע"א, נקט הר"מ בהל' כה"מ שצריך בי"ד של ע"א וכלשון התוספתא לגבי מינויים.

והנה מש"כ בהל' ביהב"ח שאין מוסיפין על העיר אלא בבי"ד של ע"א יתכן שמירי בנוגע למעשה הקידוש, שבי"ד הולכים אחר התודות כו', והוי הטלת קדושה ול"ד לדין אלא למינוי, וצריך גדר בי"ד של ע"א, ורק

הוי סגי במש"ר לבד, משום שכל שאינו רק פסק אלא עשיה ומינוי, לא נאמר משה במקום ע"א, לפחות לאחר שכבר התמנו סנהדרין. [עיי' מש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' ג' ועמ' כג, ושם חילק בדין מש"ר במקום ע"א בין הוראה למשפט]. אבל לגבי סמיכה שאין בה מינוי ומשימות בישראל, י"ל דהוי כפסק שהוא ראוי להיות דיין, וכמוש"כ הכס"מ שהתרת נדרים היא פסק הבי"ד שאכן הנדר מותר. וגם אם צריך ע"א סגי במש"ר וצ"ע. וקימל"ן שסמיכה בג' משום דמסתבר

שאי"צ לע"א אלא סגי בבי"ד של ג'.<sup>16</sup> עוד יל"ע אמאי נקט הר"מ שצריך שבעים הרי מפורש בהל' סנהדרין שצריך ע"א. ונראה שכוונת הר"מ שצריך שהנביא יהיה אחד מהבי"ד, ואולי המופלא, כפי שהיה בזמן הנביאים כמש"כ בהקדמה למשנה תורה, שמנה את ראשי הנביאים שבכל דור עד ברוך בן נריה, שהיו ראשי בית הדין הגדול שבזמנם.<sup>16</sup> וכנראה שאי"צ לעיכובא, עי' ברדב"ז שם פ"ג ה"ג.

\*\*

16. א) יל"ע במש"כ הרמב"ם שם להלן: אלא בכל דור ודור ראשי בית דין או נביא שיהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו כו'. ושם להלן לאחר מנין המצוות כתב: אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו זמן מצוה דרך תקנה כו', אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בי"ד תקנו וצוו לקרות המגילה בעונתה. משמע לכאורה שמלבד הבי"ד הגדול, הנביא שבאותו דור הוא מכלל המתקנים והוא צריך להסכים עימם. (בסמ"ג מ"ע ל' כתב שמ"ע מדברי נביאים לעשות לשבת כבוד ועונג כו', ועל הדלקת הנר מברכים אשר קדשנו במצוותיו וצונו, דגבי נביא כתיב "אליו תשמעון" וגם בכלל לא תסור הוא.) והנה בריש הל' מגילה כתב: והדבר ידוע שהוא תקנת נביאים. והמקור לכך הוא בירושלמי מגילה פ"א ה"ה: שמונים וחמישה זקנים ומהם שלושים וכמה נביאים תקנו את המגילה, (כנראה צ"ל: ועמהם שלושים וכמה נביאים, והיינו בס"ה מאה ועשרים אנשי כנה"ג.) והיינו שכיון שהיתה בהסכמת נביאים נקראת כל המצוה תקנת נביאים. ולכן גם נקט בהקדמה למשנה תורה שהנביא עם בי"ד תקנו מגילה. אולם מש"כ הר"מ שראש בי"ד או נביא שיהיה באותו דור כותב לעצמו זכרון השמועות, צ"ב כנ"ל. ויתכן שכשהנביא הוא ראש בי"ד הגדול אינו קבוע שם במושבי הבי"ד, וכשאינו שם ממנים אחר לאותו זמן. ועי' רש"י הוריות ד' ע"ב: הורו בי"ד ולא היה שם מופלא של בי"ד הרי"ז פטור, ופרש"י: אע"ג דלא היה מסנהדרין עצמן, דאילו היה מסנהדרין עצמן, אפילו אם קטן שבכולם לא היה שם, לא הויה הוראה מעליא. ואיכא למימר נצרך אחד מהם לצאת לדרך לכך מינו אחר במקומו. וא"כ י"ל גם לגבי מופלא שהוא נביא, שלא היה תדיר בבי"ד הגדול, והיו ממנים אחר לאותו זמן, ומ"מ לגבי כתיבת זכרון השמועות הנביא הוא הכותב. (ועי' בב"ר עג, יג.) וצ"ע. ועי' להלן סי' לח אות י"א וסי' מ' אות ו' בהערה.

מכתב ממרן הגאון רבי חיים עוזר גרודינסקי זצ"ל להגאון רבי יוסף רבי זצ"ל\*  
בענין שאלה בחלה

ח' טבת תרפ"ד

הוד כבוד ידידי היקר והנעלה הרב הגאון  
כו' כש"ת מו"ה יוסף רבי נ"י בעיה"ק יפו  
ת"ו.

אחדשה"ט. יקרת מכתבו הגעני במועדו  
ומפני טרדותי אחרתי איזה ימים מלהשיב.  
ועד"ת מה שהעיר בהא דמבואר בשו"ע סי'  
שכ"ג בחלה שנתערבה בעיסה ואכל ממנה  
אינו יכול להישאל, שא"כ נמצא אוכל טבל  
למפרע, וע"ז חידש לפימ"ש"כ השעה"מ  
בהל' שבועות לחדש לשי' הרא"ש דאכלה  
כולה נשאלין עליה אפילו היכא דליכא  
מלקות, היינו דוקא בנדרים הניתרים ע"י  
פתח דמשוי להנדר טעות, אבל לא בנדר  
ע"י חרטה, כמו שחילקו הראשונים בדין  
נדר שהותר מקצתו הותר כולו, דלא"א כן  
בנדר הניתר ע"י חרטה, וה"נ גם בחלה אם

יהי' ניתר בחרטה נמצא דבשעתו לא אכל  
טבל. עכ"ד. והנה דברי מעכ"ת שלא  
בדקדוק, דאם נשאר מקצת מהני לכו"ע  
שאלה, ומאי דמבואר בסי' שכ"ג היינו  
בנאכלה כל העיסה. ויעוי' בש"ך שם מה  
שהביא בשם הד"מ שאם נאכלה כל העיסה  
א"א לשאול עליה דא"כ אכל טבל למפרע,  
עכ"ל, אבל בנשאר, הא בחלת חו"ל קימל"ן  
דאוכל והולך ואח"כ מפריש, וגם בחלת  
א"י מה בכך דאכל טבלים למפרע מ"מ  
מהני שאלה בנשאר מקצת, ורק באכלה  
כולה הא דמהני שאלה משום דעוקר הנדר  
למפרע, אבל בזה ע"י שאלה נמצא שאכל  
טבל.

ומ"ש לחדש לשאול ע"י חרטה כיון דלא  
נעקר מעיקרו, לכאורה יש לתרץ בזה הא

(ב) כיו"ב יל"פ במ"ש הר"מ בהל' סנהדרין פ"א ה"ג שהגדול בחכמה מושיבין אותו ראש עליהן  
והוא ראש הישיבה והוא הנקרא אב בית דין, והעירו על כך ממ"ש בסנהדרין ק"ג שרבי מינה  
את רבן גמליאל לנשיא ואת ר' חנינא בר חמא לישב בראש. ויל"פ שר"ג היה צריך לעסוק גם  
בענייני נשיאות והנהגה של הציבור, ולכן חילק רבי תפקידים אלו לשנים. ובהפלאה נקט שגם  
בימי רבי היה תפקיד ראש ישיבה בפני עצמו.

(ג) ובפירוש הריב"ן שם כתב שמ"ש רבי "שמעון בני חכם" היינו אב"ד, ר"ל שמאחר שלא נזכר  
שם מינוי לאב"ד, משמע שהחכם הוא האב"ד. אמנם בהוריות י"ג ע"ב איתא דר"מ "חכם" ור'  
נתן "אב"ד", וצ"ל שמפני שלא היה ר"מ תדיר שם חילקו את תפקיד האב"ד לשניים, ר"מ אב"ד  
עיקרי ונקרא חכם, ור' נתן אב"ד קבוע. (ועי' להלן בסי' כ"ז בהערה לאות ב.)

\* לעילוי נשמת צאצאית משפחת רבי, הילדה חיה ע"ה, בת ר' דוד הי"ו.

והוברר חלק הכהן שהי' פתיך ביה בטבל, איך אפ"ל דיהא מכאן ולהבא טבל. וגם בהקדש בקדוה"ג י"ל דבודאי ל"מ חרטה להבא, דכיון דחלה קדוה"ג, לא פקע בכדי ואין קדוה"ג לזמן. אלא דגבי קדו"ד יש לדון כיון דנכנס לרשות הקדש ויש לו בעלים אפשר דאין בידו להפקיעו ע"י חרטה מכאן ולהבא, ול"ד לנדרים ושבועות דאוסר איסור על נפשו. ואפשר דגם בקונם כללי, דיש מעילה בקונמות, ל"מ חרטה להבא. מ"מ יש לחלק בין קונמות לשארי הקדש, דהמעילה בא מחמת איסור קונמות. עכ"פ בתרומה וחלה ודאי דלא שייך לומר דיתוקן הכרי ויחזור להיות טבל.

ומה שהקשיתי בהא דפסחים דיפקירנו ואי מיתשיל עלה יהי' חל ההפקר למפרע, אפ"ל כיון דבשעת ההפקר אין שום אדם יכול לזכות בו אין ההפקר חל, ואע"ג דלבתר שאלה איגלאי מילתא למפרע דהוי הפקר, מ"מ הא בשעת ההפקר לא הי' ביד שום אדם לזכות בפועל, ואין כאן הפקר. ובעיקר דברי השעה"מ, אין יסוד נכון לחלק בין פתח לחרטה, ובמק"א כתבתי לדחות זאת.

ויקבל החהו"ש מאדוה"ש כנפשו היקרה ונפש ידיו מוקירו ומכבדו הדוש"ת

חיים עוזר

דאמרין בפסחים דמ"ו דעובר בבל יראה משום טוה"נ ממון והואיל אי בעי מתשיל עליה, והשאג"א הקשה דיקרא לה שם קודם אפי' ויבטלנו ויפקירנו, והוכיח מזה דמשום הואיל דא"ב מתשיל עלה לא מצי להפקיר, וכן תירץ על טוה"נ. ובאמת מבואר כן בירושלמי פסחים שם ויקדישנה וישליכנה לאשפה, ויש אדם מפקיר דבר שאינו שלו. אבל עדיין קשה יפקירנה, ול"ש לומר הואיל ואי בעי מתשיל עלה, דהא אי מתשיל עלה נמצא דלמפרע חל ההפקר. ולמש"כ י"ל דעובר משום דאי בעי מתשיל עלה ע"י חרטה ומכאן ולהבא יהא שלו, וההפקר לא חל מעיקרא לפי שלא היה שלו.

אולם כ"ז לחידודא, ובאמת אין מקום בסברא שיהא מהני חרטה מכאן ולהבא על הפרשת תרומה וחלה, דדוקא בנדרים דהנדר חל על כל הזמן וכמו שהי' נשבע על כל רגע ורגע שלא יהנה מאיתו ומתחרט מזמן דלהבא, לא כן בהפרשת תרומה וחלה דמתוקנת בפעם אחת, וכיון דהכרי והעיסה נתקנה ע"י הפרשה איך יחזור להיות מכאן ולהבא טבל. וגם בנדרים ושבועות י"ל דאע"פ דאינו נעקר למפרע הו"ל כאילו נודר ונשבע לזמן, משא"כ בהפרשת תרומה וחלה שאינה לזמן, וכיון שנתקן הכרי

סימן י

## הקדש קטן מופלא סמוך לאיש

על שבועה שלו. ובמאירי כתב שגם בשבועה יתכן שאחרים חייבים, כשהתפיסו בשלו, אבל תוס' והרא"ש לא תירצו כן, וצ"ב.

ולכאורה יש לומר משום דקיי"ל דמתפיס בשבועה לא כמוציא שבועה מפיו, לגבי מלקות עכ"פ, כמ"ש בשבועות כ' ע"ב. ובמאירי התכוין לאוקמי כמ"ד דמתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו. אבל זה דוחק גדול, לאוקים הברייתא כאביי שם ולא כהלכתא.

ויל"פ בדעת המאירי דסובר דבאומר ואני כמוך מהני התפסה גם בשבועה. ומה שהתוס' והרא"ש לא מפרשי כן נראה לפי הנ"ל, שכיון שנדרר ושבועה של קטן הוי חטיבה לעצמה, לא שייך כלל התפסה, שגדול לעולם לא יכול להתפיס באופן שהוא יהיה נוהג בשבועתו או בנדרו כמו קטן, ואפילו קטן מופלא סמוך לאיש, שכיון שדיניהם שונים ממילא לא שייך בה התפסה שיהיה כמוהו.

ג) ולפי"ז נראה לכאורה, שכיון שחזינן שיסוד הדין דמופלא הסמוך לאיש בהקדשות נלמד מ"זה הדבר" שנאמר רק על דין נדר של פרשת נדרים, והרבויה הוא

א) הר"מ בהלכות נזירות פ"ב הי"ג כתב: קטן שהגיע לעונת נדרים ונדר בנזירות מביא קרבנותיו כשהוא קטן, והוא מפרש כן בגמ' נזיר כט ע"ב. והראב"ד השיג עליו וכתב: הרי מופלא סמוך לאיש מדרבנן. ואולי הלכה כמ"ד שהוא מה"ת. והקשו עליו כל המפרשים הרי כבר כתב הר"מ בהל' נדרים פ"א ה"ד שקטן מופס"ל הוא מה"ת. יש לבאר סברת הראב"ד: הנה בגמ' נדה מ"ו אמרו לפי שמצינו שהשוה הכתוב קטן כגדול לזדון שבועה ולאיסור ולבל יחל, יכול יהא חייב על הקדשו קרבן, ת"ל זה הדבר. ופשטות הגמ' היא שאם הקדיש לעולה או לבדה"ב אינו מביא קרבן מעילה, ואין לוקין על הקדשו בלאו דמעילה.

ב) והנה מתוך הדינים המיוחדים בנדרי מופס"ל נמצא, דענין נדר ושבועה של קטן מופלא סמוך לאיש הוי חטיבה מיוחדת לעצמה, וגם במה שהם חלים אינם דומים לנדר ושבועה של גדול.

ועיין בתוס' כאן שהקשו למה נדחקו בגמ' לאוקמי שהקדיש הוא ואכלו אחרים דלוקין, לוקמא שהוא עצמו אכל כשהגדיל, שהרי ע"כ צריך לפרש כן הדין של זדון שבועה, שלא יתכן כלל בשבועה שאחרים יתחייבו



נדרו נדר, כי אם אין חיוב הבאת קרבנות כל הנזירות לא תחול, שאין נזירות בלי חיוב קרבנות, וכמוש"נ ממש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם (ח"ג עמ' רא-רב) עפ"י הירושלמי בתרומות והתוס' בנזיר שהקרבן הוא מעיקר הנזירות. וכמו באופן שא"א לנזירות לחול על הכל, כגון בנשבע שלא אשתה יין ואח"כ אמר הריני נזיר, שכיון שאין איסור שתיית יין דנזיר חל על איסור השבועה, אין הנזירות חלה כלל, וכמוש"כ במנ"ח מ' שע"ב עפ"י ד הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' תרט"ו). והרי מבואר בנזיר כ"ט ע"ב דלמ"ד מופס"ל דאורייתא יכול לידור בנזיר, ושם להלן ס"ב ע"א אמרו דאם מופס"ל דאורייתא אי"צ לרבות בפרשת נזיר מופס"ל, ובע"כ שגם מופס"ל שנזר חייב בקרבנות. אמנם באמת יש לחלק בין איסורי הנזירות לקרבנותיו, וכמוש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל שם עפ"י הגמ' בנזיר שהו"א שנכרי שנזר אינו מביא קרבנותיו. ועי' בחזו"א ב"ק סי' כ' אות כ' שיש מקום לומר בשיטת הס"ז פר' נשא שקטן מופס"ל חייב בתשלומי קרן וחומש דגזל הגר, אבל פטור מאשם כפי שהוא פטור מקרבן מעילה על הקדשו].

ולפי"ז יתכן לפרש בדוחק כוונת הראב"ד הנ"ל שאם כי הר"מ פוסק בהלכות נדרים

שצד נדר שיש בפרשה של הקדש, הוא קיים אמנם במופלא סמוך לאיש, דהיינו שהקדשו חל, אבל רק לגבי איסור לאו בלבד, ולא לגבי קרבן דליתא בפרשת נדרים.

ויל"ע ממ"ש בירושלמי שבועות פ"ג ה"ה לגבי קרבן שבועת ביטוי: לכל אשר יבטא, פרט לקטן. וכיו"ב בתוספתא שבועות פ"ב ה"ג לגבי שבועת העדות שהמשיב את הקטן פטור, שנאמר והוא עד, בעד שראוי להוציא ממון. הרי שהו"א שאפילו קטן יתחייב בקרבן, א"כ לכאורה י"ל שגם בקרבן מעילה יש מקום לחייב לפחות מופס"ל שהקדשו הקדש. אבל נראה שכל ההו"א בתוספתא ובירושלמי היא רק לגבי שבועת שוא ושקר שחמירי טפי כמוש"כ הרמב"ם בהל' שבועות פ"ב. ולכן בשאר חטאות לא מצינו שצריך ריבוי למעט קטן.

ולפי"ז י"ל גם במה שנחלקו שם בניהה לגבי מופלא סמוך לאיש אם מה"ת או מדרבנן, שגם למ"ד מה"ת וילפינן מכי יפליא שבפרשת נזיר, יש מקום לחלק בין איסורי הנזירות ובין חיובי הבאת קרבנותיו, לפחות כשהוא עצמו עוד קטן. עי' באבנ"ז יו"ד סי' ש' שכתב בשיטת הר"מ דקטן מופס"ל שנדר מכר ואכלו אין מלקין אותו מיד אלא כשיגדל.

לכאורה אין לומר שמופלא סמוך לאיש שנזר לא יהיה חייב בקרבנות אפילו אם

המדיר לוקה על בל יחל, וע"כ דמלקות אלו הם על לאו דמעילה. [אמנם יתכן בשיטת הר"מ שרק היכא שהמדיר הוא בר מלקות אזי עיקר הלאו הוא עליו ורק הוא לוקה, אבל כשאין הנודר בר מלקות, כגון הכא שהוא מופס"ל, אזי עיקר הלאו הוא על המודר והוא לוקה. וכן יל"פ במש"כ הר"מ בהל' שבועות פ"ב ה"ד. ועיין הל' כלאים פ"י הל' ל"א והל' אבל פ"ג ה"ה. ועיין ברמב"ן ב"מ י ע"ב לגבי איש שאמר לאשה אקפי לי קטן "לאו דוקא דהו"ה אפילו לגדול כו', ואיכא למימר דכיון דניקף אסור ובר חיובא ניהו, ואי אפשר לזה שלא להקיף לדעתו, לא מחייב שולחו לכו"ע". ועיין תוספתא שבת פ"ב ה"י.] וצ"ב משום מה ממעטינן רק מקרבן.

והנה המקור לדין זה דהרמב"ן מבואר בריטב"א שם דמעילה גבי קדושת פה כתיבא, וצ"ב. וכנראה כוונתו למ"ש בתו"כ (ויקרא דיבורא דחובה פרשתא י"א פ"כ ה"ה) יכול אפילו הקדיש תורים למזבח וכו' הקדיש בור ואח"כ נתמלא מים וכו' ת"ל מקדשי ד' מיעט. ונראה שהביאור בדרשא זו הוא לפמ"ש בתו"כ שם לעיל ה"א עה"כ נפש כי תמעול מעל מקדשי ד', קדשים המיוחדים לד'. ויל"פ שנכלל בכתוב זה שהקדשים יהיו מוזמנים בפירוש לד', ולכן כל מה שזכה בו הקדש בלא הקדשה אין בו מעילה. [ועי' בלשון הר"מ סוף הלכות

(פי"א ה"ד) כמ"ד שמופס"ל מה"ת, אבל לגבי נזירות יש מקום לומר שגם למ"ד זה אין הוא מביא קרבנותיו כשהוא קטן.

(ד) והנה בגמ' נדה מ"ו הנ"ל לפי שמצינו שהשוה הכתוב קטן כגדול לזדון שבועה ולאיסור ולבל יחל, יכול יהא חייב על הקדשו קרבן ת"ל "זה הדבר". ופשטות הגמ' משמע שאם הקדיש לעולה או לבדה"ב ומעל בו, אינו מביא קרבן מעילה, אבל הרמב"ם לא הביא דין זה כשהביא בהלכות נדרים את הדין דמופלא סמוך לאיש מקדיש, ועיי"ש במל"מ.

והנה עיקר דין זה שאין מביאין קרבן מעילה על הקדש מופס"ל, יל"פ לפי"ד הרמב"ן בב"ב ע"ט שמה שהוקדש בלא קדושת פה אין מועלין בו, וא"כ ה"נ כאן קדושת פה של קטן אינה כקדושת פה של גדול. אבל לראשונים שם שגם מה שנקנה להקדש ע"י קנין חצר יש בו מעילה, צ"ב, הרי גם הקדש של הקטן מופס"ל הריהו קנוי להקדש. עוד צ"ב בין לרמב"ן בין לתוס' מ"ש בגמ' שם להלן דאחרים לוקים על הקדשו. ומשמע שגם מלקות דמעילה לוקים ולא רק מלקות דבל יחל המוזכרת בברייתא. וכ"נ מהריטב"א והמאירי. וגם מדברי הר"מ בהל' נדרים פי"א ה"ה משמע לכאורה כן, כי הביא דברי ר' יוחנן ור"ל: הקדיש ובא הגדול ונהנה מההקדש שהקדיש לוקה, והרי הר"מ סובר שרק

דבכהאי גונא לוקחין בדמיו בשר, וטעמא דר' ישמעאל דאין זריקה מתרת אלא לאפוקי ממעילה, דאינו חייב אשם אבל קרן וחומש משלם, עכ"ל. משמע מדבריו שיש מקום לומר שתשלומי הקרן והחומש של האוכל מבשר קוד"ק הם מתורת מעילה, והם להקדש ולא לכהנים, וא"כ כיו"ב י"ל גם לגבי המיעוט של הקדש מופס"ל מהכתוב "זה הדבר", שיש לפרשו שהוא רק מקרבן מעילה ולא מקרן וחומש, ולכן נקטה הברייתא רק יכול יהא חייב על הקדשו קרבן.

(ו) [ועי' באו"ש הל' מעילה פ"ה ה"ו ד"ה ומסברת הרמב"ן, שכתב לבאר למ"ד דמועלין בקדשי עכו"ם ומ"מ אין מועלין בקדשי קטן, דקדשי עכו"ם מכח מקדיש קא אתו ולא בעינן דוקא ישראל אלא שיהיה בר הקנאה, אבל קטן כיון דבכ"מ אין קנינו קנין ואינו בר עונשין הוי הקדישו כמו דאתו ממילא ליד הקדש ולית ביה מעילה, עכ"ד. ולפי דבריו יש מקום לחלק בין הקדש לבדה"ב לבין הקדש לקרבן, דבהקדש לבדה"ב יש צורך בקנין של ההקדש לעיקר הגדר של קדושת בדה"ב, משום שגדר קדושת בדה"ב הוא שנעשה ע"י ההקדש קנין גבוה בעצם הדבר המוקדש, כמוש"כ בחי' הגר"ח (הל' מעילה פ"ב הל"ה), וכשקטן מופס"ל מקדיש לבדה"ב אזי קנין ההקדש אינו נעשה ע"י דיבור הקדשתו

מעילה (פ"ח ה"ח) ומה עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו וכל המועל בהם מנהג חול מעל בד' וכו']. ולפי"ז יתכן שכל דין זה שהמעילה היא רק במה שהוקדש ע"י אדם הוא רק לגבי מה שמוזכר בפרשה זו דנפש כי תמעול מעל מקדשי ד' וגו', והיינו רק דין קרבן מעילה וקרן וחומש, אבל לגבי הלאו דמעילה דילפינן מלא תוכל לאכול בשעריך וגו' או מגז"ש דחט חט מתרומה, לגבי זה אין נפק"מ אם הוקדש ע"י אדם או אם ההקדש זכה מאליו. ולכן גם המיעוט מ"זה הדבר" שאין הקדשו של מופס"ל כשאר הקדשות של גדול, שיסוד המיעוט הוא משום חסרון בהקדש פה של המופס"ל, יש לפרשו ג"כ שהוא רק לגבי קרבן מעילה ולא לגבי הלאו והמלקות, שלגבי זה אין גריעותא בהקדש קטן.

(ה) עוד יתכן לבאר מה שנקטה הברייתא רק שאין חייבים קרבן על הקדשו, לפמ"ש בתו"כ פר' אמור פ"ה ה"ד ואיש כי יאכל קודש בשגגה וגו', מנין לאוכל מבשר קדשי קדשים לאחר זריקת דמים שהוא משלם את הקרן לכהנים והכהנים לוקחים בדמיו שלמים וכו'. ובר"ש כתב: ובתוספתא בפרק בתרא דשקלים פליג ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא ואומר שגם חומש חייב. והכהנים לוקחים בהם שלמים ומקריבים לגבי מזבח, וזה אפשר אפילו לר' ישמעאל,

משום שאין בכוחו להקנות, אלא התורה זיכתה להקדש את מה שמופס"ל התנדב, ומכח דין הזכיה הזו חלה קדושת בדה"ב. ולכן יש לדמותו לבור והתמלא מים. וקדושה זו דבדה"ב שונה מהקדש לקרבן, שבו אין צורך בקנין של הקדש לעיקר קדושת הקרבן, משום שגדר קדושת קרבן הוא שנעשה מיוחד להקרבה על ידי שהמקדיש אוסרה להדיוט ומיחדה לקרבן, ובזה בלבד סגי שיחשב לקדוש בקדושת קרבן, ואי"צ לקנין של הקדש בהם. [עי' באתון אורייתא עמ' ט']. וכשקטן מופס"ל מקדיש קרבן חלה הקדושה מכח נדרו כהקדשות של גדול. ונפק"מ בזה לדין מעילה, שבקדשי בדה"ב שגדר קדושתם הוא שנעשה ע"י ההקדש קנין גבוה בעצם הדבר המוקדש, בהם יש תנאי בדין מעילה שהקנין יעשה בדיבור ההקדש, לפי שיטת הרמב"ן. אבל בקרבנות שגדר קדושתם הוא שנעשו מיוחדים להקרבה ואי"צ שיקנם הקדש, גם לדין המעילה בהם אין תנאי שיהיה כלל קנין של הקדש וסגי בעצם ההקדשה לקרבן. ולכן בהקדש קרבן של מופס"ל י"ל שיש מעילה לפי סברת האו"ש הנ"ל. (אמנם באו"ש נקט כהקצוה"ח שסברת הרמב"ן היא גם בקדוה"ג.)

ויש לבאר החילוק של הגר"ח בין בדה"ב לקרבנות, לפמ"ש"כ תוס' בב"ק ע"ט ע"א ד"ה גנב והקדיש משלם דו"ה, כדמפרש מה

לי מכרו להדיוט ומה לי מכרו לשמים, ואיירי בקדשי בדה"ב דלא שייך לומר מעיקרא תורא דראובן, והשתא תורא דראובן, כמו בקדשי מזבח שקרבן קרב לכפר על הבעלים ונשחט לשמו ושם בעליו עליו, עכ"ל. ובחולין מ' ע"א איכא למ"ד דכיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמיא. ויל"פ שלכן הקרבן נחשב כממון הבעלים ואין להקדש גדר בעלות בו, וכמ"ש באתון דאורייתא הנ"ל, וע"כ שביחודם לקרבן סגי לדין מעילה, משא"כ בקדשי בדה"ב. ועיין מש"כ לעיל סי' ט' פ"ב אות ב ולהלן סי' ל"ד אות ב.

ז) ולכאורה סברא זו לחלק בין גדר הקדשה לבדה"ב ובין גדר הקדשה לקרבנות, תלויה בשני הביאורים שברמב"ן עה"ת פר' מטות (ל' ב') וז"ל: ולא הוזכרו נדרים בגמרא בקום ועשה כלל, ואע"פ שמצינו בנדרי גבוה הרי עלי עולה הרי עלי שלמים, שאמירתו לגבוה נתחייבו בו נכסיו כמסירתו להדיוט, או שהוא חומר נוהג בנדרי הקדש מפני שיש בהם חפץ נאסר להדיוט ונתפס לגבוה לכשיפריש, ולפיכך משעה ראשונה חל חיוב הנדר על נכסיו, עכ"ל. ולכאורה לפי הביאור הראשון שב"הרי עלי עולה" ההקדש חל על ידי התחייבות נכסיו לגבוה, א"כ נמצא שגם נדרי קרבן חלים ע"י הקנאה לגבוה. ויתכן שלכן ס"ל לאביי דגם קדוה"ג פקעה בכדי, כי יסודה הוא בקדו"ד. ולפי"ז

קדושת סוכה מגוזה"כ עדיפא ממקדיש קדוה"ג. וא"ש קושיית הרשב"א בביצה ל: אבל י"ל שמצד הקדש לקרבן אין הכרח להקנאה לגבוה, אלא שבהרי עלי שאין הנדר יכול לחול אלמלא שחל על חפץ התחייבות, יש צורך לדון בדין התחייבות הנכסים ושעבודם שיש באמירה של הרי עלי, אבל כשמקדיש קרבן ואומר הרי זו לעולה, שאין שם חסרון של לשון נדר, אין צורך לדון מצד ההתחייבות והקנין שיש בלשון זו, אלא סגי באיסור הבהמה להדיוט ויחודה לקרבן כדי שתתקדש כקרבן.

ויתכן שגם במקדיש מנחה, שההקדש בפה מקדשה רק בקדו"ד ואינה מתקדשת בקדוה"ג עד שיקדשנה בכ"ש, מ"מ קדו"ד זו אינה ע"י קנין הקדש כקדושת בד"ה, אלא ע"י שיוחדה להיות קרבה בתורת מנחה, וגדר הקדשה הוא כשאר קרבנות. ולאידך גיסא יתכן שחרמי כהנים שבבית בעלים הם כקדושת הגוף, כמש"נ מתוס' בכורות ל"ב ע"א ד"ה רבא ותוס' ערכין כ"ח ע"א ד"ה דת"ר, מ"מ קדושה זו חלה ע"י קנין ההקדש, מאחר שאינה עומדת לקרבן].

ח) אולם עדיין צ"ב הקושיא לפי שיטת התוס', שגם מה שנקנה להקדש בקנין חצר יש בו מעילה, דא"כ מפני מה מתמעט הקדש מופס"ל מקרבן מעילה. ויתכן לבאר שהברייתא והגמ' מיירי לא בדין מעילה של הקדש אלא בדין מעילה של קונמות. וכ"פ

באו"ש הל' מעילה פ"ה סוף ה"ו. ולפי"ז באמת כל הקדשות של קטן כיון שע"י דבורו נעשה החפץ קנוי להקדש מועלין בו כמו בכל קניני הקדש, כי אי"ז מדיני הנדר שבו, אבל מעילה בקונמות דקטן היא מדיני הנדר שבו – אם כי מחמת דין נדר עצמו אין דין מעילה, ורק שנתרבה שלאיסור נדרים דקונמות יש גם צד של קדושת חפץ, לגבי זה שיהא בו דין מעילה, אע"פ שאין זה כלל ממון של הקדש, שהרי אפילו בקונם פרטי יש מעילה – ודין זה הוא אומנם מתורת נדר שיש עמו קדוה"ג של חפץ, אבל אינו בכלל עיקר פרשת נדרים, אלא רבוי מצד קדושת הדבר. וע"ז יליף מ"זה הדבר" שדוקא מה דשייך לעיקר פרשת נדרים לבד, בזה נתרבה מופלא סמוך לאיש, אבל שאר דיני נדרים שלא מעיקר פרשה זו, כגון דין מעילה בקונמות, בזה לא מהני נדר של קטן ולכן אין מועלין, דאין להעתיק פרשה של הקדשות לפרשה של נדרים דקטן. (ועיין מש"כ בחוברת "פני אברהם" ח"ב עמ' מא-מב אותיות ט-י).

ט) אמנם צ"ב הקושיא שלעיל, משום מה ממעטינן רק מקרבן ולא ממלקות. ויתכן לבאר לפי שיטת החס"ד נדרים פ"ב ד"ה דבר והאבן האזל הל' מעילה פ"ה ה"ט דבקונמות יש רק מלקות דבל יחל ולא מלקות דמעילה, וא"כ אין צורך למעט אלא קרבן מעילה ולא מלקות דמעילה. וממלקות

דבל יחל אין מקום למעט קונמות דמופס"ל.

אולם לשיטת הר"מ עדיין צ"ב מפני מה ממעטים רק מקרבן ולא ממלקות. כי א"א לומר שחיוב המלקות הוא על כל יחל, שהרי לדעת הר"מ רק המדיר לוקה על כל יחל. אמנם י"ל שבנדר מופס"ל גם לר"מ המודר לוקה על כל יחל כנ"ל. אבל מ"מ עדיין צ"ב מפני מה לא הזכיר הר"מ שאין מביאין קרבן על הקדשו.

(י) ויתכן שהר"מ סובר שהברייתא ור' יוחנן ור"ל אינם עוסקים באותו סוג נדר, שהברייתא שמרבה הקדשו של מופס"ל למלקות משום כל יחל וממעטת אותו מקרבן איירי בקונמות, ולכן נזכר שם כל יחל, כי בהקדש גמור י"ל שאין בו כל יחל כמוש"כ כמה אחרונים, (עיין במהר"מ שיק חו"מ סי' קנ"ט וכוכב מיעקב סי' קס"ד), ורק בקונמות יש כל יחל, והמיעוט מ"זה הדבר" הוא לכל דיני מעילה. והברייתא נקטה רק קרבן משום שבקונמות אין לאו דמעילה אלא כל יחל בלבד כנ"ל. או שיש גם לאו דמעילה אבל אי אפשר לנקוט שאין לוקין עליו מאחר שעכ"פ יש מלקות דכל יחל. וכ"ז הוא בברייתא, אבל ר' יוחנן ור"ל איירו בהקדש גמור, [וכ"נ מסה"מ לר"מ מ' קל"ג שהביא הוכחה שלוקין על אזהרת מעילה מדברי ר"י ור"ל כאן הקדיש ואכלו אחרים לוקין]. וס"ל דלוקין על הקדשו

והו"ה שמביאין קרבן מעילה, דאין לחלק בין דיני המעילה. [ומ"ש בגמ' דלמ"ד הקדיש הוא ואכלו אחרים חייב, ניתן לפרש הברייתא דלוקין משום כל יחל, ולפי הנ"ל לכאורה צ"ב, הרי מ"ד זה מיירי במלקות דמעילה. נ"פ שלעיקר חיוב מלקות שניהם שוים, שאם לוקין על לאו דמעילה בהקדש גמור יש ללקות על לאו דכל יחל בקונמות מאחר שנדרו והקדשו מה"ת].

ונראה שהר"ם בהל' נדרים מיירי בהקדש גמור, ופסק כדעת ר' יוחנן ור"ל שלוקין על לאו דמעילה, ומדלא הזכיר דין הקרבן, נראה דס"ל דגם בקרבן מעילה חייבים, וכך נקט המאירי בדעת הר"מ. ודין קונמות של מופס"ל לא הזכיר הר"מ בפירושו אבל הדין נרמז בלשון הר"מ (פי"א מנדרים ה"ה) הקדישו ובא הגדול ונהנה מההקדש שהקדיש לוקה, ולמה להר"מ לכפול הדברים, מההקדש שהקדיש, ונראה שבא לומר שגדול יכול להעניש רק על הקדש ממש שהקטן הקדיש, והיינו הקדש גבוה, אבל קדושה אחרת, היינו שקטן עשה קונם, היא נקראת הקדש שנדר, אם כי דין קונמות כדין הקדש, אבל ע"ז אין עונשין לגדול, דאין מעילה כלל בקונם של מופלא הסמוך לאיש, וכאמור. ומ"ש בברייתא שאם אכלו אחרים מנדרו או מהקדשו לוקין משום כל יחל, ולפי הנ"ל מיירי בקונמות, דין זה לא הזכיר הר"מ, ויל"פ כדברי המהרי"ט אלגזי

עצמו, לכן אי אפשר לרבות מופס"ל להפרשת תרומה, כי תיקון הטבל אינו מכלל הריבוי לנדרי מופס"ל, שאם כי מפרשת נדרים ילפינן לכל מה שמועיל קדושת פה, כמוש"כ רש"י, וגם תרומה בכלל קדושת פה, אבל הרי חזינן שאפילו במה שנתרבה, כגון בנדרי הקדש, אינו יכול לעשות את כל הקדושה שבנדרי הקדש, מקרא ד"זה הדבר", א"כ הו"ה שאינו יכול להתיר את הטבל, ולכן אין קטן בכלל הקדשה של תרומה.

ור' יוסי סובר שסגי בעצם הקדושה של התרומה ואין צורך בדין מיוחד בכדי שיותר הטבל. ולא אמרינן שתרומה חמורה משאר נדרים והקדשות כסברת ר' יהודה, שהרי חזינן שהמפריש קודם מירוח ג"כ חלה התרומה והכרי שנמרח אח"כ אינו טבל, והרי קודם מירוח עדיין אין כלל טבל והתרומה אינה מתקנת כעת, שאין עתה מה לתקן, אבל עצם קדושת התרומה בכחה לפטור כדי שלא יחול עליו טבל. ולכן סובר ר' יוסי שאין צורך בדין מיוחד לתקן הטבל, אבל כיון שעכ"פ קדושה הוא יכול להחיל, ממילא הכרי נעשה מתוקן. ואין צורך בדין מיוחד כדי להתיר הטבל. ור' יהודה סובר דכיון שאינו בכלל מתיר לכן נתמעט גם מעצם הכח להקדיש תרומה. ואפילו בשבילים אין בכח המופלא לתרום. ועיין מש"כ לעיל בענין פטור הפקר

בשו"ת שמחת יו"ט סי' ס"ט (ר"כ ע"א) דדין זה, מי לוקה המדיר או המודר, שנוי במחלוקת תנאים, ותנא דברייטא זו סובר דהמודר לוקה ואנן קימל"ן דהמדיר לוקה.

יא) והנה בב"מ ע"א כתב רש"י דקטן לית ליה שליחות דכי כתיב שליחות בגדול כתיב בראוי לתרום וכו'. והקשה בקצוה"ח קפ"ח סק"ג, הרי קיי"ל דמופלא סמוך לאיש נמי תרומתו תרומה, א"כ שפיר משכחת לה ראוי לתרום בקטן. והנה בתוס' שם כתבו דר' יהודה שאומר תרומת מופס"ל אינה תרומה, יכול לסבור מופס"ל מה"ת, אלא שלהקל לתקן טבל לא אתרבי להיות כגדול. והיינו דכיון דאין קטן מתקן טבל להסיר האיסור, אף קדושת תרומה עצמה אינה חלה – גם אם ר' יהודה סובר שלא בעינן שייריה ניכרים, עי' בעירובין ל"ז ע"א דלר' יהודה, אליבא דעולא, מותר לומר שני לוגים שאני עתיד להפריש הריהם תרומה ושותה מיד, ולדידיה לא בעינן שייריה ניכרים כמו"ש בריב"ן מכות י"ט ע"ב ד"ה תרומה – שהרי אמר ר' יהודה אין תרומתו תרומה, וכן מ' בתוס' הרא"ש שם דלר' יהודה כיון שאינו מתקן אינה קדושה. ולדעת ר' יוסי, שאמר תרומתו תרומה, אף הטבל נתקן, שהרי ס"ל דבעינן שייריה ניכרים כמבואר בעירובין שם.

ונראה לבאר טעמו של ר' יהודה שמאחר וס"ל שתיקון איסור טבל הוא דין בפני

בתרו"מ אות א, ובענין שאלה והפרה בהקדשות פ"ב בהערה באות א.

ולפי"ז י"ל שגם למ"ד דמופס"ל תורם, היינו דוקא להחיל קדושת תרומה, כיון שגם החלת שם תרומה נכללת בפרשת נדרים, אבל מה שמיוחד לפרשת תרומה, דהיינו דין שליחות, אינו נכלל בדין מופלא סמוך לאיש, שלא נתרכה אלא לעצם הפרשת התרומה ולא לדין שליחות שבה, כשם שלא התרכה להתיר הכרי. ובאמת בירושלמי תרומות פ"א ה"א הסתפקו אם בדברים שהמופס"ל ראוי אם הוא עושה שליח. עיי"ש בפנ"מ וברש"ס, ועיין במהרש"א גיטין ס"ה ובישועות מלכו, כתבים סי' א'.

יב) והנה בירושלמי תרומות פ"א ה"א לאחר שהסיקו שמופס"ל מביא קרבן זיבה וצרעת, בעי אם מהו שיעשה בהן שליח, מאחר שהוא מטמא בהן הוא נעשה בהן שליח, או מאחר שאינו נעשה שליח לכל הדברים, אינו נעשה בהן שליח, התיב רבי יודן הרי יש לו טבל דבר תורה, אינו פוטר טבלו דבר תורה, וכאן אע"פ שהוא מטמא בהן אינו נעשה שליח, עכ"ל הירושלמי. וצ"ב מהי ההוכחה ממה שאינו פוטר טבלו לגבי שליחות בדברים שהוא שייך בהן, ובפרט שלעיל אמרו בפירוש בשם ר' יוחנן שגם למ"ד אינו תורם הוא מקדיש. עיי"ש בפנ"מ. ולפי הנ"ל יל"פ שלמ"ד אינו תורם הטעם הוא שבתרומה יש צורך גם להתיר

הטבל וזה אינו נכלל בפרשת נדרים כנ"ל, א"כ גם בדברים שהוא שייך בהם ויכול לידור ולהקדיש קרבן, כגון קרבן זיבה וצרעת, מ"מ אין לכלול בזה מה שאינו מכלל פרשת נדרים, דהיינו שליחות.

יג) ולפי"ז יתכן לפרש בשיטת ר' יוסי שמופס"ל תורם, שאי"ז משום שסובר שאין דין מיוחד שמצריך התרת הטבל מלבד הקדשת התרומה, אלא גם לדידיה יש צורך ביצירת היתר לטבל, אבל ס"ל שגם מה שלא נכלל בפרשת נדרים, דהיינו היתר השירים, ג"כ יש בכח המופס"ל לעשות, מאחר שהוא ראוי לעיקר דין הפרשת תרומה.

ולפי"ז י"ל שר' יוסי פליג גם לגבי מעילה בקונמות של מופס"ל, וס"ל שכל מה שראוי להכלל בקונמות אכן נכלל בנדר הקונם שלו ומביאין קרבן ולוקין על הקדש קונמות של מופס"ל, אע"פ שאינו מעיקר פרשת נדרים. ואם נניח כן א"ש שלא הזכיר הר"מ את הבריייתא שממעטת קונמות של מופס"ל מקרבן, מאחר שהר"מ בהל' תרומות פ"ד ה"ה פסק כר' יוסי לגבי תרומת מופס"ל, א"כ לא קימל"ן גם כבריייתא זו לגבי מעילת קונמות.

יד) והנה בגיטין ס"ה ע"א אומר אדם לבנו ובתו הגדולים לעבדו ושפחתו העברים הא לכם מעות הללו ופדו בהם מע"ש וכו', וכתבו בתוס' שם ד"ה ופדו בהן מע"ש,



וא"ת ומאי מהני פדיית קטן והא אין מעשה קטן כלום וכו', וי"ל דאתיא כמ"ד במס' תרומות דהגיעו לעונת נדרים כשם שנדרן נדר כך תרומתן תרומה, וכשם שחל שם תרומה על פיו ומשתרי טבל באכילה ה"נ מתחלל מעשר שני על ידו. ובמהרש"א שם כתב בתו"ד: מיהו קצת קשה כיון דפדיית מעשר לאחרים הו"ל זוכה לאחרים ה"נ פדיה לעצמו חשבינן ליה כזכיה לעצמו, תקשי להו נמי בפדיה לעצמו, האיך יזכה לעצמו, והא אין דעת אחרת מקנה לו, והוי כמו מציאה, עכ"ל. ויתכן שסברת התוס' היא, שמאחר שלר' יוסי המופס"ל יכול גם לתקן הטבל משום שהוא ראוי לעיקר דין הפרשת תרו"מ, יש ללמוד מכך גם לגבי מה שנכלל בדין מעשר שני, הקדשתו ופדייתו, ואע"פ שיש בפדיה גדר זכיה לעצמו בלא דעת אחרת מקנה, מ"מ נתנה לו תורה יכולת לזכות לעצמו גם בלא דעת אחרת מקנה. ולכן נקטו התוס' בדבריהם שהמופס"ל מתיר הטבל באכילה, שהדבר מורה על כל דיני תרו"מ שנתנה לו תורה יכולת להחיל אותם.

(טו) ויתכן עוד, שגם לגבי מעילה בהקדש גמור, ג"כ הדבר תלוי במחלוקת דר' יוסי ור' יהודה אם מופס"ל תורם, לפי מה שביארתי לעיל שמחלוקתם היא אם גם מה שאינו מעיקר פרשת נדרים יש בכחו לעשות בדיבור

הנדר וההקדש, וא"כ הרי שיטת הרמב"ן שבענין קדושת פה לדין מעילה, וכתב באו"ש הנ"ל שלכן בהקדש מופס"ל אין מעילה משום שהמופס"ל אינו יכול להקנות בעצמו, והזכיה להקדש היא כמו דאתו ממילא להקדש [והיינו שלאחר שהקדיש והתחייב לתת הדבר להקדש קונה ההקדש משום ד'לד' הארץ ומלואה', כמו"ש בירושלמי קדושין פ"א ה"ו, ובהקדש של גדול הוי דעת אחרת מקנה], ולפי"ד יתכן שענין זה גופא שהמופס"ל אינו ראוי להקנות גם במה שהוא מקדיש, הוא תלוי במחלוקת זו דר' יהודה ור' יוסי אם המופס"ל תורם ומתיר התרומה, וכפי שביארתי בכונת התוס' בגיטין שלר' יוסי כל מה שנכלל וחל הנדר אצל גדול נכלל וחל בנדרו של מופס"ל, גם בדבר שהוא נחשב בגדר קנין, וא"כ הו"ה גם בנדר הקדש של מופס"ל שיש בהם גדר הקנאה לגבוה, גם בהם התרבה מופס"ל שיש ביכולתו לידור נדרי הקדש ולהקנות חפציו לגבוה. ואם נניח כן נמצא שבהקדש מופס"ל הוא גם מקנה בעצמו להקדש ולא הוי כמו שאתו ממילא להקדש. ולפי"ז גם אם נפרש הברייתא דאין קרבן בהקדש מופס"ל דמיירי בהקדש גמור, ג"כ א"ש שלא הביא הר"מ דין זה, משום שהר"מ בהל' תרומות פ"ד ה"ה פוסק כר' יוסי שתרומת מופס"ל תרומה, ולשיטתו הו"ה שהקדשו הוא כהקדש גדול ומועלין בו.

טז) ובעיקר דברי האו"ש הנ"ל שקטן מופס"ל שהקדיש אין ההקדש זוכה מכוחו כיון דאינו בר קנין אלא הזכיה ממילא, והיינו דהמופס"ל חשיב בר דעת כגדול רק לגבי נדרים והקדשות, יש לכך דוגמא בתוס' קדושין עח ע"ב ד"ה אי. וא"ש קושיית תוס' הרא"ש שם בד"ה בנכסים.

יז) בשטמ"ק קע"ד ע"א ד"ה א"ר פפא כו' בשם הראב"ד: כיון שאמרו למלוה אנו נפרע חוב אבינו סתם, ודאי מצרכינן להו למפריעניה, דלא גרעי מפעוטות שמקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, ואי אמרי יהבינן כן וכך לצדקה מחייבי למיתן, דאמר מר בפ"ך זו צדקה, ואמירה דידהו לענין מצוה כמקח וממכר דעלמא דמי, והא נמי כיון דמצוה היא מחייבי באמירה בעלמא, עכ"ל. ר"ל שכל צורת התחייבות שנוגעת לממון היא בכלל התקנה בפעוטות שמקחן מקח, ולכן גם נדר לצדקה או לתשלום חוב אביהם מחייבת אותם. (וס"ל כשיטת הריטב"א שמוב"ל בסי' כא שכל נדר למצוה הוא בכלל "בפ"ך זו צדקה"). ולפו"ר כשם שבמקח הפעוטות מקנין גם מתנה הו"ה אם מקדישים זוכה הקדש. ועין במשך חכמה פרשת בחוקותי ד"ה ואם יגאל שלתורת כהנים מרבינן הגיע לעונת

הפעוטות שפודה מע"ש. ולכאורה גם הקדש בכלל. אבל צ"ע מכל הסוגיא דנדה מה ע"ב – מו ע"ב לגבי מופס"ל "קודם לזמן הזה אין נדרן נדר, ואין הקדשן הקדש כו'", "השווה הכתוב קטן כגדול לזדון שבועה וכו'". ויש מ"ד דהכל מדרבנן, ולדברי הראב"ד לא רק מופס"ל הקדשו הקדש אלא גם כל מי שהגיע לעונת הפעוטות, ולא נזכר שם אלא מופס"ל. וצ"ל דהקדשו של הגיע לעונת הפעוטות הוא רק לגבי זכיית ההקדש בממון בלא קדושת ממון הקדש. ומצינו כע"ז בריטב"א ב"מ פז ע"ב עמש"ש שפועל העושה בכרם הקדש אינו אוכל, שנאמר כי תבוא בכרם רעך ולא הקדש, וכתב הריטב"א: וא"ת למה לי קרא למיסריה והלא יש בו מעילה מה"ת כיון שתלשו. וי"ל דאתיא אפילו כשהתנה שלא יחול עליו הקדש אלא בדמיו, וכההיא שאמרו בונין בחול ואח"כ מקדשין, עכ"ל. וכע"ז י"ל גם בנדר הפעוטות לצדקה ולהקדש, שנתנו חכמים לנדרו שעבוד וקנין בלבד בלא קדושת הקדש, וצ"ע. ומ"ש במשנה שאין נדרן נדר, יל"פ לגבי כל יחל מדרבנן, אבל הוא עצמו חייב לשמור מוצא שפתיו לעשות מצוה שיש בה ענין מקח, דהיינו פריעת חוב, וצ"ע.

## סימן יא

## שייר בקניינו – דין ערכין ופרה"ב

וגם משיכה קונים מה"ת, י"ל כדברי הצ"פ בפירוש הגמ' בע"ז יותר בפשטות, שבישראלית יש שיור בקנין גמור של משיכה הקונה מה"ת במטלטלין.

ונראה שהכלל בזה הוא, שבמקום שהדין תלוי בקנין כשלעצמו, כגון שעיסה של עכו"ם אינה מתחייבת בחלה, שהדין תלוי בעצם מה שהעיסה היא ממון עכו"ם, הקנין הדרוש לכך הוא כשאר קניינים, אבל במקום שהדין אינו תלוי רק בקנין כשלעצמו, אלא צריך גם שיחול עליו שם מסויים, כגון איסור אתנן, שאינו חל ע"י הקנין כשלעצמו אלא רק בהיותו מוקנה בתור אתנן, אזי לשם כך צריך קנין שאין בו שיור. (ועפ"י יל"פ משכ"ש תוס' דלא אמרינן ברירה באתנן לכו"ע. ועי' בחידושי חת"ס ומרומי שדה שם. וכיו"ב יל"פ בתוס' גיטין כ"ד ע"ב ד"ה לאיזו כו' שגם בגיטין בעינן שיהא מבורר הלשמה בשעת כתיבה. ועי' ביחוסיתו"א ח"א עמ' כ"א. ועיין בט"ז אהע"ז סי' קכ"ב אות ב'.)

ג) אמנם ודאי לא בעינן שתקנה בכל קנין אפשרי, אלא מאחר שהקנינים מחולקים בעיקרם לשתי מערכות, הא' ע"י גמירת דעת כקנין כסף והב' ע"י מעשה בעלות

(א) "ונתן את הערכך ביום ההוא קודש לד'" (ויקרא כז, כג). בחולין קל"ט ע"א ילפינן מכאן שהכל מודים בערכין דאע"פ שלא אמר דמי עלי חייב באחריותן, דכתיב ונתן את הערכך ביום ההוא קודש לד', חולין הן עד שיבואו ליד גזבר. והקשו מכאן האחרונים על מ"ש בע"ז (י"ג ע"ב) דאין מעריכין בזה"ז משום תקלה, והקשו הרי אין הערך מתקדש עד שיגיע ליד הגזבר.

(ב) ונראה לפמש"כ בצ"פ הל' מאכלות אסורות (דף צ"ה סוף ע"א) לדייק בלשון הגמ' דע"ז ס"ג ע"א וכי אמר לה בטלה זה מאי הוי, הא מחסר משיכה. בזונה עובדת כוכבים דלא קניא במשיכה. והעיר ע"ז הצ"פ שממה שלא אמרו שעכו"ם קניא בכסף, אלא דלא קניא במשיכה, ועוד דבקושיא נקטו דמחסר משיכה, וביאר דאף דקנין משיכה מדרבנן, מ"מ י"ל כיון דלא עשתה משיכה הוה כמו גדר שייר בקניינו דלא גמר הדבר. וכמו דאמרינן בקדושין ו' ע"ב וגיטין (מ"ג ע"ב) משא"כ גבי כותי דלא שייך בה גדר משיכה כלל, עכ"ד. [ועי' בש"ך חו"מ סי' ר' סק"ח]. ולשיטת המאירי בב"מ מ"ז ע"ב והרי"א"ז בקונטרס הראיות שם, שלר' יוחנן גם כסף

כמשיכה, לכן אם היא קונה גם במשיכה בעינין שמלבד קנין כסף וכיו"ב יהיה גם קנין משיכה, שאז יושלם מעשה הקנין ואז יחול שם אתנן. ואם כי היא זוכה באתנן בקנין כסף אבל רק לאחר משיכה המשלימה את הבעלות חל שם אתנן. [אמנם מהצ"פ שם לעיל משמע שהחסרון הוא בסמיכות דעת].

(ד) ומ"ש בקדושין י' ע"ב בדעת בן בג בג שאין ללמוד ממה ששפחת כהן אוכלת בתרומה, לגבי ארוסה של כהן שתאכל בתרומה, משום שארוסה שייר בקניינה, אע"פ שבקנין כספו דבעינן באכילת תרומה סגי במה שהוי קניינו של הכהן, ואין צורך בשם מסויים ולא סוג קניין מסויים, א"כ אמאי מצריך בן בג בג שלא יהא שיור בקנין הארוסה. בפשטות נראה דכיון שע"י החופה יש תוספת והשלמה לקנין אישות דאירוסין כמוש"כ רש"י "לענין ליורשה וליטמא לה", וס"ל לבן בג בג ששניהם מה"ת, וכיון שהנשואין הם השלמת האירוסין, חשיבא החופה כשייר בקניינו. ולא דמי לקנייני עבד שאין בקנין נוסף כל תוספת בקניינו. ומ"ש בגיטין מג ע"א הוא ענין אחר כמובן.

[ועיין בספרי קרח עה"כ "כל טהור בביתך יאכלנו", "למה נאמר, והלא כבר נאמר "כל טהור בביתך יאכל אותו" כו' להביא את בת ישראל המאורסת לכהן שתהא אוכלת

בתרומה". והיינו שהכתוב חוזר ומרבה שגם ע"י קנין כספו דאישות היא נחשבת קצת מכלל ביתו. וס"ל לספרי דמצד קנין כספו כשלעצמו א"א ללמוד אשה מעבד אפילו לא בק"ו, כי קנין אישות אי"ז כקנין עבדות, שהרי לא קני גופא כמו"ש בגיטין פה ע"ב ונדרים פו ע"א "דגופא בידה הוא" וברשב"א קידושין בשם הראב"ד דגופא ממש לא קני לה, לכן ס"ל לספרי שכל הסברא להתירה בתרומה הוא משום שע"י קידושין הויא ביתו.

ובאמבואה דספרי עמ' ר"ג הביא מהפנ"י לכתובות נ"ז ע"ב דקרא ד"כל טהור בביתך" מרבה גם עבדים לאכילת חו"ש. והיינו שגם מצד קנין כספו דעבדים הם נחשבים קצת בכלל ביתו. ומ"מ אין ללמוד מעבדים לגבי ארוסה בק"ו שתקרא ג"כ ביתו, מלבד הטעם הנ"ל שהקנין בעבדים הוא עדיף כי הוא בגופם, ולכן חשיבי יותר ביתו מאשר ארוסה, מלבד זאת עבדים הם כבר בביתו וסמוכים על שולחנו. (ולכן ג"כ מרבין עבדים גם לאכילת חו"ש ולא מצינו כן בארוסה.)

ועוד כיון שכל הסברא לאכילת ארוסה בתרומה היא משום שיש עליה במקצת שם "ביתך", וזהו שם מסויים של סוג קנין, ושם "ביתך" דארוסה נשלם על ידי חופה, לכן כל זמן שחסר בקנין אישות דחופה

המשלים לשם "ביתך", חשיב שייר בקניינה, ואינה אוכלת בתרומה.]

(ה) [כע"ז מצינו בתוס' בכורות י"ג ע"ב ד"ה דבר תורה מעות קונות: פירש בקונטרס דכתיב בהקדש ונתן הכסף וקם לו וגמר הדיוט מהקדש. וא"ת לריש לקיש דאמר משיכה מפורשת מן התורה ליגמר שיקנה כסף בהדיוט כמו בהקדש ומשיכה נמי תקני בהקדש כמו בהדיוט. ותירץ הרב רבי יהודה בר נתן דמשיכה לא שייכא בהקדש דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה ולהכי שייך טפי כסף מבהדיוט שבהדיוט דאפשר במשיכה לא יהא קנין אחר. ר"ל שכשאנו באים לדון בעיקר דיני קניינים, אין ללמוד קנין כסף מהקדש שבו התרבה קנין כסף, שכיון שעיקר הקנין האמור בתורה לגבי מטלטלין הוא משיכה, אלא שקנין כסף ניתן ללמוד מהקדש, אבל מאחר שקנין כסף שנאמר בהקדש הוא רק משום שאי אפשר לקנות מהקדש במשיכה, לכן אי אפשר ללמוד מהקדש לגבי הדיוט שיועיל הכסף לבדו, משום שחסר סוג קנין עיקרי שהוא משיכה.]

(ו) עוד מצינו כעין גדר זה דשייר בקניינו בתוס' ב"ב ע"ו ע"א ד"ה ספינה שהביאו דברי הרשב"ם שמסירה שהיא אחיזה בחפץ בלא להזיזו ממקומו – קונה רק ברה"ר משום דלא אפשר התם במשיכה, אבל

בסימטא דשייכא משיכה לא קניא משיכה שהיא קנין גרוע (וכ"ה שיטת הרמב"ן). וקשה לר"ת וכי משיכה ומסירה מצוות הן שאין לעשותן אלא מן המובחר. ואור"י דאין זו קושיא דכה"ג אמר לקמן (בדף פ"ז ע"א) דהגבהה החשובה יותר מבטלת שאר קניינים. והנה מה שדימה הר"י לדין הגבהה שמבטלת שאר קניינים, י"ל שר"ת סובר של"ד, שהתם מיירי בחפץ שראוי מצד קלותו להגבהה ודרכו בכך בכל מקום שהוא נמצא, אבל מה שראוי מצד עצמו להיות נקנה במסירה אין נפק"מ אם במקום מסויים הוא ראוי גם למשיכה. ונראה שהרשב"ם והר"י סוברים שגם בדבר שראוי להגבהה שאינו נקנה במשיכה, הטעם הוא משום ששייר בקניינו, שחסר במעשה הבעלות שהחפץ ראוי לו. וה"נ במסירה בסימטא שאע"פ שהיא קנין ראוי לחפץ זה אבל כשניתן לעשות מעשה בעלות גדול יותר יש שיור בקניינו. וכך מצינו גם ברשב"א קידושין (כ"ה ע"ב) שכתב בשיטת רש"י שם שבהמה גסה שאין דרכה להוליכה בפניו אינה נקנית במשיכה אלא רק במסירה, ומ"מ במציאה שאין מי שימסור לזוכה היא נקנית במשיכה. וכ"ז רק בנוגע למסירה, ומשיכה והגבהה שהם באותו סוג של קנין, אבל לגבי משיכה וחצר או כסף, וחצר או משיכה, לא מצינו כן. (ועיין לעיל סי' ה', בביאור מחלוקת ר' יוחנן ור"ל, פ"ג.)]

שהוא ע"י שחל שם ערך של פלוני המעריך  
ופודה עצמו.

(ח) ולפי"ז יש ליישב מה שהקשו האחרונים  
המוב"ל באות א' על מ"ש בע"ז (י"ג ע"ב)  
דאין מעריכין בזה"ז משום תקלה, והקשו  
הרי אין הערך מתקדש עד שיגיע ליד  
הגזבר, ולהנ"ל י"ל שכ"ז רק בזמן שיש  
גזבר, אבל בזה"ז שאין גזבר שיזכה עבור  
ההקדש, חל דין פדיון מיד כשמקדיש דמים  
לחיוב ערכו, ולכן אסור להעריך ולהקדיש  
דמי ערכו בזה"ז. [אמנם עדיין צ"ע קושיית  
האחרונים מסנהדרין ט"ו. עי' מנחת אברהם  
ח"ד עמ' קל"ד].

ולפי הנ"ל מסתבר שכל הדין שאין הערכין  
מתקדשין עד שיבואו ליד גזבר, הוא רק  
באומר ערכי עלי, דהוי כמקדיש עצמו,  
אע"פ שלא חל עליו שום רשות של  
ההקדש, אבל במעריך אדם אחר אין כאן  
כל צורה של הקדש ופדייה. ועיין להלן אות  
י"ג.

(ט) וכך יל"פ במש"כ בהגהות הגר"א לתו"כ  
פר' ויקרא על הכתוב בפרשת מעילה "ונתן  
אותו לכהן" שגורס בתו"כ שגם תשלומי  
מעילה הם חולין עד שיגיעו ליד כהן.  
(דהיינו הגזבר, עי' לעיל סי' ט' פ"ב אות  
ב'). ויל"פ שגם תשלומי מעילה הם בגדר  
פדיון ההקדש שמעל בו, וכמוש"נ משטמ"ק  
לב"מ בשם ר"ח שתשלומי מעילה הם

(ז) ולפי"ז י"ל שמ"ש בחולין קל"ט הנ"ל  
שהערכין חולין עד שיגיעו ליד כהן, הוא  
משום הכלל הנ"ל דשייר בקניינו של  
הקדש, והיינו דהאומר "ערכי עלי" הרי הוא  
כמקדיש עצמו ופודה בדמי הערך כמו"ש  
בתוס' הרא"ש, "אי אמר ערכי עלי היה  
ראוי לדמות להקדש שנתחלל כי הדמים  
באים מכח ערך הקצוב על הגוף". (וכיוון  
לכך השה"ג בע"ז יג ע"א: דגם האומר  
ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע,  
דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו, אלא  
שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי ערכו  
ודמי למקח וממכר). וכעין דין פדיון הבן,  
(ועיין להלן אות יג), לכן דמי הערך אינם  
כשאר הקדשות שנודר ושפודה, ששם  
ההקדש זוכה דוגמת קנייני הדיוט, אבל  
בדמי ערך צריך לחול עליהם שם מסויים  
של ערך, שע"י כך יהיה כאן גדר פדיון.  
ולכן שייך כאן הגדר של שייר בקניינו,  
שלא חל שם ערך המקדיש עד שמגיע ליד  
גזבר. אמנם היה ראוי שעפ"כ יזכה ההקדש  
מיד בדיבור משום אמל"ג, אבל אם יזכה  
ההקדש מיד לא יוכל אח"כ לחול גדר  
פדיון על כסף שהוא כבר של הקדש, ולכן  
הוא חולין עד שיבוא ליד גזבר. וכל זאת  
לפינן מהכתוב "ונתן את הערך ביום  
ההוא וגו'" (ויקרא כ"ז כ"ג) שיש כאן דין  
"שייר בקניינו" של הקדש, ועד שלא הגיע  
ליד גזבר הם חולין ולא נעשה גדר פדיון

בתרומות "אין הקדש פודה את הקדש" אבל אינם כפדיון בתורת מקח, אלא הוא באחריותו עד שיגיע ליד כהן, שאולי לכן ס"ל לחד מ"ד שאינם מתקדשים לדין קו"ח אלא בנתינתם לכהן, וכ"נ מירושלמי תרומות פ"ו ה"א דאיכא למ"ד שגם לדעת רבי שנתינתו לכהן מקדשתו, מ"מ בדבר שאינו זקוק ליתנו לכהן, כשהשראל אכל תרומה שנפלה לו מאבי אמו כהן, בכה"ג לכו"ע הפרשתו מקדשתו.

(יב) גדר פדיון הבן. ביד רמ"ה לקידושין (הנדרמ"ח) דף כ"ט, ב כתב וז"ל: א"ר ירמיה הכל מודים דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו, דמצוה דגופיה עדיף, כי פליגי דאיכא חמש משועבדים וחמש בני חורין וכו'. וא"ת עוד, מי איכא דיכיל למטרף כי האי גוונא, ממון שאין לו תובעין הוא, וכיון דבכור גופיה יכיל למדחי, דא"ל לאו לדידך יהיבנא אלא לכהן אחרינא יהיבנא, היכי מצי למטרף לקוחות, והא קיימא לן דנכסוהי דבר איניש אנון ערבינ ליה, דהמלוה את חברו על ידי ערב לא יתבע ערב, הכא נמי מי איכא מידי דללוה לא מצי תבע ולערב (לא) מצי תבע. וי"ל בזה, דכי היכי דיליף ערך ערך מערכין לאיחיובי באחריותיה ולאחיובי יורשים, כדאיתא בפ' יש בכור לנחלה, יליף נמי למיהוי ממון שיש לו תובעין וכו'.

שמעי' מיהא, דמלוה הכתובה בתורה כגון

כהקדש שני ואין מוסיפין על מעילתן חומש, וכ"נ מהר"מ הל' מעילה פ"א ה"ה. וגם גדר פדיון זה הוא כגדר פדיון דערכין, ולכן גם כאן שייך לומר שייר בקניינו עד שיגיע ליד כהן הגזבר, וכל זאת נכלל בכתוב ונתן אותו לכהן וגו'.

ולפי"ז יל"פ מ"ש בתו"כ פר' ויקרא בפרשת מעילה (פ"כ ה"ח): ונתן אותו לכהן, והכהן וגו', מה תלמוד לומר, שיכול הואיל ומעילה באה על ידי כהן, לא יהא כהן מועל, תלמוד לומר ונתן אותו לכהן והכהן, מלמד שהכהן מועל, עכ"ל. ועיין בראב"ד שם. ויל"פ שכיון שאין מעילה בתשלומי מעילה עד שיגיע ליד הכהן הגזבר, לכן הו"א שאין מעילה בתשלומים הללו על ידי הכהן הגזבר.

(י) והנה באמת בכל פדיון הקדש נקט הצ"פ (הל' מאכ"א עמ' פ"ט) שהאיסור שבהקדש נפדה גם ע"י אמירה לגבוה שפודה על מעות אלו, ואילו קנין ממון של הקדש אינו בטל עד שיתן המעות לגזבר. אמנם שם ודאי אי"ז משום ששייר בקניינו, שא"כ לא היה חל כלל הפדיון, אלא הוא זכות ההקדש שלא יוציא מרשותו אלא כשזכה הגזבר במעות הפדיון. ויל"ע אם שלח הגזבר שליח לזכות, אם מהני להפקיע זכות ממון של ההקדש.

(יא) ויתכן לדון עפ"י הנ"ל לגבי תשלומי תרומה שגם הם בגדר פדיון כמו"ש

(יג) והנה בתוס' הרא"ש הנ"ל בחולין קלט ע"ב ד"ה יכול אף זה כן וכו' "אי אמר ערכי עלי היה ראוי לדמות להקדש שנתחלל כי הדמים באים מכח ערך הקצוב על הגוף", עכ"ל. וכבר כתבתי לעיל באות ז' שס"ל שגדר ערכי עלי הוא כמו שהקדיש עצמו ופדה עצמו. ויל"פ כן בכוונת רש"י בנזיר סב דעבד אין לו ערך, שאין גופו קנוי לו, וכ"ד הר"מ בהל' נזירות פ"ה הי"ח, וצ"ע מהמשנה בתחילת ערכין דעבד מעריך, וכ"פ הרמב"ם בהל' ערכין פ"א ה"ז, ולהנ"ל יל"פ שכשאומר ערכי עלי אין העבד מעריך, מאחר שאינו יכול להיות בגדר הקדש של עצמו<sup>17</sup>. (ועי' מש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' ס"ז. ועי' להלן סי' טו אות יא.)

(יד) ולפי"ז י"ל שגם גדר פדה"ב הוא דומה לגדר הערכין באמר ערכי עלי, שהבכור צריך פדיון כהקדש שנפדה, והחיוב לפדות

פדיון הבן וכיוצא בו, לאו ככתובה בשטר דמיא, ולא טרפא ממשעבדי, וש"מ דפדיון הבן ממון שיש לו תובעים הוא, דכהן קמא דתבע ליה מצי לאפוקי מיניה. מיהו מסתברא, דאי לא איספיק למגבא מיניה עד דיהביה החייב לכהן אחרינא, מה שנתן נתן ולא מצי האי קמא לאפוקי מיניה, ודמיא לחייבי ערכין היכא דתבעיה חד גזבר ואזל ויהיב לגזבר אחרינא דפטור, עכ"ל.

ושיטה מחודשת זו צ"ב, הרי מה שערכין הם ממון שיש לו תובעים הוא משום שכל הגזברים נוטלים להקדש, וגם אם הממונה על הגזברים שולח כמה גזברים שכ"א יגבה מהחייבים להקדש מה שיוכלו, א"א לדחות כל אחד מהם ולומר לגזבר אחר אני נותן, משום שכל אחד בא מכח ההקדש, אבל בפדיון הבן שהכהן זוכה לעצמו מה סברא ללמוד בגז"ש מערכין שגם כל כהן יוכל לתבוע לפדות אצלו.

17. (א) יל"ע בדין ערכין של גוי, שגם למ"ד שגויים מעריכין, מ"מ כשמעריך את עצמו אינו מתכוין להיות כמקדיש את עצמו ופודהו. ויתכן שגם לגבי עבדים, לא בכל עבד שמעריך עצמו יש גדר פדיון. דהנה איתא בע"ז נז ע"א שהלוקח עבדים מן העכו"ם, אע"פ שמלו וטבלו עושין יין נסך עד שתשקע תורת ע"ז מפיהם, ובלשון הר"מ בהל' מאכ"א פי"א ה"ה שעדיין לא נהגו בדתי ישראל ולא פסקה ע"ז מפיהם, ויתכן שבעבדים אלו אמרינן שעדיין דינם כגויים והם אינם מתכוונים להעריך את עצמם כמקדיש את עצמו ופודהו. וגם יתכן שאינם מקריבים שלמים, כי ליבם לשמים כגויים המקדישים שלמים, כמו"ש במנחות עג ע"ב, ובר"מ בהל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג.

(ב) אגב אורחין יל"ע במ"ש בירושלמי שקלים פ"א ה"ד איכא למ"ד שאין מקבלין כלל מנכרי הקדש ונדבה לבדק הבית, ופריך רבי יוסי בי רבי בון והא תנינן נערכין ועורכין, לא לבדק הבית אינון. ומשני לשמים הוא מתכוין ומאליהן הן באין לבדק הבית. וביאר בפירוש תלמיד רבינו



(טו) ועיין ברש"י במנחות מה ע"ב עמש"ש שקנאו השם ונתנו לכהן, ופרש"י דמשלחן גבוה קזכו, והתוס' שם הקשו הרי גזל הגר שנתנו לכהן הריהו כחולין, ובכוונת רש"י נראה שהנתינה לכהן היא כהקנאה לרשות גבוה וממנו זוכה הכהן. ובפשטות כ"ה בכל מתנות כהונה שבפרשת קורח, כמו"ש בספרי פר' קורח (סי' מח) כל מצוות כהונה קנאו השם ונתנו לכהונה. ובספרי פ"י קי"ז איתא דכל כ"ד מתנו"כ נכללים בפרשת קורח. וי"ל פ' עפי"ד הרמב"ן בהשגות לסה"מ שמצד הפרשת תרו"מ היה ראוי ליאסרו בהנאה או יהיו הפקר, ועל כך באה מצות נתינה, ולפי"ז י"ל שכל מתנו"כ שבפרשת קורח – שהם נקראים קודש

מוטל גם על הבן עצמו כשיגדל וגם על האב, והיינו שהנתינה של החמשה שקלים לכהן היא כנתינה לרשות גבוה ומרשות הגבוה זוכה הכהן, ובזכיות אלו, לגבוה ולכהן, הוא נפדה. ובשו"ת הריב"ש סי' קנו כתב שאסור לפדות את הבן בשבת, משום "שמקנה לו הסלעים בפדיון בנו, זה ודאי דמי למקח וממכר". (ומצינו בבכורות יב ע"א לגבי פדיון פט"ח אליבא דמ"ד שהוא אסור בהנאה, שהסתפקו אם הוא נפדה על פסוה"מ, כי אין איסור חל על איסור, אע"פ שע"י הפדיון על השה אין איסור על השה, אלא שיש לדון את מעשה הפדיון כהעברת איסור מהפט"ח על השה ואח"כ האיסור נפקע.)

משולם, שהנכרי שמעריך כוונתו שיגיע הערך לקרבנות וגם כשנותן הערך כוונתו כן, אלא שהגזבר נותנו לבדה"ב. ויל"ע ממ"ש בערכין ד"ה ע"א שהאומר ערכי עלי למזבח מביא לערכו קרבן, וכ"ה בהל' ערכין פ"ה הי"ט, א"כ אם לשמים נתכוין אמאי לא יביאו בדמי ערכו קרבן. וצ"ל דרבי יוסי ס"ל שא"א לידור ערכין למזבח, ואם נדר כן הוי כמתנה על מה שכתוב בתורה (עי' תוס' בנזיר יא ע"א ד"ה דהוי).

ג) עוד יתכן לפמ"ש רבא בערכין שם שהאומר ערכי עלי למזבח, יש להסתפק אם נדון בהישג יד, כיון שנדר למזבח ולא אשכחן לגבי מזבח דמיפריק אלא בשוויו, והיינו דיצא מכלל סתם ערכין לגבי הערכה בהישג יד. ולפי"ז יתכן שר' יוסי סובר שהמעריך וכוונתו לתת ערכו לקרבנות, יצא מדין קדשי מזבח שאין מוציאים את הראוי להם מקדשי מזבח (תוספתא תמורה פ"ד ה"ד), אלא כיון שנדר בתורת ערכין שסתמו לבדה"ב, לכן אע"פ שהוא משלם ומקדיש ערכו לצורך קרבן, אעפ"כ משנין את התשלומין הללו לבדה"ב כדי לקיים עיקר דין ערכין. והטעם שעיקר דין ערכין הוא לבדה"ב, הוא כמוש"כ בספר הבתים מ"ע ק"י: גם בענין הערכין הערה להדבק בהשם יתעלה כאשר יעריך עצמו אליו. והערכים היו לבדק הבית כדי שיתעורר כל אדם לזה אחר שידע כי יכנס בדבר קיים חזק הבנין.

ולפי"ז מ"ש ר' יוסי שמאליהן הן באין לבדה"ב, יל"פ שר"ל שלאחר שכבר התקדשו לקדשי מזבח הם חוזרים ומתקדשים לקדשי בדה"ב. ובכה"ג שתחילה התקדשו המעות לקדשי מזבח, אין את הדין שלא מקבלין מנכרי לבדה"ב.

כמוש"כ הרמב"ן בפר' שופטים יח, ג – היו ראויים להתקדש לגבוה ולהאסר בהנאה. ובאמת שיטת הרמ"ה בב"ב צז ע"א שלאחר הפרשת תרומה היא ממון גבוה, אלא שזיכה אותה הקב"ה לכהנים, וכיו"ב היא שיטת הר"מ בהל' ע"ז פ"ד הי"ד. וע"ז אמרו בספרי שקנאו השם, שהיו ראויים מתנו"כ להיות ברשות גבוה לתמיד, אלא שזיכה אותם הקב"ה לכהנים, לכן הם כזוכים מרשות גבוה. ומצינו לשון "משלחן גבוה קזכו" לגבי כל מתנות כהונה כמ"ש רבינו הלל על הספרי פר' קרח משולחני אתה אוכל וכו', ומסיים: וכן הוא אומר חלקם נתתי אותה מאשי וכו', עכ"ד. וברש"י חולין קלב ע"א ד"ה ואם כו', כתב שמבכור אין נותנין זלחון"ק, משום שאין קדושה חלה על קדושה. ובבכורות כז ע"א איתא בזלחון"ק, קדושת דמים נינהו. ועיין בגליוני הש"ס לברכות סג ע"א ד"ה ולא עוד. ובר"מ הל' תרומות פ"ב הי"ט לגבי תרומות, שעל שלחן המקום הם אוכלים ועל שולחנו הם שותים, ומתנות אלו לד' הם והוא ברוך הוא זיכה להם.

אולם יל"פ שיש בגזל הגר גדר מיוחד, שההשבה של הגזל היא לד', וכשנותן לכהן בתורת השבת גזל הגר, יש זכיה לרשות גבוה, ומרשות גבוה זוכים כהני משמר. וכיו"ב ביאר בכוונת רש"י בהעמק שאלה לפ' נשא דף קי"ט אות א, שר"ל שכ"ז שלא הגיע לידם

אינו שלהם עד שיעלו לשלחן גבוה ומשם יזכו, וכ"ז שלא שילם לא עלה לשולחן גבוה, ונפק"מ שא"א לומר הרינו כאלו התקבלנו, עכ"ד. ומ"ש בב"ק קי ע"א להסתפק אם כהנים בגזל הגר יורשים נינהו, ולכאורה צ"ב הרי קודם היו ברשות גבוה (עי' מכתבי תורה מכתב ער), יל"פ שזכיייתם כדין יורש, היינו שזיכה להם רחמנא להיות בגדר יורשים, וכעין מש"ש "מתנה אמר רחמנא דליתבי להו" אפילו בדבר שאינו בר מתנה.

טז) ועכ"פ י"ל שגדר פדה"ב הוא כגדר פדיה מהקדש שיש גם בערכי עלי, ועיין במש"כ מרן הגר"י מפונוביז' בזכר יצחק ח"א עמ' קצ"א בשיטת הר"מ דפדה"ב מצותו מיד בלידה כדין כל בכור, רק שמצות הפדיה א"א לו לקיים תחילה משום שאין לו ערך, עכ"ד. וכ"ה במש"ח פר' קורח. ובספורנו עה"ת פר' בא (יג, ב) עה"כ "קדש לי כל בכור": "שיתחייבו כלם בפדיון כשאר כל הקדש, למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כענין "לא תעבוד בבכור שורך" (דברים טו, יט), ופדיון נפשם הוא הערך המפורש לבן חדש בפרשת ערכין, בהיות אז זמן פדיונו, כאמרו "ופדיון מבן חדש תפדה" (במדבר יח, טז), עכ"ד. ולהנ"ל הרי"ז כגדר הרי ערכי עלי שהוא כדין פדיה מהקדש.

ולפי"ז יל"פ שיטת הרמ"ה הנ"ל, שס"ל

מהפודה דין עריפה ונקבע על הפט"ח דין פדיון. ורק לעצם מצות פדיה וביטול האיסוה"נ לא סגי בהפרשה עד שיתן. ולכן כשאין עליו חיוב נתינה לא שייר בקניינו וחל הפדיון מיד לגמרי (ועיין בירושלמי תרומות פ"ו ה"א שמשווה מי שפטור מנתינת השה דפט"ח משום ספק, למי שפטור מנתינת תשלומי תרומה משום שהתרומה היתה של אבי אמו כהן, ובשניהם ההפרשה מקדשת לכו"ע).

\*\*

בדין פדיון הבן העירו על מש"כ ב"אלי ציון" (המיוחס לריה"ל) "עלי זבחי תמידה ופדיוני בכוריה". בפשטות דעת המחבר, ריה"ל, שפדה"ב נוהג מה"ת רק כשיש כהנים העובדים במקדש, שאז הבכורות שהיו ראויים להתקדש לעבודה נפדים על ידי כהנים העובדים, וגם כהן בע"מ בכלל מצוה זו והוא ראוי שיפדו בכורות על ידו, כפי שמצינו לענין מצות וקדשתו שגם כהן בע"מ בכלל המצוה כמו"ש בתו"כ פר' אמור, ופירש בכלי חמדה שמאחר שהוא אוכל בקדשים דחשיבא עבודה, הוא בכלל "כי לחם אל' הוא מקריב". אבל שלא בזמן הבית ס"ל לריה"ל שמה"ת א"א להיפדות ע"י כהן, כי אינו עובד במקדש.

ומצינו כע"ז במתנה שבגבולין שנוהגת רק בזמן הבית, בירושלמי תרומות פ"ח ה"א, לגירסת ופירוש הגר"א בשנות אליהו,

שההיקש של פדה"ב לערכין הוא גם לגבי כך שהכהן הפודה הוא כשליח הקדש לגבות הערך, ויש לכל כהן זכות לתבוע שעל ידו יפדה, אע"פ שהפודה הוא הזוכה בחמשת השקלים של הפדיון, וצ"ע.

(ז) ולפי הנ"ל בגדר פדה"ב, יתכן שלכן בפדה"ב חייב באחריותו עד שיגיע ליד כהן כדילפינן מ"אך פדה תפדה", משום דגזה"כ שגם הנתינה של ה' סלעים לכהן היא כעין נתינה דערכין, שצריך שיחול עליהם שם פדיון הבן אע"פ שאין שם קדושה שצריכה לצאת לחולין, וע"י במהרי"ט אלגזי פ"ק דבכורות אות יג ופ"ח אות פב.

(יח) ולגבי פדיון פטר חמור, שלדעת רבי אליעזר חייב באחריותו ואינו פדוי עד שיתן לכהן, וקודם לכן הפט"ח אסור בהנאה והשה של הפודה, ומ"מ איתא בדף יב ע"ב דמודה ר' אליעזר בישראל שיש לו ספק פט"ח בתוך ביתו שמפריש טלה עליו והוא שלו, וכבר הקשה מהרי"ט אלגזי (באות ג) הרי קודם שנתן לכהן עדיין יש כאן ספק איסור הנאה של הפט"ח. והנ"ל י"ל שכל העיכוב של נתינה לכהן הוא משום ששייר בקניינו, כי ההפרשה כשלעצמה גם לר"א היא מעשה של פדיון וראוי שיזכה השבט בשה ושיבטל איסוה"נ. ורק משום שילפינן מפדה"ב דחייב באחריותו אי"ז מועיל, כי שייר בקניינו של כהן. ויתכן שאע"פ שאין ההפרשה פודה את הפט"ח מ"מ כבר בטל

שאליבא דרב דילפינן לדין חלל שעבודתו כשירה מ"ברך ד' חילו ופועל ידיו תרצה" חלל שאכל תרומה קודם שנודע פטור, אבל רק בשעת מקדש, והיינו שרק בזמן שיש עבודה הוא ככהן שראוי גם לאכילת תרומה. אמנם לגבי חלל סובר הגר"א שגם בשעת מקדש רק מי שכשר לעבודה פטור אם אכל תרומה ולא בע"מ.

ועי' בר"מ הל' בכורות פ"ב ה"ו שפדה"ב נוהג בכל זמן ובכס"מ לא מצא מקור מפורש לכך. ובערוה"ש סי' שה ס"ק טו כתב, דכיון שבפרשת מתנו"כ שבפרשת קורח כתיבא פדה"ב בין שאר מתנו"כ, הו"א דבזמן דליכא מתנו"כ ליכא פדה"ב, לכן הוצרך הר"מ לכתוב דפדה"ב נוהג בכל זמן.

ומכל מקום אע"פ שקיימל"ן שהבכורות מתחייבים בפדיון מה"ת בכל זמן, כפי שקדושת כהונה חלה בכל זמן, אעפ"כ יש מקום לומר שריה"ל סובר שאי אפשר לפדות מה"ת אלא בנתינה לכהן שראוי עתה לעבוד.

לגבי תרומה וראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה, נקט הר"מ שנוהגים בפני הבית ושלל בפני הבית, ואילו לגבי פדה"ב ופדיון פט"ח נקט שנוהגים בכל זמן. ונראה שכיון שבפרשת נתינת תרומה ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה כתיב "כי בו בחר ד' לשרתו וגו'", וא"כ הכתוב מיירי בפני הבית, לכן

יש הו"א לומר שרק כשמתנות אלו מועילות לכך שיוכלו הכהנים לעבוד במקדש חייבים לתת אותם לכהנים. עי' תו"כ פר' צו פי"ח ה"ב שהיו ישראל מפרישים מתנות כהונה מהר סיני ולא זכו בהם אהרן ובניו עד שזכו בשמן המשחה, ובהשגות הראב"ד סוף הל' שמיטה ויובל. לכן נקט הר"מ שנוהגים בפני הבית כאמור בכתוב, וגם שלא בפני הבית. אבל פדה"ב ופט"ח שלא נאמר בפרשת חיובם ענין עבודת הכהנים, ועוד שעיקר מצוותם להסיר הקדושה מהנפדים ע"י נתינה לכהן שהוא מקודש, לא הזכיר הר"מ ענין בפני הבית, אלא שנוהגות בכל זמן.

ונראה שהמקור לכך שתרומה וכו' וגם פדה"ב ופט"ח נוהגים גם שלא בפני הבית, הוא בתו"כ פר' שמיני במכילתא דמילואים (ט, יז): וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, באותה שעה זכה במתנות כהונה וזכה בנשיאות כפים לו ולדורותיו כו', ובפירוש הראב"ד שם כתב: "פי' כדכתיב בסדר שופטים וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם וגו' ונתן לכהן הזרוע והלחיים והקיבה, ראשית דגנך תירושך ויצהרך וראשית גז צאנך תתן לו, כי בו בחר ד' א' מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם ד' הוא ובניו כל הימים, אי זו היא שירות שהיא בשם ד' הוי אומר זו ברכת כהנים. נמצא כי בשכר שמברכין את העם זכו במתנותיהן

בגבולין". ובספרי פר' שופטים שם איתא: כל הימים אפילו בחו"ל, ופירש רבינו הלל שר"ל שברכת כהנים נוהגת גם בחו"ל. ולפי"ז משמע מהתו"כ ומהספרי שמתנות כהונה אלו שבגבולין הנאמרות בפרשה תרומה ראשית הגז וזרוע לחיים וקיבה, תלויים בברכת כהנים, ולא דווקא בבר"כ שבמקדש אלא אפילו בר"כ שבחו"ל שנכללת בכתוב הנ"ל "כי בו בחר ד' א' וגו' כל הימים". ונמצא שיש ריבוי לכל הכתוב בפרשת שופטים, תרומה וכו' שינהגו לדורות. ומלשון התו"כ הנ"ל משמע שהזכיה לשעה ולדורות מצד נשיאות כפיים

היא בכל מתנות כהונה, וא"כ פדה"ב ופט"ח בכלל. ובספרי פר' קורח עה"כ "כל תרומות הקדשים אשר ירימו בני ישראל וגו'", פרשה זו כלולה בתחילה ובסוף. נתתי לבניך ולבנותיך לחק עולם, שינהג הדבר לדורות. משמע שכל הכלול בפרשת קורח התרבה כאן שינהג לדורות. ובתו"כ פר' צו עה"כ "אשר ציוה ד' לתת להם ביום משחו אותם חוקת עולם לדורותם". "חוקת עולם", לבית עולמים, "לדורותם", שינהג הדבר לדורות. ופירש בז"ר: לדורות, דהו"א דדוקא במדבר יתנו מתנות כהונה שלא היו להם ערים לשבת.

## סימן יב

## בעניני צדקה

א

## די מחסורו

גם שהחילוק בין בגופו לשאינו גופו הוא מהטעם שאמרו בכתובות דמטה ושולחן נמי אמר לא מקבל עילואי, שכל מה שהוא בגופו אינו מקבל בפחות ממה שהתרגל, ועי' ברש"ס שם ובב"ח סי' רנ"ג.

ופשטות לשון הר"מ היא שמה שמחייבים אותו למכור כליו היינו מה שפרט לעיל בכלי תשמישו, כלי אכילה ומצעות ומלבוש, והם שוים בדינם, וכך נראה מדברי הירושלמי שהוכיח ממה שנותנין לו כלי מילת לגבי כלי אכילה מכסף שמשאיר, וע"כ שאין יתרון למלבושים על כלי אכילה. [אם כי לגבי הדין שלאחר גיבוי הוא חייב למכור כליו יתכן דהירושלמי לא סובר כן כשיתב"ל באות ז']. וגם מסברא נראה כן, שהרי בכתובות (סח ע"א) אמרו שמה שאין צריך למכור קערות וכוסות של כסף ושל נחושת הוא משום דאמר מאיסי לי. ומסתבר שלהפחית מבגדי מילת לבגדים יותר פחותים אין יותר מאיסות מאשר לפחות מכלי אכילה של כסף לשל נחושת.

א) נראה לבאר דברי אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם (ח"ג סי' ה) – לחלק בין "די מחסורו" באוכל לבין "די מחסורו" בכסות – הנה בר"מ הל' מתנות עניים פ"ט הי"ד כתב עני שצריך ויש לו חצר וכלי בית אפילו היו כלי כסף וכלי זהב אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כל תשמישו אלא מותר ליקח ומצוה ליתן לו, במה דברים אמורים בכלי אכילה ושתייה ומצעות ומלבוש וכיוצא בהן וכו', במה דברים אמורים קודם שיגיע לגבות מן העם אבל אחר שגבה הצדקה מחייבים אותו למכור כליו וליקח אחרים פחותין מהם ואחר כך יטול. ומקור דברי הר"מ לגבי בגדי מילת שגם אותם אין מחייבים אותו למכור הוא בירושלמי פאה פ"ח ה"ז: אין מחייבין אותו למכור כו' והתניא היה משתמש בכלי מילת נותנין לו כלי מילת, אלא כאן בגופו וכאן בשאינו גופו, והר"מ סובר ששיטת הירושלמי לא פליגא על הבבלי, ובגד שהוא על גופו הריהו ככלי אכילה. ויתכן

משנה זו בפאה (פ"ח מ"ח): מדכ' אין מחייבין אותו למכור וכו' ולא כתב א"צ למכור משמע דדוקא הב"ד אין מחייבין אותו, שנמחה בידו שלא ליטול לקט שכחה ופיאה עד שימכור ביתו וכלי תשמישו, דהא לקט שכחה ופיאה מילי דהפקרא, ממון שאין לו תובעים, אבל הוא בעצמו אינו יוצא י"ש אם יש לו בית וכלים חשובים אם נוטל לקט ושכחה, דהוא מזיק עכ"פ מתנת עניים לשאר עניים, עכ"ל. ומאחר שהוא עצמו אינו יוצא ידי שמים אם לוקח ממתנות עניים, ודאי שאין חייבים לקנות לו כלי כסף אלו כשהורגל בהם ועתה אין לו. והנה המחנה חיים בתו"ד מבאר עפ"י דיוקו מלשון המשנה, את שיטת ר"ת המחלק בין לקט שו"פ שהם הפקר לבין צדקה, אולם את עיקר הדין שנלמד מלשון המשנה י"ל גם לשיטת הרי"ף שמחלק בצדקה עצמה בין לוקח בצנעה ללוקח מגבאי וכפי שיובא להלן, וכ"ה שיטת הר"ש והרא"ש בפאה, גם לדבריהם י"ל שלצאת ידי שמים אינו צריך לקחת צדקה אפילו מיחידים כל זמן שלא מכר כלי כסף שלו, אע"פ שהנותנים מותר להם לתת לו מעות צדקה שלהם.

אמנם בשיטת הרמב"ם נראה לכאורה שאינו סובר כדברי הקול סופר, שהרי כתב שמצוה לתת לו, ולכאורה אם המקבל אינו יוצא ידי שמים לא היתה מצוה ליתן לו. [ויל"ע בשיטת הטור והשו"ע בסי' רנ"ג שלא

וא"כ מבואר בר"מ שאפילו בבגדים יקרים, דהיינו כלי מילת, הוא צריך למכור לאחר שגבה צדקה מהקופה, ובע"כ שאי"ז בכלל די מחסורו. וכך הדין גם בכלי אכילה מכסף כמפורש בר"מ, והו"ה בשולחן של כסף כמבואר בכתובות שדינם שוה לכלי אכילה. ומסברא אין נפק"מ בין אם היה מי שאמוד בעשירות לבין בינוני או עני שנוהג בדבר מסויים, ככלי אכילה, כעשיר. ואין לומר שאז אי"ז ראוי להחשב כלל כדי מחסורו, וכפי שמצינו חילוק בזה לגבי גבית בע"ח, שאם הוא עני ורגיל להוציא כעשיר לא יתנו לו אלא הראוי לעניים כמוש"כ המרדכי בב"מ סי' ת"ב והביאו הרמ"א בדרכי משה סי' צ"ז לגבי עני בע"ח שישן במטה ומצע כעשיר, כי כאן לגבי הגדרת די מחסורו נראה שגם אם הורגל בדבר אחד כעשיר ראוי דינו להיות בזה כעשיר. וכך מבואר בדברי הקרית ספר והלבוש שיובאו להלן שאין כאן הלכה מיוחדת לבינוני או לעני שיש לו כלי כסף, אלא ההלכה המחודשת כאן היא לגבי סוג החפצים של כלי כסף.

(ב) ולפי"ז ברור שאם בא לידי גבוי, ודאי שאין חייבים לתת לו כלי כסף וכלי מילת. וגם קודם שבא לידי גבוי י"ל שרק אין מחייבין אותו למכור אבל אין זה נחשב כשאר די מחסורו לחייב לקנות לו אותם כשהורגל בהם ועתה אין לו. וכך מסתבר ממש"כ בקול סופר (לבעל מחנה חיים) על

עכ"ד. וכיו"ב יל"פ בהבדל בעני עצמו בין מזון לכסות לגבי די מחסורו].

ונראה שהו"ה גם בכמות הכלים שאין עליהם חיוב, שהרי מבואר בשטמ"ק שאם יש לו שני כלים אחד של זהב ואחד של כסף חייב למכור את המשובח שבהם קודם שיקח צדקה, בין מן הקופה בין משום אדם בעולם. וכ"ז כדברי אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל שלגבי כלים אין דין דעני בן טובים לחייב קרוביו להשלים כלים שהורגל בהם. והוא הדין לגבי דירה שהורגל בה כמו שיתבאר להלן.

ואם כי חייבים לתת לעני בן טובים סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, הנה לגבי סוס לרכוב עליו ביאר באילת אהבים לכתובות שהחיוב הוא משום שהוא מפונק ולא יכול ללכת ברגליו, ואעפ"כ נתון תתן לו. ולגבי עבד, הגירסא בספרי היא עבד שהיה מתעמל בו, ומפרש הנצי"ב שם שגם מ"ש בכתובות לרוץ לפניו הכוונה כמו כאן, דמאי יש בזה – לרוץ לפניו – חסרון, ואינו אלא כבוד המורגל אצלו, אלא לרוץ לפניו במקום שהוא רוכב כדי לשמשו שם. ולפי"ז יש יותר צורך בסוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו מאשר כלים של כסף. וכך י"ל לגבי מי שהורגל לדור בהרחבה והעני – שהדיוור בהרחבה הוא פחות צורך לו מאשר סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו.

(ג) וההבדל בין קודם שבא לידי גבוי לאחר

הזכירו מש"כ הר"מ שמצוה ליתן לו], אולם בכל אופן יש מקום לומר בשיטת הרמב"ם שכלי כסף וכלי מילת אינם נחשבים כשאר די מחסורו שחייבים לקנות לו כשהורגל בהם ועתה אין לו, אלא רק אם יש לו אין מחייבין אותו למכור, שמאחר שאם בא לגבות מקופה מחייבים אותו למוכרם תחילה, לכן גם קודם שבא לגבות יש מקום לומר שאין חיוב לקנות לו אם אין לו כעת, ורק כשיש לו אין מחייבין אותו למכור כל זמן שאינו גובה מהקופה. וגם אם נימא שיש חיוב לציבור לקנות לו אותם, וכמוש"נ מדברי החת"ס שיוב"ל, מ"מ י"ל שאין לקרוב דין קדימה משאר העם שיהא מוטל עליו להשיג לו צורך זה שאינו צורך גמור.

נמצא שכלי אכילה ושתייה ומצעות ומלבוש וכיוצא בהן שהורגל העני בהן שיהיו מכסף או של מילת כדרך עשירים, אין בהם חיוב על הקרובים לתת לו כפי שהורגל, ואין כשאר די מחסורו שהם חייבים מדין קרובים יותר משאר העם. [ועיין בערוך השולחן חו"מ סי' צ"ז סקכ"ו שכתב לגבי מסדרין לבע"ח, שאם אכל תחילה כעשיר משאירים לו גם עתה כעשיר, כמו שנותנין לעני שהורגל לאכול כעשיר כמבואר בכתובות ס"ז ע"ב, ואינו דומה לבגד שאם לבש בגדי משי מעבירין אותו ממנו ונותנים לו בגדים בינוניים, כי צער המזון מרובה,



בשבילו לאחר שהתפרסם בעניות]. אולם צ"ע אם הגדר של התפרסם בעניות שנקטו הגאונים הוא אותו הגדר של אינו מתפרנס בצנעה אלא רגיל להתפרנס מקופה שנקט ר"ח.

עוד יל"פ הטעם בשיטת רבנו חננאל, לפי"ד הר"מ בפיה"מ לפאה שאינו חייב למכור כלי כסף וזהב לפני שיקבל ממתנות עניים ויחשב מהם, אבל אחרי שיקבל צדקה אומרים לו החלף אותם הכלים באחרים ואל תרושש מתנות העניים, ומשמע מלשון הר"מ שיש שני תנאים כדי לחייבו למכור כליו, האחד שיקח מקופת הצדקה של ציבור שאז יש הפסד מיד וברור לציבור העניים, ואי"ז כלוקח מלקט או מיחידים שיש עוד שדות ועוד יחידים שמהם יקבלו עניים אחרים, ואין ההפסד לעניים אחרים מיד ואינו ברור, משא"כ בקופת צדקה של ציבור שכבר נתנו לשם הציבור צדקה הקצובה להם ולא ברור שיוסיפו עוד סכומים שחסרו על יד העני הזה, לכן ההפסד על ידו הוא מיד וברור. והתנאי השני הוא "שיחשב מהעניים", והיינו כשכבר לקח מהקופה, לפחות פעם אחת, ומאז יחל להיות הפסד מרובה לקופה, ויהיה מרושש מתנות עניים, ואז מחייבים אותו למכור קודם שיקח. ואי"ז כלוקח מלקט או מיחידים שההפסד לעניים אחרים אינו מרובה מאחר שישנם עוד שדות ועוד

מכן, מבואר בתוס' הרא"ש ובתוס' שנ"ץ בשם רבנו חננאל, שבזמן שמפרנסים אותו בצנעה ולא הרגיל להתפרנס ממה שגובה בקופה של צדקה, אינו צריך למכור, אבל הרגיל למדה זו אין נותנין לו אלא אחרי שימכור, עכ"ד. ומשמע שהכל תלוי במה שהרגיל לקחת מקופה ולא מיד כשלוקח מקופה. ויתכן שאם מפרנסים אותו בצנעה ומדי פעם לוקח מקופה ג"כ אינו חייב למכור כלי כסף. והטעם שהדבר תלוי בהרגיל להתפרנס מקופה, יל"פ עפי"ד השטמ"ק בשם הגאונים לגבי סוס לרכוב עליו, דהני מעשיות דהלל שלקח לעני בן טובים סוס לרכוב עליו ודאנשי צפורי שלקחו בשר בליטרא לעני בן טובים, מיירי בעני שאינו מפורסם בעניות, שעושים לו כבוד שלו כדי שלא יתפרסם, אבל עני שנתפרסם אין לו כי אם כעניי ישראל, א"כ כיו"ב י"ל גם בדיון זה של כלי כסף שאין מחייבין אותו למכור, שהוא כעין דין של די מחסורו, וכמו שיתבאר לקמן מהקרית ספר, שאינו נוהג אלא כשלא התפרסם בעניות, ולכן כשהורגל לקחת מקופה כבר התפרסם בעניות ואינו זכאי לקבל צדקה אלא אם מוכר כלי כסף, כי כבר אין לו הכרח להשתמש בהם. נאמנם לגבי סוס לרכוב עליו י"ל שעדיף, שהצורך בו יותר מרובה מכלי כסף וכמשהתב"ל, ולכן אם יש לו עצמו סוס לא יתחייב למוכרו אפילו כבר התפרסם בעניות, ורק שאין גובין

יחידים. וזוהי גם כוונת הר"ח שכשהרגיל לגבות מקופה של צדקה אין נותנין לו אלא לאחר שימכור. וכך יל"פ גם בשיטת הרי"ף שמחלק בין לוקח בצנעה ללוקח מגבוי של קופה. אלא שמהרי"ף משמע שאפילו בא ליקח בפעם ראשונה מקופה חייב למכור כלי כסף.

ור"ת בתוס' כתובות ס"ח ע"א ד"ה כאן לאחר שבא לידי גיבוי פירש כשאינו נוטל מקופה של צדקה אלא מדברים של הפקר כגון לקט שכחה ופאה. [והו"ה מעשר עני, שהרי המשנה דאין מחייבין אותו למכור כו' מיירי גם במעשר עני כמפורש שם]. ויתכן שעל כיו"ב אמרו כתוספתא נדה פ"ו ה"ז כל הנוטל צדקה נוטל מעשר עני ויש נוטל מעשר עני ואינו נוטל צדקה. ועיין באו"ז הל' צדקה סי' כ"ו מובא במרדכי ב"ב פרק א סי' תרנ"ח שקאי על חבר עיר שמפרנסים אותו במ"ע ולא בצדקה מהכיס, ויתכן שהכונה גם על עני שיש לו כלי כסף, שכל זמן שלא מכרם נוטל רק ממ"ע ולקשו"פ ולא מקופה.

(ד) ויל"פ שדין זה גבי עני שיש לו כלי כסף הוא שיעור ששיערו חכמים מדת עניותו, שכל זמן שאינו דוחק את העניים מקופה של צדקה יכול לקבל מ"ע ולשו"פ בלבד, וכך הוא שיעור הזכות לקבלת מתנו"ע מעיקר הדין, והדבר נמסר לחכמים.

אולם בקרית ספר כתב דמן התורה נראה

דשרי לקבל, כל שחסר לו שום דבר קרינא ביה די מחסורו אם הוא צריך לזה שהוא מקבל, ואפילו יש לו כלי כסף וזהב אם היה נהוג בהם אין מחייבין אותו למכרם מדאורייתא אפילו (אחר) [נטל] כבר צדקה למה שצריך כדאמרינן. וכ"נ מהלבוש שכתב דכלי אכילה ושתייה ומלבושים וכיוצא בהם כיון דהורגל בכל אלו אין פוחתין אותם ממנו, דפחותין לא מקבלי עלויה ומאיסין לו והתורה אמרה די מחסורו, עכ"ל. ויל"פ שבגדר די מחסורו ישנן כמה דרגות, שהרי ילפינן מהכתוב הזה גם בית ומטה ושולחן כמו"ש בכתובות ס"ז ע"ב והוא מהספרי, ואלו ודאי קודמים לכלי כסף, וא"כ י"ל שכדי לא לרושש עניים מריבוי הנוטלים, תקנו חז"ל שמי שיש לו כלי כסף שאינם כל כך די מחסורו לא יטול מקופה של צדקה עד שימכור הכלים.

עוד יתכן לבאר שמעיקר הדין אינו נחשב לעני כל זמן שיש לו כלי כסף שאם ימכרם יהיו לו מאתיים זוז, אלא שישנה תקנת חכמים שיטול לקט אע"פ שאינו עני מה"ת, וכפי שתקנו במי שאינו מוצא למכור קרקעותיו בשוויים שמאכילים אותו מעשר עני ואין מחייבין אותו למכור עכשיו, והטעם שם מבואר ברדב"ז פ"ט הט"ז שעשו אותו כאילו הוא עני באותה שעה כדי שלא ימכור מתוך הדחק שלא בזמן המכירה, וה"נ יל"פ לגבי מי שיש לו כלי

ואין לך בו אלא חידושו, לו ולא לאשתו ובניו, ומ"מ פשוט הוא אחר שנטל הבע"ח תכשיטי אשתו ובניו מוטל על מי שאפשר לו או על הציבור ליתן להם די מחסורם אשר חיסר להם הבע"ח, עכ"ד. וכיו"ב כתב להקשות בחו"מ סי' קכ"ז. עוד צ"ב הרי ודאי שדין גבית בע"ח חמור יותר מצדקה וכמה דברים שגובין מבע"ח ואין מסדרין לבע"ח, ואילו בצדקה נותנין לעני, וכ"ש שמשאירים לו ואינו צריך למוכרו.

ונראה שהט"ז סובר שדין שולחן של כסף שהוא צריך למוכרו אם בא לידי גבוי, ואינו כשאר די מחסורו – בין אם נפרש שההבדל בין קודם גבוי לבין לאחר גבוי הוא שיעור ששיערו חכמים במידת העניות הראויה לקבלת צדקה מהקופה, ובין אם נפרש שההבדל הוא מתקנת חכמים להקל על עניים יותר נצרכים שלא יחסר להם מקופה של צדקה, או שתקנת חכמים היא שיוכל לקחת לקט אע"פ שאינו בכלל עני מה"ת, וכפי שתקנו במי שלא מוצא למכור קרקעותיו בשוויים – בכל אופן שנפרש נמצא שלמעשה דנים את הצורך שלו בשולחן של כסף כגרוע משאר צרכים של די מחסורו. ועוד חסרון יש בצורך זה בשולחן של כסף, שגם קודם שבא לידי גבוי אם הוא רוצה לצאת ידי שמים הוא צריך למוכרו כדי שלא יקח אפילו מהלקט כמו שהוב"ל מדברי הקול סופר, לכן סובר

כסף שאין מחייבין אותו למכור עד שלא בא לידי גבוי, מתקנת חכמים שעשו אותו כעני, מאחר והורגל להן עשאהו כצריך להם די מחסורו. ואם נניח כן יל"פ שמ"ש בב"ק לגבי מי שאינו מוצא למכור קרקעותיו בשוויים, ונקטו שם שמאכילין אותו מעשר עני, שבדוקא נקטו כן, כי אינו נוטל אלא מההפקר כמעשר עני ולקט ולא מצדקה, וכשיטת ר"ת לגבי מי שיש לו כלי כסף. ובשניהם הטעם אחד, כי שניהם הם רק תקנת חכמים ולא תקנו להם אלא לגבי דברים של הפקר, ועל שניהם קתני בתוספתא נדה הנ"ל שיש הנוטל מעשר עני ואינו נוטל צדקה.

(ה) ועי' בט"ז סי' רנ"ג ס"ק ד' שכתב שמ"ש שאין מחייבין אותו למכור שולחן של כסף היינו מה שמיוחד לו, אבל מה שמשתמשים בני ביתו אין לשייר של כסף בשבילם, דאפילו גבי סידור בע"ח אמרינן לו ולא לאשתו ובניו, והחת"ס ביו"ד סי' רנ"ט ד"ה והט"ז וכו' כתב שהדברים תמוהים והלא גם הם עניים הם וצריכים אנו לתת להם די מחסורם, וכיון שהורגלו בשולחן של כסף ולא מקבל עליהו זולת זה, מאין יבוא עזרם, ואין זה דומה לסדור בע"ח, דמן הסברא אפילו גלימא דעל כתיפו יקח, ואם כי עני הוא מה בכך וכי על זה היחיד מוטל לפרנסו ולהכין לו די מחסורו, אלא גזה"כ הוא שמסדרים לבע"ח

הט"ז שדין שולחן של כסף אינו כשאר דברים שמשאירים לעני, ואינו עדיף מדין מסדרין לבעל חוב ועוד גרע מבע"ח, ולכן דן הט"ז בק"ו שאם לגבי בע"ח מסדרין רק לו ולא לבני ביתו אפילו בשולחן פשוט, ק"ו לגבי שולחן של כסף של עני שאמנם אינו צריך למוכרו ולהשיג מאתיים זוז אבל רק שולחן שלו ולא בני ביתו.

ולפי"ז הט"ז סובר שגם קודם שבא לידי גבוי ואינו צריך למכור שולחן של כסף והוא בכלל די מחסורו, מ"מ אם בכל זאת מכרו או איבדו אין חסרון השולחן של כסף כחסרון ליטרא בשר שנותנים לו די מחסורו, ורק כשהשולחן ברשותו של בעל הבית יש בו כעין דין מסדרין לבעל חוב ויש בו מידה מסויימת של די מחסורו ואינו צריך למוכרו. וכ"ז רק בשולחן שלו ולא של בני ביתו שאת שולחנותיהם הוא צריך למכור גם קודם שבא בעה"ב לידי גבוי, וכ"ש שאין צריך לתת להם שולחן של כסף אם מכרו או איבדו.

והחת"ס סובר ששולחן של כסף נחשב כצורך של מי שהיה משתמש בו, וכמו ליטרא של בשר, וגובין בשבילו מהעשירים, ורק לגבי אם בא לקחת מקופה חייבוהו למכור שולחן של כסף, ואין הבדל בזה בין בעה"ב לבני ביתו.

(ו) ולגבי בית כבר כתב אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל

שהדבר מבואר להדיא בתוס' רבנו פרץ לב"ק ד"ז ע"א דתניא הרי שהיו לו בתים שדות וכרמים ואינו מוצא למוכרן מאכילין אותו מעשר עני עד מחצה, ובתוס' רבנו פרץ כתב ואע"ג דאמרינן פרק מציאת האשה אין מחייבין אותו למכור ביתו וכלי תשמישו, התם בבית שהוא דר בו והכא באין דר בו, עוד פירש רבינו יחיאל דאפילו אם דר בהם ניחא, דהתם מפליג בין קודם שבא לידי גיבוי בין לאחר שבא, וצ"ע לפי חילוקים דהתם, עכ"ל. אמנם לכאורה יל"ע בדברי רבינו פרץ שהברייתא מיירי גם במי שיש לו רק בית שהוא דר בו ולאחר שבא לידי גיבוי וקיבל ע"י הגבאי מקופה של צדקה, היה צריך למכור ביתו ולקנות פחות ממנו כדי להמשיך ולקבל, ורק מכיון שאינו מוצא עכשיו למוכרן בשוויין אינו חייב למכור, ויל"ע הרי בברייתא קתני שמאכילין אותו מעשר עני, והרי מעשר עני הוא לקח בהיתר גם קודם שקיבל מקופה של צדקה, א"כ למה לא ימשיך לקחת מעשר עני גם אם יכול למכור ביתו בשווי ואינו מוכר. וצ"ל שס"ל לרבנו פרץ כשיטת הר"ש והרא"ש בפאה פ"ח שלאחר שבא לידי גבוי אסור לו גם לקחת לקשו"פ ומ"ע עד שימכור ויקנה כלים פחותים.

והנה התוס' ועוד ראשונים תירצו רק את התירוצ' הראשון שברבנו פרץ. ונראה שאין מכך הכרח שהם חולקים על התירוצ' השני,

די"ל דסוברים שאם יש לו רק דירה שדר בה, גם לאחר שבא לידי גבוי יכול להמשיך ולקבל מ"ע ולא כהר"ש והרא"ש, ולכן א"א לאוקמי הברייתא, שמתירה לקחת מ"ע רק כשא"א למכור בשווי, באופן שיש לו דירה שגר בה, שהרי אז יכול לקחת מ"ע בכל אופן.

ומדברי הר"מ שכתב שאחר שגבה הצדקה מחייבים אותו למכור כליו וכו', ולא הזכיר דירה, אין להכריח שלגבי דירה אם היה גר בהרחבה מרובה אינו צריך למכור ולקחת אחרת פחותה ממנה, כי יתכן שמה שלא הזכיר הר"מ דירה הוא משום שבגמ' לא נזכר בהדיא. וכך נקט בפשטות בקול סופר הנ"ל שגם בית מחייבים אותו למכור כמו כלי כסף.

אולם גם אם בדירה אינו צריך למוכרה ואינה כמו כלים ובגדים, מ"מ יתכן שרק באופן שכבר יש לו, אז אינו צריך למכור, אבל מי שהיתה לו דירה בהרחבה ולאחר שירד מנכסיו והעני כבר אין לו, אין חייבים להשיג לו דירה בהרחבה מדין די מחסורו. וגם אם יש חיוב להשיג לו דירה מדין די מחסורו וכמוש"נ מהחת"ס שהוב"ל, מ"מ י"ל שאין בזה דין קדימה לקרוב, יותר משאר העם וכמושכ"ל באות א' לגבי כלים.

(ז) והנה בירושלמי פאה שם ה"ו לגבי אין מדקדקין בכסות כו' במה דברים אמורים בזמן שאין מכירין אותו אבל בזמן שמכירין

אותו אף מכסין אותו והכל לפי כבודו. ופירשו הגר"א, הפ"מ והמרא"פ שכדי לתת לו כסות לפי כבודו אז מדקדקין, ולכאורה צ"ב מדין מלבוש של מילת שהתב"ל שחייב למוכרו אם לוקח מהקופה. אולם עיין ביד רמה לב"ב ט' ע"א שכתב אליבא דמ"ד בודקין לכסות, היכא דמכסי כסותא דמגינא עליה מצינה, אע"ג דלא מיכסי כדחזי ליה נהי דבזיון אית ליה, צערא בגופיה מיהא לית ליה. אי נמי מיירי כגון דמיכסי כולה כסותא דצריך ולא לביש גלימא ולא מכסי סדינא דבזיון אית ליה צערא דגופא לית ליה וכו' עכ"ד, ופשטות דבריו דלא מיירי דוקא בבן טובים שירד מנכסיו, אלא באדם רגיל שדרכו לצאת לשוק גם בגלימא וסדין, וע"ז סובר המ"ד דבודקין לכסות שאין נותנין לו גלימא וסדין עד שיראה בבירור שהוא צריך לכך. וא"כ יל"פ גם בכונת הירושלמי הנ"ל שלגבי כסות לפי כבודו בודקין, דהיינו כסות שאינה למנוע צער הגוף אלא למנוע בזיון כשאין לו הכסות הרגילה לאדם בשוק, ואי"ז עניין לדי מחסורו שבבן טובים. [ובדברי הרמ"ה שם מבואר שהמחלוקת אם בודקין למזונות מיירי באופן אחר מאשר האופן של בודקין לכסות, דהיינו דלכו"ע נותנין לו פת כל צורכו והמחלוקת היא אם הוא עני שאינו מחזר על הפתחים – שאם הוא עני מחזר על הפתחים, ודאי אינו כעני בן טובים – אבל כשהוא אדם צנוע שיש

להסתפק בו אם הוא בן טובים שירד מנכסיו והתרגל גם לליפתן ובלא הליפתן עדיין הוא מצטער, שאז יש חיוב לתת לו מה שהתרגל בפינוקו כדין די מחסורו אפילו סוס לרכוב עליו וכו' וכמו"ש בכתובות שנתנו לעניים בני טובים כפי הרגלם, באופן זה שהוא אדם צנוע שיש ספק בדבר אם הוא זקוק לליפתן נחלקו אם בודקין למזונות עיי"ש באריכות דברי הרמ"ה, ומדנקט הרמ"ה לגבי מזונות שהמחלוקת מיירי באדם צנוע שיתכן שהוא בן טובים שירד מנכסיו ולגבי כסות לא הזכיר הגדרה זו, משמע ג"כ מכך שמייירי בסתם אדם ובודקין אם הוא זקוק לכסוי הרגיל בשוק].

מלבד זאת הנה הירושלמי לא הזכיר חילוק בין קודם שבא לידי גיבוי לבין לאחר מכן, וכנראה פליג על הבבלי בזה. [ולכאורה הבבלי סובר גם שלא כשיטת התוספתא (פ"ד ה"ט) דתנן התם היה משתמש בכלי מילת נותנין לו כלי מילת, ומשמע שגם אם כעת אין לו כלי מילת לוקחין מצדקה לקנות לו כלי מילת. אמנם יתכן שהבבלי מפרש דברי התוספתא שמייירי קודם שבא לידי גבוי, שאז לא רק שאינו חייב למכור את כלי המילת שלו אלא אפילו אם מכרן או איבדן צריך לקנות לו כלי מילת מצדקה. ולפי"ז יל"פ מש"כ הר"מ אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו אלא

מותר ליקח ומצוה ליתן לו, וסיום דבריו שמצוה ליתן לו אינו מפורש בגמ', ולפי הנ"ל יתכן שמקור דברי הר"מ הוא בתוספתא הנ"ל שנותנין לו כלי מילת, שמשמעות הלשון היא שיש מצוה על הנותנים להשיג בשבילו אפילו כלי מילת, ולא רק שרשות בידו לקחת צדקה מיחידים, ומכ"ש שלשאר דברים נצרכים מצוה ליתן לו, וי"ל].

ועיין בר"מ הל' מתנו"ע פ"ז ה"ו שכתב שאם היו מכירין אותו מכסין אותו לפי כבודו מיד ואין בודקין אותו, ופי' מהר"י קורקוס בפירוש השלישי שמאחר שיודעין שהוא היה בעל נכסים והוא בן טובים אין בודקין אחריו שמא יש לו ועושה עצמו עני אלא מכסין אותו מיד, כיון שיודעים בו שהוא בן טובים אין מניחין אותו ערום, וזהו שכתב לפי כבודו מיד. ולפי"ד שלא מיירי כלל בהוספה על לבוש רגיל אלא מיירי רק במה שאין בודקין אותו, ל"ק כלל ממה שמוכר בגדי מילת. ובשו"ע לפנינו לא הזכיר כלל מש"כ הר"מ לפי כבודו.

(ח) ועי' בר"מ פ"ז ה"ח אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר אחד וכו', ואם לן נותנין לו מצע שישן עליו וכסת ליתן תחת מראשותיו וכו' ואם היו מכירין אותו נותנין לפי כבודו, ובכס"מ כתב שהמקור לדברי הר"מ שאם היו מכירים וכו' הוא בכתובות בפרק מציאת האשה, והיינו

כבודו, מאחר שסמך על הדין שבה"ח שכולל גם כסות.

אמנם אם כונת הר"מ שגם בכסות נותנים לעני בן טובים לפי כבודו, הדבר צ"ב מדין בגדים של מילת שמוכרן ולוקח פחותין אם גבה מהצדקה. ויתכן שלגבי כסות מה שנותנין לפי כבודו היינו סוגי מלבוש מכובדים או במספר רב יותר משאר אדם, ולא בגדים יקרים כבגדי מילת. וכן יל"פ במש"כ הריטב"א בב"ב ד"ט ע"א עמש"ש שאם לן נותנין לו פרנסת לינה וכו', דהיינו פוריא ובי סדיא, וכתב הריטב"א דמיירי בעני שבישראל דאילו עני בן טובים די מחסורו כדאיתא בכתובות, ויל"פ דכ"ז ג"כ לגבי סוג כלים שהורגל להם ולא לערכם מזהב וכיו"ב.

(ט) ועי' בכתובות ס"ז ע"א המשיא את היתומה לא יפחות לה מחמישים זוז אם יש בכיס מפרנסין אותה לפי כבודה, וכ"ה בר"מ פ"ח ה"ט"ז, וכל דין זה שבמשנתנו שאין פוחתים לה מחמישים זוז אינו מכלל שאר נתינות לעניים למדור וכסות, אלא הוא חיוב מיוחד לצורכי נשואיה, וגם הדין שלפי כבודה האמור כאן הוא חיוב לצורך הנשואין.

ובלא"ה כבר כתב אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל שדין זה שלפי כבודו אינו כלל מדין די מחסורו,

שלקחו לבן טובים ליטרא בשר בכל יום, ובב"י סי' ר"ן כתב שהמקור בתוספתא פאה ואיתא נמי בפ' מציאת האשה. וכונתו לאותו מעשה שהביא הכס"מ שמובא גם בתוספתא פאה פ"ד, וכ"ה בב"ח, וא"כ הר"מ כאן מיירי לגבי אכילה של בן טובים די מחסורו. וכן יל"פ במש"כ הגר"א בשו"ע שהמקור הוא בתוספתא סוף פאה ובכתובות (ס"ז ע"ב) מעשה שלקחו לעני בן טובים אחד מציפורי ליטרא בשר בכל יום כו'. וא"כ לפי כבודו האמור כאן הוא לגבי מזונות.

ולכאורה יל"פ שכונת הגר"א היא לא לתוספתא זו בה"י אלא לה"ח שאיתא שם אין פוחתין לעני וכו', – והוא כלשון הר"מ בתחילת ההלכה – במה דברים אמורים בזמן שאין מכירין אותו, אבל בזמן שמכירין אותו אף מכסין אותו. ומה דנקט הר"מ שנותנין לו לפי כבודו הוא ודאי עפ"י הירושלמי שם המוב"ל דמפרש שמכסין אותו לפי כבודו, ומדכלל הגר"א שתי מקורות אלו גם של התוספתא באם היו מכירין אותו וגם של הגמ' בעני בן טובים, מבואר דמפרש דהכונה במכירין אותו היינו בתור בן טובים, ונותנין לו לפי כבודו כסות לפחות יותר מסתם עני. וא"כ גם בר"מ לעיל בה"ו הכונה כן. ויתכן שלכן לא הזכיר בשו"ע בדין שבה"ו שמכסין לפי

הוספה מרובה. ועי' בפירושים ופסקים לרבנו אביגדור צרפתי הנדמ"ח (עמ' תע"ה) עה"כ ותקם ללקט ויצו בועז וכו' מכאן פסק להוסיף צדקה לבני מכובדים וכן לגרים בני מכובדים יותר מלבני הדיוטות, עכ"ל, ונראה שכונתו למה שאמר בועז גם בין העמרים תלקט ולא תכלימוה וגם שול תשולו לה מן הצבתים ועזבתם ולקטה וגו', וסובר רבינו אביגדור שמצד הצורך לחטים אין לבני מכובדים צורך ליותר משאר עניים ורק מצד כבודם יש להוסיף.

ועי' בהפלאה כתובות ס"ז ע"א ד"ה מתני' וכו' ונראה דטעמיה מדאמר אביי ואם יש בכיס כמה יהבינן, ובודאי בכסות לבת טובים צריך הרבה יותר, ותו דאפילו לא יש בכיס ואפילו לא ניסת צריך לכסותה לפי כבודה, עכ"ל. משמע דס"ל שדין כסות כדין מזון ונותנין לה מהקופה, ובפשטות מיירי גם כשכבר לקחה מהקופה, וצ"ב מדין בגדים של מילת שמוכרן כנ"ל. ויתכן לומר לפי הנ"ל שדין לפי כבודו הוא שונה מדין של די מחסורו, וגם בדרגת הנתינה יש חילוק ביניהם, והחיוב לתת לפי כבודו יתכן שהוא פחות בערך ההוצאה מדי מחסורו, א"כ י"ל שס"ל להפלאה שגם במי שלקח מהקופה שהוא צריך למכור כלי מילת ולקחת פחותים מהם מ"מ עדיין הוא רשאי לקחת בגדים שהם לפי כבודו.

שבא לחייב לתת לעני דברים שהורגל והוא צריך להם, אלא הוא דין אחר של נתינה לפי כבודו, והוא חיוב אחר מלבד החיוב של די מחסורו, ולכן יתומה זו גם אם גדלה בבית שנתנו לבנותיהם ממון מרובה לנדוניה, הרי לא שייך בכך הרגל כמו בסוס לרכוב עליו, אלא שמכל מקום דנים לפי כבוד המשפחה מצד חשיבותם בחכמה או עושר וכדומה. ונפ"מ בזה גם למי שלא גדל בבית אביו העשיר אלא אצל אמו העניה שמ"מ שייך בו חיוב נתינה לפי כבודו.

והמקור לכך הביא אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל מדברי הספרי שמהכתוב די מחסורו יליף שאפילו סוס לרכוב עליו וכו', ומהכתוב פתוח תפתח, נתון תתן [ולנ"א: פתוח תפתח את ידך לאחריך לעניך ולאביונך] יליף שהראוי ליתן לו פת נותנים לו פת, הראוי ליתן לו עיסה נותנים לו עיסה, הראוי ליתן לו מעה נותנים לו מעה, הראוי להאכילו בתוך פיו מאכילים אותו בתוך פיו, ופירש רבנו הלל שמשום שמתבייש ליטול פת נותנים לו עיסה, דיהיב לכל חד וחד כפי שראוי לו, דהיינו לפי גדולתו שלא יתבייש, עכ"ד. ומדילפינן לדין זה מפסוק בפני עצמו, משמע שיש כאן דין מיוחד לטרוח לפי כבוד העני אע"פ שבעיקר הנתינה אין



## ב

## חיוכי אב ואם במזונות הבנים מבני שש

א) יל"ע לשיטת האחרונים שבחיוב הצדקה של בן שש עד שיגדיל יש גדר שונה משאר חיוכי צדקה לקרובים, כמבואר בנבחר מכסף סי' ע"ו, בנתיבות משפט (נתיב כ"ג ח"ה), בכנה"ג (ע"א הגה"ט אות ה'), בבית יעקב ובאבני מילואים (ע"א סק"ד), אם גדר זה נוהג גם בחיוב הצדקה שעל האם. והנה אם גדר זה הוא מן התורה ודאי שהוא נוהג גם באם, אבל אם גדר זה הוא מתקנת חכמים יל"ע.

והנה הנתיבות משפט כתב לבאר בשיטת הר"מ (בהל' אישות פ"ב הט"ו) שגדר אמיד לגבי בן שהוא למעלה משש הוא כל שאינו עני, ואי"ז גדר כשאר אמיד האמור לגבי קרובים ושאר עניים, וא"כ מאחר שהר"מ נקט שמוציאין ממנו בע"כ משום צדקה, ובפשטות יש בכך חובת צדקה מה"ת, א"כ נמצא שהחיוב המיוחד לבן שש ומעלה הוא מתורת צדקה מה"ת, וא"כ אין הבדל בין חובת האב לחובת האם ואת שניהם כופין לכל חיוכי צדקה זו. וכך צ"ל גם בדעת הכנה"ג בהו"א שם שלגבי בן שהוא למעלה משש אין צורך בקצבה על ידי בי"ד ולגבי שאר קרובים צריך קצבה, וכשיטת ר"ת בתירוצ' השני בב"ב ח' ע"ב (תוד"ה אכפיה) שרק כשבני העיר קוצבים

צדקה אפשר לכופ', וא"כ לפי פשטות דברי הר"מ הנ"ל שחיוב צדקה זה בבן שהוא בגיל שש ומעלה הוא מתורת צדקה מה"ת, א"כ אין להבדיל בכך בין האב לבין האם.

ב) אולם עיקר דברי הנתי"מ והכנה"ג בשיטת הר"מ צ"ב, הרי מאחר שחיוב מיוחד זה לבן שהוא בגיל שש הריהו מתורת צדקה כלשון הר"מ, איך יתכן שחיוב מתורת צדקה יהיה שונה בבן קטן מלשאר קרובים, ולכאורה לדברי הנתי"מ והכנה"ג יש כאן חובה חדשה מתקנת חכמים מיוחדת ולא מגדרי צדקה שמה"ת.

ויתכן לבאר עפ"י המחנ"א בהל' צדקה סי' א' שביאר שיטת רבינו ירוחם שרק בבן קטן כופים לאב מדין צדקה לתת לבדו בלא שישתתפו שאר עשירי העיר, משום דסתם קטנים על אביהם סמכי ועליה רמי יותר מאחרים. ומאחר שבאמת חוב האב כלפי בן קטן הוא חמור יותר י"ל שחומרא זו היא מה"ת, ואין כאן תקנת חכמים מיוחדת, אלא שלבן קטן יש שיעור חמור יותר מלבן גדול ושאר קרובים, א"כ יש סברא שגם גדר האמידות של האב הוא יותר חמור, וכדעת הנתי"מ, וכן יש סברא שאין צורך שבי"ד יקצבו ויטילו חוב על האב בכדי

שיוכלו לכופו לצדקה, אלא הרי זה כקצוב מאליו וכדעת הכנה"ג.

ג) והנה דעת הנבחר מכסף בשיטת הר"מ שלמזונות בן שש כופין גם אם יש לבן ממון משלו, צ"ב מלשון הר"מ שכתב דמוציאין ממנו בעל כרחו משום צדקה. וגם מה שהשוה דעת הר"מ לדעת מהר"ם מרוטנבורג שגם כשהבן עשיר מ"מ חייב האב לזונו, צ"ע שהרי המהר"ם מיירי רק בקטני קטנים, שהרי ראייתו הוא מדכלל עם מזונות האשה: ומוסיפין לה במזונותיה בשביל הקטן, אלמא דין אחד להם, כמובא ברא"ש פ"ד סי' י"ד.

ד) והנה באבנ"מ ביאר דברי השו"ע שפסק

כהר"מ שמוציאין ממנו בע"כ משום צדקה וזנין אותם עד שיגדלו, שאע"פ שגם לאחר שיגדלו חייב לזון אותם בתורת צדקה, היינו רק בלא מצות כפיה על הבי"ד, כמ"ש במרדכי פ"ק דב"ב שהרשות ביד בי"ד לכוף, אבל לגבי קטנים מצוה על הבי"ד שיכופו ומוציאין ממנו בע"כ, עכ"ד. וצ"ב דהרי שיטת הר"מ בהל' מתנ"ע פ"ז ה"י והשו"ע ביו"ד רמ"ח סק"א, שמי שאינו רוצה ליתן צדקה בי"ד כופין אותו ומכין אותו עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין מנכסיו מה שראוי לו ליתן, ופשטות לשון הר"מ והשו"ע משמע שאי"ז רשות אלא זוהי חובת הב"ד, וא"כ צ"ע מה שנקט האבנ"מ בשיטת השו"ע שרק לגבי בן קטן מצוה על הבי"ד לכוף.

## ג

## עשר מצוות שבפת

א) הגר"א באו"ח סי' קט"ז ובירושלמי סופ"ק דחלה כתב שיש לגרוס שם בין עשר מצוות שבפת, שנתן צדקה. וצ"ב. (העירני ע"ז הגרימ"ס שליט"א). לכאורה יל"פ לפמ"ש בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ג שבתחילה היה המעשר נעשה לשלשה חלקים, שליש למכירי כהונה ולויה ושלש לאוצר ושלש לעניים ולחבירים שהיו בירושלים. והיינו מתקנת מלאכי, ויתכן

שס"ל לגר"א שתקנת מלאכי לא בטלה גם לאחר החורבן, והיתה קיימת כל זמן שהיה קיים בית הועד והיו שם קיבוץ עניים וחבירים כמו בירושלים, והמעשר היה מתחלק כמו שתיקן מלאכי. וגם יתכן שלא ביטלו במפורש התקנה ויש מקום לנהוג לפיה, כפי שמצינו לגבי גזירה שלא פשטה בכל ישראל ולא בטלה סנהדרין, כמוש"כ הכס"מ בסוף הל' ק"ש. ועיין בירושלמי

שביעית פ"ד ה"ב "לא עמד ב"ד וביטל" עיי"ש במפרשים. [לגבי ההקבלה של בית הועד לירושלים, מצינו ביבמות קכ"ב ע"א: שהיתה תלתא ריגלי וכו'].

(ב) אמנם הרי גם בבהגר"א לאו"ח סי' קט"ז כתב כדבריו בירושלמי ושם דוחק לפרש כהנ"ל. ויתכן לפרש שהגר"א לשיטתו שמעשר כספים מה"ת, ויתכן שגם מתבואות הארץ שכבר הפריש תרו"מ צריך לתת מעשר כספים לפי ערך הרווח שיש לו ממה שהוציא וטרח עד עתה בעשיית החיטים לקמח. ויל"פ בזה מש"כ הראב"ד בפי' התו"כ סו"פ בחוקותי: יכול בשני מעשרות הכתוב מדבר, שר"ל שמלבד מעש"ש צריך להפריש מעשר נוסף. ויל"פ שהו"א שצריך לתת המעשר כספים מהתבואה עצמה דוקא.

(ג) והנה בשנות אליהו סופ"ה במע"ש כתב על מ"ש במשנה עשיתי ככל אשר צויתני, שמחתי ושימחתי בו. כתב ע"ז בשנות אליהו: זו צדקה, וחושב כאן כל העשר מצוות שבפת כמו"ש בירושלמי וכו', עכ"ד. ונראה שהמקור שיש במע"ש חיוב גם לשמח עניים הוא בכתוב בפרשת ראה (י"ד, י"א-י"ב) ואכלת שם לפני ד' א' ושמחת אתה וביתך והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו וגו'. ויש מקום לכלול במצוה זו גם לשמח העניים, וכפי שנקט כן הגרי"פ פערלא (בסה"מ לרס"ג ח"א עמ' רנ"ג) בביאור דברי הר"מ בהל' חגיגה פ"ב הי"ד שגם

בשלמי חגיגה יש חיוב לשמח העניים, ואע"פ שבכתוב בסו"פ ראה ושמחת בחגיך וגו' נזכרו רק שלמי שמחה, ביאר הגרי"פ פערלא שדין זה נלמד מהכתוב בתחילת פרשת ראה (י"ב, י"א-י"ב) והיה המקום וגו' שמה תביאו וגו' את כל אשר אני מצוה אתכם עולותיכם וזבחיכם וגו'. ושמחתם לפני ד' א' אתם ובניכם וגו' והלוי אשר בשעריכם וגו' ובספרי דרשו עה"כ ושמחתם דמיירי בשלמים, ומבאר הגרי"פ שהכוונה לרבות כל שלמים שבאים בנדר ובנדבה. ובכלל החיוב לתת ולשמח את הלוי נכללים כל העניים. עכ"ד, וא"כ גם בכתוב שבפרשת מע"ש והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו וגו', ניתן לבאר כן שהחיוב הוא לשמח כל העניים במע"ש שלו.

(ד) ובאמת הדבר מבואר ברמב"ן בהשגות על סה"מ שורש י"ב שכתב לגבי מע"ש שהוא קודש וכו' וצוה בנתינתו ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה. ופירשו שיתן ללוי חלקו ועני חלקו, עכ"ד. ובמגילת אסתר שם תמה ע"ז הרי הפסוק שהביא נאמר לגבי מעשר עני. וצ"ל שהרמב"ן סובר כנ"ל, שבמקום שנאמרה נתינה ללוי נכללים בזה גם העניים.

(ה) וגם יתכן שהרמב"ן מפרש שהכתוב ונתת ללוי לגר וגו' מוסב על מע"ש של שתי השנים הראשונות שבשמיטה, שהרי עיקר הביעור והודיו הוא על מע"ש

ועיקר הפרשה הזו מיירי בחובת מע"ש. ועיין ברש"י סנהדרין י"א ע"ב דהביעור בשנה השלישית ובשביעית. וכ"כ בעוד כמה מקומות. וא"כ בע"כ דכי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך וגו' ונתתה ללוי וגו' קאי על מע"ש, דעד הפסח אין תבואה של שנה שלישית. [וגם למ"ד שאסור לתת מע"ש במתנה כמו"ש בירושלמי, מ"מ להזמין אחר על שולחנו

לכו"ע שרי כמוש"כ הר"ש במע"ש פ"א מ"א].

(ו) ולפ"ז נמצא שבכל שנות המעשר יש חיוב לתת צדקה מהתבואה לעניים, אם במעשר עני, אם במעשר שני, שמצוותו לשמח בו גם עניים שיאכלו על שולחנו, וזוהי כוונת הגר"א בכל המקומות הנ"ל שגורס בירושלמי שיש בפת מצות צדקה.

## סימן יג

## יאוֹשׁ וְהִסַּח הַדַּעַת בְּתִירוֹמָה וּבִמְתָּנוֹת עֲנִיִּים

על תרומת חמץ בבל יראה שאין לה בעלים, עיי"ש ברש"י ובפסקי הרי"ד, ולכן צ"ל שכאן הוי כדין סילוק מזכות, וכמבואר בכתובות פ"ג ע"א לגבי סילוק הבעל מנכסי ארוסה שמהני משום שיש לבעל קצת זכות בהם, וסילוק מועיל גם בזכיה מה"ת וגם בזכיה שלא באה ע"י מעשיו, עיין במל"מ הל' אישות פכ"ג ה"א שכן היא דעת הר"ן, וכן דעת התוס' בקדושין ס"א ע"ב ד"ה אי, וה"נ במתנו"ע ומתנו"כ י"ל דמועיל סילוק, כי יש לעניים ולכהנים קצת זכות בהם. ועכ"פ בדבר שמועילה תפיסה כלקט שכחה ופאה, או גם מתנו"כ ומ"ע לסוברים שמועילה תפיסה, מסתבר דלא גרע מזכות הארוס בארוסתו, ששם אין הנכסים משועבדים לו כעת ויכולה למוכרם. ומכח הסילוק מותרים כל אדם בלקט וזוכה הכהן המכיר במתנות כהונה. ומשום כן לא נקט אביי לשון יאוֹשׁ וכן רש"י בגיטין, כי אע"פ שיש כאן מחשבת יאוֹשׁ אבל אי"ז מועיל מצד דין יאוֹשׁ, אלא נקטו לשון היסח הדעת שהיא כוללת גם גדר סילוק. ומועיל כאן הסילוק גם במחשבה כמו לגבי סופי תאנים בפסחים ו ע"ב, דחשיב הפקר מצד אומדנא ברורה. (ועיי"ש בר"ח ובשו"ת חת"ס

א) ברש"י גיטין (ל ע"א ד"ה במכירי כהונה) פירש דמכירי כהונה מהני כקנין משום דשאר כהנים אסחי דעתייהו. נקט כלשון הגמ' בב"מ י"ב ע"א לגבי היתר כל אדם לקחת לקשו"פ משילכו הנמושות, ואמר אביי דהטעם הוא דעניים גופייהו מסחי דעתייהו, וכך גם ביאר אביי לגבי השוכר את הפועל ילקט בנו אחריו, שהוא משום דעניים מסחי דעתייהו, ורש"י שם כתב דעניים עצמן מייאשי מהלקט, ומשמע לכאורה שהוי מדין יאוֹשׁ, וכך מבואר בב"מ כ"א בדין יאוֹשׁ שלא מדעת. אבל צ"ב מ"ט לא נקט אביי לשון יאוֹשׁ, וכן רש"י בגיטין לא הזכיר כלל דהוי יאוֹשׁ אלא דמסחי דעתייהו.

ב) ויתכן שדין יאוֹשׁ ממש אינו נוהג בלקשו"פ ע"י העניים ובמתנו"כ ע"י הכהנים, והטעם הוא דבלקשו"פ כבר כתב הקצוה"ח בסי' רמ"ג ס"ק ד' שאין בהם זכיית השבט, וא"כ אין העניים יכולים להתייאש מהמתנו"ע, דהוי דבר שלבל"ע שיש הסוברים שא"א להתיאש ממנו. וגם במתנו"כ מבואר בפסחים מ"ו ע"ב שכל זמן שלא הגיע ליד כהן אין מי שמתחייב

אהע"ז סי' פה). ויותר מכך מצינו למאן דסבירא ליה שאפילו במחילה מועילה מחשבה. עי' בפת"ש חו"מ סי' יב סק"ד [ומצינו שלשון היסח הדעת בממון אינו במובן יאוש אלא כסילוק, בב"ב פ"ב ע"א, נקטינן דקל אין לו גזע, סבר רב זביד למימר אין לו גזע לבעל דקל, דכיון דלמחפר ולשרש קאי אסוחי מסח דעתיה. ופירשב"ם אסוחי מסח דעתיה בעל הדקל מן העתיד לצאת מן הגזע דסבור הוא שמא ייבש הדקל מהרה ולא יוציא גזע וכו', הלכך מייאש מן היוצא מן הגזע ולא נתכוין לקנותו, עכ"ל. ושם ודאי שאי"ז מדין יאוש. וכיו"ב יש בתענית כ"ב ע"א עי"ש.].

ג) ועיין בר"ן כתובות פ"א ע"א ד"ה ההוא גברא דנפלה ליה יבמה וכו' וכתב הר"ן דכשיש שני אחים הראויים ליבם וכל שלא יבם אחד מהם היתה יד שניהם שוה בנכסים ולפיכך היה יכול הבכור להתנות שלא יזכה בנכסים יותר מחמת יבמו דהוה ליה כדאמרינן לקמן בריש הכותב דנחלה הבאה לאדם ממקום אחר אדם מתנה עליה שלא יירשנה, עכ"ד. והקשה ע"ז המהרי"ט אלגזי (בשו"ת שמחת יו"ט סי' ל"א) ממש"כ בחידושי הר"ן לב"ב קכ"ו ע"א ד"ה קסבר, שלמ"ד אין לבכור קודם נחלה אינו יכול להסתלק מחלק בכורה, כיון שאפילו רצה הבכור לזכות בחלק בכורתו אינו יכול, דלתת לו כתיב, עד שיתברר

חלקו, וכיון שאפילו רצה לזכות אינו זוכה, אף כשהוא מסתלק אין סילוקו סילוק, שאין הסילוק כלום אלא במה שאפשר בו לאדם לזכות, דאומר איני רוצה לזכות בו, אבל במה שא"א לו לזכות בו מהו סילוקו, הו"ל כאומר אם יתן לי פלוני שדה פלוני אי אפשי בה, שאם נתנה לו אחר כן הדבר ברור שאין סילוקו של קודם לכן מעכבו מלזכות בה, עכ"ד הר"ן. ועי"ז מקשה המהרי"ט אלגזי מ"ש בכור מיבם, הרי לשניהם אין עתה זכיה, ואם משום שהיבם יכול ליבם בע"כ, גם הבכור יכול לכוף לחלק כמ"ש במשנה להלן קמ"ד. ונראה שסברת הר"ן היא שמאחר שחלק בכורה דינו כמתנה ודין המתנה חל רק כשמתברר חלקו, לכן עד החלוקה דין חלק הבכורה כדין מתנה קודם קנין. ועכ"פ לדעת הר"ן שיבם יכול להסתלק אע"פ שיש לו אח שגם הוא יכול ליבם, א"כ לכאורה הו"ה גם במתנו"ע שכל עני יכול לקחת בע"כ, וכן במתנו"כ לסוברים שאפשר לתפוש.

ד) ויל"פ לפי"ז שיטת הרמב"ם בפיה"מ לפאה פ"ח מ"א ובהל' מתנו"ע פ"א ה"י שההיתר לכל אדם משילכו הנמושות הוא משום דכתיב לעני ולגר תעזוב אותם, ומקורו הוא בירושלמי פאה פ"ח ה"א, ולא פסק כהבבלי, ולהנ"ל י"ל שס"ל שהסוגיא בב"מ סוברת שגם בזכיה מה"ת מועילה הסתלקות, אבל לא קימל"ן כן אלא

כפשטות הסוגיא דכתובות פ"ג שרק בזכיה מתקנת חכמים מועילה הסתלקות. ולכן פסק כפירוש הירושלמי שהמיעוט הוא מגזה"כ. ובמחלוקת הבבלי והירושלמי יל"פ עוד, שהבבלי ס"ל שאין לעניים זכיה ממש במתנו"ע ולכן מועיל סילוק. אבל הירושלמי ס"ל שמאחר שהעניים יכולים לזכות בה בכל שעה שירצו הוי דומיא דמסתלק מירושת אביו, שכתב הרמב"ן שמאחר שראוי ליורשו כל שעה הריהו כאילו זכה בה לענין דלא סגי בסילוק, וגם בשאר הקנאות אי אפשר לבן להקנות, שהרי לא זכה בה ולא בא ברשותו שיוכל להקנות, וא"כ גם בלקשו"פ י"ל כן, דיצא מדין סילוק ולדין יאוש לא בא, ולכן סובר הירושלמי שרק מגזה"כ מועיל היסח הדעת של העניים.

ד) ולפי"ז שלשיטת הירושלמי א"א להסתלק ממתנו"ע, לכאורה הו"ה ממתנו"כ, ואם כן צריך לומר לשיטת הירושלמי שדין מכירים הוא לא כשיטת רש"י משום דאסחי דעתייהו וכמשהתב"ל שזה כדין סילוק, אלא שדין מכיר הוא מצד ההתחייבות או הרגילות לתת, וכשאר הראשונים. אולם יל"פ שרק בלקשו"פ או במ"ע המתחלק בגורן שאין לבעלים כלל דין נתינה יש לעניים בהם זכות שא"א להסתלק ממנה, משום שהוי כזכות הבן בירושה וכנ"ל, אבל במתנות שיש בהן דין נתינה, שלמפריש יש זכות של טוה"נ י"ל שזכות הכהנים והעניים בהן היא כזכות הארוס בנכסי ארוסה ומהני סילוק לפי הפירוש השני בירושלמי שהתב"ל, שגם בזכיה מה"ת מועיל סילוק.

## סימן יד

## פטור הפקר בתרו"מ

א

דליכא איסורא דאורייתא כדאיתא בפרק הפועלים דף פח דדרשינן תבואת זרעך ולא לקוח, משמע דמדאורייתא אין האיסור אלא לבעל התבואה עצמו ולא ללוקח וכ"ש מי שאוכלין דרך ארעי משל אחרים כו'.

והנה בתוס' נדה מו: כתבו בשיטת רבי יהודה שם שס"ל מופלא סמוך לאיש נדר נדר מה"ת ומ"מ אין תרומתו תרומה דאינו יכול להתיר את הכרי, וכ"כ בביאור הגר"א יו"ד סי' של"א ס"ק ע"ח. והיינו דאיסור הטבל הוא מצד עצמו ולא מדין ההפרשה בלבד, ומופס"ל התרבה מהכתוב "כי יפליא" בפרשת נזיר ובפרשת ערכין (עי' תמורה ב ע"ב) רק ליכולת להחיל קדושה ולא להתיר איסור טבל. (ועי' מש"כ לעיל סי' י' בענין הקדש קטן מופס"ל אות יא, ולעיל בסי' ט בענין שאלה והפרה בהקדשות פ"ב בהערה באות א, ובסי' ל"ד בענין אכילתו ואכילת חבירו מצטרפים למעילה באות ג'). וכיון דאינו יכול להתיר את הכרי אינו מפריש כלל, ולפי"ז לשיטה זו הו"ה בנכרי דאינו חייב במצות הפרשה, שהיא כוללת גם הקדשת התרומה וגם התרת הכרי, אלא דאיתרבי מאיש איש דנדרי הקדש שלו קיימים, אין לרבות משם אלא רק עצם הקדשות ולא התרת הכרי. ונראה דלכך כתב

בתורי"ד קידושין מ"א: כתב דאף למ"ד דנכרי איתיה בתרומה דנפשיה היינו דוקא אם גדל בשדהו אבל אם קנה תבואה מישראל אינו יכול לתורמה, ודבריו תמוהים. ונראה דהנה ברש"י קידושין שם ד"ה תרומת כתב דנכרי איתיה בתרומה דנפשיה דתרומתו תרומה להיאסר לזרים דקסבר דאין קנין לנכרי בא"י להפקיע מתרו"מ ומיירי בתורם את שלו, וצ"ב מה ענין קנין נכרי להפרשתו, הלא דין תרומת נכרי ילפינן מאיש איש לרבות נכרי לנדרי הקדש ולתרומה כמ"ש רש"י בגיטין כ"ב: ואין זה ענין ליש קנין או אין קנין.

ונראה דמה דבעינן בעלים לחיוב תרו"מ אין זה כדי שלא יפטר ע"י הפקר בלבד, אלא רשות הבעלים מחייבת את התבואה בתרו"מ, דכיון דביד הבעלים להקדיש ולתרום, לכך יש בתבואתם חיוב תרו"מ, וכיון דחזינן דאין קנין לנכרי ותבואתו חייבת בתרו"מ הו"ה דאיתיה בתרומה דנפשיה. ולמ"ד דיש קנין לנכרי ע"כ דהופקע גם מדין תרו"מ. [ובפנ"י קידושין כו ע"ב בד"ה מעשה וכו' כתב: דלבני ביתו של ר"ג שלא היה המעשר שלהם אפשר



תרו"מ. [כ"פ בביאור הגר"א יו"ד סי' של"א ס"ק ה', ועיין בכס"מ הל' ביכורים פ"ב הל' ט"ו.] וצ"ב מ"ש מהקדש דפוטר אף בהבאת שליש מקרא דדגנך ולא הקדש כמ"ש הר"מ בפ"ב מהל' מעשר ה"ח. ולהנ"ל א"ש, דפטור הקדש הוי כפטור הפקר, דאין לו בעלים לחייבם, ולכך פוטר אף בהבאת שליש דכיון דאין לו בעלים אינו ראוי להתחייב בתרו"מ. משא"כ ברשות נכרי דיש כאן בעלים הראויים לתרום ולכן יש על הדגן זיקת תרו"מ ואם תיגמר מלאכתו ביד ישראל יתחייב בתרו"מ, ולא נתמעט מדגנך אלא מירוח ברשות נכרי דאין זה המירוח המחייב וממילא פטור.

## ג

ועיין בירוש' מעשרות פ"א ה"א: אם בשנתמרח הכרי ברשות ההפקר וברשות ההקדש דגנך אמר רחמנא ולא הפקר ולא הקדש, אלא בשהפקיר בשבליים, בהפקר פטור דכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, במה שיש לך ואין לו אתה חייב ליתן לו, יצא הפקר שידך וידו שווין בו, ופליגי שם ר' חסדא ור' יוחנן בהקדיש בשבליים,

רש"י ששיטת ת"ק במשנה דתרומות פ"ג מ"ט המובאת בגמרא שם היא דתרומתו תרומה להיאסר לזרים, ור"ל דס"ל לת"ק דהכרי לא הותר בכך, ומ"מ ס"ל לת"ק שהנכרי יכול להפריש גם בלא התרת הכרי, ולא ס"ל כהתוס' בנדה הנ"ל.

ולפי"ז י"ל סברת התורי"ד הנ"ל, דכיון דנכרי אינו יכול להתיר איסור טבל ה"ה דאינו אוסר תבואתו באיסור טבל, ואיסורה הוא משום דין ההפרשה בלבד ולכך תורם את שלו, אבל תבואה שגדלה ברשות ישראל ונאסרה באיסור טבל<sup>18</sup> אין הנכרי תורם כלל וכסברת התוס'.

## ב

ועיין בר"מ פ"א מתרומות ה"א: "פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שקנה בא"י ונגמרה מלאכתם ביד העכו"ם ומירחן העכו"ם פטורין מכלום שנא' דגנך ולא דגן העכו"ם ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתיגמר מלאכתם וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה", ומבואר בדברי הר"מ דלא ממעטינן מדגנך אלא מירוח נכרי אבל אם רק הביא שליש ביד העכו"ם יש בו דין

18. והיינו משום שאסורי טבלו של ישראל הם גם מצד קדושה שיש בהם כמוש"כ רבינו הלל (מובא להלן בסי' ט' פ"ח בהערה באות א'). ועז"נ ולא יחללו את קדשי בני"א את אשר יביאו לד'. ויל"פ שהתרומה שפתיכא בטבל היא קדושה מצד שגדלה ברשות ישראל. ועז"נ שם להלן "והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם כי אני ד' מקדשם" ר"ל שבגלל קדושת ישראל שד' מקדשם יש בתבואתם קדושת תרומה שחלה כבר בטבל. [אמנם בפשטות, הכתובים הללו מיירו בתרומה שכבר התקדשה, וקדושתם חמורה בהיות שהתקדשו ע"י הפרשת ישראלים שהקב"ה קידשם].

דלר"ח פטור ולר"י חייב. וצ"ב במאי פליגי. ולהנ"ל י"ל דסברת ר"ח היא כיון דבעינן מה שיש לך ואין לו, ה"ה הקדש דאף דאסור אכ"ע ואין לאחרים זכות, מ"מ אין לו בעלים ולא קרינן ביה מה שיש לך, ואף הוא פוטר מתרו"מ, ולר"י חשיב הגזבר כבעלים לענין זה, וכן מבואר שם בירוש' "מה בין הפקר להקדש, הפקר יצא ידי בעלים הקדש לא יצא ידי גזבר. א"ר אבין אף ידי בעלים לא יצא שאומר לו פדה אתה ראשון". ומ"מ אינם נקראים בעלים אלא גבי פטור בשבילים דלא הוי שעת חיוב, אלא דכשאינן לו בעלים גזה"כ הוא דנפקע מדין תרו"מ, ולענין זה סגי בזיקת בעלות כל שהיא, ואפילו חיוב המקדיש לפדות מהני שלא תופקע התבואה מתרו"מ, אבל גבי הבאת שליש ומירוח דהוו שעת חיוב ורשות הבעלים מחייבת בתרו"מ, בעינן בעלים ממש, ובלא זכות גמורה בתבואה אינם מחייבים בתרו"מ דלא קרינן ביה דגנך.

ד

ועיין בר"מ פ"ה מהל' מתנ"ע הכ"ז: המפקיר כרמו והשכים ובצרו חייב בפרט עוללות שכחה ופאה שהרי שדך וכרמך אני קורא בו, שהרי היה שלו והוא שלו, בין כך וב"כ פטור מן המעשרות. ועיין במאירי נדרים נ"ו שהקשה דא"כ יתחייב גם בתרו"מ שאני קורא בו תבואת זרעך.

ונראה דהנה בר"מ פ"ב מהל' תרומות כתב "הפקיר קמה וזכה בה ועבר והפריש ממנה תרומה הר"ז תרומה, אבל הפקיר שבילים וזכה בהם ועבר והפריש מהם תרומה אינה תרומה. ובראב"ד שם: לא שיהא חייב אלא שאם הפריש הוי תרומה כמ"ש המפקיר כרמו וכו' ומפרש בירוש' מה בין קמה לשבילים קמה עד שלא הפקירה עבר והפריש ממנה תרומה אינה תרומה וכשהפקירם לא הפקיע מהם כלום, שבילים אי עבר והפריש מהם תרומה הר"ז תרומה לכך כשהפקירם הפקיעם מן התרומה ונפטרו". וצ"ב דאם בקמה ל"מ הפקר להפקיע מתרו"מ א"כ יפריש לכתחילה.

ונראה דהנה דברי הירוש' הנ"ל צ"ב, כיון דמקרא דאין לו חלק ונחלה עמך ילפינן פטור הפקר בשבילים, א"כ ה"ה בשעת מירוח, ולמאי איצטריך קרא דדגנך למעט הפקר בשעת מירוח. וצ"ל דאלמלא קרא דדגנך י"ל דאע"פ דגם הפקר הוי פטור מ"מ המירוח יחזור ויחייב, ולכך ילפינן מדגנך דאף בשעת מירוח בעינן בעלים. ולפי"ז נמצא דהפקר קודם מירוח שני פטורים יש בו, הא' דפוטר מדין הפרשה כדילפינן מאין לו חלק ונחלה, והב' דמפקיע התבואה מתורת דגן לענין תרו"מ, דאפי' יזכה בו וימרח, אינו מתחייב ודין זה נלמד מדגנך.

ה

ובגוף דברי הראב"ד דהוכיח ממ"ש המפקיר כרמו וזכה בו פטור מתרו"מ, דהפקר פוטר, אף בקמה, לכאורה י"ל דברייטא דמפקיר כרמו איירי בענבים העומדות ליבצר, ולכך קאמר והשכים ובצרו, דבשעת הפקר היה עומד ליבצר והרי"ז כהפקר בתלוש. ועיין בסנהדרין ט"ו. דהמקדיש עבדו מועלין בשערו העומד ליגזוז, ומחובר דמעילה ממחובר דתרומה ילפינן. ולפי"ז י"ל תמיהת הר"ש בפאה פ"א מ"ו על מ"ש בתוספ' פאה פ"ב גר שמת ובזבזו ישראל נכסיו וכו' החזיק בקמה פטור מלקט שו"פ וחייב בתרו"מ ובברייטא דמפקיר כרמו מבואר דפטור מתרו"מ, ולהנ"ל י"ל דהתוספ' איירי במחובר גמור שאינו עומד ליקצר ולא מהני ביה הפקר, משא"כ גבי מפקיר כרמו.

אך באמת י"ל דכ"ז אינו, דכל העומד לא מהני אלא להפקיע דינים שנאמרו במחובר כגון שבועה ואונאה, אבל שיהיו עליו דינים שלא נאמרו אלא בתלוש, כגון תרומה דבעינן דיגון כמ"ש רש"י קידושין ס"ב ל"מ כל העומד. (ועיין ברא"ש כתובות פ"ח ס"ז ובנר אהרן עמ' נ"ו) וכן מבואר בתוספות סנהדרין שם דבתרומה לא אמרינן כל העומד והטעם כנ"ל. ובלא"ה י"ל דבהפקר כיון דאין לו בעלים ל"ש עומד ליקצר, ועי' בר"י מיגש וברשב"א שבועות מ"ג. (ועי' להלן סי' כ"ב אות לג.)

והנה במ"ש הר"מ דבחזר המפקיר וזכה בו קרינן ביה שדך, נראה דלא מהני אלא לדינים שאינם בגוף השדה, כגון לקט שו"פ דהם מחיובי הקוצר, אלא דשדה הפקר אינה בכלל פרשת לקט שו"פ, וכיון שחזר המפקיר וזכה בה הר"ז כאילו לא יצאה מרשותו, אבל לגבי דינים שהם בגוף התבואה כגון תרו"מ, דאפי' אין הבעלים חייבים בתרו"מ כגון נכרי, חייבת התבואה בתרו"מ, ככה"ג ל"מ זכיית המפקיר, דכיון דגוף התבואה נפטר שעה אחת, אין ביד הבעלים לחזור ולחייבה.

ולפי"ז נראה דבאמת הפקר פוטר לגמרי בין בקמה בין בשבלים, ומ"ש בירוש' הפקיר קמה וזכה בה ותרם ת"ת, לא איירי אלא בזכות המפקיר דקרינן ביה תבואת זרעך, דאף דלגבי חיוב ההפרשה לא מהני, דהרי ההפקר הפקיעה מתורת דגן דאינה מתחייבת ע"י מירוח, וע"ז לא מהני זכיית המפקיר, דהפטור הוא בגוף התבואה, מ"מ לגבי דין הפרשה שפיר מהני זכית המפקיר, דכיון דבקמה אין עתה דין הפרשה כלל, א"כ אף דההפקר פטרה מדין הפרשה לאחר קצירה, אי"ז פטור בגוף התבואה אלא דאינה בכלל פרשת תרו"מ, והר"ז כפטור הפקר מלקט שו"פ, ולכך כשחזר וזכה בה חוזרת לדינה והוא בכלל הפרשה דקרינן בה תבואת זרעך, אבל במפקיר בשבלים דיש בהם דין הפרשה וההפקר מבטלו, א"כ הוי פטור בגוף התבואה ול"מ זכיית המפקיר כלל.

## סימן טו

## התורם משלו על של חבירו

נראה דהוי תרומה. ולא הסתפקו בירושלמי תרומות פ"א ה"א אלא בתורם את של הפקר. ומאחר שאין צורך לבעלות על השיריים, לכן גם כשיש לשיריים בעלים וצריכים לדעתם, אין צורך זה מעיקר דין הפרשת תרומה, וכ"כ באחיעזר ח"ד. וגם אי"ז הלכה מיוחדת בתרומה שיצטרכו דעת בעל הפירות, אלא זו זכות ממון כללית שלא יחול דבר ע"י ממונו בלא דעתו. ול"ד לפדיון פטר חמור שנראה מבכורות יא ע"א שאין צריך דעת, שהתם שאין הפרשה מתוכו וממנו, הרי היא רק הפקעה ממילא, לכן יש לומר שאין צריך דעת, משא"כ בתרומה, ועי' בתוס' שם ד"ה הפודה. וא"כ י"ל שמאחר שהצורך בדעתו אינו מעיקר דין הפרשת תרומה והוא זכות ממון בעלמא, הרי"ז תנאי חצוני בכדי שתחול ההפרשה, ולכן אין זה שייך לדין טוה"נ שהיא מדיני תרומה שכבר הופרשה. ואינה באה ע"י ההפרשה עצמה אלא חלה לאחריה כשחלה חובת נתינת תרומה.

(ב) ונראה לבאר עוד החילוק הנ"ל עפ"י ד הירושלמי בתרומות פ"ה ה"ב בסאה תרומה טמאה שנפלה למאה חולין של חבירו, נותן לו בעל החולין דמי עצים, והשאר, שנוסף

(א) בקונטרס "שבח הארץ" לאדר"ת [נדפס בספר בשמן רענן ח"ב עמ' קצו] אות א כתב להקשות על דברי הב"י בהל' תרומות שאם א"א לתורם משלו על של חבירו אלא מדעתו, פשיטא שטוה"נ לבעל הכרי, [וסברא זו כבר מבוארת בתוס' ב"ק סח ע"ב ד"ה הוא], והקשה האדר"ת הרי ל"צ רשות בעה"ב אלא רק על ההפרשה אבל הנתינה היא מצוה בפנ"ע ולא תלוי בבעה"ב.

ולכאורה דברי האדר"ת צ"ע ממ"ש בנדריש לו ע"ב מי אמרין אי לאו פירי דהאיך מי מתקנא כריא דההוא, או"ד אי לאו כריא דההוא לא הויין פירי דהדין תרומה. הרי דמי שגורם חלות קדושת תרומה, ואפי' מי שגורם התרת הפירות ראוי שתהא טוה"נ שלו מחמת כן.

ונראה שיש לחלק בין מה שהוא הכרחי לחלות קדושת תרומה, דהיינו שיריים, או מה שהוא הכרחי להתרת הפירות, דהיינו חלק התרומה, שבאלו מי שהוא בעליהם יש לו לזכות בטוה"נ שבאה מחמת ממונו, לבין מה שכל הצטרכותו לחלות התרומה היא מצד שכך הזדמן, דהיינו דין דעת בעל הפירות שיתרמו על שלו משל אחרים, והיינו דאם היה תורם משלו על של הפקר

וא"כ י"ל דיש מקום להסתפק רק לגבי הגורמים ההכרחיים לחלות התרומה, דהיינו מציאות פירות וכרי, אבל מה שצריך דעת בעל הכרי, שזה אינו מעיקר דרך הפרשת תרומה והוא זכות ממון בעלמא, שיצטרכו לדעתו, יש מקום לסברא שאין לומר שמחמת זה יזכה בטוה"נ וכו"ל. אבל באמת מצד ההסבר הנ"ל י"ל דאדרבה, יש להסביר בכך את שיטת הב"י, שאם צריך דעת בעל הכרי א"כ מלבד שהכרי שלו, היה צורך בהסכמתו המפורשת ליצור את האפשרות לתרום, לכן יותר מסתבר לומר שנתנית האפשרות הזאת מוסיפת נימוק לכך שהוא יזכה בטוה"נ.

(ג) ובמשכ"ל דבתורם את שלו על של הפקר ודאי דמהני, יל"ע ממש"כ באו"ש הל' תרומות פ"ד ה"ב שאין לומר שאפשר לתרום של הפקר על שלו, שא"כ בתורם את של חבירו אין צורך בשליחות אלא סגי בנתינת רשות ואז הוי כהפקר, כיון שאין הבעלים מוחה על ידו, וא"כ א"א ללמוד שליחות מתרומה עיי"ש. ולפי הנ"ל שאפשר לתרום משלו על של הפקר, א"כ בתורם משלו על של חבירו לא בעינן שליחות אלא סגי בנתינת רשות של בעל הכרי. אולם בתוס' בנדריים שם מבואר דמדין זה דהתורם משלו על של חבירו דלא בעי דעת, אם זכות הוא לו, ילפינן בכל דוכתי דזכיה מטעם שליחות, וכ"ה ברשב"א

על דמיה ע"י הביטול, חולקים. עיי"ש ברידב"ז. והיינו שדין הביטול שחל ע"י פירותיו מזכה לו חלק בשבח הסאה. ועיין בפמ"ג יו"ד סי' קט במשב"ז ס"ק א ובברוך טעם דף יג ע"א. ועיין בב"מ ק' ע"ב שטף נהר זיתיו וכו' יחלוקו. [ועיין בכריתות כז ע"א אם תמצי לומר אדם מתכפר בשבח הקדש משום דקטרח קמיה וכו']. וא"כ י"ל כן גם בדין טוה"נ, שיש לבארה לא כשירור בזכות הבעלים שתרמו, אלא כזכיה חדשה של התורם אע"פ שהיא חייבת להינתן לכהן, וכפי שמוכרח לבאר כן בטוה"נ של מעשר עני שכשהוא בגורן אין לבעלים טוה"נ ולאחר שהביאו לעיר יש בו טוה"נ לבעלים כמבואר בנדריים פ"ד ע"ב עיי"ש בראשונים, ועיין מש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם סי' כז אות יז, וא"כ גם בשאר טוה"נ דתרו"מ יל"פ כן. וזכות חדשה היא זו כעין זכות בעל החולין המבטלים בשבח הסאה שה"נ בטוה"נ של תרומה שזיכתה אותה התורה לתורם, שע"י תבואתו חלה קדושת תרומה. וע"ז הסתפקו בגמ' אם התורה זיכתה את הטוה"נ למי שפירותיו פטרו את הכרי – אע"פ שבעצם יש לו הפסד ממוני בכך שתרם משלו על של חבירו ויצטרך לתרום שוב על שלו, אבל מ"מ לאחר שכבר תרם על של חבירו ישנה מעתה זכיה חדשה בטוה"נ כנ"ל – או למי שע"י כריו יכלו הפירות להתקדש.

קידושין רפ"ב, וכיו"ב כתבו ברבינו פרץ וברשב"א ב"ק סח ע"ב, וא"כ מוכח שלא כהנ"ל.

(ד) אולם באמת יל"ע בדברי התוס', דלכאורה ל"ש בתורם משלו ע"ש חבירו שליחות מצד בעל הכרי, כי אין כאן מסירת זכות על ממונו, שהרי אין כאן השתמשות של קנין בכרי, וגם ענין שליחות בתור עמידה במקום הבעלים ל"ש כאן, כי גם כשהבעלים עצמם תורמים אינם פועלים פעולה המתירה את הכרי, אלא התרת הכרי נובעת מהרמת התרומה, ועל פעולה שנעשית ממילא ל"ש שליחות, אמנם י"ל דהתרת הכרי היא ענין שחל ופועל בפני עצמו כמש"נ מתוס' בגיטין סה. ד"ה ופרו ובנדה מז: ד"ה אי, (ועיין לעיל סי' י אות יא), לכן י"ל דשייך בזה שליחות של עמידה במקום הבעלים וגם שליחות של מסירת זכות.

(ה) אולם יל"פ בע"א. בב"מ צו ע"א א"ל רבינא לרב אשי האומר לשלוחו צא והשאל לי עם פרתי מהו. בעל ממש בעינא וליכא או"ד שלוחו של אדם כמותו ואיכא וכו'. ומסקינן דהוה פלוגתא דר' יונתן ור' יאשיה. דתניא האומר לאפוטרופוס כל נדרים שתהא אשתי נודרת הפר לה והפיר לה, יכול יהו מופרין, ת"ל אשה יפרנו דברי ר' יאשיה, ר' יונתן אומר מצינו בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו, ובקונטרס הראיות לריא"ז

לב"מ שם כתב "פי' ר' יונתן מדמי ליה לנתינת הגט דאיפשר ע"י שליח, ור' יאשיה מדמה ליה לשאר מצות דמוטלין עליו לעשות ולא אפשר ע"י שליח וכו', וצ"ע הדמיון של הפרה למצוה, שהרי במצוה הטעם הוא כמש"כ בתוס' רי"ד בקידושין מא שאין מעשה המצוה שנעשה על גוף האדם כתפילין יכול להתייחס לגוף אדם אחר אפילו הוא המשלח, אבל הפרה בשם הבעל דמיא לגירושין בשם הבעל, כי כשם שדיבור השליח "הרי"ז גיטך" מתייחס למשלח, כי אין כאן קיום מצוה של דיבור, אלא גילוי דעת וביטוי של עשיית מעשה גירושין כמו שאר מעשי שליחים, ה"נ ראוי להיות גם לגבי דיבור ההפרה שאינה מתורת מצוה אלא גילוי דעת.

ונראה דכוונת הריא"ז דהפרה אינה רק זכות המסורה לבעל שהיא ככל זכות, שברור שאפשר למוסרה לשליח, אלא שכל ענינה ומהותה שייך ותקף רק ע"י החלטתו וגמר דעתו של בעל האשה הנודרת, המביע החלטתו בדיבור או במעשה טלי ואכלי כו'. ולכן י"ל שאין פעולת ההפרה מועילה ע"י שליח, ויש מקום להשוות הפרה למצוה שבגופו שאינה מתקיימת אלא ע"י עשייתה ע"י החייב בה. ועשייתה על ידי שליח אינה נקראת ע"ש המשלח, משום דקיום מצוה שבגופו עניינו ומהותו הוא שיעשה ע"י האדם עצמו המצווה בה.

מקום להשוות ביטול חמץ להפרה ושאלה בבעלים, וביאור הדברים י"ל שענין ביטול חמץ הוא כדברי המאירי בתשובות, ענין י"ח, שהוא כעין תבן ובטלו, והוא גדול מהפקר, שכאן הוא מבטלו גם מזולתו עיי"ש. וענין זה של אי החשבת החמץ נעשה מתוך גמר דעתו של בעל החמץ, שע"י זכותו הממונית יש בכחו לבטל את ערכו, ולכן יש מקום להשוות ביטול חמץ להפרה ושאלה בבעלים, שלדעת ר' יאשיה בכה"ג אין הזכות והדין שבאים מתוך היכולת של הבעלים לא להחשיב את החמץ, גם הם נמסרים לשליח, ועי' בירושלמי קידושין פ"ב ה"א אית מתניתא אמרה ששלוחו של אדם כמותו כו'.

(ח) ויתכן שר' יונתן יליף לה מ"אתם גם אתם" דהשליח יכול להיחשב בעצמו של המשלח, ואם כי מבואר במכילתא פרשת בא דר' יונתן יליף לשליחות מושחטו אותו כל עדת ישראל וגו', מ"מ פרטי וגדרי שליחות ילפינן מאתם גם אתם. ועיין באור חדש לקידושין מ"ג ע"א מש"כ בשיטת ר' יונתן.

(ט) ובאמת עיקר ענין זה מבואר בדברי הגמ' בב"מ כב ע"א לגירסת הרמב"ם, תרגמא רבא אליבא דאביי דשוויה שליח, ותסברא, והא אתם גם אתם אמר רחמנא לרבות שלוחכם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתם, וצ"ע למאי הוצרך להוסיף

והגדרה מעין זו של הפרה והקמה, י"ל גם בדין שאלה בבעלים, שהוא נובע מהשעבוד המוטל על הבעלים, ולכן י"ל שגם לדין שאלה בבעלים לא מועילה שליחות, וזוהי דעת ר' יאשיה, אבל ר' יונתן ס"ל שענין שלוחו של אדם כמותו הוא שגם במקום שהדין תלוי ונובע מדיבורו ופעולתו המביעים רצונו של האדם או מדינים ושעבודים החלים עליו, ג"כ מהני שליחות ולכן הפרה והקמה ישנן בשליחות, וה"ה לשאלה בבעלים. ואם כי במצוות לכו"ע ל"ש שליחות, שם הטעם הוא שכך היא מהות הציווי ודרך קיומו שהוא מוטל על האדם גופו ומתקיים רק בו.

(ו) ועי' בב"י חו"מ סי' שמו שביאר את שיטת הרמ"ה שהלכה כר' יונתן, משום דבעלמא קי"ל שלוחו של אדם כמותו, ויל"פ כנ"ל שהגדרה זו של שליחות שהיא מועילה לעשות את פעולת השליח כפעולתו הממשית של המשלח, היא רק לשיטתו של ר' יונתן, וע"ז אמר מצינו בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו, וכיון דלשון זה נקטינן בכל הש"ס ש"מ שהלכה כר' יונתן.

(ז) ועיין בר"ן פסחים ז. ד"ה ונבטליה שהביא דברי בעל העיטור וז"ל "דמסתבר דשליח מבטל, דגבי הפרה וגבי השואל את פרתו הוא דפליגי בה תנאי בפרק השואל, אי ששא"כ, משום דבשואל כתוב בעליו ובהפרה כתיב אישה". מבואר מדבריו דיש

(י) ואם נאמר כן יל"פ דברי רש"י בב"מ צו עמש"ש האומר לעבדו צא והשאל עם פרתי מהו וכו' תיבעי למ"ד שלוחו של אדם כמותו, הנ"מ שליח דבר מצוה הוא אבל עבד דלאו בר מצוה וכו', ופירש"י דשליחות נפק"ל מאתם גם אתם דבעינן דומיא דמשלח שיהיו דיניו נהוגים בו וזה אין דין שואל נוהג בו וגם משאל שאין לו כלום בלא רבו. והקשה הגרעק"א בשו"ת ח"ב סי' קלט ממ"ש בקידושין מא: אתם גם אתה למ"ל וכו', ולא בעו לאוקמא למעט נכרי משום דבלא"ה אינו נעשה שליח דליתיה בתרומה דנפשיה, ולפרש"י הרי י"ל דדין זה גופא דבעינן איתיה בדנפשיה ילפינן מקרא דאג"א. והנה הראשונים שם הקשו על רש"י, דמחמת זה שאינו יכול לזכות בממון אין לחשבו ליתיה בדנפשיה וכמו"ש בב"מ י' ע"ב לגבי השולח עבד לגנוב דחשיב בר חיובא. ועוד צ"ע דלד' רש"י גם בתרומה עבד ליתיה בדנפשיה ואילו מהמשנה בתרומות פ"ג מ"ד משמע שעבד כנעני ושפחה נעשים שלוחים לתרום. [ואמנם ע"ז י"ל דכיון דעבד אסור באיסור טבל חשיב איתיה בדנפשיה, דאיסור טבל הוא מחמת דין הפרשת תרו"מ, וכ"כ בפ"י רבינו אשר מלוניל לב"מ שם. ועיין בריטב"א קידושין ל"ד לגבי מעקה. עוד י"ל דדין שאלה שהוא דין בעלמא מי שאינו נוהג בו למעשה נקרא ליתיה בדנפשיה, אבל תרומה

דרשא זו דמה אתם לדעתכם שהיא הלכה בדיני מינוי שליחות ואינה שייכת לתוקף כח השליח. ונראה דלדעת הר"מ ביאור דרשה זו הוא, דדעת השליח חשיבא כדעת המשלח, שמלבד הרשות שבידו לתרום הוא נחשב כמשלח לגבי כונתו ודעתו בעשיית השליחות, ונפק"מ לגבי דין ביטול השליחות לאחר שתרום שמצינו בתרומות פ"ג מ"ג ששותף שתרום על הכל יכול השני לגלות דעתו למפרע שאינו חפץ בכך כשתרום אח"כ כשיעור, ובמשנה שם אמרו בד"א בשלא דבר אבל הרשה את בן ביתו וכו' אם משתרום בטל תרומתו תרומה, ומזה שמענו לממנה את בני ביתו, אבל שליח בעלמא היה מקום לומר שדינו כשותף התורם בסתמא ואינו ממונה, שאפשר לבטל תרומתו למפרע, [וכעין זה כתב במרכה"מ הל' תרומות פ"ג ה"ט לגבי ביטול קודם שתרום], וע"ז אמרו בגמרא הנ"ל שמאחר שמינהו שליח הוי דעת השליח בקיום השליחו כדעת המשלח, שכשם שתרומת המשלח נעשית לדעתו כך תרומת השליח נחשבת כנעשית לדעתו של המשלח ולכן אין לו זכות לחזור בו ולגלות דעתו למפרע. וגם יל"פ שזהו טעם המשנה שאם דיבר א"א לבטל אחר שתרום, ולכן לא הקשו מהמשנה עצמה, וגדר זה של שליחות הוא כענין שנתב"ל בשיטת ר' יונתן שלומד מאתם גם אתם שלשליח יש תוקף כעצמותו של המשלח.



שהיא מ"ע היא חלה גם על עבד החייב במצוות. עוד י"ל דלגבי ממון בעל העבד, ודאי אמרינן יד עבד כיד רבו, וא"ש גם קושיית רעק"א שם מקרבן פסח].

ולפי הנ"ל י"ל דמיעוט זה של עבד מתורת שאלה הוא רק לר' יונתן דיליף מאג"א דשליח הוא כעצמיותו של המשלח ולכן יש ללמוד מאג"א שלהיות בגדר זה בעינין שהשליח יהא גם בדינים הנהוגים בו – בדבר שבו הוא שליח – כמשלח עצמו, ויוכל לבצע ולנהוג באותם דינים ופרשיות למעשה גם מצד עצמו, וע"כ יש למעט עבד משאלה בבעלים, אבל לר' יאשיה דלא יליף מאג"א גדר זה של שליחות, אין מקום למעט אופן זה של ליתיה בדנפשיה.

ועיין בפסקי הרי"ד לב"מ צ"ו "עבד לאו בר מצוות לא, כדנפקא לן מכן תרימו וגו' מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית", ויל"פ כנ"ל, שלר' יונתן יש לכלול באינו בן ברית גם מי שלמעשה אינו יכול לקיים דין מסויים מצד שהדין מעכבו, שאז אינו כעצמו של משלח, ועיין בגיטין ס"ב: איש מהו שיעשה שליח לקבלה וכו'. ולפי זה י"ל דכ"מ ששנינו שעבד נעשה שליח גם בדבר שאין נוהג בו למעשה הוא אליבא דר' יאשיה.

יא) ומשה"ק על רש"י ממתניתין דתרומות שע"כ נעשה שליח לתרום, י"ל עוד, שדברי רש"י שעבד אינו בתורת שאלה הם רק

אליבא דר"מ דאין עבד זוכה בממון אפי' על ידי הקנאה ע"מ שאין לרבו רשות בו. וגם אם אפשר להתנות שיזכה לדבר מסויים כמש"כ תוס' בקידושין כ"ג. לשיטת רב ששת, מ"מ אי"ז נקרא שלו כמש"כ התוס' שם, אבל אליבא דחכמים דיש אופן שהעבד זוכה, וגם לשיטת ר' אלעזר בקידושין שם שרק במתנה שיזכה לדבר מסויים סוברים חכמים שזוכה, מ"מ לשיטה זו הרי"ז נחשב לזכיה גמורה, כפשטות לשון המשנה: וחכ"א בכסף ע"י עצמו. ועיין בתורי"ד שם בשם ספר המקח, וא"כ י"ל דמתניתין דתרומות היא אליבא דחכמים.

וכיו"ב היא שיטת רש"י בנזיר ס"ב: ד"ה אלא אמר אביי, שעבד אינו מעריך לפי שאין גופו קנוי לו. וזה לכאורה נסתר מהמשנה בריש ערכין שעבד מעריך. אולם שיטת רש"י היא כמש"כ בתוס' הרא"ש לחולין קלט: ד"ה יכול וכו' "אי אמר ערכי עלי היה ראוי לדמות להקדש שנתחלל, כי הדמים באים מכח ערך הקצוב על הגוף". והיינו דהמעריך עצמו הוא כמקדיש עצמו ופודה בערכו, וכ"מ בשלטי הגיבורים לע"ז דף י"ג ע"א, וא"כ בעבד שאין לו זכיה כלל בממון אין לו תורת בעלות על גופו, ובפרט לסברת הראב"ד שהביא ברשב"א קידושין שם דלר"מ יד עבד היא כגוף האדון ממש, ולכן א"א לומר שהוא כמקדיש עצמו ופודה בערכו, כי אינו ראוי לכך. וזוהי כוונת רש"י

בנזיר שעבד אינו מעריך, ר"ל באומר ערכי עלי, שאין גופו קנוי לו, אבל לחכמים דיש לו זכיה בממון יכול לידור ערכי עלי. (ועי' לעיל סי' י"א אות י"ג).

(יב) עכ"פ לדעת ר' יונתן השליח נחשב כעצמותו של משלח, וא"כ י"ל שגם בתורם משלו ע"ש חבריו שיך ענין שליחות מצד בעל הכרי והתורם נחשב כבעל הכרי. אע"פ שאין בזה זכות השתמשות בממונו ולא ענין ששייך בו עמידה במקומו, מ"מ כיון שמכח הבעלות תיתכן אפשרות ההרמה, שייכת כאן שליחות.

(יג) ובעיקר סברת הב"י הנ"ל דאם צריך דעת בעל הכרי ודאי דטוה"נ שלו, יש להוכיח כדבריו מדברי הירושלמי נדרים פ"ד ה"ג המתקן פירותיו של חבריו שלא מדעתו טוה"נ של מעשרותיו של מי וכו', משמע דאם מתקן מדעתו ודאי דטוה"נ של בעל הכרי ואפילו אם מעיקר הדין אינו צריך לדעתו ושליחותו.

אולם צ"ע בדין זה דמתקן פירותיו של חבריו שלא מדעתו, שהרי בגמ' נדרים שם פשטו בעיא זו דהתורם משלו על של חבריו טוה"נ של מי, ממימרא דר' יוחנן דהתורם משלו על של חבריו טוה"נ של תורם, ובע"כ דקים להגמ' דר' יוחנן מיירי בתורם שלא מדעת חבריו, דאל"ה אין ללמוד מדבריו לבעיא זו, וכיו"ב כתב במחנ"א בשיטת ר' ירמיה. וגם מזה גופא דהוצרך

ר' יוחנן להשמיענו דין זה מוכח כן, לסברת הב"י, דאם צריך דעת פשיטא דטוה"נ של תורם ומאי קמל"ן, וא"כ צ"ע ממ"ש בירושלמי דמאי פ"ז ה"א במזמין את חבריו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות, דרבי יהודה סובר שהוא הולך ולוקח ממקום שלקח זה ומעשר, ופריך ויש אדם מפריש על דבר שאינו שלו, רבי אבהו בשם רבי יוחנן עשו אותו כמוכר פירות טבולין לחבריו, כהדא דתני המוכר פירות טבולין לחבריו הרי"ז רץ אחריו ומתקנו, לא מצאו אם ידוע שהפירות קיימין מעשר עליהן וכו', א"כ מבואר בדברי הירושלמי דר' יוחנן ס"ל דא"א להפריש משלו על של חבריו שלא מדעתו. וא"כ צ"ע מהגמ' בנדרים הנ"ל שמשמע דר' יוחנן ס"ל שאפשר לתרום משלו על של חבריו שלא מדעתו.

(יד) עוד יל"ע ממ"ש בירושלמי קידושין פ"ב ה"ח, פטר חמור רבי לעזר אמר מקדשין בו את האשה, רבי יוחנן אומר אין מקדשין בו את האשה, מה נפק מן ביניהון עבר ופדיו שלא מדעת הבעלים רבי לעזר אמר אינו פדוי רבי יוחנן אמר פדוי. משמע דאם הוה ס"ל לר"י דמקדשין בו את האשה א"א לפדותו שלא מדעת הבעלים. וצ"ע מאי שנא מתרומה דחלק השיריים הוא של הבעלים ואם קידש בו הוי קידושין ומ"מ לא בעינן דעתו. אולם ע"ז י"ל דבפטר

דההפרשה היא תחילת ביעור הקודש מן הבית. וזה דוקא בקודש הנמצא כבר בטבל ולא במה שצריך לחדש בו קדושה.

ולכן מחלק כאן הירושלמי גם לענין שותפין. שהעיכוב על השותף הוא מצד חסרון בגלוי דעת משותפו כמ"ש ברש"י בתמורה י"ג ע"א, ולכן יש לחלק בין תרו"מ שצריכה גם בירור חלק התרו"מ שבחלק השותף, ולזה לא סגי בלא גלוי דעת מפורש, משא"כ בתרומה גדולה.

טז) ובירושלמי שם פריך על זה, כלום למדו לתרו"ג אלא מתרו"מ, ופי' בהר צבי שר"ל שכל דין שליחות בתרו"ג ילפינן מהך קרא דאתם גם אתם האמור בתרו"מ, ולכן אין לחלק ביניהם לענין הפרשה ע"י אחר. ולפי"ז לשאר ענינים שפיר יש לחלק כנ"ל.

וא"כ י"ל גם בשיטת ר' יוחנן הנ"ל, שרק לגבי תרומה ס"ל דיכול לתרום משלו על של חבירו שלא מדעתו, כי לזה אי"צ גלוי דעת מפורש וסגי באומדנא דניחא ליה בהפרשת אחר, משא"כ במעשרות ששם יש צורך גם בבירור חלק המעשרות, לזה בעינן גלוי דעת מפורש וכנ"ל לגבי שותפין. אמנם בירושלמי נדרים שם איתא המתקן פירותיו של חבירו שלא מדעתו טובת הניית מעשרותיו של מי, רבי אבהו אומר של מתקן, ומסתבר שזוהי מימרא דרב אבהו

חמור חמיר, משום שהפדיון הוא עשיית חלות דין פדיה על גוף הפטר חמור ובעינן טפי דעת הבעלים, משא"כ תרו"מ שאין ההתרה ע"י עשיית חלות היתר בשיריים אלא הם ניתרים ממילא. (עיין לעיל אות א ואות ד).

טז) והנה בירושלמי תרומות פ"א ה"א פריך על הברייתא דאתם ולא השותפין והתנן השותפין שתורמו זה אחר זה וכו' ומשני אלא כאן לתרומה גדולה כאן לתרומת מעשר. והביאור הוא דבמעשר מלבד קריאת השם שבהם יש גם גדר בירור חלק המעשר שבטבל – עיין לעיל בענין שאלה והפרה בהקדשות בהערה לפ"ב באות א – אבל בתרומה שאין לה שיעור מסויים ס"ל להירושלמי כאן דאין כאן בירור חלק, אלא רק מצוה להקדיש תרומה גדולה.

וזוהי סברת התוס' בקידושין דף כ"ז דת"ג אינה חייבת בביעור, ולכן לא הפריש ר"ג אלא שאר מעשרות, והתוס' שם הקשו מהמשנה במע"ש דתרומה ותרו"מ נותנן לכהן, אולם נראה דשיטה זו ס"ל דרק לאחר שהפריש תרומה חייב בביעור, אבל קודם שהפריש שאין בטבל חלק תרומה אלא חובת הפרשה על האדם אין גם חיוב ביעור, משא"כ בשאר מעשרות. ועי' בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ד דחיוב ביעור בטבל הוא משום דאקרי קודש ר"ל

בשם רבי יוחנן המובאת בבבלי ומ"מ קתני מעשרות.

ועיין בירושלמי תרומות שם דמסיק, אלא כאן להלכה כאן למעשה, ופי' הפ"מ דלכתחילה לא יתרום ובדיעבד תרומתו תרומה, וכ"פ הר"ש ועוד ראשונים, וא"כ

גם בשיטת ר"י יל"פ כן דמ"ש בנדריים מיירי בעבר ותיקן. ומ"ש בירושלמי דמאי הנ"ל, מיירי לכתחילה כמבואר שם. וכך יל"פ גם בגירסת השיטה לא נודע למי בקידושין מא: אתם ולא התורם על שאינו שלו, שהכונה לאיסור לכתחילה, ולכן לא הביאו ברייתא זו בנדריים שם.

## סימן מז

## שנת המעשרות

מתקיימת בהקלה, "למען ילמדו ליראה". וכיו"ב עיקר שמיטת כספים היא בהשמטה בשמינית, כי שמיטה משמטת בסופה. וא"כ יתכן שגם את הכתוב "וחג האסיף בצאת השנה" הגר"א מפרש כפשוטו, שרק בסוכות יוצאת השנה הקודמת לענין מעשרות כנ"ל וצ"ע.

(ב) והנה בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ג: "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא" (דברים יד כח), בשנה ההיא את זקוק לבער, ואין את זקוק לבער ירק שיצא מראש השנה עד פסח. ופי' הגר"א דקמל"ן שאע"פ שהגיע לעונת המעשרות קודם הביעור, מ"מ בעינן שיגיע לעונת המעשרות בשנה השלישית. וצ"ע, הרי בירק אזלינן בתר לקיטה לקביעת המעשר ומאי קאמר שאם יצא עד ר"ה זקוק לבער.

ונראה לבאר לפמ"ש בירושלמי בכורים פ"ב ה"ד לענין אתרוג, דר' יוחנן אמר בשאר שני שבוע את מהלך בו כירק ובשביעית את מהלך בו כאילן. היאך עבידא, מחמישית לשישית ששית, מששית לשביעית ששית. עוד אמרו שם להלן לגירסת הרש"ס (בעמ' לז) והגר"א: נכנס מחמישית לששית

(א) באדרת אליהו סו"פ משפטים: "וחג האסיף בצאת השנה" (שמות כג טז). אם גדלה שליש עד סוכות, בצאת השנה, שייך לשנה שעברה, שהולכין אחר שנה שעברה. 'באספך את מעשיך מן השדה', שיהיו גדלים דוקא על רוב גשמים משנה שעברה.

ויסוד דבריו בר"ה י"ג א', ואם אין ט"ס בנדפס, משמע שגם אם הביא שליש בשנה החדשה קודם סוכות מתעשר לשעבר. והיינו שגם הגדל עד סוכות נחשב כגדל מכח גשמי שנה שעברה. ו"אסיף" הוא כפשוטו, שאוסף מה שקצר עד סוכות. וכ"ז לא כסוגיא בר"ה.

ואולי ס"ל שהסוגיא בחגיגה י"ח א' בשם ר' יוחנן ד"חג האסיף" היינו זמן אסיפה פליגא על הסוגיא בר"ה, אע"פ שבר"ה דנו אליבא דר' יוחנן. נוקושיית ר' זירא בר"ה לא חשיבי שם לפירכא, דלא מסתבר להו הו"א שתימשך שביעית עד סוכות. ועיין ירושלמי שביעית פ"ב ה"ה. ועיין בשנות אליהו לפ"י מ"ח דשביעית שמפרש מאי דכתיב "במועד שנת השמיטה בחג הסוכות וגו'" כפשוטו דעיקר שמיטה היא בשנה שמינית. [ר"ל שעיקר מגמת השמיטה

ושביעית לקטו בשביעית חמשית. ופי' הרש"ס דמודי רבנן דאתרוג הוה אילן, אלא משום דדרכו ליגדל על כל מים, כ"ז דלא מפקע מיניה מעשר דיינין ביה דין ירק, וכי מפקע מיניה דין מעשר דיינין ביה דין אילן. ושם בירושלמי להלן: נכנס מחמשית לששית ושביעית, לקטו בשביעית, ששית, ופי' הרש"ס (בעמ' לח) דמסתבר לשדות בתר השנה הקרובה. וצ"ע.

ולכאורה יל"פ דס"ל כשיטה המובאת בריטב"א ר"ה דשעורי קביעות שנת המעשר מסרה תורה לחכמים כרוב דיני התורה, וזוהי הכוונה במה שכתב דמודי רבנן דהוי אילן, ר"ל שהדרשה בר"ה י"ד א' "מה גורן ויקב מיוחדין שגדילין על רוב מים ומתעשרין לשנה שעברה, אף כל שגדילין על רוב מים כו' יצאו ירקות כו'", אינו מבטל דין עונת המעשרות דשליש או דחנטה מהגדל על כל מים, אלא דבאלו נתנה תורה רשות לחכמים לקבוע עוד שעורים.

ג) אולם לפי"ז צ"ל דמעשר אילן עכ"פ מה"ת, ואילו מדברי הרש"ס במעשרות פ"א ה"א שהאריך בדין מעשר אילן אם הוא מה"ת או מדרבנן ולא הזכיר דברי הירושלמי כאן, משמע שאינו מפרש כאן דוקא למ"ד שהוא מה"ת. וגם מדבריו בשביעית פ"ב משמע שנוקט כשיטת הר"ש ושאר ראשונים שאי"ז מסור לחכמים.

ד) וצ"ל דכוונתו לבאר הסברא לשנות דין אתרוג משעת לקיטה, אע"פ שגם מצד גזה"כ וגם מצד הסברא הדין נותן ששעת לקיטה קובעת כדילפינן בר"ה שהגדל על כל מים מתעשר כשעת לקיטה, לכן מבאר הרש"ס שמ"מ האתרוג בכלל אילן ולא בטל לגמרי דין הקביעות של שעת חנטה, אלא ששעת לקיטה עדיפה, וכשא"א שיתחייב בשעת לקיטה מתחייב ממילא בשעת חנטה. וזה בין אם מעשר אילנות מה"ת או מדרבנן. וכן סברתו בנכנס מחמישית לששית ושביעית, ג"כ יל"פ באופן דומה, שכשישנה שנה המחוייבת במעשר בין חנטה ללקיטה, יותר מסתבר שדין שנה האחרונה לחיובו קובעת מה"ת. כן יש לדחוק בשיטת הרש"ס.

ה) והנה לסברא הראשונה שברש"ס נמצא שגם אתרוג שעת החנטה היא שעת חיוב כאילן אלא דכשיכול להתחייב בשעת לקיטה אזלינן בתר לקיטה, וזוהי גם הסברא לפי גירסת הגר"א דגם בנכנס מחמשית לששית ושביעית מתעשר כחמישית. וסברא זו י"ל גם בהבאת שליש בירק. וזהו גם הביאור בירושלמי שביעית פ"ז ה"ב לגבי סיאה ואיזוב וקורנס או לגבי לולבי זרדין דבנכנסו מששית לשביעית מתעשרין כשישית עיי"ש.

ו) ולפי"ז יל"פ מ"ש במע"ש פ"ה מי"א: "לא עברתי ממצותיך" (דברים כו יג), לא

תכלה לעשר וגו', "ארום תשיצון לעשרא ית כל מעשר עללתך בשתא תליתיתא דשמיטיתא ותתנון מעשרא קמאה לליואי, מעשרא תניינא הוא מעשר מסכניא וגו' ומעשר תליתאי תיסק וגו', ומשמע שיתכנו שלשה מעשרות בשנה אחת, וצ"ע. וכבר עמד ע"ז האדר"ת באחרית השנים. ולהנ"ל יל"פ שהכוונה בכה"ג שיש בו מע"ע של חובה ומע"ש של רשות. וכך יל"פ בתוספתא תרומות פ"ד הי"א, היה הולך להפריש מע"ש בשעת הפרשתו, אמר מע"ע, הרי זה מעשר עני, וגם שם יל"פ שמירי באופן הנ"ל.

ח) ועיי"ש בתוספ' הט"ו: "היתה לו ערימה ממורחת, רצה לעשותה תרומה על מקום אחר עושה כו', נוטל מע"ש, רצה לעשות אותה מע"ע על מקום אחר עושה", וצ"ע. וכאן א"א לפרש כנ"ל שהרי מירי כתבואה. והנה בצ"פ הל' מתנ"ע פ"ו ה"ה כתב שפירות חו"ל שגדלו בשניה ונגמרו בא"י בשלישית מתעשרין כשלישית. והיינו שגם גמירת מלאכה למעשר ראויה לקבוע את דין שנת המעשר, אלא שבפירות א"י חל קודם קביעות דעונת המעשרות, ובפירות חו"ל שנגמרו בא"י נקבע דין שנת המעשר כשעת גמר מלאכתן. וא"כ יל"פ שגם כתבואת א"י שהביאה שליש בשניה ונתמרחזה בשלישית יש בה גם דין מעשר עני של רשות, כיון שעכ"פ המירוח הוא

הפרשתי מן החדש על הישן כו'. וצ"ע, הרי בכה"ג אין המעשר חל כלל ואין זה נכנס בכלל וידוי. ולהנ"ל י"ל, דמאחר שגם חנטה דאתרוג או הבאת שליש בירק הם שעת כושר, והם ראויים מצד עצמם להיות שעת חיוב, לכן גם כשאננם נחשבים לעונת המעשרות משום שיש להם שעת חיוב עדיפא, מ"מ חל על ידם דין מעשרות של רשות, ואם עושה מאתרוג שחנט בשנה ראשונה או מירק שהביא שליש בראשונה ונלקטו בשניה, מעשר על מה שנלקט בראשונה, הוי מעשר, אלא שלא פטר את חובת מעשר שבהם. ועיין באו"ש הל' תרומות פ"ב ה"א בדין מעשרות של רשות, וע"ז קאי הוידוי שלא עישר מהחדש על הישן ומהישן על החדש.

ולפי"ז יל"פ דברי הירושלמי במע"ש הנ"ל שירק שיצא עד ר"ה של רביעית יש לו ביעור ברביעית, שלפי הגר"א מירי בהביא שליש בשלישית, שמאחר שהבאת שליש גם היא מועילה בירק לדין מעשרות של רשות, היא נותנת בו דין ירק של שלישית עכ"פ לענין חיוב ביעור.

ז) אמנם יל"ע לענין חיוב מע"ש ומע"ע בירק שהביא שליש בשלישית ונלקט ברביעית, שלפי הנ"ל יתכן שיעשרו מתוכו שני מיני מעשרות מע"ש ומע"ע, וצ"ע. אולם יתכן שזהו באמת הביאור בתרגום יונתן פר' תבוא עה"כ (דברים כו יב) "כי

שעת קביעות לשנת מעשר, וכעין שנתב"ל בקביעות של חנטה באתרוג ושליש בירק. ולפי"ז מבוארת התוספ' הנ"ל, שהרי מיירי בתבואה שנתמרחח ובכה"ג שיך בה מע"ע של רשות כנ"ל. ולכן נקטו דוקא בתבואה שנתמרחח. וגם ברישא דתוספתא זו דמיירי לגבי תרומה, החידוש הוא שאע"פ שנקבעה לתרומה על עצמה, מ"מ יכול לעשות את כולה תרומה על מקו"א, וכן יל"פ בהמשך דברי התוספתא לגבי מעש"ר וכו'.

עניים, מסתבר שדין זה אינו חל כשהם ברשות הנכרי, שאינו חייב בנתינה גם במע"ע שמה"ת, ורק משבאו לרשות ישראל, או לאחר שנגמרה מלאכתן ברשותו, חל דין מעשר עני זה. ויתכן גם שאם לא יבואו לרשות ישראל אלא לאחר שביעית לא חל כלל דין זה דמעשר עני, וא"כ י"ל דבכל אופן יש בפירות אלו גם דין מע"ש של רשות, שחל בהבאת שלישי, אלא שאח"כ כשבא לרשות ישראל חלה תקנה זו דמעשר עני.

ט) והנה אם נאמר שפירות שגדלו בשביעית ברשות נכרי בא"י ונגמרו ביד ישראל מתעשרים מעשר עני וניתנים לעניים כדין פירות עמון ומואב, כדי שיסמכו עליהם

י) ולפי הנ"ל יל"פ שגם לדעת הגר"א הנ"ל באדרת אליהו, עיקר המעשר נקבע בר"ה ומ"מ יש גם מעשר של רשות לפי שנה שמסתיימת בסוכות. וצ"ע בכל הנ"ל.



## סימן יז

## נטע רבעי בנכרי – איסורי נטע רבעי ומעשר שני – אינו מצווה ועושה

ור' יהודה שחולק בתרומות שם לגבי נטע רבעי בב"נ, יל"פ שסובר שאין החלת גדר מצוה כשאין חיוב וכמו שיתב"ל אות ב, ואם כי לשיטת הבבלי ר' יהודה סובר במנחות סו ע"ב דאין קנין לנכרי בא"י להפקיע ממעשרות, כבר הקשה זאת הר"ש בתרומות שם. וצ"ל שס"ל לר' יהודה שעיקר מצות נט"ר היינו אכילתו בירושלים ואין נכרי בכלל מצוה זו. ועי' להלן אותיות ג', ד', ה' וז'. ומ"ש שם שתרומתו תרומה, אע"פ שאינו בכלל מצות תרו"מ, היינו שכשיש בידו טבלים החייבים בתרו"מ וכבר קיימת בהם ההלכה דתרו"מ, יכול לעשרם כמו שיכול להקדיש קרבן. ועי' ברש"י נדה מ"ו ע"ב ששאלה על תרומה ילפינן מנדרי הקדש. וכ"ה ברשב"ם ב"ב ק"כ וברא"ש נדרים. ור"ש דסובר בתרומות (פ"ג מ"ט) דתרומת גוי פטורה מחומש ואינה מדמעת, כבר מבואר בירושלמי שם דמדמה תרומתו לקרבנו שאין בו פיגול, נותר וטמא. אבל עיקר היכולת להחיל גדר מצוה וקדושה קיימת לר"ש. ולשיטת הבבלי שלר"ש אין תרומתו תרומה כלל, מבואר ברש"י בקידושין מ"א ע"ב ד"ה הנכרי שילפינן

(א) בפיה"מ לתרומות פ"ג מ"ט כתב הר"מ עמש"ש שהנכרי יש לו כרם רבעי וז"ל: אע"פ שאין הגויים חייבים במצוות אם יקיימו מהם משהו מקבלים עליהם מקצת שכר, וזה מן הכללים אצלינו, והואיל ומקבלים עליהם שכר מעשיהם בהם קיימים כמו שאתה רואה. וכ"פ בהל' מע"ש פ"י ה"י: ויש לנכרי נטע רבעי, שאם בא לנהוג במצוה זו הרי היא קדש כנטע רבעי של ישראל. ובפשטות, הנטע רבעי מתקדש מה"ת ולא מצד תקנת חכמים. [אמנם צ"ע מתי צריכה להיות קבלת מצוה זו. ומסתבר שהקבלה היא לאו דוקא סמוך להבאת שליש, שאז הוא זמן שחל שם נטע רבעי, אלא הקבלה היא בכל זמן, גם קודם שיש לו כרם, והיא קבלת מצוה זו, כמו קבלת ז' מצוות של גר תושב, וע"י שמתחייב לנהוג בדין קדושת נטע רבעי בקרקע א"י שראויה לדין נט"ר, הוא כ"בר חיובא", וכל כרם שיהיה לו, תחול עליו קדושת נטע רבעי כמו שחלה על כרם של ישראל, ויל"ע אם יכול לחזור בו קודם שחלה קדושת נט"ר ואיך תהיה החזרה. עוד יל"ע אם יכול לקבל ע"ע רק לגבי כרם מסויים בלבד].

מהכתוב בתרומה בני ישראל, ולא גויים. וא"כ אינו חולק על עיקר הגדר הנ"ל בנכרי.

[בתוס' הרא"ש בקדושין שם כתב דקסבר ר"ש דנכרי לאו בר הפרשה הוא אפילו בדבר שהוא בר חיובא מדאורייתא. ויל"פ שהפרשת תרו"מ אע"פ שהתרומה מתקדשת ע"י דיבור התורם והיא דומה בכך לנדרי הקדש כדברי רש"י בנדה הנ"ל, אבל הרי במקום שישנה הפרשה המקדשת נאמר בה כלל שגויים מפרישים רק מה שבא בנדר ובנדבה כמו"ש בשקלים פ"א מ"ה, וא"כ תרומה שאינה באה בנדבה, יש לומר שהיא כחובות של קרבנות שאין הנכרי מפרישם, וא"כ לכאורה אין זו רבותא לומר שאפילו תרומה אינו מפריש. אולם יש סברא לומר שלא דמיא תרומה לקרבנות, כי י"ל שרק בקרבנות שצריך להפריש מהחולין הגמורים ולהטיל על אחת מהבהמות קדושת קרבן חובה, בזה אין הנכרי יכול להפריש חולין גמורים ולקדשם בקדושת דבר שבחובה, אבל בתרומה שהיא מתוך הפירות שנתחייבו בתרומה, והם הרי נקבעו ועומדים להיות מופרשת מהם תרומה, ובפרט אם נניח שהתרומה פתיכא בפירות הטבולים, ככה"ג היה מקום לומר שגם הגוי ראוי להפריש התרומה מתוך הפירות שהם בני חיובא, ועי' ירושלמי תרומות פ"א ה"א (ד ע"ב) שיש מ"ד שסובר שקטן מופס"ל תורם אבל אינו מקדיש. ועל כן מחדש ר"ש

שגם כאן אין הנכרי בר הפרשה. ולכן נקט הרא"ש שאפילו בדבר שהוא בר חיובא אינו מקדיש.

ויתכן שצריך לגרוס בתוס' הרא"ש דנכרי "לאו בר הפרשה הוא בדבר שהוא בר חיובא מדאורייתא" (בלא מילת: אפילו). ור"ל שדבר שכבר נתחייב הפרי עצמו להפריש ממנו תרו"מ, הרי חיובו חל על הישראלי, ואילו נאמרה חובת הפרשה. לכן רק הישראלי יכול להפריש. כעין הדין דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה.

ולפי"ז יל"פ שיטת המ"ד שמופס"ל אינו תורם, שהוא משום דס"ל שרק המחוייב בדיני טבל ותרו"מ יכול להפרישם. ועיין משכ"ל בענין הקדש מופס"ל אות יא.]

עכ"פ גם לשיטת הבבלי דלר"ש אין נכרי יכול להפריש תרו"מ כלל, הרי"ז משום הגדר המיוחד לתרו"מ כנ"ל, אבל בנטע רבעי י"ל שסובר ר"ש דגם נכרי יכול להחיל קדושה זו.

(ב) ונראה שלרבי יהודה במשנה דתרומות הנ"ל לגבי נכרי בנט"ר, הו"ה בקיום מ"ע שהז"ג ע"י נשים כן, שאין גדר קיום מצוה על ידן. עיין עירובין צו ע"ב דס"ל לר' יהודה דאין בנות ישראל סומכות על הקרבן, וכ"ה בריטב"א סוכה כ ע"ב ד"ה א"ר יהודה כו', דלית להו אגרא. ולשיטת רש"י יש גם איסור מדין דבל תוסיף.

והנה השאג"א סי' ק"ד הסתפק אם הר"מ פוסק בדין סמיכה בנשים כרבי יוסי או כרבי יהודה, ואין הכרח מדברי הר"מ איך פוסק בכל אלו, עכ"ד. והגר"א בסי' י"ז כתב שהר"מ פוסק כרבי יוסי. ואילו הפרמ"ג בסי' קכ"ח בא"א אות א' כתב שהר"מ פוסק כרבי יהודה.

והנה אם נניח שהר"מ פוסק כרבי יוסי, יל"פ שזה משום שאפילו בב"נ כתב הר"מ בהל' מלכים פ"י ה"ה שכן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה. ובמאירי סנהדרין נ"ט ע"א כתב שחוץ ממצות שבת אין מונעין מב"נ לקיים שאר מצוות, שהרי אמרו לקבל קרבנותיו וצדקותיו וכו', ומכל מקום כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם אעפ"י שרוב גופי תורה נכללים בהם מכבדין אותו אפילו ככהן גדול וכו', וכל שכן אם עוסק ומקיים עיקרי מצוותיה לשמה אף בשאר חלקים שבה, לא משבע מצוות, עכ"ד.

[ומקור לדברי הר"מ נראה לכאורה ממ"ש הירושלמי מגילה פ"א הי"א לגבי

אנטונינוס: אית מילין דאמרין דאתגיייר, אית מילין דאמרין דלא אתגיייר. אנטונינוס ראו אותו יוצא במנעל פחות ביום הכפורים. מה את שמע מינה, שכן אפילו יראי שמים יוצאין בכך, עכ"ל. יל"פ שמכאן רצו להוכיח שהתגיייר, מאחר שיצא במנעל פחות משום איסור נעילת הסנדל דיוהכ"פ, ודחו והרי אפילו יראי שמים, היינו כפירוש רבי שאול ליברמן זצ"ל שהכונה לגויים שמקיימים המצוות לשמה, עושין כן. [וכיו"ב במכילתא פר' משפטים פ"ח עה"כ ובשם ישראל יכונה, אלו יראי שמים.] ואח"כ מוכיח הירושלמי שלא התגיייר, ממה שאמר לו רבי שלא יאכל מפסח וכמפורש בירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ד). ועכ"פ מבואר בירושלמי שיש רשות לגויים לקיים מצוות לשמה. אולם באמת הר"מ עצמו בתשובות (פריימן סי' קכ"ד, בלאו ח"א סי' קמ"ח) כתב שדין זה מקורו במדרש משנת ר' אליעזר.]

ג) והנה אם נניח שהר"מ פוסק כרבי יוסי, כשיטת הגר"א הנ"ל, יל"פ עוד, שזה משום שאפילו בב"נ הלכה כחכמים בדין נט"ר, דיכול לעשות חלות מצוה<sup>19</sup>.

19. אמנם לכאורה לא דמי כלל, שהרי אליבא דר' יוסי במ"ע שהז"ג כתב הרשב"א בר"ה לג ע"א ד"ה ר' יוסי, דחיובי הוא דלא חייבינהו רחמנא למעבד כאנשים אלא דאי בעו עבדי וכו' ובריתב"א קידושין לא ע"א כתב שמברכות על מ"ע שהז"ג רצונו "שהרי הן בכלל ישראל שמצווים לעשות ואף הם שיש להם רשות ונטולות שכר, שפיר קרינן בהו רצונו בכלל כל ישראל".

בו חשש תקלה או זלזול במצוה אין מניחים לקיים, וכמו שנקט הרדב"ז בהל' מלכים לגבי ב"נ, וסובר רבי מאיר שהו"ה בנשים במ"ע שהז"ג, אעפ"י שיש בקיומם על ידן גדר קיום מצוה. וכ"ד התוס' בעירובין צ"ו.

לפי"ז גם בשיטת רבי יהודה לגבי נשים במ"ע שהז"ג י"ל שגם לדעתו יש קיום מצוה על ידן, אלא שבדבר שיש בו חשש תקלה או זלזול במצוה אוסר ר' יהודה. וא"כ י"ל שהר"מ פוסק כרבי יהודה ור"מ בדין סמיכה, וכשיטת הפרמ"ג הנ"ל, ואעפ"י כבשאר מ"ע שפטורות מהן יש גדר קיום מצוה, מאחר שיש להן שכר כאינו מצווה ועושה, וכמו שנקט הר"מ בפה"מ אפילו לגבי ב"נ.

(ד) ולפי הנ"ל שגם לר' יהודה יש קיום מצוה ע"י נשים, י"ל שגם ע"י נכרי ס"ל שיש קיום מצוה, כשיטת הרמב"ם, ומה שנחלק בדין נטע רבעי ע"י נכרי, הוא

אמנם אין הכרח להסבר זה. שהרי סתם חכמים דר' יהודה הוא ר' מאיר, וא"כ שיטת רבי מאיר במשנה תרומות הנ"ל דיש לנכרי כרם רבעי. [ואע"פ שרבי מאיר סובר שיש קנין לנכרי כמ"ש במנחות סו ע"ב, יתכן שרק מעשרות התמעטו מהכתוב "דגנך" ולא דגן נכרי כמ"ש בגיטין מז ע"א, אבל לגבי נט"ר מעיקר הדין ראוייה שדה הנכרי להתחייב, אלא שמכל מקום אין חל דין נט"ר בשדה מאליו, משום שאין הנכרי בדין אכילת נט"ר בירושלים, ואף על פי כן הוא יכול לקבל על עצמו איסורי נט"ר, וממילא חלים על הפירות כל דיני נט"ר, ועי' להלן באות ה' וז']. ולפי דברינו לעיל נמצא שס"ל שיש לב"נ יכולת להחיל גדר מצוה גם בדבר שאינו חייב בו, אולם הרי רבי מאיר ס"ל שאין נשים תוקעות כמו"ש בעירובין, וע"כ י"ל שגם לר"מ אע"פ שיש יכולת לב"נ להחיל גדר מצוה ומכ"ש נשים, מ"מ בכל קיום מצוה שאינו חובה, אם יש

---

משא"כ בנכרי בנט"ר שצריך שיקבל על עצמו לנהוג באיסור נט"ר. אולם עדיין יש צד דומה בשני האופנים, עי' בתוס' ברכות יד ע"א ד"ה ימים, בשם השר מקוצי, שמברכות על ידי שמכניסות עצמן לחיוב, וכיו"ב בהגהות רבינו פרץ לסמ"ק מ' צג. ועי' במקור חיים לחוות יאיר לאו"ח סי' ח' ובמג"א סי' קכח ס"ק א וסי' תמט. (ועיין לעיל סי' ב.) משמע שחשיב קיום המצוה על ידי שמכניסות עצמן לחיוב התורה. ובכך דמי לדין נט"ר בנכרי שהוא יכול לחול על ידי רצונו לקיים חיוב התורה לישראל. ולכן יש ללמוד מדין נט"ר בק"ו למ"ע שהז"ג. אמנם י"ל בשיטת הר"מ בהל' מע"ש שאין לנכרי כל קיום מצוה בכך, אלא שחל איסור נט"ר בכרמו. וגם יש בנט"ר עדיפות על מ"ע שהז"ג בנשים, כי בנט"ר הקרקע דא"י עומדת לכך להיות פירותיה בדין נט"ר והנכרי מקבל על עצמו קיום איסורי נט"ר, שהם באמת המצוה דנט"ר ולמצוה זו הפירות מיועדים. ולא דמי כלל לקיום מ"ע שהז"ג ע"י נשים.

טז דקודם פדיון אסור גם בהנאה ולאחר מכן מותר רק בירושלים או בחמישית. ועי' צ"פ ח"א פו ע"ב.

(ו) ויש לבאר הדבר לפי"ד הרמב"ן בהשגות לסה"מ שורש י"ב שמצד מצות הפרשת תרו"מ היה מקום לומר שהתרומות ישארו כפי שהן, שיעזבו או שישרפו, ולכך באה מצוה נוספת של נתינה או אכילה. וא"כ י"ל לגבי נטע רבעי, שאיסור אכילתו בגבולין הוא מסברא זו, שהיה מקום לאומרה בכל תרו"מ, ונשאר הענין הזה באיסור הנטע רבעי שיסודו בדין ערלה, והוא אכן אסור בהנאה לשאלות והבה"ג והותר אחר פדיון בירושלים או בחמישית. והוא עיקר דינו. ועי' לעיל בסימן ט' פ"ב בהערה באות יא-יד.

(ז) ואיסור זה ראוי הנכרי לקבל על עצמו שינהג בפירותיו, ולכן גם שאר דיני נטע רבעי יכולים לחול ע"י קבלתו. ומצינו כעיי"ז בירושלמי תרומות פ"א ה"א שמופלא סמוך לאיש יכול להפריש בכורים למ"ד שהם כקדשי מקדש, כפי שהוא יכול להקדיש קרבן, ואעפ"י שבבכורים יש גם דיני תרומה, ותרומה אינו יכול להפריש לחד מ"ד שם. (ובטו"א לחגיגה ד"ז ע"א כתב דמדין תרומה, דבעינן שייריה ניכרים, היה מקום ללמוד לעיקר דין בכורים דאיקרי תרומה, שג"כ ניבעי שייריה ניכרים [עי' עירובין לז ע"ב ופסחים לג ע"א], ולפי"ד

משום שהנטע רבעי ניתן לאכילת בעלים כמע"ש, ומאחר שאין הנכרי ראוי לאכילת הנטע רבעי לכן גם איסור אכילתו בגבולין הוא רק כשהבעלים ישראל. והיינו שסובר רבי יהודה שעיקר דין נטע רבעי הוא אכילתו בירושלים, ונכרי שאינו ראוי לקיום מצוות אכילה זו אין קבלתו את מצות נטע רבעי מועילה לקדשו, כי הוא מופקע מעיקר דין נט"ר.

(ח) ות"ק סובר שעיקר דין נטע רבעי הוא קדושתו לענין איסור אכילתו בגבולין, ודין אכילתו בקדושה בירושלים הוא אחד מפרטי דיניו. ועיין מש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א סי' י"ח אות ה', שמצינו מע"ש שאין בו קדושה לגבי דין אכילה בירושלים, אבל יש בו קדושה לדיני טומאה.

ומ"מ אין דין נט"ר חל אצל הנכרי מאליו, אלא צריך שיקבל על עצמו, משום שגם איסור נט"ר חל בעיקרו על הבעלים, והנכרי אינו מחויב באיסור נט"ר, ורק על ידי קבלתו על עצמו חל דין נט"ר לכל פרטיו.

ועיין בתוס' קידושין ל"ח ע"א ד"ה והוא ובריטב"א ד"ה והקשה, דנטע רבעי נקרא בגמ' שם ערלה, דאיסורו משום ערלה, אלא שיש היתר לאיסורו ועיין ברמב"ן ר"ה י"ג. ודעת השאלות והבה"ג שנטע רבעי קודם פדיון אסור בכל מקום ולאחר פדיון מותר בירושלים, ועי' בהעמק שאלה שאי' ק אות

אין להבדיל בין קדושת ביכורים לדין תרומה שבבכורים. וברש"ס לביכורים ריש פ"ג כתב שטעמיה דר"ש שלא מהני קריאת שם בכורים במחובר, הוא משום דס"ל דבכורים איקרו תרומה. והיינו שעיקר דינם הוא דין תרומה. ויל"ע לדעת הרדב"ז בהל' תרומות פ"א ה"ו שבכורים שבימי עזרא הוו מה"ת, א"כ משכח"ל גם אז תרומה מה"ת).

אמנם יתכן שנטע רבעי זה אין על הישראל המקבלו מהגוי מצוה חיובית לאוכלו בירושלים אלא רשות. [אם ס"ל לת"ק שאין קנין לנכרי בא"י, יל"פ שאעפ"כ הוא צריך לקבל על עצמו דין נט"ר, משום שאינו בדין אכילתו בירושלים, וע"י קבלת איסורי נט"ר חלים ממילא כל דיני נט"ר וכמשכ"ל אות ג.].

ח) ויש מקום לומר שגם איסורי מע"ש בגבולין הם מסברא הנ"ל דהרמב"ן, שהיה מקום לאסור התרומות והמעשרות לגמרי ונשאר ענין זה באיסורי מע"ש וכעין שכתבתי לעיל לגבי נטע רבעי. אמנם גם אם נניח כן, אין נכרי יכול לקבל על עצמו מצות מעשר שני, כי רק איסור שחל מאליו כנט"ר יכול לקבל ולא איסור שצריך גם הפרשה כמע"ש, שעל כך ישנו מיעוט בפ"א דתרומות מ"א שאין נכרי בכלל הפרשת תרו"מ, ואפילו מעשר עני שאין בו קדושה ואיסור.

ועוד י"ל לפי"מ שמצינו שלמ"ד יש קנין לנכרי בא"י התורה הפקיעה נכרי מהתחייבות בתרו"מ מהכתוב בתרומה "דגנך" ודרשינן "ולא דגן נכרי" כמ"ש בגיטין מז, ורק למ"ד אין קנין לנכרי בא"י להפקיע ממעשרות חל מאליו חיוב להפריש מע"ש. והנה הר"מ פסק דבשעה שהקרקע ביד נכרי יש קנין להפקיע ממעשרות כמוש"כ הכס"מ בפ"א ה"י, וא"כ י"ל שאז יש מיעוט מדגנך הנ"ל גם למ"ד אין קנין.

ט) והנה לעיל כתבתי דזוהי סברת ת"ק במשנה בתרומות דנכרי יש לו נטע רבעי אע"פ שאינו ראוי לאוכלו בירושלים, כי עיקר דין נטע רבעי הוא איסור אכילתו בגבולין ואיסור זה יכול הנכרי לקבל על עצמו. ורבי יהודה שם פליג ע"ז, וסובר שעיקר דין נטע רבעי הוא אכילתו בירושלים. ועיין מש"כ לעיל בענין שאלה והפרה בהקדשות בהערה לפ"ב אות י"א ולהלן בענין ביעור מעשרות וביעור שביעית אות ב.

ונראה שיסוד מחלוקת זו בין רבי יהודה ובין ת"ק הוא יסוד המחלוקת בין רבי יהודה ובין ר"מ אם מע"ש ממון הדיוט או ממון גבוה, דרבי יהודה סובר שעיקר דין מע"ש הוא אכילתו בירושלים, לכן ס"ל שמאחר שהמע"ש ניתן בעיקרו לאכילה משו"ה דינו כממון הדיוט, אלא שיש בו

כמה קדושות ואיסורים. ורבי מאיר סובר שעיקר דין מע"ש הוא איסור אכילתו בגבולין, וע"ז נאמר בפרשת בחוקותי וכל מעשר הארץ מזרע הארץ קודש הוא לד' וכמ"ש בקידושין נ"ג, אלא שיש לבעלים דין אכילה בירושלים, אבל אי"ז מפקיע את עיקר דינו שהוא קודש לד', ומשום כך יש

בו את האיסור לאוכלו חוץ לחומה, וכמשכ"ל עפי"ד הרמב"ן, ומשום כך המע"ש נחשב לממון גבוה, שרחמנא הפקיע המע"ש וזכו בו שמים. ועי' באבני נזר יו"ד סי' רצא אות י דלמ"ד מע"ש ממון גבוה כל קדושתו היא משום כך עיי"ש.

## סימן יח

## ביעור מעשרות וביעור שביעית

בהשגות לסה"מ שורש י"ב (ע"ח ע"ב) שבדברים הטובלים שתי מצוות הן בודאי, והמשל בזה החלה וכו', ושלא יעלה בלבנו שנרים אותה להוציא העיסה מאיסור ונעזבנה או נשליך אותה באש, צוה אותנו יתעלה בנתינתה לכהן וכו', עכ"ד. (עיין מש"כ לעיל בענין נט"ר בנכרי אות ו' ומש"כ לעיל בענין שאלה והפרה בהקדשות בהערה לפ"ב באות י"א.) ונראה שיש מקום לחלק בזה בין תרו"מ הניתנים לכהן ללוי ולעני לבין מע"ש ובכורים, שבתרו"מ שיש בהם נתינה, עיקרם הוא לצורך הנתינה, אבל מע"ש עיקרו הוא שינהגו בו קדושה באכילתו בירושלים, ובכורים עיקרם הם לצורך ההבאה למקדש ואכילתם בקדושה בירושלים וכשית"ל. ולכן י"ל שמע"ש ובכורים שעיקרם הוא לדין קדושה, היו ראויים מצד הפרשתם שישרפו או יאסרו בהנאה ורק שחידשה התורה שיש בהם דין אכילה בקדושה כפי שיש דין אכילה בחו"ש.

ולפי"ז יתכן שדין ביעור מעשר שני ובכורים, שהוא בכלוי מהעולם לדעת הרמב"ם, הוא משום שענין הכלוי מהעולם שיש בהפרשה לא בטל לגמרי גם לאחר

(א) בספרי פרשת ראה (פ' קט): יכול אף שנה שביעית תהא חייבת בביעור, ת"ל שנת המעשר, יצתה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר, כ"ה גירסת הגר"א. יתכן לבאר דברי הספרי לפמ"ש"כ ר"ח בסוכה מ' ע"ב עמ"ש"ש לקח בפירות שביעית בשר אלו ואלו מתבערין בשביעית, שאם לקח בפירות שביעית בשר הבשר והפירות מתבערין בעיו"ט ראשון של פסח בשנה שביעית ומפורש בפרק אחרון דמע"ש. [וכיו"ב בתוס' נדה ח' ע"א ד"ה יש.]

והדברים תמוהים שלא מצינו ביעור שביעית אלא כשכלה לחיה מהשדה, ובכמה מינים מפורש שזמן ביעורן הוא בשמינית. ובכלל צ"ב איך ניתן לכלול ביעור שביעית בביעור מעשרות. ובס' מקדש דוד פי' דס"ל לר"ח שרק במה שנתלש אחר פסח זמן הביעור הוא כשכלה לחיה מהשדה, אבל בתלוש קודם פסח מתבער בזמן ביעור מעשרות שבשביעית, כי גם שביעית היא בכלל בערתי הקדש מן הבית. ולפי"ז י"ל דע"ז קאי המיעוט דשנת המעשר, לגי' הגר"א, דבא לומר דאין פ"ש חייבים בביעור עם המעשרות.

(ב) ויש לבאר שיטה זו עפ"י הרמב"ן



חייב מיתה, וכמש"כ רש"י בגטין נ"ד ע"א וביבמות צ' ע"א עיי"ש בגליון הש"ס, א"כ חיוב מיתה של כהן האוכלה בטומאה היא חומרא באיסור תרומה, משא"כ בקודש שכל זכיות האוכלים, גם הישראלים וגם הכהנים, הם משולחן גבוה, ולכן קודש טמא שאין בו מצות אכילה אין סברא שתשאר בו עדיפות כל שהיא לזוכים בו, בין ישראל בין כהן, ומשו"ה אין חומרא מיוחדת בכך שגם כהן חייב כרת על אכילת קודש טמא.

וכ"נ ממ"ש בפסחים ל"ג שאין תורמים מטבל טמא שלא היתה לו שעת הכושר משום דכתיב תתן לו, ולא לאורו, ואע"פ שמצות נתינה היא מצוה בפנ"ע לדעת הרמב"ן (עיין שו"ת מהרש"ם ח"ז סי' קי"א), וע"כ שמלבד קיום מצוה מיוחדת שיש בנתינה, יש גם דין בעצם ההפרשה שתהא ראויה לנתינה, ועל שניהם חל הכלל של תתן לו ולא לאורו, שבכה"ג אין לא קיום מצות נתינה ולא קיום דין תרומה שעניינה הוא נתינה לכהן, ואיכות הנתינה היא דוקא כשראויה לאכילה, וזה מעכב את ההפרשה. [ולפי"ז למסקנת הגמ' שם שבהיתה לו שעת הכושר תורמים מהטמא, י"ל דכ"ז הוא רק לחלות ההפרשה שאינה מתבטלת לאחר שהיתה ראויה לחול, אבל לענין קיום מצות נתינה ל"ש שעת הכושר והכל תלוי בשעת הנתינה. וזוהי סברת

שהתירה התורה את אכילת המע"ש והבכורים, והוא חל בזמן ביעור מעשרות.

והמקור לכך שתרו"מ שיש בהם נתינה הזכיה של הכהן והלוי נעשו יסוד הפרשתם מבואר ברש"י ביצה י"ג ע"ב עמש"ש דמע"ר שהקדימו בכרי חייב בתרומה דכתיב מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומות ד' ומוקמינן לה דוקא לאחר שהתמרח בכרי, ופרש"י ד"ה האי אדגן וכו' ומשבא לכלל דגן חלה עליו חובת כהן דכתיב ראשית דגנך [תירושך ויצהרך תתן לו], הלכך מסתברא דהאי קרא דזכותא דכהן אכרי תשדייה. הרי שהגדרת חובת הרמת תרומה היא בזכיה הממונית של הכהן ובה בלבד סגי שיחול דין הפרשת תרומה.

וזוהי כונת רש"י בשבת כ"ה עמש"ש מה לתרומה שכן מיתה חומש פדיון זר ופרש"י בלשון השני שמיתה היינו לכהן טמא האוכלה, ונקט דוקא כהן טמא כדי ליישב קושית תוס' הרא"ש על המפרש דמיתה היינו לאוכלה בטומאה, שהרי לעיל אמרו דקודש חמור מתרומה שכן האוכלו בטומאה חייב כרת, והשתא קאמר דמיתה חמורה, לכן הוסיף רש"י דהכונה לכהן טמא, והיינו שמאחר שכל יסוד דין התרומה הוא לזכית הכהן, א"כ היה מקום לומר שגם תרומה טמאה אע"פ שאין בה מצות אכילה מ"מ לא יתחייב כהן האוכלה מיתה, ומאחר שהדין אינו כן אלא גם כהן טמא

עוד, שתדע כי לד' הארץ ומלואה ולא יגבה לבך שתאמר זה שלי וזה שלי וכו'. ויל"פ שרבי יוסי ורבי שמעון נחלקו מהו הטעם והגדר העיקרי שבבכורים.].

ועיין בתוספתא ספ"א דבכורים ר' יוסה אומר מע"ש טעון וידוי ובכורים טעונים וידוי מה מע"ש טעון ביעור אף בכורים טעונים ביעור, א"ל ר"ש מה למע"ש טעון ביעור שכן דמיו טעונים ביעור תאמר בבכורים שאין דמיהן טעונים ביעור, וצ"ע מה דתלי ר"ש דין ביעור בדין פדיון.

ונראה לפמש"כ תוס' ביבמות ע"ג ע"א על מ"ש בברייתא שם שהתרומה והביכורים חייבים עליהם מיתה וחומש ואסורים לזרים וכתבו בשם הערוך דהאי ואסורה לזרים היינו אפילו ע"י פדיון, ותמהו ע"ז שהרי בגמ' שם אמרו דאין לה פדיון שייר. ונראה שכונת הערוך שלאיסור זרות שבה אין פדיון, וזהו דין מיוחד ואינו מלמד על שאר דיני תרומה שאין להם פדיון. והטעם הוא כמש"כ הרשב"א בנדרים י"ב שהאיסור לזרים אינו דבר הנדור בקריאת שם תרומה אלא מדזכינהו רחמנא לכהנים אסרינהו לזרים, וא"כ יש מקום לומר שדין זכית הכהן שונה משאר דיני תרומה, דהיינו שמשום זה בלבד שאיסור הזרות הוא משום שזיכתה התורה תרומה לאכילת והנאת כהנים אין ראוי שיהיה לאיסור הזרות פדיון, כי אין זה איסור גרידא אלא זכיית

הריב"ן שהביאו התוס' ביבמות פ"ט ע"א ד"ה אין, וא"ש קושיית התוס' שם. ועי' בשו"ת מהרא"ן].

והו"ה לתרומת מעשר וחלה שיסוד הפרשתם הוא לצורך נתינה, וכ"ש מעש"ר ומע"ע, ולכן אין בהם ביעור של כלוי כלל, מאחר שפקע מהם ענין הפרשה כשהיא לעצמה, שמצד זה היתה עומדת לכלוי כנ"ל. משא"כ מע"ש שלא נתחדש בו אלא ענין אכילה בקדושה בירושלים אבל לא פקע ממנו ענין הפרשה לכלוי, והוא חוזר וניעור בשעת הביעור.

ג) ולגבי בכורים נחלקו ר' יוסי ור' שמעון במסכת בכורים (פ"ב מ"ב) דלר"י יש להם ביעור כמע"ש ולר"ש הריהם כתרומה, וכמבואר ביבמות דר"י מקיש בכורים למע"ש ור"ש מקיש לתרומה, והיינו דלר"י עיקר דין בכורים הוא להביאם למקדש ולאוכלם בקדושה בירושלים כמע"ש, והזכיה של הכהנים אינה מיסוד הפרשת בכורים אלא היא כזכייתם בחו"ש, ולר"ש הריהם כתרומה שעיקרה לצורך נתינה לכהן כנ"ל. ויש לתלות הדבר במחלוקת בירושלמי אם בכורים כקדשי הגבול או כקדשי המקדש. ועיין מש"כ האדר"ת באחרית השנים. [ועי' בתורה שלמה פר' משפטים סי' רנ"ז (עמ' רט"ז) שהביא מדרש אגדה על הכתוב, ראשית בכורי אדמתך תביא וגו', למה, כדי שיהנו כהנים.

מצות אכילה בקדושה בירושלים כנ"ל באות ב', ומצד מצוה זו, שינהגו בו קדושה באכילתו בירושלים ניתן לו דין פדיון, וכשעבר זמנו בשעת הביעור חוזר עיקר קדושתו שיתבער מהעולם וכדברי הרמב"ן הנ"ל, וגם פדיונו מתבער מטעם זה. משא"כ בבכורים שאין להם פדיון כתרומה י"ל שהם שוים בעיקר דין הפרשתם לתרומה שהיא לצורך זכיית כהן ולכן אין לה ביעור וכמשנת"ל.

ובדעת ר' יוסי יל"פ שס"ל שמאחר שגם מע"ש וגם בכורים טעונים וידוי, שרק עליהם מתודים בפני עצמן כמש"כ הר"מ בהל' מע"ש פי"א הי"ד, שניהם שוים בדין ביעורם, שבשניהם עיקר המצוה הבאתם לירושלים ואכילתם שם, ובבכורים התווספה גם מצות הבאה למקדש, ואין הביכורים דומים בעיקר מצוותם לתרומה שעיקרה לזכיית כהן. ולכן ראוי שדרך ביעור בכורים יהיה כמע"ש ולא כתרומה. ומה שאין לבכורים פדיון ודמי בזה לתרומה, אין בכך להורות על עיקר קדושתו שהיא שונה ביסודה ממע"ש, כסברת ר"ש, אלא היא קדושה נוספת המיוחדת בתרומה ובכורים.

ד) עכ"פ יש מקום לומר שדין ביעור של כלוי במע"ש הוא משום שמעיקר הפרשתו היה ראוי לכלוי ובשעת הביעור דין זה חוזר וניעור, ולפי"ז יל"פ דברי ר"ח שפירות

ממון, ועכ"פ א"א להשוותו למע"ש בזה. ולכן א"א ללמוד ממה דנקט שאין פדיון לאיסור זרות שגם שאר דיני תרומה אין להם פדיון, אלא הו"א דאחר פדיון ישאר בתרומה רק איסור זרות, וע"ז אמרו אין לו פדיון שייר. וסיום הברייתא "משא"כ במע"ש", היינו שבשעה שמע"ש אסור באכילה כגון חוץ לירושלים יש לו פדיון לכ"ד, וכסף מעשר הרי הוא מתחלל לגמרי גם בירושלים, ואינו כתרומה שאיסור הזרות שבה אין לו פדיון.

והטעם דנקטה הברייתא בדין זה דאין פדיון לתרומה רק בנוגע לאיסור זרות, יל"פ דלפי האמת דין זה דאין פדיון לאיסור זרות הוא הגורם שאין כלל פדיון לתרומה, ששאר דיני תרומה מחמת עצמם היו ראויים לפדיון כמע"ש, ועי' בתו"כ סו"פ בחוקתי פי"ב פי' ט' יכול בשני מעשרות הכתוב מדבר ובפי' הר"ש והראב"ד, ורק משום שלאיסור זרות אין פדיון, לכך גם להם אין פדיון. ויל"פ שזה משום שעיקר דין תרומה הוא זכיית כהן וכמשנת"ל וממילא גם איסור זרות בכלל זה והוא קובע את דין הפדיון.

ולפי"ז יל"פ מ"ש ר"ש שדין ביעור תלוי בדין פדיון, כי מע"ש שיש לו פדיון וגם פדיונו מתבער, יש מקום לומר שהטעם הוא משום שעיקרו הוא קדושתו, והיה ראוי שישרף או יאסר בהנאה אלא שניתנה לו

דאלו ואלו מתבערין בשביעית. ומה דנקטה הברייתא לשון זו כאן י"ל שרק במקום שהחליפו פירות שביעית בדבר של חולין נוהג דין זה כמשי"ת.

והנה לגבי הדמים יל"פ שבאמת פירות שביעית עצמן הם בכלל קודש האמור בביעור מעשרות ורק דין אכילת פ"ש ורשות הזכיה בהן עד שיכלה לחיה מהשדה מעכב את דין ביעור הקודש של מעשרות מלחול, אבל בדמי שביעית שקדושתן פחותה מפ"ש עצמן מועיל דין קודש שבהם שיתחייבו בביעור עם המעשר שני, אם נתלשו הפירות שביעית והתחללו קודם שעת ביעור מעשרות, כדברי המקדש דוד הנ"ל. אולם לגבי פ"ש עצמן צ"ע מה נפק"מ בין קודם שהחליף לאחר מכן.

(ה) והנה ביבמות פ"ח ע"א אמרו דלמ"ד יש מעילה בקונמות הביאור הוא דנחתא עליהו קדושת דמים משום דבירו לפדותו ופרש"י דקדשי בדק הבית הן משאמר קונם דבר זה עלי. ובס' ישרש יעקב שם תמה ע"ז הרי באומר קונם ד"ז עלי הוי קונם פרטי ואין לו פדיון לכו"ע כמבואר בנדרים ל"ה, וכבר עמד ע"ז הרמב"ן בשבועות כ"ב. ונראה דס"ל לרש"י דמ"ש שאין לקונם פרטי פדיון היינו שאין קדושתו נפקעת בפדיון אבל מ"מ הוא תופס פדיונו. והטעם יל"פ לפי"ד הר"ן בנדרים שם דהא דאין לו פדיון הוא משום דלא אלים כהקדש למיתפס פדיונו,

שביעית מתבערים עם דמיהם בשעת ביעור מעשרות, שאף שביעית היא כמע"ש, שמצד עיקר קדושתה אינה ראויה לאכילה ורק שחידשה בה התורה היתר אכילה עד שיכלה לחיה מן השדה, ולכן יש מקום לכלול את פירות שביעית בחובת ביעור מעשרות שבשביעית, בכל פירות שנתלשו קודם זמן הביעור, שגם פירות שביעית הם בכלל בערתי הקודש מן הבית כדברי המקדש דוד הנ"ל.

ועיקר ההשוואה בין קדושת שביעית לקדושת מע"ש מצינו כן גם בשיטת הראב"ד פ"ד מה' מע"ש לפי ביאור מרכה"מ בהל' מאכ"א פ"י הי"ז ששיטת הראב"ד היא שהמיעוט במע"ש שאינו מתחלל על פירות דכתיב וצרת הכסף היינו רק שאין קדושת המע"ש נפקעת בכך, אבל שניהם תופסין קדושת מע"ש, שדין מע"ש כדין שביעית, שפרי ראשון תופס דמיו ונשאר בקדושתו, וגם פרי שני דינו כשביעית שלכתחילה אין מחללין ובדיעבד אחרון אחרון נכנס. ולשיטת הר"מ, שביעית יצא לידון בדבר החדש שפדיונה חמור מפדיון מע"ש, עיי"ש. ומסתבר שהראב"ד למד כן ממה שכללו בתוספתא פ"ז משביעית חילול מע"ש ושביעית כאחד. ועכ"פ לפירוש המרה"מ ברור שלראב"ד ילפינן חילול מע"ש מחילול שביעית.

ונראה דר"ח למד כן ממ"ש ברייתא שם

א"כ י"ל דס"ל לרש"י דרק לענין שתפקע קדושתו לא אלים אבל תופס פדיונו.

אבל יל"פ עוד בטעם דברי רש"י, לפמש"כ בפרש"י בנדרים שם ד"ה לפיכך אין לה פדיון, שהוא עצמו אין יכול לפדותה לעולם שהרי אמר עלי ולא על אחר, ואחר אין יכול למעול בה. וכיו"ב כתב בשטמ"ק דאפילו לאחר פדיה מעל, דכיון דאמר עלי חל עליו שם נדר לשם הקדש ולעולם מעל אפילו לאחר פדיון. ובפי' ר"א מן ההר שם כתב הוא מעל אפילו לאחר פדיה דלשון נדר הוא ולא הקדש שהרי חבירו אינו מועל. ויל"פ שבאמת הפדיון חל אלא שחוזר החפץ ונאסר, וזה משום שדינו לענין חלות האיסור כנדר ולא כהקדש מאחר שאינו אסור לכו"ע כשאר הקדשות. [גם יל"פ שמחמת שאמר הרי עלי בלבד מוכח שכונתו שיחזור ויאסר עליו לעולם. וכדין נטיעות אלו קרבן שאם פדאו חוזרות וקדושות. אבל מלשון השטמ"ק משמע יותר כנ"ל].

ולפי"ז נמצא שכונת רש"י ביבמות הנ"ל שקונם פרטי יש לו פדיון, לענין שהדמים נתפסים אבל הוא עצמו נשאר בקדושתו, אם משום שלא נפקעה כלל קדושתו ואם שלאחר שנפקעה חזרה וקדשה מדין נדר שבו, ואם משום שכך היתה כונת הנודר כנ"ל. ומה שהכריח את רש"י לכך היא קושיית התוס' ביבמות ובנדרים שם איך

אמרינן שדין המעילה תלוי בפדיון הרי קונם פרטי יש בו מעילה לנודר ואין בו פדיון, ולכן מפרש"י שהעיקר בדין זה תלוי בזכות ממון שתיתכן להקדש ע"י פדיון הקונם, וזכות כזו יש גם בקונם פרטי, אע"פ שאינו יוצא לחולין. ועיין בירושלמי פסחים פ"א סוף ה"ד ובשטמ"ק ב"ב ע"ט ע"א ד"ה תנן.

ולפי"ז י"ל שגם בפירות שביעית שהחליפם אע"פ שהם בקדושתם אבל אי"ז קדושתם הראשונה אלא שהיא חוזרת וחלה מגזה"כ. ועיין בבכורות ט' ע"ב, ור"ש מ"ט – דפט"ח מותר בהנאה – אמר עולא יש לך דבר שפדיונו מותר והוא אסור, ולא, והרי שביעית דפדיונו מותר והוא אסור וכו', והקשה הטו"א בהקדמה מאי מקשה משביעית הרי התם הפ"ש נשארים באיסורם ולא דמו לפדיון פט"ח שמפקיע האיסור וגם הפדיון לא נאסר, וע"כ צריך לחלק כן שהרי בכל איסוה"נ אין דמיהם נתפסים באיסור. ולפי הנ"ל י"ל דבשביעית באמת חל הפדיון אלא שהפירות חוזרים ונאסרים ודמי לפפט"ח. ועי' תוס' מנחות מו. ד"ה ואיזו.

ולפי"ז לאחר שהחליף פ"ש נפדית קדושתם הראשונה אלא שחוזרת וחלה עליהם קדושת שביעית מגזה"כ דקודש תהיה לכם, בהוייתה תהא, ומ"מ קדושה זו השניה קלושה מקדושה הראשונה מאחר שעכ"פ

חל בהם דין פדיון. וא"כ י"ל שכיון שאין בהם קדושתם העצמית הראשונה, לכן אם נתלשו קודם הפסח אין בהם גם דין זה שזמן ביעורם הוא כשכלה לחיה מן השדה,

אלא פקע דין זה של היתר אכילה עד שלא כלה לחיה מהשדה, וחל עליהם דין קודש סתם כמע"ש, וביעורם בער"פ של שביעית, וכ"ש בדמי הפירות.

## סימן יט

## מתנות שלא הורמו

מהכתוב וזה יהיה משפט הכהנים שכשהם בעין יש להם תובעים, ורק כשאינם בעין גזה"כ שא"א לתבוע, א"כ יש לאוקמי הבריות דמיירי כשהן בעין, אבל כשאין בעין אפילו באו לידי כהן בטבולן ואכלן פטור, דאע"פ דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, שאני הכא דכתיב זה. ולהכי לא ביארו הפוסקים דהיכא דאתי ליד כהן בטבליהו חייב, דדילמא הלכה כלישנא קמא [ופטור] משום דכתיב זה, עכ"ד הכנה"ג. ולכאורה דבריו צ"ב שאם אין עדיפות לאחר הרמה מלפני הרמה מהי הילפותא מאשר ירימו שאין לך בהן עד שעת הרמה, הרי אם הם בעין ילפינן מוזה יהיה משפט הכהנים דיש להם אז תובעים, ואם אינן בעין ג"כ ילפינן ממיעוטא דוזה דאין להם תובעים. וצ"ל שכוונת הכנה"ג שבאמת יש שתי ילפותות, ולברייטא דר' יהודה בן בתירא ילפינן לדין מזיק מתנות כהונה שפטור מוזה יהיה משפט הכהנים, ולאידך ברייתא ילפינן מאשר ירימו. אמנם עדיין צ"ב לדעת הכס"מ בהל' בכורים פ"ט הי"ד שהר"מ פוסק כלישנא בתרא דרב חסדא שגם כשהם בעין אין להם תובעים,

א) בחולין ק"ל ע"ב הקשו על מימרא דרב חסדא דהמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור וכו' מהברייטא דרבי יהודה בן בתירא: משפט, מלמד שהמתנות דין, יכול אפילו חוזה ושוק דין, ת"ל זה וכו' אלא לאו להוציא בדיונין. הכא במאי עסקינן דאתו לידיה בטבליהו וקסבר האי תנא מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין. ושם להלן הקשו עוד מהברייטא: מניין לבעל הבית שאכל פירותיו טבליים ובן לוי שאכל מעשרותיו טבליים מנין שפטור מן התשלומין ת"ל ולא יחללו את קדשי בני ישראל אשר ירימו, אין לך בהן אלא משעת הרמה ואילך, הא משעת הרמה ואילך מיהא משלם, אמאי ליהוי כמזיק מתנות כהונה או שאכלן. הכא נמי דאתו לידיה בטבליהו, וקסבר האי תנא מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין. והאחרונים הקשו על הר"מ בפ"א מהל' מעשר ה"ה שהביא לשון הברייטא שהאוכל פירותיו טבליים פטור שאין לכהן כלום עד שירימו אותן, ולא הזכיר שגם לאחר הרמה אינו חייב אלא באתו ליד כהן. ועי' בכנה"ג יו"ד סי' ס"א שכתב שללישנא קמא דרב חסדא דילפינן

שלכן לא הביא הר"מ את הילפותא מהכתוב "וזה", וא"כ אי אפשר לבאר שיטת הר"מ כדברי הכנה"ג.

ויתכן לבאר הטעם שלא הזכיר הר"מ שאם אתא ליד כהן בטבלייהו זוכה בהן, שהר"מ מפרש שהמיעוט מאשר ירימו הוא ממעט אפילו כשבאו ליד כהן בטבלייהו, שאי"ז מועיל כלל לגבי בעלותו על חלק המעשרות, לא לשעה שהתבואה עדיין טבל וגם לא לאחר מכן כשהורם, ורק כשאתי לידיה אחר ההרמה יש לו זכיה.

(ב) והנה בחדושי הרמב"ן לחולין שם כתב בד"ה לא צריכא דאתאי לידיה בטבלייהו וקסבר מתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין. אי קשיא מ"ט ממעטינן חזה ושוק וכו'. ויש אומרים גזירת הכתוב היא דלכפרה ניתן ולא לדין. אי נמי הכא הוא דאמרינן כמי שהורמו דמיין, בעלמא לא הוה אצטריך הכא לקרא, משפט דכתב רחמנא למה לי, שמע מינה הכא הוא דאמר רחמנא הכי ולא בעלמא. ולא מחוור אלא מהכא גמרינן, ולא ממעטינן אלא חזה ושוק, עכ"ל הרמב"ן [עיין שם בהגהת הרב המו"ל]. ולכאורה שיטת האי נמי שרק בזרוע לחיים וקיבה אמרינן כמי שהורמו דמיין תמוהה, הרי בברייתא שם אמרו דיכול שאפילו חזה ושוק ת"ל וזה, הרי שלא מיעטו אלא חזה ושוק. ונראה ששיטת האי נמי היא כסברת רבינו יונה בב"ב קכ"ב

שדין מוחזק שיש למכירי כהונה במתנות שלא הורמו משום דכהורמו דמיין, זה רק בזרוע לחיים וקיבה שהם ניכרים ועומדים, ולא בטבל שאין מעשרותיו ניכרים, ושיטת האי נמי היא שהו"ה גם לגבי זכיית כהן במתנות קודם שהורמו, שרק בזרוע לחיים וקיבה שמבוררים ועומדים מועילה זכיית כהן קודם הרמה, וילפינן לה מהכתוב משפט הכהנים, ולא בתרו"מ שאין ריבוי בכתוב. ולפי"ז מ"ש בברייתא יכול אפילו חזה ושוק, היינו משום שגם הם מבוררים ועומדים, ומיירי גם לאחר הרמה ותנופה והקטרת אימורים, וע"ז אצטריך מיעוט מהכתוב וזה.

(ג) ולפי"ז לכאורה הברייתא דרבי יהודה בן בתירא חולקת על הברייתא שלהלן שאין לך בהן עד שעת הרמה ופירשו בגמ' אליבא דרב חסדא שמשבאו ליד כהן מיירי, והוא זוכה בהן ע"י כך אחר הרמה, וכמבואר בתוס' ותוס' הרא"ש, וזה לא כר' יהודה בן בתירא שממעט זכיה בשאר מתנו"כ קודם הרמה, לפי שיטת האי נמי שברמב"ן. אמנם לפי משכ"ל לדעת הר"מ שבאמת לברייתא זו שלהלן ממעטים מהכתוב את אשר ירימו שאין כל זכיה קודם הרמה, א"כ י"ל שמיעוט זה הוא רק לגבי תרו"מ שהם אינם מבוררים כתבואה, אבל לגבי זרוע לחיים וקיבה המבוררים בבהמה אין ללמוד מתרו"מ, ואם הגיעו ליד כהן קודם הרמה



זוכה בהן הכהן עכ"פ לאחר שהורמו. וא"כ אין מחלוקת בין שתי הבריות. אמנם הר"מ לא הזכיר גם לגבי זרוע לחו"ק שאם באו ליד כהן קודם הרמה שזוכה בהן.

(ד) ויתכן שהר"מ מפרש שכל הסברא להצריך ריבוי לזכיית כהן בזרוע לחו"ק קודם הרמה היא רק אם נימא שזלחו"ק טובלים, וכדעת ר' יוחנן להלן קל"ב ע"ב שכל האוכל מבהמה שלא הורמו מתנותיה כאילו אוכל טבלים, וביארו התוס' שם משום שמתנות ילפינן בפרק ראשית הגז, נתינה נתינה מתרומה, וא"כ יש סברא שלא יוכל הכהן לזכות בזלחו"ק אם הגיעו לידו בטבלייהו, וא"כ י"ל שזוהי שיטת ר' יהודה בן בתירא, ולכן מצריך ילפוטא מהכתוב וזה יהיה משפט הכהנים ללמד שהמתנות דין. אבל להלכה שקימל"ן שמתנות אינן טובלות, א"כ אין צורך בילפוטא שכהן יכול לזכות בהן קודם הרמה, דפשיטא שאין נפק"מ לגבי זכית הכהן בין קודם הרמה בין לאחר הרמה, ולא הוצרך הר"מ לפרש הלכה זו.

(ה) ועי' ברשב"א חולין קל"א ע"ב ד"ה לא צריכא דאתי לידיה בטבלייהו וקסבר מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין כו', איכא למידק אי הכי אפילו חזה ושוק נמי יצאו

בדיינים בכהאי גונא שאתו ליד כהן, ותירץ דשאני חזה ושוק דכהנים משולחן גבוה קא זכו ולאחר הקרבה והפרשה, אבל מתנות ממון כהן הן, עכ"ד הרשב"א. והפר"ח בסי' ס"א סק"א הקשה מדברי הרשב"א עצמו בשו"ת ח"א סי' י"ח שאין מברכין על נתינת מתנות כהונה משום דכהנים משולחן גבוה זכו, דמאן דיהיב מתנו"כ לא יהיב מדידיה אלא דרחמנא נינהו. ותירץ הפר"ח דכוונת הרשב"א בחולין היא רק לגבי קודם הרמה שבזה חלוקים חזה ושוק משאר מתנות, משום שהחור"ש הם מחוסרי מעשה הקרבה והפרשה, וקודם לכן אין הכהנים זוכים בהם ולא מועיל מה שבאו לידם לגבי זכייתם, עכ"ד הפר"ח. והאחרונים הקשו על דבריו שהרי גם בתרומה אמרינן דהכהן יכול לזכות בעודה בטיבלה אע"פ שהיא מחוסרת מעשה הרמה. אולם נראה שכוונת הפר"ח היא שבחזה ושוק אין לכהנים זיקה של זכיה אלא לאחר מעשה עבודות לגבוה, וקודם העבודות אין לכהנים זיקה לזכיה בהן, וא"א לומר שהן כמי שהורמו וזכו בהן הכהנים, אבל בשאר מתנות, כתרו"מ, גם מעשה ההרמה הוא לצורך שם התרומה שכוללת גם זכיית הכהנים בה, ולכן אין חסרון מעשה ההרמה מעכב מלהחשב כמי שהורם ויוכלו כהנים לזכות בעודה בטיבלה.

## סימן ב

## זכות הבעלים במתנות עניים ובמתנות כהונה – כל הקודם את חבירו אינו מתחייב בחבירו

המתחלק בגורן, משום שאין לבעלים בהם  
טוה"נ.

ולפי החילוק הנ"ל י"ל, שבמ"ע המתחלק  
בבית שדין טוה"נ שלו גרוע משאר טוה"נ  
משום שאינו שיור בזכות הבעלים אלא  
זכיה חדשה, י"ל שבו לכו"ע הטוה"נ אינה  
ממון. אמנם מלקשו"פ עדיין צ"ע. ויתכן  
לבאר לפי"ד מהר"י קורקוס בהל' מתנו"ע  
פ"ד הכ"ג בדין המקדיש את כרמו עד שלא  
נודעו העוללות אין העוללות לעניים, ואם  
משנודעו העוללות, העוללות לעניים, ויתנו  
שכר גידולם להקדש, וכתב מהר"י קורקוס  
שי"ל שאם הקדיש רק הענבים, גם  
העוללות הרי הם לעניים. ויל"פ שס"ל  
שקודם שנודעו העוללות יש שעבוד של  
העניים, ומשנודעו העוללות הוי שעת  
חיובם, אע"פ שאין העניים זוכים עד  
שיבצור, עיי"ש בק"ס ובתויו"ט פאה פ"ז,  
ולכן קודם שנודעו העוללות הוי כמקדיש  
דבר המשועבד לבע"ח, שהוא פודהו  
בפרוטה כמבואר בהל' ערכין פ"ז הט"ז,  
ורק אם מקדיש גם הקרקע שאז בשעה  
שצריך לחול חיוב עוללות הוי כרם הקדש,  
אין העוללות לעניים. וגם לסברת הק"ס

(א) במנחת אברהם ח"ב עמ' רמח כתב  
אאמו"ר מרן רבי אברהם אלקנה כהנא  
שפירא זצ"ל וז"ל: ולכן נראה שעיקר דין  
טוה"נ שבמ"ע המתחלק בבית באמת אינו  
כשאר טוה"נ, שבהם טוה"נ הוא שיור  
מזכות הבעלות ונחשב כיש לו קנין בגוף  
התרו"מ. משא"כ במעשר עני שבתחילה  
שהפרישו בגורן לא היתה בו טוה"נ ורק  
כשהביאו לבית זכה בטוה"נ, בזה הוי  
הטוה"נ זכיה חדשה ולכן אינה כקנין בגופו  
של המ"ע. ומצינו בכמה מקומות ששיור  
בזכות שישנה מכבר עדיפה מהקנאה חדשה  
וכו'.

בעיקר חילוק אאמו"ר זצ"ל בין טוה"נ  
שהיא שיור מבעלות לטוה"נ שהיא זכות  
חדשה, יל"פ בזה מש"כ התוס' בחולין  
קל"א ע"א ד"ה יש שגם דבר שאין בו  
טוה"נ לבעלים אם בא עני ושאלו ממנו אם  
ירצה לא יתן לו, וכוונתם לא רק על מ"ע  
המתחלק בגורן אלא גם על לקט שכחה  
ופאה כמבואר בדבריהם וכמפורש בר"ן  
שם. אולם דבריהם צ"ע ממ"ש בנדרים פ"ג  
ע"ב שהאומרת קונם שאני נהנית לבריות  
יכולה היא ליהנות מלקשו"פ וממעשר עני

היא לא שיור בבעלותו, אלא זכות חדשה שבאה לאחר שחל שם לקשו"פ, וזכות זו לא הוי ממון כלל כנ"ל.

(ב) אמנם לפי"ד הר"ש גם בתרו"מ צ"ל כן. (ועיין מש"כ לעיל בענין שאלה והפרה בהקדשות בנספח לפ"ה אות לא). אולם לדעת התוס' והר"ן הנ"ל בנדרים י"ל שרק במתנות עניים זכי להו רחמנא בשדה אבל לא במתנות כהונה. ויש לבאר מסברא שחלוק דין לקשו"פ מדין פדיון פט"ח ותרו"מ, כי בלקשו"פ דין ההפרשה הוא דוקא מאותה שדה מסוימת, ויש בה חלק מסויים שעומד להינתן מתוכה לעניים, משא"כ בפדיון פט"ח ותרו"מ שאין הכרח שההפרשה תהיה משל הבעלים. ועיין בבכורות י"א ע"א, הספיקות נכנסים לדיר להתעשר וכו', אי אתה יכול לומר בבא ליד כהן, שהרי שנינו הלקוח ושניתן לו במתנה פטור ממעשר בהמה, ועי' בתוס' ב"מ ז' ע"א ד"ה מפריש, ומשמע שאפילו כשהפטר חמור נולד קודם שהשה של הישראל היה ראוי לפדות את הפט"ח חשיב לקוח.

אולם אין הכרח מדין פדיון פט"ח שבבכורות י"א הנ"ל לגבי תרו"מ, כי פט"ח תלוי ברצון הבעלים, ואין פדייתו עכשיו קובעת למפרע שעמד לפדיון, משא"כ בתרו"מ ומתנו"ע שכל תבואות שהפרישו מהן מתנותיהן עמדו לכך מתחילה.

אמנם עדיין יש לומר שתרו"מ לא זכי להו

שיש שעבוד של העניים על הקרקע עד הבצירה, ומהתורה אין העניים חייבים לשלם דמי הגידולים להקדש, מ"מ קודם שנודעו העוללות שצריך שיחול החיוב כשנודעו, לא סגי בשעבוד אלא צריך בעלות גמורה של הדיוט. ועוד ששעבוד זה על הקרקע י"ל שאינו אלא משעת חיוב של העוללות, כן יל"פ בכוונת המהר"י קורקוס.

וקצת משמע כדבריו ממ"ש בירושלמי פאה פ"ז ה"ז מעתה אפילו לא נודעו העוללות יהיו העוללות לעניים וכו'. ועכ"פ מבואר במהר"י קורקוס שגם קודם שנודעו העוללות שאז ודאי שגם אם בצר בעה"ב אין דין עוללות, אבל בכל זאת יש עתה זכיה לעניים אם אח"כ יוכרו העוללות ויבצור, ואין בעה"ב יכול גם אז, קודם שהוכרו, להקדיש. ונראה מכך שזכות העניים בלקשו"פ היא גם קודם שהפירות ראויים לשם לקשו"פ, אבל בכל זאת יש עליהם שעבוד לעניים למפרע כשהוברר שהם נעשו לקשו"פ.

ובאמת עיקר הדבר מפורש בר"ש פאה פ"א מ"ו שכתב שפאה שפטורה ממעשר משום הכתוב ובא הלוי וגו' כי אין לו חלק ונחלה עמך, אי לאו האי קרא הוה מחייבין להו לעניים ולא היו נפטרים מדין לקוח, משום דכיון דזכי להו רחמנא בהאי שדה, תבואת זרעך קרינן ביה. וא"כ גם בלקשו"פ הטוה"נ שיש לבעלים לשיטת התוס' והר"ן בחולין

רחמנא לכהנים וללויים בשדה עפ"י מ"ש בספרי פרשת קורח (פי' קי"ט) שקנאה ד' ונתנה להם, וגם במעשר כן לדעת ר' יונתן שם שיליף מהכתוב וכל מעשר הארץ מזרע הארץ לד' הוא קודש לד', ופירש המלבי"ם שיליף מקודש לד', ושם ודאי שאין שם קודש האמור בכתוב חל קודם הפרשה. [ואם כי כתוב זה מיירי במעשר שני, צ"ל שמ"ד זה סובר שגם מעשר ראשון קרוי קודש, אם משום שס"ל כר"מ שמע"ר אסור לזרים, או משום הדרשא שבירושלמי מע"ש פ"ה ה"ג עה"כ ואכלתם אותו בכל מקום אפילו בעזרה והיינו שאין בו איסור חולין בעזרה, ועיין מש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"ד עמ' קמט.] ועיין ברמ"ה סנהדרין קי"ב ע"א ד"ה החרם דמאחר שתרומה איקרי קודש הוי ממון גבוה. וא"כ י"ל שבתרומות אין זכיית הכהנים למפרע בשדה כמו בפאה אלא משעה שחל שם קודש.

וגם למ"ד בחולין מתנות שלא הורמו כמי שהורמו ויכול כהן לזכות לגמרי אם הגביה הטבל (עיי"ש בתוס' ובתוס' הרא"ש), יל"פ שזה משום שגם טבל נקרא קודש כמ"ש בירושלמי מע"ש פ"ה ה"ד טבל איקרי קודש ולכן חייבים להפריש ולבער את המעשרות שבטבל משעת מירוח, שע"ז נאמר ביערתי הקודש. [ועי' בפיה"מ לדמאי

פ"ז ה"ז שקודם הרמת תרומה ותרומ"מ שהם הקדושה שבפירות הם קרויים טבל, ויל"פ שגם מ"ש בירושלמי שטבל נקרא קודש הוא רק משום התרומות שבתוכה – וזהו יסוד למש"כ מהר"י וייל המובא בטויו"ד סי' שכ"ג בד"מ אות ד, שלאחר ההפרשה מתקדשת החלה למפרע משעת חיוב – ומ"מ ילפינן מזה שחייבים להוציא כל המעשרות בזמן הביעור, שיש עכ"פ גילוי מילתא שחובת ביעור מתחילה משעת מירוח, ואין סברא לחלק בין המעשרות.] ועכ"פ נמצא שזכיית הבעלים בטוה"נ של התרומ"מ היא שיור מזכותם הקודמת מלפני המירוח.

ויותר יש לבאר לפי מש"כ ברבנו הלל לספרי, שלר' יונתן שגם מעשר קנאו ד' יליף מסיום הכתוב בפר' בחוקותי וכל מעשר הארץ וגו' לד' הוא, ונראה שיליף מהריבוי דוכל, שגם מעשר ראשון רמוז בכתוב זה שאע"פ שאינו קודש אבל הוא לד', וא"ב אי"ז תלוי בשם קודש אלא בשם מעשר. [ועיין במלחמות לב"ק פי"א שתיתכן הפרשת תרומה רק לענין זכיית כהן בלא שום קדושה (והביאו אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"ג סי' כ"ד אות ו'), וא"כ גם הזכיה של גבוה בתרומה, שזכיית הכהנים בה היא מנתינת גבוה, אינה תלויה

כשלהם קודם שמת הנגזל, ואפילו כשאין גזילה בעין והגזלן משלם מטלאים שנולדו ברשותו, אי"ז כלקשו"פ שיש על תבואת שדה זו דין מתנות עניים, ואי אפשר להוציא המתנות ממקום אחר, אבל בגזל הגר אין שום חפץ מסויים שממנו צריך לשלם. ועוד שזכיית ישראל בקרקע א"י היא בתנאי זה של מתנות עניים והוי כשיור, משא"כ בשאר מתנות של מטלטלין. ועכ"פ את ספק הגמ' בב"ק יתכן לפרש במחזיר הגזילה עצמה.)

(ד) ובעיקר הדבר אם זכיית הכהנים והלויים בתרו"מ היא בשדה כמו בלקשו"פ נראה לכאורה מהרדב"ז בהל' שמיטה ויובל פי"ב ה"י שבזה נחלקו הר"מ והראב"ד שם לגבי תרו"מ בשאר ארצות שכובש המלך.

(ה) ועיין במהר"י קורקוס הל' מתנות עניים פ"ב הי"א שהביא קושיית הר"ש בפאה הנ"ל למה לן קרא לפטור פאה מתרו"מ תיפוק ליה משום לוקח, וכתב שתירצו דכיון דזכי להו רחמנא ואין לבעלים אפילו טוה"נ דלא כתיב ביה נתינה תבואת זרעך קרינן ביה, עכ"ל. ולכאורה כוונת הדברים, שמאחר שאין לבעלים אפילו טוה"נ ואין הבעלים נחשבים לנותנים לכן אין הזכיה בפאה כשאר זכיית לקוח שמקבל דבר שלא היה עומד להנתן לו, אלא הפאה נחשבת כעומדת מתחילה להינתן לעניים, ואין בזכיה זו הפטור של תבואת זרעך ולא לקוח

בקדושה אלא בעצם ההפרשה, ולכן גם במעשר ראשון יל"פ שלר' יונתן סגי בשם מעשר אע"פ שאין בו קדושה].

ונמצא שזכות הכהנים והלויים היא רק משעת הרמה או משעה שנטבלו למ"ד כמי שהורמו דמיין (עיין ברש"י ביצה יג ע"ב ד"ה האי אידגן. ועיין בשו"ת שאילת דוד ח"א בחדושים למס' בכורות די"ב ע"ב), ועכ"פ לא מקודם שנתלשו, וכ"נ מהגירסא שלפנינו בספרי שמביא עוד ראייה שמעשר קנאו ד' מהכתוב כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לד' תרומה נתתי ללויים לנחלה, והיינו שהנתינה היא מאת ד', (והדרשא שלהלן מה נחלה אין לה הפסק וכו') היא דרשה בפנ"ע). וא"כ הכל תלוי בשם מעשר שאז זוכה בו גבוה ומקנהו ללויים. וא"כ זכות הבעלים בטוה"נ של תרו"מ היא שיור מזכותם הקודמת ועדיפא מזכותם במתנו"ע שזוכים העניים למפרע כנ"ל.

(ג) [ועי' בקומץ המנחה למנ"ח מ' תט"ז שהקשה על דברי הר"ש ממ"ש בב"ק ק"י ע"ב שאם כהנים בגזל הגר כמקבלי מתנה הוי אם קיבלו בגזל הגר עשר בהמות הם פטורים ממעשר בהמה, והקשה אמאי לא הוי כשלהם מעיקרא. אולם י"ל שבגזל הגר הרי מפורש שקנאו ד' ונתנו לכהנים, וא"כ לעולם הם זוכים מרשות גבוה ולא הוי כנולדו ברשותם. אמנם עיקר הקושיא צ"ע שהרי הגזל עצמו ודאי שאינו יכול להיחשב

מאחר שיש בתבואה דין לקשו"פ ואין הלקשו"פ נחשבים כיוצאים מרשות אחרת לעניים, אלא כל התבואות שחל עליהן שם לקשו"פ נחשבות כעומדות לכך מתחילה. וכנראה שהמהר"י קורקוס מפרש כן בתירוץ הר"ש דזכי להו רחמנא בשדה, שאין הכוונה לקנין של בעלות שיש לעניים בשדה, אלא שהתבואה נחשבת כעומדת להיות שלהם, וס"ל שאין בכה"ג פטור של לקוח. וכ"ז בלקשו"פ שהתורה חייבה לעזוב לעניים ואין להם בהם טוה"נ, בהם מסתבר שהם נחשבים כתבואה שעומדת להיות שלהם מתחילה, אבל בתרו"מ אע"פ שהתבואה עומדת להיות מופרשת לתרו"מ, אבל מאחר שיש בהם טוה"נ, הרי בכך נעשים התורמים כנותני מתנה מממונם והתורה עשתה את הכהן והלוי כזוכים מרשות בעל התבואה.

והנה כתב הגר"ח בהל' ערכין פ"ו הט"ז שגם כשיש טוה"נ אבל לא נאמרה בו נתינה, כגון בבכורים, אין לבעל הבכורים תורת בעלים ואינו יכול להקדישם, ולפי"ז ג"כ א"ש הטעם שמותר למודר הנאה ליהנות מלשו"פ, אע"פ שלדעת התוס' והר"ן בחולין יש לבעלים זכות לעכב מעני שבא לקחתם, כי זכות זו שאינה ממצות נתינה אין היא נחשבת לממון במודר הנאה.

(ו) ולפי משהתב"ל שיש לחלק בין זכיית עניים בלקשו"פ שהם נחשבים למפרע

כשלהם לבין תרו"מ שזכייתם אינה למפרע, יש לבאר את הטעם שבתרו"מ נוהג הכלל שכל הקודם את חבירו מתחייב בו והוא אינו מתחייב בחבירו כמבואר בירושלמי פאה פ"א ה"ד שלכן תרומה פטורה משאר מעשרות, ואילו בפאה שהיא קודמת לתרו"מ צריך מיעוט מקרא דובא הלוי וגו' שהפאה פטורה מתרו"מ כמ"ש בספרי פר' ראה, וכבר עמד ע"ז הרש"ס בפאה שם. ולפי הנ"ל י"ל שהכלל שכל הקודם את חבירו אינו מתחייב בחבירו אמור רק לגבי חובות, נתינה או קידוש מרשות הבעלים, שכל חובות אלו הן על החולין והשיריים, ומה שדינו להיות מורם ולהתקדש קודם לחבירו אינו חייב בשאר ההרמות וההקדשות, אבל מה שהוא נחשב מתחילה בתור חלק עניים אינו פוטר את עצמו מתרו"מ שהם חיובים שונים, ולגבי העניים נחשבים הלקשו"פ כתבואה שגדלה בשדה שלהם ולא הורמו תרומותיהם, ורק מהכתוב ובא הלוי הם נפטרים ממעשרות.

(ז) ובפשטות יש ליישב הקושיא הנ"ל בדין כל הקודם את חבירו מתחייב בו כו', באופן אחר, שי"ל שדין הקודם את חבירו פטור מחובת הרמה של חבירו הוא במה שיש עליו שם הרמה וחל עליו דין של מתנו"כ, וזה קיים בתרו"מ, וגם במעשר עני אע"פ שהוא מופקר לגמרי בגורן, אבל בלקשו"פ אין שם הרמה, אלא הוא דין הפקר ולא חל

עליו דין של מתנות אלא עזיבה והפקר, ובמתנה כזו אין אלא הוצאה מרשות בעל התבואה ואין בה פטור מהמתנות שיש עליהן שם הרמה וחל בהן דין מתנו"כ.

ועוד יל"פ עפי"ד הירושלמי בפאה פ"א ה"ה בעני שלקח פירות תלושים מחבירו עני בשנת מעשר עני, שאליבא דרבי הלוקח זוכה במ"ע, ואי"ז כעני שלקח קציר שדה מבעה"ב שאינו יכול לזכות

בלקשו"פ, משום דלקשו"פ אינן טובלים ואילו מ"ע טובל, וה"נ יש לחלק בדין זה דהקודם את חבירו אינו מתחייב בחבירו, שבתרו"מ חל דין המתנות בגוף התבואה שהיא טובלת למעשרות, ולכן יכול לחול במתנה ראשונה פטור ממתנה שלאחריה, אבל לקשו"פ שאינם טובלים, לא חל דין מתנותיהם בגוף התבואה ולא חל בהם גם פטור זה של הקודם את חבירו אינו מתחייב בחבירו.

## סימן כא

## אמירתו לגבוה במתנות כהונה – נדר למצוות

שאם מקבל עליו לכל דבר מצוה ג"כ דינו כנדר וגם הזכיר בסתם שלדין ביעור צריך קנין ממש ללוי ולעני, משמע שמצד מצות נתינת תרו"מ קאתי עלה. והיינו דהריטב"א סובר שבפיך זו צדקה כולל כל דבר מצוה, וכמש"כ הריטב"א בתחילת מס' נדרים שנדרי הקדשות כוללים כל שמקבל עליו לתת דבר לגבוה כו' וכן הנודר לצדקה או המקבל עליו שום מצוה, וזה הוא שאמר הכתוב מוצא שפתיך תשמור וכו'. וכיו"ב כתב שם להלן ט' ע"א שנדרי הקדש כוללים את המקבל עליו מצוה לעשות. וכ"כ בתענית יא ד"ה בש"ס, וכ"כ להלן טז ע"ב ד"ה וגרסינן. [והוי חיוב גברא דומיא דשבועה ולא איסור חפצא, וחל בנדרי הקדש הכלל דאין שבועה חלה על שבועה, וכמוש"כ הריטב"א בדף יז ע"א. והיינו שסברא היא שלא יחול אותו סוג איסור מסויים על אותו סוג איסור. ומ"מ אין נדרי הקדש מכלל פרשיות שבועה ואין לוקין עליהם ואין מביאין עליהם קרבן שבועת ביטוי. מש"כ הריטב"א שם שהנודר לפרוע חובו ג"כ הוא מכלל נדרי מצוה והקדש, ר"ל שנודר לפרוע קודם זמן הפירעון, שאז

א) כתב הריטב"א בקדושין כז ע"ב בשם הרא"ה במעשה דר"ג וזקנים: וכי תימא ואכתי למה לי אגב, דהא פירות בעין הוה דקימל"ן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וכיון דכן באמירה בעלמא סגי. ואיכא למימר דהני מילי לאחיובי מדין נדר, שאם מקבל עליו לעשות או לתת להקדש או לעניים ולכל דבר מצוה אפילו דבר שאינו ברשותו כופין אותו לקיימו וממשכנין עליו כמו שכתוב מוצא שפתיך תשמור וגו' ואמרינן אזהרה לבי"ד שיעשוך, ועל כל הכתובים בפרשה הדבר אמור וכו'. אלא דלא מיפטר מדין ביעור אי לא מפיק לה מרשותיה לגמרי דליקנינהו ללוי ולעניים הקנאה גמורה וליזכו ביה, עכ"ל הריטב"א. וכבר כתב אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"ד עמ' רנה שעיקר הדברים מבוארים ג"כ בשטמ"ק ב"ק ל"ו ע"ב בשם הרא"ה, אלא שהרא"ה לא הקשה אלא על ההקנאה של המעשר עני ואילו הריטב"א הקשה גם על מעשר ראשון. ואם כי י"ל שכוונת הריטב"א דוקא במעש"ר שניתן לר' יהושע שהיה עני, ולכן לא הזכיר את התרו"מ שנתן לראב"ע שהיה עשיר. אולם ממה שהוסיף הריטב"א



אין עליו חובה, אבל אם פרע יש לו מצוה<sup>20</sup>. וכדברי הריטב"א מבואר גם

20. א. כיו"ב היא שיטת הריטב"א בסוכה כט ע"ב שאם גזל לולב ונתייאש הנגזל הוי גם שינוי רשות, כי בקדושת המצות הוא קונה אותו והוציאו מרשות הנגזל, כי כשהקדישו למצוותו הרי הוא כאילו מכרו, דמה לי מכרו לגבוה מה לי מכרו להדיוט. וכ"כ בדף לא ע"א לגבי גזל סוכה, ובפסחים לה ע"ב כתב לגבי גזל מצה: דע"י המצוה איכא שינוי רשות למאן דסבר מדרבנן בקדושת מצוה חשיב שינוי רשות.

נראה בביאור שיטת הריטב"א, שדין אתקצאי למצוותו היינו שחכמים נתנו לחפץ של מצוה שהבעלים הקצוהו למצוותו זכיה לגבוה, לגבי אותם דברים שהוא מקצה ונבדל מהם, ומכח הקנאה זו של חכמים חל האיסור ולא מכח שהוא מבדיל עצמו מהם.

ב. ומצינו שאפילו במצוה שנאסרת מה"ת הכל תלוי במה שהבדיל עצמו, כמוש"כ רש"י בסוכה לו ע"ב דאסור להריח בהדס של מצוה משום דילפינן מסוכה, ואעפ"כ מפורש שם דבאתרוג מותר להריח משום דלא בדיל מיניה אלא מאכילתו.

ג. וכיו"ב מצינו שהשעבוד למצוה חשיב שעבוד לגבוה, כמוש"כ המאירי בקידושין ו ע"ב ד"ה כתב וכו' ומקצת רבותינו הצרפתים תירצוה שבעבד כל שאמר אין לי עסק בך זכו בו שמים לחייבו במצוות, והוי כעין הקדש שהאמירה כמסירה כו' עכ"ל, וברמב"ן ב"ב פח ע"ב ד"ה אלא מעשרו ונותן לו דמי מעשרו, משום דכיון דגמר בלבו לקנותו זכו בו שמים במעשר, שהמקח קובע למעשר כו'.

ד. ומשום כך סובר הריטב"א בסוכה שכשם שבגנב והקדיש הוי שינוי רשות וכמש"כ גם תוס' בב"ק ע"ו ע"א ד"ה והשתא, אע"פ שעדיין שם בעליו עליו, וכ"ה ברש"י ובפסקי הרי"ד שמ"ש שם גנב והקדיש וכו' היינו שזכה הקדש משום יאוש ושינוי רשות, ומבואר שם בסוגיא דמיירי גם בקדשים קלים, ומשמע שם שגם אליבא דר' יוסי הגלילי מיירי, [אמנם מהרמב"ן במלחמות לא משמע כן], מכך למד הריטב"א שגם זכיית גבוה במה שהוקצה למצוותו הוי שינוי רשות לקניית הגזילה שהתיאשו הבעלים ממנה. ומחדש הריטב"א שאפילו במצה ושופר ישנו לדין הקצאה [ומסתבר שכ"ש אם אסר אכו"ע בקונם הוי כשינוי רשות].

ה. ואע"פ שלמעשה אינו יוצא יד"ח המצוה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, מ"מ ההקצאה חלה, משום שהחפץ ראוי שתתקיים בו המצוה על ידי אחרים, וההקצאה היא כללית, לקיום מצוה מסוימת.

עוד י"ל שס"ל לריטב"א שלמרות שהוי מהב"ע יש כאן קיום מצוה, ואעפ"כ אינו יוצא ידי חובתו, וכמו בהקדיש הגזילה לקרבן דהוי "קרבנו" כלשון הריטב"א אלא שהוא פסול להקרבה. ו. לפי"ד הריטב"א יל"פ מ"ש בירושלמי ערלה פ"א ה"א רב הונה שאל אתרוג שנטעו למצוותו מהו שיהא חייב בערלה. חזר ר"ה ואמר אתרוג שנטעו למצוותו חייב בערלה. ולא כן תנינן ולקחתם לכם ולא מן המצוה [ר"ל דוגמת הדין דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין כמ"ש בחולין כ"ב, ולגבי אתרוג ממעטינן כאן מ"לכם" מע"ש למ"ד ממון גבוה הוא, ואפילו אם לאתרוג אחר סגי בדין אכילה שיקרא "לכם", מ"מ אם הוא ממון גבוה מחמת מצוותו יש מיעוט, משום שאינו משל הדיוט אלא ממון גבוה. ועכ"פ קושיית הירושלמי היא, שכשם שדרשינן "ולקחתם לכם" גבי אתרוג יש לדרוש כיו"ב גבי ערלה "שלוש שנים יהיה לכם ערלים" שממעט

בשטמ"ק ב"ב קעד ע"א ד"ה א"ר פפא כו' בשם הראב"ד, מובא לעיל בסי' י' אות יז. (ב) ולכאורה יש להוכיח שהריטב"א לא ס"ל כסברת האבנ"ז בחו"מ סי' מט (עמ' סז) שבמכירי עניים כשהוא מפריש הצדקה הוא מפריש לשם עני פלוני ולכן הוי נדר לעני פלוני, שהרי הריטב"א בב"ב קכ"ג ע"ב ד"ה הכא במכירי כהונה ולויה עסקינן כתב דכיון דמכירי כהונה הוא שמזכה לו מתנותיו, וקיבל עליו כן, הא ודאי אסור לחזור משום מחוסרי אמנה, וכיון שהיה לו ליתנה לו משום מכירי כהונה חשבינן ליה מוחזק, עכ"ד. ונראה מדבריו שאין כאן אלא מחוסר אמנה ולא נדר, אעפ"י שלשיטת הריטב"א בקדושין גם באומר מעשר זה קנוי לכהן פלוני הוי נדר מדין אמירתו לגבוה. ובע"כ שאין במכירי כהונה שום נדר גם בשעה שמפריש המתנות. והטעם שאין כאן גדר נדר, י"ל שכיון שאין במכירי כהונה דיבור של התחייבות, אלא שמעשיו מוכיחים שהוא מקבל כן על עצמו, אין כאן נדר צדקה ומצוות, כמוש"כ הריטב"א בשבועות כו ע"ב שבצדקה לא

מהני מחשבה לדין נדר. ועיין מש"כ לעיל בענין שאלה והפרה בהקדשות פ"ד אות יב. [ועיין בחדושים המיוחסים לריטב"א לגטין ל' ע"א שכתב שדין מכירי כהונה הוא מתקנ"ח, ויל"פ שגם לשיטה זו רק הקנין והזכיה של המכירים היא מתקנת חכמים, אבל לגבי ההתחייבות מודה שיש במכירים איסור לחזור בו כבמתנה מועטת.]

(ג) אמנם צ"ע בדברי הריטב"א ממ"ש בב"מ מ"ט ע"א ומודה ר' יוחנן במתנה מועטת דסמכא דעתייהו, ה"נ מסתברא, דא"ר אבהו א"ר יוחנן ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי, בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, אי אמרת בשלמא לא מצי למיהדר ביה משום הכי רשאי וכו'. ולפי שיטת הריטב"א מאי ראייה, הרי בתרו"מ אמרינן שישראל שאמר מעשר שיש לי נתון לפלוני הוי נדר, וא"כ לכאורה ה"נ כשאומר ללוי כור מעשר יש לך בידי, ומנל"ן שבסתם מתנה אינו יכול לחזור בו. אולם יתכן שמצד נדר שהוא איסור גרידא לא מהני שיזכה הלוי לתרום תרומת מעשר,

---

כל ממון גבוה ואפילו דבר שזכו בו שמים למצוותו כאתרוג, וא"כ כשנטע לצורך מצוות אתרוג י"ל שמיד הוקצה למצוותו, וכ"נ מהרידב"ז שם] ומשני תמן ולקחתם לכם בדמים ולא מן המצוה [ר"ל שיקח ויזכה בממונו ולא שיקח מממון של גבוה] ברם הכא כמו דתימר גבי שופר יום תרועה יהיה לכם מכל מקום וכו'. מה דמי לה זית שנטעו להדליק בו בחנוכה וכו' מה דמי לה זית שנטעו להדליק בו מנורה, זה דבר תורה וזה דבר תורה. ולפי הפירוש הנ"ל משמע דס"ל שהקצאה למצוה שאוסרת לבטל מצותו ולהסתפק ממנו היא מה"ת.

אמנם בירושלמי שם אמרו על דברי ר' יוחנן שיכול לחזור מהבטחה לתת מתנה, שאם היה עני נעשה נדר, אולם כנראה שלפני המאירי לא היתה גירסא זו, וגם הרי"ף בב"מ שם שהביא דברי הירושלמי הללו לא הזכיר גירסא זו. ויתכן שהדבר שנוי במחלוקת בין ר' יוחנן לרב ופסקו כרב.

ולפי"ז י"ל ששיטה זו שבאומר תנו לפלוני שהוא עני אין בכך לשון נדר, היא רק כשאומר דרך ציווי לאחרים או באומר לעני יש לך בידי, שאין בלשונות אלו ביטוי של התחייבות, אבל באומר לעני שמעשר עני שלי נתון לך שהוא לשון הקנאה, יש בכך גם התחייבות של נדר, וזוהי שיטת הריטב"א הנ"ל שלגבי מע"ע שנתן ר"ג לר"ע ומ"ר נתן לר' יהושע כתב שיש באמירתו להם "נתון לעקיבא בן יוסף וליהושע בן חנניא" משום נדר, אבל באומר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי אין בלשון זה בטוי של התחייבות ונדר.

אולם באמת א"א לפרש כן בדעת הריטב"א, כי הריטב"א בב"מ מט כותב בשם הירושלמי הנ"ל שאפילו במתנה מרובה כשהמקבל עשיר אינו יכול לחזור בו. וכל מי שאומר לעני שיעזור לו בצורך נשואין חייב לקיים משום נדר וכן כל כיוצא בזה. משמע שכל מה שנכלל בגדר "דברים" בכל הדוגמאות שהוזכרו בגמ' שם, כשאמרם

ורק מצד דין דמתנה מועטת שהוא מדיני קניינים כמש"כ תוס' בכתובות ק"ב ע"א ד"ה אליבא שהנותן מתנה מועטת לחבירו קנה אע"פ שלא הגיע לידו, דגמר ומקני, רק מדין זה דקניינים מהני שיוכל הלוי לעשותו תרו"מ.

(ד) עוד יתכן לכאורה שהריטב"א סובר שלשון יש לך בידי אינו כלל לשון התחייבות ונדר, וגרע מלשון נתון לך שאמר ר"ע לזקנים, שיש בכלל לשון קנין שבו גם התחייבות להעביר לרשות אחר. ומצינו כיו"ב במאירי ב"ק ל"ו ע"ב ד"ה וקצת גאונים וכו' שיש מי שכתב שכל שאמר לשון נדר או קבלה אינו יכול לחזור, אבל אם אמר לאחר או לבני ביתו תנו דבר זה לעניים יכול לחזור, עכ"ד. משמע מלשונו שגם אם הסלע ברשותו אין בלשון זה נדר. וכ"נ מדברי המאירי בב"מ מ"ט ע"א ד"ה אמר וכו', יראה מתלמוד המערב שאף במה שאין בו חסרון אמנה אם הותנה לעני יש בחזרתו כיעור וכו' והוא שאמרו בתלמוד המערב (ב"מ פ"ד ה"ב) רב מפקיד לשמשיה אימת אמר לך תתן מתנה אי הוה מסכן הב ליה מיד וכו', עכ"ד. והמקור לפירושו בירושלמי כאן הוא בירושלמי סוף שביעית (פ"י ה"ד) דרב אמר כד אנא אמר לבני ביתי ליתן מתנה לבר נש לינה חוזר בי וכו'. ומסיק שם הירושלמי: מה דרב נהג, למדת חסידות. ועיי"ש בשנות אליהו.

לעני הוי נדר. וצ"ל כפי התירוף הראשון לעיל באות ג'.

ה) ויתכן שגם לשאר הראשונים שהתחייבות לתת מתנו"כ לכהן פלוני אין בה דין אמל"ג, מ"מ היא עדיפא משאר מתנה מועטת, והיינו לפי דברי רבנו חננאל בב"מ מ"ט ע"א שגורס בירושלמי שם שגם במתנה מרובה אם אמר לו בדעה גמורה אני אומר לך, אין לו לחזור בו, וכ"ה גירסת האו"ז בפסקי ב"מ שם. ויל"פ שבלשון זו הוי גם התחייבות. ולפי"ז י"ל שגם רב מודה באופן זה שאסור לחזור בו. וי"ל עוד שבאומר מעשר זה קנוי לכהן פלוני שיש בלשון זו התחייבות, הוי כאומר "בדעה גמורה אני נותן לך" ולכו"ע אסור לחזור בו.

ולפי"ז יל"פ מש"כ תוס' בב"ב קכ"ג שדין מכירי כהונה דפרק כל הגט לגבי המלוה מעות את הכהן, שאמר רב דמיירי במכירי כהונה, הוא משום מתנה מועטת דאסור לחזור בו, והאחרונים הקשו הרי אוקימתא זו היא אליבא דרב ורב לא ס"ל לדין מתנה מועטת. ולפי הנ"ל י"ל דבמכירי כהונה מבואר בלשון הריטב"א לב"ב שם שהמכיר קיבל על עצמו – על ידי שמעשיו מוכיחים שמקבל כן על עצמו, כנ"ל באות ב' – לזכות לכהן מתנותיו, וא"כ יש כאן גם התחייבות ולא רק הבטחה, ובכה"ג ס"ל לתוס' שגם רב מודה דאסור לחזור בו,

אע"פ שאין התחייבות מפורשת בפיו אלא ההתחייבות ניכרת מתוך מעשיו.

אמנם מהריטב"א משמע שגם בכל מתנה מועטת החיוב הוא מצד שיש בדבריו התחייבות בע"פ, וא"כ אין לחלק בין מתנו"כ לשאר מתנה מועטת. ויתכן שאעפ"כ, במתנות כהונה שהוא חייב לתת לכהנים, הוי ההתחייבות למכירי כהונה יותר חיוב עליו, וגם לרב אסור לחזור בו. אמנם באמת מלשון התוס' לא משמע שמחלק בכל החילוקים הנ"ל.

ו) ובעיקר דברי הריטב"א צ"ב, אמאי נקט שהוי רק נדר לגבי כפיית ב"ד, הרי הריטב"א להלן כ"ח ע"ב ד"ה רשות כתב שגם בהקדש עניים זוכים עניים כמו בהקדש גמור. ואם כי לגבי ביעור מעשרות אין נפק"מ בזה, כי גם זכיה באמירה להקדש לא הוי כקנין גמור וכמוש"כ הריטב"א שם, ומסתבר שזכיה כזו לא מועילה גם לגבי ביעור מעשרות, אולם לשון הריטב"א שנקט רק דאמירה הוי נדר ובי"ד כופין על כך צ"ב, וברור שבאומר חפץ זה קנוי להקדש אי"ז רק נדר אלא הקדש זוכה בו וא"כ הו"ה בנדר לעני.

ויתכן לבאר לפמש"כ בשו"ת מהר"י אסאד סי' ש"ל שבמקום שיש רק טוה"נ כגון במ"ע, מאחר שטוה"נ אינה ממון שאם תפס לא מוציאין מידו, הרי"ז כדבר שאינו שלו, ואין בו דין אמל"ג לגבי קנין העניים.

והמקו"ח השיג ע"ז מהגמ' בערכין כ"ח ע"א שיכול להקדיש ולהחרים טוה"נ שיש לו בקדשים וא"כ מכ"ש שיכול להקדיש ולבטל, וביאר המקו"ח שרק מעשה קנין א"א לעשות בטוה"נ אבל קנין הנתפס בדיבור כגון הקדש או ביטול ודאי דמועיל בטוה"נ. ועיין בתוס' יו"ט סוף שקלים ובחי' הגר"ח הל' ערכין פ"ו הט"ז.

אולם כ"ז לגבי זכיה של הכהן אבל ודאי שהישראל רשאי לחייב עצמו בתורת נדר לתת לכהן פלוני אע"פ שאינו יכול לזכות לו בדיבורו. ומצינו כע"ז בהקדש במחשבה שלדעת הר"מ בהל' מעשה הקרבנות אין המחשבה מועילה להכניס לרשות הקדש אלא לחייבו להקדיש. וא"כ יל"פ שלכן לא נקט הריטב"א בקדושין לגבי ר"ג וזקנים לשון זכיה אלא לשון נדר, כי במתנו"כ א"א לזכות כלל באמירה, אלא רק מדין נדר קאתינן עלה.

ואפילו אם מפריש בפירוש כדי שיזכה עני פלוני, כי חלק המ"ע אינו נחשב כשלו. ורק במקדיש צדקה שאז היתה לו בעלות גמורה קודם ההקדש יכול להפריש לצורך עני פלוני והעני יזכה בה מדין אמל"ג, עכ"ד. ולפי סברא זו שאין הישראל יכול להקדיש ולזכות את התרו"מ לכהן מסויים, אפילו בעת ההפרשה, צ"ל שעצם ההפרשה היא רק כבירור וחלוקת השותפים וכמש"כ בקצוה"ח סי' רמ"ג סק"ז עפי"ד התוס' בסוכה דאתרוג של טבל הוי כאתרוג השותפין, אבל מה שהישראל רוצה ליחד ולזכות התרו"מ לכהן מסויים אין הוא בעלים. (ועיין מש"כ לעיל בענין שאלה והפרה בהקדשות בהערה לפ"ב באות ו.)

אמנם לכאורה סברא זו שנויה במחלוקת בין השאג"א בסי' ע"ז למקו"ח בסי' תל"א (בפתיחה אות ג') שלדעת השאג"א אי אפשר לבטל טוה"נ למ"ד שאינה ממון,

## סימן כב

## ביכורי יחור

כיון שהגיע גרגר אחד, קרוב השאר לבוא. ובירושלמי שם הוסיפו גם כל אותו הרוח, והיינו משום שכל אותו הרוח והכרם ניזונים ומתבשלים באותו אופן של הגפן שביכר בו גרגר אחד. ומסתבר שגם בכל דרגות הבישול של הגפן אמרינן כן, ולכן מסתפק ר' זעירא אם גם לגבי פגין שהם כבר ראויים לקריאת שם בכורים, ג"כ הם גוררים את השאר, שרק החלו לחנוט וכפירוש הגר"א, שגם הם יותרו לקריאת שם ביכורים. (ועיין באמונת יוסף כאן ובאשל אברהם שיוב"ל).

(ב) ויש לכאורה עדיפות לבכורים על מעשרות, שהרי בביכורים ניתן לקרוא שם גם קודם שנעשו פרי על סמך שיבשילו על האילן להיות פרי, א"כ יותר פשוט לקרוא שם ביכורים על העומדים להיות פגים, ואילו במעשרות צ"ע איך מעשרים פרי תלוש שלא יגיע לעולם לעונה"מ.

ולפי"ז יתכן שלכן לא הסתפק ר"ז במעשרות, כיון שהברייתא נקטה רק ענבים ורימונים, ודאי שאין מקום להסתפק בתאנים, אבל לגבי ביכורים שעדיפי ממעשרות הסתפק ר"ז גם בתאנים. ולהלן

(א) העירני הגאון רבי נחמיה פפר שליט"א לדברי הירושלמי ביכורים פ"ג ה"א: בעי רב זעירא, בכורי יחור מהו שיתירו חנטו. וראיתי בכת"י מרן אאמו"ר זצ"ל שהביא את מש"כ בביאור הגר"א שקרא שם על הפירות שבכרו ובאותו יחור עצמו היו ג"כ עוד פירות שרק מתחילין לחנוט, מבעיא ליה אם די בזה, וביאר אאמו"ר זצ"ל לפמ"ש במעשרות פ"א ה"ב אשכול שבכר ובו גרגר יחידי, כולו חיבור למעשרות, ר"ל שודאי שגם שאר האשכול הגיע לעונת המעשרות אעפ"י שאין בו סימנים, וכאן בעי ר"ז אם הפריש פירות שבכרו ביחור אם רק הפירות שבכרו חל עליהם שם ביכורים או גם שאר הפירות דינם נחשבים כבכרו וחל עליהם שם ביכורים, עכ"ד מרן אאמו"ר זצ"ל. ונראה לבאר ולהרחיב הדברים.

מ"ש בירושלמי מעשרות פ"א ה"ב אשכול שביכר בו גרגר יחידי, כולו חיבור למעשרות. יל"פ שהוא משום שבישול גרגר אחד, הוא מעיד שגם שאר פירות הגפן הם קרובים וסמוכים לאותה דרגה, ולכן הגרגר האחד גורר עימו את השאר לדין עונה"מ. וכמוש"כ הרדב"ז בהל' מעשר פ"ב ה"ה,

יתבאר שיש סברא שתאנים עדיפי משאר פירות. ועיין להלן אות ד' וז'.

ג) אמנם תאנה אין לקיטתה כאחד, והן המבכירות הן הקייצות והן הסייפות נלקטות במשך של כחודשיים, וא"כ לכאורה אין סברא לומר שכשהבכירה אחת להיות פג, קרובים גם השאר להיות פגים.

אולם י"ל עפ"י מה שמצינו בר"ה טו (ע"ב) לדעת רבי נחמיה, אילן העושה כעין שתי בריכות, שנת המעשר שלו נקבעת בחנטה ופרש"י כגון תאנים שאין פירותיו נגמרים כאחת, אם היו הולכים אחר לקיטה והיום לוקטים מעט ולאח"כ מעט, היו ישן וחדש מעורבים וכמבואר ברש"י לעיל יג (ע"ב), והקשה במלבושי יו"ט קונטרס חובת קרקע עמ' יג הרי כיון שאינם נלקטים כאחד א"כ ג"כ אינם חונטים כאחד כמו"ש בירושלמי שביעית פ"ה ה"א לקט תאינה ואינו יודע אימתי חנטה אמר ר' יונה מונה מאה ימים מלמפרע שאז זמן חנטתה. ובספר אוהל משה להגרא"מ הורביץ זצ"ל בח"ב עמ' קו כתב ליישב, דדוקא באינו יודע מתי חנטה מונה מאה יום [מלמפרע] (מסתם). ר"ל שגם בתאנים יש תקופה אחת לחנטתם כמו בשאר אילנות, [אם כי אין חנטתם והבאת שליש של כל פירות ביום אחד, וכפי שמבואר לעיל לגבי ענבים ורימון, אלא שזמן חנטתם וכו' היא קרובה, וממתינין ללוקטם עד שכולם יבישלו ואז לקיטתם

כאחד וכמו"ש בירושלמי פאה פ"א ה"ג. ולגבי ענבים ורימונים קימל"ן שהם יותר קרובים וסמוכים להביא שליש כשהגרגר הראשון הביא שליש], ורק כשאנו יודע זמן החנטה של פירותיו הקילו במעשרות דרבנן שיסמוך על שיעור של מאה ימים למפרע. ולפי"ד יש מקום למש"כ לבאר ספיקו של ר' זעירא הנ"ל אם תאנה שביכרה להיות פג גוררת עימה את שאר האילן להחשב כפגים, מפני שכולו קרוב וסמוך להגיע לפגים, וניתן גם עליהם לקרוא שם ביכורים. מצינו כע"ז בירושלמי פאה פ"א ה"ד לגבי תמרים, שאע"פ שאין גמר בישולם כאחד, ולכן אין נלקטים כאחד אבל הטלת שאור שלהם שהיא עונת המעשרות שלהם, היא כאחת.

ועוד יתכן לומר, לפי מה שאיתא בב"ר (ו), (א) התאנה הזו בתחילה אורים אותה אחת אחת כו' עד שאורים בסלים ובמגריפות, א"כ מצינו סוג תאנה שלאחר זמן, לקיטתה כאחד.

ד) [ובעיקר קושיית המלבושי יו"ט על רש"י הנ"ל, יתכן ששיטת ר' נחמיה בחנטה דתאנה היא, דעונת המעשרות דתאנה היא הקרויה חנטתו, וכשיטת הרמב"ם בגדר חנטה דאילנות לגבי שנת המעשרות, דהיא הבאת שליש, וא"כ הרי עונת המעשרות דתאנה הרי היא משיבחיל, והוא כחמישים יום לפני שמתבשל ונעשה ראוי לארוחתו,

כגירסת הגר"א בירושלמי שביעית פ"ה סוף ה"א, וכיון שתחילת זמן אריית תאנים המבכירות היא בסוף אייר, נמצא שלעולם אין חשש שיתערבו תאנים של מבכירות משנת מעשר קודמת, כי מעולם לא הביאו שליש קודם ט"ו בשבט. וגם התאנים הסייפות זמן לקיטתם בסתיו, כחצי שנה קודם המבכירות ואין חשש תערובת.]

ומצינו יתרון בתאנים וענבים על שאר פירות, בשיטת ר"ע בעוקצין פ"ג מ"ו שס"ל שפגים מטמאים טומאת אוכלים – והו"ה בוסר של ענבים – ופירש בר"ש דמיירי בפגי תאנה, ובחסדי דוד לתוספתא טבו"י פ"ה ה"ז כתב ששיטת ר"ל בירושלמי שביעית פ"ד ה"ו היא שר"ע ס"ל שמיד שנעשו התאנים פגים מטמאים טומ"א, א"כ מצינו שיש גדר אוכלים בפגי תאנים ובוסר של ענבים ולא בשאר פירות, (וכפניות שמטמאות טומ"א הוא משום שיכול למתקן ע"י האור כמו"ש בערובין כח ע"ב), וא"כ יש מקום לסברא שיהא דין הפגים שביחור התאנה כעין אותו הדין שבאשכול ענבים, שע"י תאנה אחת שבכרה להיות פגה יהיה דין גם שאר התאנים כדין אותה פגה, לפחות לגבי קריאת שם ביכורים, שהוא עדיף מדין מעשרות כנ"ל באות ב. וא"ש שר"ז הסתפק רק לגבי יחור של תאנים.

(ה) ובאשל אברהם להגר"א ניימרק זצ"ל (זרעים עמ' ר"צ) כתב על דברי הירושלמי:

ע"י פנ"מ ופירושו דחוק. ולולי דבריו היה נ"ל לפרש דבאמת אליבא דרבנן בעי אם די שרק הבכורים יהיו [מ]בכורים, כמו בוסר ופגין, להתיר את כל הפירות אפילו אם רק חנטו, וע"י ביאור הגר"א שפירש דבעי אם די שביחור זה ישנם ביכורים שיהיה שם בכורים גם על שאר היחור שרק חנטו. ולשון "יתיר" נ"ל דשייכא גם בבכורים משום ששם ביכורים יתירם מתרו"מ כו'. מ"ש בביאור הגר"א הנ"ל בהא דביכורי יחור מהו שיתירו חנטו ק"ל קצת מ"ש מהא דתנינן בפ"א דמעשרות ה"ב אשכול שבישל אפילו גרגר יחידי כולו חיבור למעשרות, אר"ח פשטו לן כל אותה הגפן כל אותו המין כו' וזה קשה גם לביאורי, עכ"ד.

(ו) והיינו כנ"ל שר"ז מסתפק אם גם בבכורים ניתן לומר שהתאנה שבכרה ונעשתה פג גוררת את שאר היחור או האילן להחשב פגים שבכרו ויוכל לקרוא עליהם שם בכורים.

ומה שהקשה מהירושלמי מעשרות, אין לומר שר"ז לא שמיעה ליה לברייתא זו דר' יוסי והסתפק מעצמו, ולכן לא הביא הר"מ ספיקו דר"ז, כי לפי"מ דקיימל"ן כברייתא דר' יוסי אין ספק שהפגים גוררים את שאר היחור עכ"פ. אבל כ"ז אינו כמבואר להלן מהמשנה במעשרות.

(ז) והנה עיקר קושיית האשל אברהם מהברייתא דרבי יוסי יש ליישב בפשיטות,



שהברייתא מיירי בענבים וברימונים, אבל לא שמענו משם לשאר פירות. ואדרבה במשנה מעשרות פ"ה מבואר בסתם פירות שאם בכר אחד, השאר נמכרים גם לחשוד על המעשרות.

ויל"ע בלשון הגר"א כאן שקרא שם על פירות כו'. משמע שיש להסתפק בכל פירות. ואולי ס"ל שלהכשר קריאת שם ביכורים גם בשאר פירות, י"ל שחלק הפרי נגרר אחר מקצתו וכמושכ"ל באות ב' שיש עדיפות לקריאת שם ביכורים על חובת מעשרות. ומצינו שם "יחור" גם שלא לגבי תאנים בערלה פ"ה מ"ט.

ח) ומש"כ באשל אברהם דלשון "יתירו" שייכא בביכורים משום שהביכורים פטורים מתרו"מ, צ"ע דלא נקט עיקר שם ביכורים לדיני קדושותיו, אלא נקט רק את ענין הפטור מתרו"מ ולא מסתבר לומר שעל עיקר קדושתו כשיתלש לא מספק"ל אלא רק לגבי פטור מתרו"מ.

ט) ובפשטות לשון "יתירו" הוא כמושכ"ל באות א', שיתירו ויכשירו את הפירות שהחלו לחנוט להיות ראויים לקריאת שם ביכורים, אע"פ שבעצם אינם עדיין פגים.

י) והנה לגבי ענבים קימל"ן שכל אותו הרוח חיבור למעשרות, ולגבי רימון הסתפקו האחרונים אם רק אותו רימון או כל אותו הרוח, ולגבי שקדים אמרו

במעשרות פ"א ה"ג בשם ר' פנחס כיון שראה שלשה שפירשה קליפתן החיצונה, שהוא תורם את כל הקופה כו' ובלבד שלא יתרום מקופה על חברתה, ופירש הרש"ס דהוי דומיא דלעיל ה"ב דכל אותו הרוח חיבור. ומ"ש דרק אותה קופה, יל"פ שבאותה קופה שמצא שם שקדים שהגיעו לעונת המעשרות מסתבר שהשאר שתלש מהאילן הם סמוכים לאותם שלושה שהגיעו לעונת המעשרות והם החייבים ג"כ במעשרות, ואילו קופה אחרת שהשקדים שבה יותר רחוקים לא מחייבים במעשר.

יא) ולגבי תמרים אמרו בירושלמי דמאי פ"א ה"א דסובר רב חנינא בשיטת ר' יוסי בר' יהודה שהנובלות הנמכרות עם התמרים בקופה אחת חייבים במעשר כמו ענבים שביכר בו גרגר אחד. ויל"פ לפמ"ש"כ בר"ש ריש דמאי דהנובלות הם תמרים פגים שאינם מתבשלים באילן אלא תולשן ועושה אותם כומר בארץ ומתבשלים (וכ"ה בערוך ערך כמר שהם פגים שאינם נכשרים באכילה כו') וכשהם ודאי בעי לעשורי. ויש לבאר לפמ"ש בעירובין כח (ע"ב) דלר' יהודה כפנייתא דניסתני – שהם פירות הדקלים הזכרים שאינם נעשים תמרים לעולם וכפניות הם גמר בישולם, כפרש"י, וכיו"ב בב"מ פט ע"א כי תניא ההיא בתוחלני – חייבים במעשר, ובפסחים נג (ע"א) מבואר שהם כשיעור פגים לפחות.

וא"כ י"ל שגם בכפנייתא של שאר התמרים שהגיעו לשיעור פגים ואינם מתבשלים עוד, אם לאחר שנתלשו מתחממים בארץ ומתבשלים חייבים במעשר. וגם נובלות שכבר הגיעו לשיעור פגים בכלל.

(יב) ועכ"פ י"ל בשיטת ר' יוסי ב"ר יהודה הנ"ל שכיון שמועיל בנובלות בישולם בתלוש להתחייב במעשרות, הו"ה דמועיל גם חיבורם בקופה אחת עם תמרים שחייבים במעשרות, שיהיו כמו חיבור האשכול לגרגר שעושהו חיבור למעשרות, וצ"ע.

(יג) והנה אם נניח שסברת ר' יוסי ב"ר יהודה היא שגם חיבור בתלוש מחייב במעשרות, א"כ אי"ז משום הטעם הנ"ל בשם הרדב"ז שקרובים השאר להגיע לעונת המעשרות, אלא עצם החיבור מחייבם, אפילו הם סמדר שנקרא עכ"פ אוכל, עי' חזו"א שביעית סי' ז ס"ק י"ב, לפי"ז יתכן לפרש שבשתי סברות אלו נחלקו במעשרות פ"א ה"ב לגבי הדין באשכול שבושל בו אפילו גרגר אחד כולו חיבור למעשרות, דר' חנינא סובר כל אותו הגפן ופשטו לו שגם כל אותו הרוח ור' יוסי בי רבי בון אומר כל אותו הכרם, ויל"פ שאם מחמת שגם השאר קרובים להגיע לעונה"מ יש לרבות רק אותו הרוח, כי יש בצד ההוא גורמים למהר בישולם כחמה רבה או מועטת וכיו"ב, אבל על צד אחר אין סברא שהם

קרובים לבישולם. ואילו ר' יוסי ב"ר בון סובר שעצם החיבור מצרף האשכול והגפן וכל הכרם ששורשיהם מקבלים זמ"ז.

(יד) וא"ש מ"ש שם להסתפק אם גם כרם גדול שעשאהו קטן, שחילקו לשניים, או שניים וחיברם לאחד, מצטרפים לחיוב. וברש"ס שהוריד גדר או שם גדר. ואם מצד היותם קרובים להתבשל אין לכאורה נפק"מ בכך, ובע"כ שס"ל שעצם החיבור מצרפם, וכמו תמרים בתלוש.

(טו) ואם נפרש כן הפלוגתא הנ"ל, י"ל דר' יוסי ב"ר בון הסתפק אליבא דרבי יוסי ברבי יהודה הנ"ל, אבל לחכמים דפליגי אין סברא שכל צירוף יחייב במעשרות, וא"ש שהר"מ לא כתב שכל הכרם מתחייב, כי קיימל"ן כחכמים וכדעת ר' חנינא.

(טז) אולם יותר נראה ששיטת רבי יוסי בן יהודה אליבא דרב חנינא היא, שהבעלים שליקטו תמרים והניחו בקופה אחת הנובלות עם התמרים, מסתבר שהם מאותו דקל, והוי כדין אשכול שביכר בו גרגר אחד, שלפחות כל הגפן חיבור למעשרות.

(יז) ולגבי תאנים ס"ל לר' זעירא כאן, שרק לגבי אותו יחור יש להסתפק אם תאנה שבכרה להיות פגה, מצרפת את השאר שביחור שרק החלו לחנוט, לדין קריאת שם דביכורים.

(יח) וסברא יש בדבר, שכיון שהתאנים אין

לקיטתן כאחד, לא מסתבר לר' זעירא שתאנה אחת שנעשית פגה תחייב את כל האילן, וכסברת המלבושי יו"ט הנ"ל. ועיין להלן אות לד.

(ט) ויל"ע ממ"ש בירושלמי מעשרות פ"א ה"ב לגבי התאנים משיאדימו פניהם, ופריך: וכל התאנים פניהם מאדימות, ומשני לוקח אחת ומניחה, אם בשלה מעת לעת חייבות כו'. משמע שאחת שבישלה מלמדת על שאר המאדימות אע"פ שהן לא נבדקו. (ויל"ע כיו"ב לגבי תלתן, שאמרו שם שלוקח מלוא קומצו כו').

(כ) והנה ז"ל הגר"א: "ביכורי יחור, שקרא שם על פירות שבכרו ובאותו יחור עצמו היה ג"כ פירות רק שמתחילין לחנוט מבעי ליה אם דיו בזה ולא איפשטא", ובפשטות הכוונה כפירוש האשל אברהם שהספק הוא אם קרא שם על כל הפירות שביחור, אם גם הם נחשבים ראויים כבר לקריאת שם כמו החלק שכבר בכר, ולא יצטרך לקרוא להם שם שוב כשיבכרו. אבל צ"ב אמאי נקט הגר"א שקרא שם על כל היחור, הרי יש להסתפק גם אם קרא שם רק לשאר שעדיין לא בכרו אם בגלל החלק שכבר בכר עושה אותם ראויים לקריאת שם בפני עצמם.

(כא) וצ"ל ששאר הצומח על היחור בפני עצמו ודאי שאינו ראוי לקריאת שם ביכורים, וגרע מגרגר של אשכול, שהשאר

הם ודאי אחרי גדר פגין, ולגבי פגין של גפן קיימל"ן שהם נקראים פרי לגבי נזיר (הל' נזירות פ"ה ה"ב), ולדעת הגר"א בפירוש הירושלמי סופ"ק דערלה ועוד אחרונים גם לגבי רבעי הם כבר נאסרים, ולכן באלו י"ל שהם מתחייבים במעשרות כשגרגר אחד הגיע לעונה"מ, אבל לגבי קריאת שם על בכורים שפרי אחד ביכר ונעשה פג והשאר עדיין לא, ואין להשאר כל שם פרי, באלו י"ל שא"א לקרוא עליהם בפני עצמם שם ביכורים, אלא רק כשקורא שם על התאנה שנעשית פג ועימם יחד קורא שם גם להשאר שבאותו יחור, שאז אגב התאנה שבכרה, גם על השאר שקרובים להיות פגים, גם אלו נקראים בשם ביכורים.

(כב) ולפונ"ר י"ל שגם באשכול ענבים וברימון א"א לעשר השאר אלא עם הגרגר שבענב או בפרידה שברימון. אבל ל"נ כן, כי לאחר שחל על כל האשכול דין מעשר בפרי שהגיע לעונת המעשרות, אין דין המעשרות שבהם נפקע.

(כג) ובאמת נראה עוד לגבי מעשרות, שיש לחלק בין דין האשכול שבו הגרגר שבכר לשאר, דהנה יל"ע אמאי נקטו רק אשכול ולא נקט שכל הגפן וכל אותו הרוח או כל הכרם הויין חיבור למעשר. וגם הלשון "חיבור למעשר" צ"ב אמאי לא נקט שהאשכול חייב במעשר.

לכן יתכן לומר שאותו האשכול שהוא מחובר לגרגר שביכר יכול לעשרו על ענבים שהגיעו לעונה"מ, כי אגב הגרגר דינו כשאר ענבים שהגיעו לעונה"מ. אבל השאר שבכרם, מתעשרים רק מתוכם, ואין חיובם כענבים שהגיעו לעונה"מ, ונראה שחיובם הוא מדרבנן כמושית"ל באות כז.

וכך יל"פ במה שנקט ר"ז בספיקו ביכורי

21. א. מ"ש בירושלמי מעשרות הנ"ל הוא מתוספתא מעשרות פ"א ה"ב בשם רבי יוסי, ויל"פ דרבי יוסי לשיטתו שאין בדין תורה דין שדבר מסויים או עניין מסויים שניתן לאדם, שהוא מעורב משני גדרים המעורבים כאחד, ולכן אי אפשר שאשכול אחד או רימון אחד יתחלק בדינו, ככה"ג שהכל ראוי וקרוב להיות בעונה"מ. וכמו"ש לגבי בין השמשות שלחכמים זמן ביה"ש מעורב מיום ולילה כמו"ש כ במגיני שלמה לשבת לד ע"ב ובגור אריה לעירובין לו ע"א ובצ"פ הל' שבת פ"ה ובעוד כ"מ, וכ"ה בריטב"א יומא מז ע"ב (ד"ה אמר), ואילו לר' יוסי אין בתורה דין של זמן שיש בו שהייה, שמעורב משני גדרים. ולכן ס"ל שבין השמשות כהרף עין זה יוצא וזה נכנס, ואי אפשר לעמוד עליו, כי רק במשך זמן שאי אפשר לעמוד עליו בידי אדם, דהיינו כהרף עין, נאמר דין ביהש"מ.

ואם כי גם בכל בין השמשות דנין גם ספק יום גמור או לילה גמור כמו"ש בשבת ל"ד, וגם לר' יוסי יש דין ספק בביה"ש דכהרף עין כמו"ש בנדה נד, כבר ביאר בגליוני הש"ס לשבת שם דמטילין את ביהמ"ש לחומר שניהם. ומ"מ צד יום שבביהמ"ש לא גרע משאר ספיקות בעלמא, ולכן אם עשה מלאכה בשתי ביהמ"ש של השבת חייב חטאת ממ"נ.

(בירושלמי תרומות פ"ב ה"א: "התורם קישות מרה אבטיח ונמצא סרוח תרומה ויחזור ויתרום..."), גמ': "התורם קישות כו", ניחא אבטיח ונמצא סרוח אלא קישות ונמצא מרה לא מעיקרא היא מרה אמר ר' יוחנן עשו אותן כספק אוכל כו' תני בשם ר' יוסי אין לך מר בקישות, אלא תוכו כיצד הוא עושה מוסיף על החיצון שלה ותורם. ר' בנימין בר לוי בעי דבר שאפשר לך לעמוד עליו חכמים חלוקין עליו. אלא על עיקר בדיקתה חלוקין כו'.

והאדר"ת בזכור לדוד עמ' כח (אות לב) כתב: בירושלמי ריש פ"ג דתרומות ומובא בתוס' בבא בתרא קמ"ג א' בד"ה אין לך מר בקישות, שמפרש שם דחכמים ור' יוסי בעיקר בדיקתה של קישות נחלקו, דחכמים ס"ל יש מרירות הרבה בקישות וראוי לעשותו ספק אוכלים, ור' יוסי ס"ל דאין בו מרירות כ"כ ואינו ספק אוכלים, והוא חידוש גדול.

ובאות לג כתב: וכה"ג מצינו בירושלמי שם פ"י ה"א דתנן תפוח שריסקו ונתנו לתוך עיסה וחימצה הרי זו אסורה, ותני בבריייתא רבי יוסי מתיר דאין חימוצו ברור, ומייתי שם כהא דרבי יוסי אמר תמן אין תבשילו תבשיל ברור כו', והיינו בפ"ג דשבת ה"ג על משנת אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתגלגל ולא יפקיענה בסודרין ור' יוסי מתיר.

ובאות לד כתב: ועוד כזאת בירושלמי פ"ב דפסחים ה"ד בהא דאמר רבי יוחנן בן נורי קדמית

חייבת בחלה, פריך ויבדקנה אם באה לידי מצה וחמץ, ומשני על עיקר בדיקתה נחלקו, ומייתי לזה הך דרבי יוסי מחימוץ ומתבשיל, יעו"ש.

ונראה דדבר זה הוי כהך דאין בגידין בנותן טעם, דמ"ד דיש בגידין בנותן טעם ס"ל דגם טעם חלוש שבגידין הוי טעם, וכמ"ש לעיל באות ח בס"ד [וכמדומני שכתב הרשב"א בחולין (צב ע"ב ד"ה הא דאמר ר' יצחק) דודאי יש בגידים בנותן טעם אלא שאי"ז נקרא טעם. ולמ"ד יש בנותן טעם ס"ל דגם טעם קלוש כזה מיקרי טעם]. ויעוי' בחידושי הרשב"א יבמות מ' א'. עכ"ד. ויל"פ שלחכמים יתכן שכל אלו – הקישות, מי התפוח שריסקן, הביצה שרוצה לצלותה בסודר שהוחם בחמה, והקרמית – הם במציאות של ספק כמו בין השמשות, ולכן יש בהם גם דין אוכל, נותן טעם, בישול וחמץ. ור' יוסי ס"ל שאין הלכה כה"ג של מציאות ספק ורק בודאי נאמרו ההלכות.)

וכך יל"פ במ"ש בזבחים נ"ח דלר' יוסי מזבח כולו בצפון, ובתו"כ פר' ויקרא פרשתא ה' פירש רבנו הליל דילפינן מהכתוב "המזבח צפונה", שהמזבח כולו ראוי להיות צפונה, היינו שיהיה כל המזבח בצפון, שאם ישחטו קוד"ק בראש המזבח כשרין, דמזבח נמי בצפון קאי כו', ר"ל שכיון שהמזבח כשר לשחיטת קוד"ק שדינם בצפון, וס"ל לר' יוסי שהטעם לכך הוא, משום שגם המזבח בצפון וכפי שנרמז בכתוב "ושחט אותו על ירך המזבח צפונה", לכן ודאי שכל המזבח בצפון, שא"א שרק חצי מרוחב המזבח יהיה כשר לשחיטת קוד"ק.

ב. וכיו"ב יל"פ בדין פרוכת בבית שני, שלדעת חכמים היו שם שתי פרוכות, אחת לפני אמה טרקסין ואחת לפני קודה"ק, ומבואר בתוספתא ובירושלמי שטעמם של חכמים הוא מדכתיב והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים, ויל"ע לדעת הריב"א ביומא נא (ע"ב) שניתן לשים את הפרוכת רחוקה אפילו אמה מקודה"ק א"כ אמאי יש הכרח מהכתוב ד"הבדילה" וגו' לכך שיהיו שתי פרוכות.

ונראה שמ"ש בתוספתא שם: אמרו חכמים לר' יוסי מה ת"ל בין הקודש ובין קודש הקדשים, ר"ל עפ"י פירוש השערי תורת א"י מובא בתוספתא כפשוטה (עמ' 771) שכיון שבכתוב נכפלה תיבת פרוכת: והבאת שמה מבית לפרוכת וגו' והבדילה הפרוכת לכם וגו', יש בכך לימוד לשתי פרוכות, ויל"פ שמכאן למדו חכמים שיהיה לעתיד דין של שתי פרוכות, והיינו כשיעשו אמה טרקסין בבית ראשון ושני [בשפ"א דייק מהגמ' דף נ"ד שגם בב"ר היו שתי פרוכות], וס"ל לחכמים שהטעם הוא משום שעצם היות האמה טרקסין בין קודה"ק להיכל נותנת לו דין קדושת שניהם, לדין הקטרה בהיכל ולדין איסור כניסה לקודה"ק, וכמו פתח העזרה שהיו כלפנים וכלחוץ כמוש"כ בצ"פ הנ"ל, ולכן לחכמים צריך פרוכת לפני קדושה של אמה טרקסין וצריך עוד פרוכת לפני קדושה עיקרית של קודה"ק, ועל כך רומז הכתוב לגבי שתי פרוכות, שגם בין קדושה מעורבת לקדושת קודה"ק גמורה צריך פרוכת.

ור' יוסי ס"ל שאין סוג קדושה משותפת מה"ת במקום אחד, אלא חציה הסמוכה לקודה"ק דינה כקודה"ק וחציה הסמוכה להיכל דינה כהיכל וכפי שנקט כן בתורי"ד. ועל מ"ש חכמים מהכתוב והבאת שמה מבית לפרוכת וגו', סובר ר' יוסי שהוא רמז שצריך לשים במקדש גם פרוכת עליונה, או בין נוב לגבעון לשילה ולבית עולמים, ר"ל שהוא רמז שגם שם צריך פרוכת. וגירסת הגר"א להביא נוב וכו'.

וגם יל"פ שיש הבדל בין נו"ג לשילה ובית עולמים, שבנו"ג לא היה דין פרוכת כדעת הפנים יפות.

ומדברי ר' יוסי אלו משמע שקושיית חכמים היתה מרמז בכתוב וכמושכ"ל. ומ"ש בירושלמי שם להסתפק אם מבפנים או מבחוץ, יל"פ אם את הדביר במקדש ראשון עשו בתוך העשרים אמה של קודה"ק או בארבעים אמה של היכל וכפירוש הכס"מ בהל' ביה"ב, אבל לא מיירי בדין קדושתו, שבכך נחלקו חכמים ור' יוסי.

ג. ועי' בתוספתא כלים ב"ק פ"ב ה"ז: בית תבלין של עץ העשוי מגורות וכו' נפלו משקין על גבי הרחב שלו, ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי חולקין את עוביו – משמש את הטמא טמא והמשמש את הטהור טהור, וכיו"ב במשנה בכלים (פ"ב מ"ז) בשם ר' יוחנן בן נורי, ובחסידי דוד כתב שר' יוסי בתוספתא מפרש דברי המשנה הנ"ל וכ"ה בביאור הגר"א, וכתב הר"מ בפיה"מ שחכמים פליגי על ר' יוב"נ וכ"ה בכס"מ הל' כלים פט"ו ה"ד-ה, ולדעת החס"ד משמע מהר"מ שלחכמים כל רוחב המחיצה טמא בטומאת משקין ויש הסוברים שלחכמים כל רוחב המחיצה טהור. והיינו שלחכמים כל רוחב המחיצה דינו כמחיצה של שני המגורות הסמוכות זל"ז, ולכן יש מקום לדון את כל הרוחב כמחיצה של המגורה הטמאה – לדעת החס"ד – או כמחיצת המגורה הטהורה – כדעת מפרשים אחרים. ולר' יוחנן בן נורי ור' יוסי אי אפשר שהמחיצה תחשב כולה כחלק משני כלים אלא חולקים אותה לחצאים.

– בכס"מ הנ"ל הקשה אמאי לגבי מגורות שבבית תבלין פסק הר"מ כחכמים דר' יוב"נ ואילו לגבי תנור שחצצו פסק שם דמחלקים את עובי המחיצה כו' והיינו כחילוק ר' יוב"נ, וכיו"ב פסק שם להלן הי"ב, וכתב הכס"מ שכיון שבאלו שבה"ה והי"ב לא מצינו שאיפלגו חכמים, לגירסת הר"מ, משמע שיש איזה חילוק ביניהם. ויתכן שלגבי מגורות שאין צורך במחיצה הפנימית לעיקר יכולת ההשתמשות בו, אלא היה סגי במחיצה הכללית של בית התבלין, וכל הצורך במחיצה הפנימית היא כדי לשים כל תבלין במקום נפרד, לכן אע"פ שחצי כל צד משמש בעיקר את המגורה שלצידו, סוברים חכמים שיש מקום לדון את כל הרוחב שביניהם כמשמש את שניהם ולטמא את כולה כמחיצת הטמאה – לדעת החס"ד – או כמחיצת הטהורה – כדעת יש מפרשים. משא"כ בשאר מקומות, דמיירי בתנור המחולק, ששם הצורך במחיצה הוא צורך לעיקר שימוש, כי חום כל חלק שמבשל בו תלוי במחיצותיו, ככה"ג סוברים חכמים שהחלק של המחיצה שמשמש בעיקר את הכלי השני, מצטרף רק לכלי השני שלא נטמא, שגם הוא, חצי הרוחב – לא יטמא בטומאת משקין, וצ"ע. –

ובתוספתא כלים פ"ד ה"ה, לגירסת וביאור הגר"א: תנור שחצצו לשנים וכו' הוא טמא וחבירו טהור והעובי שביניהם כולו טמא, ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי חולקין את עוביו. וכיו"ב כתב החס"ד שזוהי גירסת הר"מ. והיינו כנ"ל בשיטת ר' יוחנן בן נורי ור' יוסי, שאי אפשר לראות את כל עובי המחיצה כמחיצת שני הצדדים אלא מחלקים אותם, חצי לכל צד, וחכמים פליגי וס"ל ששני חלקי המחיצה הם נחשבים כמחיצת שני החלקים וכל המחיצה טמאה ע"י משקין, וכפי שנקט בחס"ד הנ"ל. וכיו"ב יל"פ בתוספתא שם פ"ד ה"י במחלוקת רבי ור' יוסי. ועי' בתוספתא טבוי"פ פ"ב ה"י – לגירסת הר"מ בפיה"מ – שלר' יוסי אין לחלק בין הקדירה לשפתה לגבי חיבור האוכלין. ובסופ"ה דפרה ס"ל לר' יוסי שאין לחלק כלי אחד, שחלקו ראוי

יחור, שרק על התאנים שבאותו יחור מסתפק ר"ז, משום שהם אולי כאשכול ורימון שדינם כאחד. וגם מצד הסברא הנ"ל שבאות ב', ששאר התאנים קרובים להיות פגים או בשלים, רק על אותו יחור יש להסתפק, משום ששאר התאנים רחוקים מלהיות פגים, שהרי התאנה אין לקיטתה כאחד, ורק אותם שבאותו יחור קרובים להיבכר כתאנה שעימם.

(כה) ולפי"ז מ"ש בירושלמי מעשרות פ"א לגבי שקדים, "כיון שראה שלושה שפירשה קליפתן החיצונה שהוא תורם את כל הקופה" ופירשתי לעיל שהוא משום שהשאר ודאי קרובים להבאת שליש, ולפי הנ"ל אינו תורם את השלושה שהביאו שליש על השאר, אלא תורם רק מהשאר שבקופה על כל הנמצא בקופה, וצ"ע. (ובר"מ לא נזכרו כלל דברי הירושלמי הללו.)

(כו) אולם יל"פ דברי הירושלמי כהחזו"א בשביעית סי' ז אות כב שחזקה שגם שאר השקדים שהוריד מהאילן ושם בקופה גם הם כבר הגיעו לעונה"מ.

(כז) ומש"כ לעיל באות כ"ג שחיוב השאר שבכרם אינו כחיוב האשכול, נראה שכל חיובם הוא מדרבנן, כי לא מצינו שני סוגי חיוב מה"ת. אמנם מצינו דין רשות לעשר, ולכאורה י"ל כן גם בכל אותו הרוח בכרם, אבל מסתבר שדין כל אותו הרוח הוא רק מדרבנן, שהרי בפשטות לא חייבו אלא את הגפנים של בעל האשכול וכמבואר בהגר"א בבעיא בכרם קטן וקנה עוד כרם קרוב לזה ונעשה גדול מהו, ואם נניח שמה"ת האשכול מצרף כל הגפנים הסמוכות באותו רוח, אין נפק"מ בין כרם של בעל האשכול לשאר כרמים שבהמשך כרמו.

(כח) [ובלא"ה יל"ע במ"ש כל אותו רוח או כל אותו הכרם, עד היכן נמשך חיובם, אם כרמו נמשך עד פרסה, האם יתחייב כל אותו רוח או כל אותו כרם מפני הגרגר שביכר רחוק משם פרסה]

(כט) וכ"ז בשאר הענבים, אבל האשכול שבו הגרגר שביכר י"ל שכולו מצטרף מה"ת כנ"ל<sup>22</sup>. (וגם באשכול עצמו יל"ע היאך דין שאר הגרגרים לענין טומ"א ולענין ברכת פרי העץ).

שמימי יתקדשו באפר פרה וחלקו לא. [מ"ש בכלים פ"ג מ"א שכ"ח העשוי לאוכלין ולמשקין, וניקב כמוציא זיתים, מטילין אותו לכאן ולכאן, הוא נטמא, אבל אינו מציל את כ"ח שהוא בתוכו. אין שם עירוב דיני מקומות לכאן ולכאן, אלא עירוב דיני טומאת כלים, ובכך מודה ר' יוסי].

22. מצינו צירוף למעשרות באופן נוסף, והוא בקליפה של חטים שמשמע במנחות (ע ע"ב) דהוי אוכל ומטמא בטומאת אוכלין, גם חיטין ישנות. [ועיין במכות יג (ע"א) דלר"ש האוכל חיטת

ל) ויש להעיר בפירוש הגר"א הנ"ל בבעיית ר' זעירא, כיון שמייירי שהפריש את כל היחור, א"כ אם נניח שלא חל שם ביכורים על השאר הרי באנו למחלוקת ב"קני את וחמור" אם קנה, עי' ב"ב קכג שגם במפריש על פרי שחלקו אינו טבל כלל הוי כקני את וחמור, ושיטת הר"מ בפ"ט מהל' אישות במקדש חמישה נשים ויש בהן שתי אחיות, שאם לא פירט אלא אמר כולכם מקודשות לי, אין כאן קידושין כלל.

לא) עוד יל"פ בבעיית ר"ז שמייירי לאחר שתלש את היחור ואין הפירות החנוטים עומדים להיות פרי גמור, אם עדיין הם

נגררים אחר הפרי שביכר לגמרי ואפילו אם כבר קרא על הכל שם ביכורים. וכ"ז אם חנטה האמורה כאן היא קודמת להבאת שליש.

ואם חנטה האמורה כאן היא הבאת שליש, מייירי שהחלו לחנוט ולא נשלמה חנטתם, כעין ביאור הגר"א. ולגבי מעשרות ודאי שהכל חייב, אבל הספק דר"ז הוא אם בביכורים ניתן לגרור שם על דבר שאינו ראוי לכך, ולא עדיף מתמרים שאינם מובחרים שלא קדשו. ובירושלמי בכורים פ"א ה"ג: רשב"ג אומר אין מביאין תמרים אלא מיריחו ואין קורין אלא על הכותבות.

טבל לוקה דהוי בריה, משמע לכאורה שכל החיטה עם הקליפה נאסרים, שהרי אי אפשר להפריד החיטה מהקליפה עד הטחינה, ורק ביחד איתה הוי בריה. (ויל"ע מגזיר נב ע"ב). ואם הקליפה אסורה משום טבל ודאי שהיא אסורה משום תרומה, כמוש"כ הרמב"ן ב"ב צז ע"ב שדבר שמותר בתרומה כ"ש שמותר בטבל. ואילו בירושלמי תרומות פ"א ה"ד איתא שחיטי תרומה ישנות שטחנן נעשה המורסן והסובין חולין, היינו לאחר שטחן החיטים והופרדו המורסן והסובין מהגרעינים. וברידב"ז למעשרות (ב' ע"א) כתב: הא דמחייב ר"ג בתמרי תלתן היינו כשהוא מחובר עם התלתן, אע"ג דבפני עצמו אינו ראוי לאכילה כו'. ועיין כיו"ב ברדב"ז פ"ג ה"ח לגבי שמרים, ברא"ש ביצה פ"ה ס' י' לגבי שלהבת של ע"ז, ובר"מ מאכ"א פ"ה ה"ג לגבי אבמה"ח.

ואם נניח שגם המורסן בכלל קדושת תרומה (עי' פ"ג ה"ז), יל"פ הטעם שהוא משום שיש עליהם קצת שם אוכל, שהרי לגבי חלה מצטרפים המורסן והסובין לשיעור עיסה כמו"ש בחלה פ"ב, כי עני אוכל פיתו בעיסה בלוסה והוי לחם הארץ כמו"ש בשבת עו (ע"ב), ודמי קצת לתלתן, ד"א שאם תרם גם את עצו, דנאכל ע"י הדחק, הוי תרומה, עי' מקדש דוד תרומות אות ד. [בספר שמועת חיים על המקדש דוד בתרומות סי' כ"ו אות ק"ג העיר על מש"כ הר"ש בתרומות פ"י מ"ו שאם הפריש מהתלתן קודם כתישה מפריש מן העץ על העץ ומן הזרע על הזרע, משמע שחל שם תרומה על העץ ואילו לעיל במשנה ה' כתב דהעץ אינו קדוש ואינו אוסר היין ועי' בפירוש הרא"ש. ובפשטות י"ל שהעץ נקרא בשם תרומה רק לדין נתניה לכהן. וכ"ה בתוי"ט פ"י מ"ו. ועי' ברמב"ן במלחמות לב"ק קט"ו, שיש הו"א לומר שהגנב והגזלן שתמרו קני כהן והוי ממוניה, אבל מ"מ חולין גמור הוא.]



ויתכן שמ"ש שמותר לאסוף פירות שביעית משהגיעו לעונת המעשרות הוא רק כשאוסף לעצמו, אבל לתלוש פירות אלו קודם שהבשילו ולהניחם אין היתר, כי בכך מפסיד אחרים שיכלו לתלוש פירות בשלים.

ועכ"פ אם נניח שגם בשביעית נוהג הדין שבאשכול ענבים הנ"ל, א"כ יל"פ ספיקו של ר' זעירא ביחור שביכר, שר"ל שהגיע לעונת המעשרות וכלשון המשנה הנ"ל במעשרות "אם בכרו כו'", מהו שיתיר חנטו, ר"ל את שאר התאנים שביחור שהם עדיין בחניטתם ועוד לא הגיעו לעונה"מ אבל הם קרובים לכך, ויותר לאוכלם בבית כתאנים שהגיעו לעונת המעשרות.

עכ"ז, עדיין ספיקו של ר"ז אינו ברור והוא מהדברים העמומים בירושלמי, וצ"ע.

(לג) הר"ש בביכורים מפרש שיטת ר"ש שצריך לקרוא להם שם בתלוש משום דכתיב ולקחת מראשית כל פרי האדמה, מה בשעת הבאה פרי אף בשעת הפרשה פרי, כלומר בתלוש כמו בהבאה. וכיו"ב בפירוש הר"י בן מלכי צדק: אי אתה מוצא – שהפרשה דומיא דהבאה – אלא אם כן קרא להם שם בתלוש. לכאורה יל"פ דדרשין כמו בגט "וכתב ונתן" שלא יהיה מחוסר קציצה ותלישה. ויותר נכון שס"ל שבעינן שיהיה ממש כמו בהבאה שהיא בתלוש. ויל"פ שכל זמן שהפרי מחובר הוא חלק

לב) ולכאורה יל"פ עוד בספיקו דרב זעירא, דמיירי בדין פירות שביעית שאסור לאכול מהם בבית עד שיגיעו לעונת המעשרות, ופשיט"ל לרב זעירא דבאשכול ענבים ורימון, שגרגר אחד ופרידה אחת הגיעו לעונת המעשרות, שקימל"ן ששאר האשכול והרימון חייבים במעשרות, הו"ה שבשביעית מותר לאוספם ולאוכלם בבית.

ומ"ש במעשרות פ"ה לגבי מעשרות ושביעית שאם "בכרו נוטל את הבכורות ומוכר את השאר" משום שלא הגיעו לעונת המעשרות, ולכאורה קאי גם על שביעית, בע"כ המשנה מיירי חוץ מענבים ורימונים.

ועוד, לפמשכ"ל באות כ"ז שגם בענבים ורימונים החיוב במעשרות מה"ת הוא רק על אותו אשכול ורימון, אבל שאר האילן חיובו במעשרות הוא מדרבנן, א"כ י"ל שעל שאר האילן לא גזרו שלא גזרו למכור. ועי' במשנה ראשונה שם וברדב"ז הל' מעשר פ"ב ה"ו. והאשכול והרימון עצמם דינם כהגיעו לעונת המעשרות לחומרא ולקולא.

ומפירוש המשנה לר"מ נראה, שמ"ש ואם בכרו כו' לא קאי על שביעית. ויתכן לכאורה שכיון שאין לקצור אלא מעט מעט (הל' שמיטה פ"ד ה"א) א"א לומר שאת כל מה שבכר מפירות שביעית יטול. אמנם הרי לקטוף ולהניח הפקר לכל מותר. אבל דוחק לפרש כן לשון המשנה "נוטל".

רחצ

פני

סימן כב

אברהם

מהעץ, וגם כשהוא עומד להיבצר אי"ז מועיל לדינים שחלים דווקא בתלוש כמוש"כ לעיל סי' י"ד אות ה' לגבי תרומה, וה"נ כיון דבעינן לקידוש בכורים פרי שראוי ומתוקן להבאה לא אמרינן כל העומד כו'.

## סימן כג

## בעניני ביכורים

א

מתקדשים בקדושת תרומה, והיינו משעה שהביאום לעזרה, וכפי שהיא באמת שיטת התוס' במכות י"ח ע"ב, שע"ז אמרו שם שמשעה שיראו פני הבית חייבין על הבכורים משום תרומה.

ועוד יתכן שמהילפותא הזו על פי הכתוב ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ד' א', אין ללמוד אלא שמשעת הנחה חלה קדושת תרומה, כי לדעת ר' יהודה במנחות ס"א ע"ב הכתוב הזה מיירי רק בחובת הנחה, וכיו"ב אמרו בספרי פר' כי תבוא עה"כ והנחתו וגו' דמיירי בהנחה גרידא, ומאחר שהכתוב הזה מיירי רק בהנחה אין ללמוד ממנו אלא שמשעת הנחה נקראים הבכורים תרומה, והטעם הוא משום שאז הם ניתרים לכהן, כמו שקימל"ן במכות י"ז ע"א דהנחה מעכבת בהן, וכפי שהיא משמעות הר"ש בבכורים פ"א מ"א שרק משעת הנחה שהותרו הבכורים לכהן חייבין עליהם מיתה וחומש.

ועל כך קאמר הירושלמי שיש עוד ילפותא לדין תרומה בבכורים, דמאחר שהכתוב "משמרת תרומותי" מרבה שתי תרומות מסתבר שהתרומה האחת כוללת כל מה שקרוי תרומה במתנות התבואה, דהיינו

(א) יש להעיר במה שהוכיח אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"ג סי' טו (עמ' קכא), שלדעת התוספתא ביכורים (פ"א ה"ה) והירושלמי (פ"ג ה"א) ביכורים שקראו להם שם במחובר חלה קדושתם אפילו משיתלשו מהקרקע, ופליגי על הבבלי שס"ל שרק משיראו פני החומה, יש להעיר על כך על פי מ"ש בירושלמי בכורים פ"ב ה"א, כתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי, שתי תרומות, התרומה והבכורים, תרומה דכתיב ולא ישאו עליו חטא ומתו בו כי יחללוהו, הבכורים דכתיב והבאתם שמה עולותיכם וגו' ואת תרומת ידיכם, אלו הבכורים דכתיב ולקח הכהן הטנא מידך. וצ"ב לשם מה מצריך הירושלמי שני כתובים ללמוד מהם שיש בבכורים דין תרומה, ולמה לא סגי בכתוב ואת תרומת ידכם.

(ב) ויתכן שמהכתוב והבאתם שמה וגו' ואת תרומת ידכם וילפינן דמיירי בבכורים דכתיב בהם ולקח הכהן הטנא מידך, מכתוב זה אין ללמוד אלא רק שמשעה שהם ראויים ללקיחה על ידי הכהן, אז הם

חייבין עליהן מיתה וחומש. כיון דאיתקש לתרומת מעשר כתרו"מ דמי כו'. מדמעת או אינה מדמעת, תיקו. והר"מ הביא ספק זה דרבא בהל' מעה"ק פ"ט ה"ג. וצ"ב אמאי לא הזכיר ספק זה גם בהל' תרומות כשהביא כל הדברים הקרויים תרומה שמצטרפים זע"ז. ועוד צ"ב בעיקר הספק דרבא ממ"ש במשנה במעילה ט"ו ע"ב שמנו שם התרומה ותרו"מ וכו' מצטרפים זה עם זה לאסור ולחייב עליהן את החומש, ולא מנו שם גם תרומת לחמי תודה, ומשמע מכך שאינה קרויה תרומה.

ונראה שגם אם תרומת לחמי תודה דינה כתרומת מעשר, אינה מצטרפת עם שאר תרומות, משום שדין התרומה שבה נובע מדין קודש שבלחמי תודה, ורק מתוך דין קודש שבהם חלה חובת הרמה של אחד מעשרה ומצוות תנופה. ומשום דין הרמה ותנופה שבקודש נקרא המורס מלח"ת תרומה. ולכן גם אם יש בתרולח"ת דין שאר תרומות לחיוב קרן וחומש ולדימוע, דין זה הוא משם אחר השונה משם תרומות של חולין. ויתכן שיש בתשלומי תרולח"ת קדושת איסור אכילה חוץ לחומה כמו בלחמי תודה עצמם, וכמו שיש הסוברים שתשלומי בכורים אינם נאכלים חוץ לחומה כמש"כ המנ"ח והחלקת יואב, ובאבנ"ז שם דחה דבריו משום דא"כ לא היו בכורים ותרומה מצטרפים לתשלומי קו"ח מאחר

תרומה גדולה, תרו"מ, חלה וכן ובכורים לאחר שהביאם או הניחם בעזרה, כנ"ל שע"ז כתיב ואת תרומת ידכם, והתרומה השנית שמרבה הכתוב "משמרת תרומותי" הוא לרבות בכורים קודם שהביאם או הניחם בעזרה, שמאחר שמצינו שבכורים לאחר הבאה לעזרה נקראים תרומה, מסתבר שהריבוי "דמשמרת תרומותי" הוא בא לתת לבכורים שם תרומה גם קודם הבאה לעזרה. והזמן שהכתוב "משמרת תרומותי" מרבה, יתכן שהוא משבאו הבכורים לירושלים וכפי שהיא שיטת הר"מ, או משנתלשו או אפילו משעה שקרא שם במחובר – כי מאחר שיש לימוד לעצם קריאת שם בכורים במחובר, יש ללמוד מ"משמרת תרומותי" שגם שם תרומה כבר חל במחובר, וכמובא בדברי אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל. ויתכן לבאר עוד שכל הריבוי "במשמרת תרומותי" הוא רק לגבי דין משמרת שיש בתרומה ולא לשאר קדושות תרומה. אולם הריבוי ממשמרת תרומותי לבכורים הוא רק לאחר שילפינן מהכתוב ואת תרומת ידכם לעיקר דין תרומה בבכורים ואז ניתן ללמוד ממשמרת תרומותי שיש ריבוי מיוחד לדין תרומה שבכורים.

(ב) עוד יל"פ דברי הירושלמי לפמ"ש במנחות ע"ז ע"ב בעי רבא תרומת לחמי תודה חייבין עליהן מיתה וחומש, או אין

מיירי בהבאתם למקדש. והוי כעין דין התרומה שבתרומת לחמי תודה כנ"ל. ודין זה חל רק משעת הנחה – שהיא כעין הגשה – וכסברת הר"ש בבכורים פ"ב הנ"ל, וכמו"ש אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל שם להלן שי"ל שקדשי מקדש שבבכורים הם משעת הנחה. ויתכן גם שדין תרומה זה חל משעה שהביא למקדש וכשיטת התוס' במכות. אבל יש ריבוי נוסף מהכתוב "משמרת תרומותי" שמסתבר שהוא מרבה בכורים לדין תרומה בתבואות הארץ, כפי שהתבאר לעיל, והריבוי הזה הוא נותן לבכורים דין שאר תרומות שבחולין. והוא חל גם קודם הבאה למקדש, משעת כניסתו לירושלים או משעה שנתלש, או אפילו משעה שקרא להם שם במחובר וכנ"ל.

ולפי"ז יש בבכורים שני גדרים של תרומה, האחת כשאר תרומות, והשניה – לאחר שהביאם למקדש או לאחר הנחה – מתוך דין קדשי מקדש שבהם. ולכאורה נפק"מ אם בתשלומי בכורים יש רק דין תרומה או גם דין בכורים שדנו בזה המנ"ח והאבני נזר חיו"ד המובאים לעיל, ולהנ"ל יתכן שאם אכלם קודם שהביאם למקדש יש לתשלומים רק דין תרומה, אבל אם אכלם לאחר שהביאם למקדש יש לתשלומים גם דין בכורים.

שדין התשלומים אינו שוה בשניהם, עיי"ש, וא"כ הכא בתרולח"ת אם יש לתשלומים גם מקדושת תרולח"ת, – לענין איסור אכילה חוץ לחומה, – עכ"פ, א"כ אינו מצטרף עם שאר תרומות. ומשום כך גם לא הזכיר הר"מ בהל' תרומות את הספק בתרולח"ת כי בכל אופן אין דין תרומה שבה כלול בשאר תרומות.

ומצינו כעיי"ז בתו"כ פר' אמור פ"ו עה"כ ואיש כי יאכל קודש בשגגה ונתן לכהן את הקודש וגו', א"ר יוסי שמעתי באוכל בשר קדשי קדשים לאחר זריקת דמים שהוא משלם את הקרן לכהנים והכהנים לוקחים בדמיו שלמים. ובר"ש שם הביא מהתוספתא שקלים שגם חומש חייבים עליו. וכתב שם הר"ש בפירוש השני שהטעם הוא דמיייתי לה מק"ו מתרומה. והיינו שכל שיש בו קדושה להאכל לכהנים, זר שאכלו משלם קו"ח. והוא בכלל הכתוב דואיש כי יאכל קודש וגו'. ושם בודאי דין תרומה שבהם שונה מדין תרומה של חולין, מאחר שהוא נובע משם קודש שבהם. (עיין מש"כ לעיל בענין שאלה והפרה בהקדשות בהערה לפ"ב באות טו.).

ג) ולפי הנ"ל יתכן לומר בשיטת הירושלמי שהכתוב בבכורים והבאתם שמה וגו' ואת תרומת ידכם, הוא ריבוי לדין תרומה משום דין קדשי מקדש שבהם, כי הכתוב הזה

## ב

(א) כתב הר"ן בחולין קכ ע"ב שרשאי להביא ביכורים משאר פירות אילן שאינם משבעת המינים (וכיו"ב ברש"י נחמיה י לו), והוכיח כן ממה שמעטרין את הביכורים מחוץ לז' המינים, והעיר על דבריו אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"ג סי' טז (עמ' קעט) ממ"ש להדיא בירושלמי ביכורים פ"א ה"ג, פשיטא הדא מילתא, הפריש ביכורים חוץ משבעת המינים לא קדשו. וכתב שבדוחק יתכן לומר שהר"ן מפרש שדין הביכורים בפירות אלו הוא למצות הבאה למקדש אבל אין בהם קדושת ביכורים לאיסור אכילה מחוץ לחומה, ורק קדושת תרומה יש בהם כמו בפירות האילן לדעת הראב"ד.

לכאורה יתכן לבאר דברי הירושלמי שקאי על מחלוקת ר"י ור"ל המובאת שם להלן אם הפריש מפירות שבעמקים אם קדשו וע"ז הקדימו שלתרווייהו אם הפריש פירות מחוץ לז' המינים לא קדשו, אבל עדיין יש מקום לומר שאיכא מ"ד שאם הפריש חוץ מז' המינים דקדשו, וכדברי הר"ן.

(ב) אולם עדיין צ"ב ההוכחה של הר"ן מעיטור בכורים שנוהגת גם חוץ מז' המינים, הרי מבואר שם להלן במשנה ובתוספתא שעיטור בכורים חייב במעשרות, וכשהוא מין בשאינו מינו חייב גם בדמאי.

וא"כ אין לעיטור בכורים קדושת בכורים אפילו להפקיע ממעשרות, ואיך ניתן להוכיח משם שאפילו לבכורים ממש ניתן להביא מלבד ז' המינים.

והנה מהר"מ בהל' בכורים נראה שפסק דעיטור בכורים פטור ממעשרות. וצ"ב מהמשנה והתוספתא הנ"ל. ויתכן שהמקור לכך בקטעים ממדרש תנאים לדברים הנדמ"ח עה"כ ואת תרומת ידיכם, זה עיטור הבכורים. משמע שיש עליהם משם ומקדושת בכורים. ויתכן שעל מכילתא זו סמך הר"מ לפסוק שעיטור בכורים פטור ממעשרות.

(ג) ועיין בר"ש שגורס בתוספתא שעיטור בכורים ממין על שאינו מינו מדבר שאינו חייב בבכורים פטור מן הודאי. ויל"פ שהכונה ב"דבר שאינו חייב בבכורים" היינו מפירות שכבר הביאו מהם בכורים, ורק באופן זה הם ראויים לשם וקדושת בכורים שחל על עיטור בכורים מגזה"כ הנ"ל, והם פטורים מהודאי. אבל כשעיטור הבכורים – שהוא מפירות ממין אחר – הוא מפירות שעדיין חייבים בבכורים עצמם, אין בעיטור מפירות אלו משם ומקדושת בכורים, מאחר שהם עומדים להיות מופרשים מהם בכורים גמורים.

ולפי"ז יתכן לכאורה שאין מחלוקת בין המשנה לתוספתא – לגירסת הר"ש – אם עיטור בכורים פטור ממעשרות, דהמשנה

בכורים מהם. וצ"ע על שיטת הר"ן.

והנה בירושלמי שם לקמן אמר ר' מנא כל עמא מודיי שאין מעטרין את הבכורים מעמון ומואב, שבני אדם טועין לומר שמביאים את הבכורים מעמון ומואב. ובגה"ש שם הקשה הרי אנן קימל"ן כת"ק דמביאין בכורים מעבר הירדן.

ולפי"ד הר"ן יל"פ שהכוונה היא שיטעו לומר שחייבים בבכורים, והיינו שגם לגבי פירות מעמון ומואב יש מקום לומר שהם רק רשות כמו מפירות האילן לדעת הר"ן, וגם אם עמון ומואב המוזכרים כאן הכונה היא לכל עבר הירדן, ערי עמון ומואב, כפירוש הרש"ס, יש לבאר הטעם לפי"ד הר"מ בפיה"מ שכתב דדעת ת"ק במשנה (פ"א מ"י) שמביאין בכורים מעבר הירדן, שאע"פ שאין עבה"י זבת חלב ודבש הרי היא נתונה לנו ויכול הוא לומר אשר נתת לי ד', וכ"נ מהירושלמי שם בדעת ר' יונה, וא"כ יש מקום לומר שגם לת"ק התמעט עבה"י מחיוב בכורים מה"ת, וגם חכמים לא תקנו חובת הבאה משם. אבל רשות יש להביא משם משום שהיא עכ"פ נתונה לנו.

מיירי בעיטור מפירות שלא הופרשו מהן בכורים, ואלו חייבים אפילו בדמאי, ואילו התוספתא מיירי בפירות שכבר הופרשו מהם בכורים, ובהם יש ריבוי בכתוב "ואת תרומת ידיכם" דיש בהם משם ומקדושת בכורים, ולכן הם פטורים גם מהודאי.

(ד) ולפי דברי המדרש תנאים לדברים הנ"ל שיש ריבוי בכתוב "ואת תרומת ידיכם", להביא עיטור הביכורים, יתכן שעיטור בכורים התרבה רק לדין תרומה שבבכורים וכשיטת הר"ן כפי שביאר שיטתו אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל והם אסורים לזרים ופטורים מתרו"מ, אבל אין בהם איסור אכילה מחוץ לחומה.

(ה) והנה בירושלמי פ"ג ה"ה אמר רבי יוסי כל עמא מודיי שמעטרין את הביכורים מחו"ל, שאין בני אדם טועין שמביאים בכורים מחו"ל, מה פליגי, בעמון ומואב, מאן דאמר מעטרין את הבכורים חוץ משבעת המינים, מעטרין את הבכורים מעמון ומואב. משמע שההיתר לעטר בשאר פירות הוא משום שאין חשש שיביאו

## סימן כד

## תשלומי תרומה ותשלומי מעילה

דתחת נתינה ישלם כסף, דבעינן מן היפה, עכ"ד.

(ב) אולם עדיין צ"ב, דגז"ש זו ניתן לכלול בה הקדש בלא לימוד מתרומה, אלא מישלם הנאמר במעילה, וכפי שכותבים כן השטמ"ק בב"ק ובשיטה מכת"י לגיטין שהביא בתו"ד.

(ג) ומש"כ מהפסיקתא זוטרתא ופירש שהכוונה לגז"ש דנתינה, צ"ב, שהעיקר חסר מן הספר. וכוונת הפס"ז נראה שהוא מפרש לשון "את הקודש" האמור כאן שהוא מלשון דבר מעולה ומובחר, וכפי שמצינו בפירוש הרס"ג למש"נ בסו"פ קרח מכל חלבו את מקדשו ממנו, שר"ל הטוב והמובחר שבהם, וכ"מ בת"י שם "מכל שפר טוביה". ומה שהכריח את הפס"ז לפרש כן, משום דק"ל לשון הכתוב "ונתן לכהן את הקודש", הרי למ"ד נתינתו מקדשתו, בעת הנתינה אינו נותן קודש. וגם למה לא נאמר כמו במעילה ונתן לכהן את אשר חטא וכיו"ב, ולכן מפרש הפס"ז שהקודש האמור כאן, לפי פשוטו, היינו המובחר כנ"ל.

(ד) ומש"כ עוד שהפס"ז הוא המקור לדברי

(א) בגיטין מט ע"א רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב [מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרלם] אלא לגבות לנזיקין מן העידית וק"ו להקדש. מאי ק"ו להקדש וכו', וכתב הרשב"א: והא דלא מוקי לה הכא במועל בהקדש שמשלם ממיטב, כתבו בתו' משום דההוא נפקא לן בהדיא מקרא, ולא ילפינן בקל וחומר דנזקי הדיוט, דכתיב בתרומה ואשר חטא מן הקדש ישרלם, ומייתי לה בג"ש דישלם, דכתיב מיטב שדהו ומיטב כרמו ישרלם, כדחזינן בריש בבא קמא אתיא תחת נתינה ישרלם כסף וילפינן קדש קדש מתרומה, עכ"ל. והעיר על כך ח"א איך נקט הרשב"א דבתרומה כתיב ואשר חטא מן הקודש ישרלם הרי פסוק זה נאמר במעילה בהקדש. ועוד הרי לא מצינו דין מיטב בתרומה אלא רק דמשלם פירות מחולין מתוקנים דבעינן דבר הראוי להיות קודש. וכתב ע"ז שניתן לקיים הגירסא ורק שיש לגרוס את הפסוק הכתוב בתרומה ונתן לכהן את הקודש, ובאמת יש בתרומה דין מיטב, וכמו שמצינו בפסיקתא זוטרתא עה"כ ונתן לכהן את הקודש, שישלם מן היפה, ומפרש כוונת הפסיקתא זוטרתא מדכתיב בתשלומי תרומה נתינה, ילפינן מהך גז"ש



הר"מ שגם בתשלומי אכילת תרומה במזיד משלם בפירות מתוקנים, צ"ב שאת הדין המפורש בפס"ז שצריך לשלם מהיפה לא כתב הר"מ, ואילו את הדין הנכלל ונלמד ממנו, לפי"ד, כתב הר"מ.

ה) ובעיקר דברי הרשב"א יתכן לבאר שאמנם מיירי בתרומה ומתרומה יליף להקדש, והטעם שלא יליף מהקדש גופיה דכתיב ביה ישלם, יל"פ שכתוב זה הרי מיירי בתשלומים דמעילה בשוגג, שהוא בגדר שונה ממזיד, ולדוגמא, בשוגג יש גדר פדיון כמוש"נ מהר"מ בפ"א ה"ה שהחומש דמעילה הוא כתחילת הקדש ואם מעל בו מוסיף עליו חומש, והיינו דהקרבן היא כפדיון ההקדש שמעל בו, וכ"נ מר"ח ב"מ נ"ד, מובא בשטמ"ק וז"ל: כתב רש"י דל"ג הנהגה מן ההקדש ש"פ וכו' [דההיא במעילה קא מיירי וגבי מעילה לא כתיב ויסף אלא יסף, ולא כתיב חמישית אלא חמישיתו ואת אשר חטא מן הקדש ישלם וחמישיתו יוסף עליו], אבל ר"ח גריס לה וז"ל: שאלתו של רבא בהקדש הוא שכתב בו ויסף חמישית כסף ערכך עליו ותנן הנהגה ש"פ מוסיף חומש אבל חומש על חומשה לא תנן ובזאת שאל רבא אם נתן את הקרבן ולא נתן את החומש היש עליו לתת חומש על חומש כאשר יש עליו בגזל ובתרומה [כנראה ס"ל לר"ח שאם כבר נתן את החומש ודאי שדינו כשאר הקדשות

ומשלם עליו חומש, כי אז כבר אין עליו שם חומש ואין נפק"מ איך זכה ההקדש בתשלומים, ורק אם הקדיש לתשלומי חומש ועדיין לא נתן לגזבר יש להסתפק, מפני שעדיין לא זכה ההקדש לגמרי ואז יש על המעות שמפריש שם חומש, ומצינו מעין זה בתשלומי גזל הגר שכשהם ביד המשלם הם הקדש וכשהגיעו ליד כהן הם חולין כמו"ש בתמורה. ויש להביא ראיה לכך ממ"ש רבא דחומש כתחילת הקדש דמי, והרי כל הנפק"מ אם כתחילת הקדש או לא הוא רק לגבי חומש, וא"כ הרי פשיטא לרבא שמשלמים חומש על חומש ומאי קמבע"ל. ולפי הנ"ל א"ש, דמ"ש רבא דחומש כתחילת הקדש ניתן לאוקמי כשהגיע ליד גזבר ואין עליו שם חומש ורק מצד הדין דהקדש שני אין משלמים עליו חומש יש לדון, וע"ז קאמר רבא דחומש כהקדש ראשון, אבל רבא הסתפק בחומש שלא הגיע ליד גזבר ויש עליו שם חומש, אם יש ריבוי בכתוב שמשלמים חומש על חומש. ופרט את ספיקו ואמר טעמא מאי גבי תרומה כתיב ויסף חמישיתו וחייב חומש על חומש או דילמא בתרומה כתיב חמישיתו שדית ליה וי"ו דויסף הואיל ומופנה ה"ל חמישיתו, אבל בקודש חמישית כסף ערכך כתיב ומי שדית ליה לוא"ו דויסף הוא, וטרם תאמר התשובה הוספנו לשאול ותיפוק לי דה"ל הקדש שני ואין מוסיף חומש כריב"ל, ונדחה זו

האחרונה דא"ל רב פפא הכי אמר רבא  
חומש כתחילת הקדש דמי, עכ"ל.

ועדיין לא נתן לגזבר, אם מוסיף עליו  
חומש.

ולגבי חומש דפקדון צ"ל דלשיטת ר"ח  
החידוש שמשלם חומש על חומש מיירי  
דוקא שנשבע עליו קודם שנתנו וכפירוש  
התוס' שם אבל אם כבר נתנו וחזר והפקיד  
אצלו אין צורך בריבוי מהכתוב שמשלם  
עליו שוב חומש.

ולגבי תשלומי תרומה אפילו אם הפרשתו  
מקדשתו לחיוב קו"ח, ודאי שאין נפק"מ  
בין קודם נתינה לאחר נתינה ולעולם משלם  
חומש על אכילת חומש, כי כל קדושת  
תשלומי תרומה חידוש הוא שפירות שאינם  
חייבים בתרומה יתקדשו, ולכן אין הקרן  
והחומש כשאר תרומות אלא שם קרן ושם  
חומש שבתשלומי תרומה קבוע בהם תמיד.  
והו"ה בפדיון מע"ש.]

ז) עכ"פ מבואר בר"ח שילפינן דין חומש  
דמעילה מחומש דפדיון הקדש שבשניהם  
יש גדר פדיון. ונראה שזוהי גם שיטת הר"מ  
הנ"ל שהביא את הדין דחומש כתחילת  
הקדש בהל' מעילה פ"א ה"ז וכבר העיר  
על דבריו באו"ש שם, וכנראה שגורס כר"ח  
וס"ל שגם על קרן דתשלומי מעילה אין  
מוסיפין חומש, לא כשפודהו ולא כשמעל  
בו. (ובתו"כ יש ריבוי שמוסיפים חומש על  
מעילה בקרן, והוא משום הסברא הנ"ל  
דהוי הקדש שני. ובראב"ד שם משמע דעל  
פדיון הקרן אין מוסיפין חומש).

מבואר מדברי ר"ח שהספק הוא בתשלומי  
מעילה ואעפ"כ יש ללמוד מהכתובים  
בפרשת פדיון מהקדשות, והיינו שגם  
לתשלומי מעילה יש גדר פדיון. ומצינו  
כע"ז לגבי תשלומי תרומה בתרומות פ"ו  
מ"ה שאין הקדש פודה את הקדש.

ו) [והטעם שרבא הסתפק דווקא בחומש  
דמעילה ולא בחומש דפדיון הקדש, יל"פ  
לפי המבואר לעיל שכל הספק הוא רק  
בחומש שלא הגיע ליד גזבר, וא"כ לגבי  
פדיון הקדשות כשנותן הפדיון וחומש  
כאחד לא משכחת לה חומש של הקדש  
שלא הגיע ליד גזבר, כי גם כשמייחד מעות  
לפדיון הקדש אינו מקדישו אלא בשעת  
פדיון שאז עובר ההקדש על מעות חולין,  
וממילא גם החומש אינו מתקדש אלא עם  
הנתינה לגזבר. ועוד, אולי ס"ל לרבא  
שחומש מעכב מה"ת וכל פדיון הקדש הוא  
כאחד עם החומש ומתקדש רק עם נתינת  
הקרן לגזבר, לכן לא נקט רבא את הספק  
לגבי פדיון הקדש אלא לגבי תשלומי  
מעילה, ששם הרי כבר נפקעת קדושת  
החפץ, וכשמקדיש התשלומים מיד  
מתקדשים הקרן והחומש, וגם ודאי  
שבמעילה אין החומש מעכב מה"ת כמו"ש  
בב"ק קי ע"א, לכן נקט רבא את הספק  
לגבי תשלומי מעילה, כשהקדיש החומש

(ח) [ועדיין צ"ב מ"ט הביא הר"מ את דברי רבא שחומש כתחילת הקדש רק בהל' מעילה ולא בהל' ערכין. וצ"ל שס"ל לר"מ שדברי רבא אמורים רק לגבי חומש דתשלומי מעילה, אבל חומש דפדיון דינו כהקדש ושניהם הוו הקדש שני. וס"ל לר"מ שלכן לא נקט רבא בספיקו את דין חומש דפדיון אלא במעילה, משום דבחומש דפדיון הקדש ליכא כלל דין חומש. והטעם יל"פ מפני שבפדיון, שיש שם מעשה פדיה ויש שם ריבוי דהחומש כקדש כמו"ש בדף נד ע"א דילפינן מ"עליו" דחומשו כמותו, שגם החומש אינו ניתן מקרקעות, ויש לפרש שיש לנתינת החומש דיני פדית הקדש כי ההקדש נפדה גם על החוב של החומש ומצינו בריטב"א חולין קמ שיש מ"ד שתרנגולת שמרדה אם המקדיש אמר הרי עלי כיון שיש עליו חיוב אחריות, ההקדש נפדה על חובו, והיינו שאע"פ שאין פודים בחוב אבל כיון שההקדש ראוי להיפקע מצד היאוש הוא חל גם על חוב המקדיש, וכיו"ב י"ל בכל פדיון המקדיש, שכיון שהתרבה החומש שדינו כהקדש אזי הפדיון הוא גם על ידי החומש. אפילו כשאינו נותן בשעת פדיון את החומש, מ"מ הפדיון הוא על חוב החומש. ואולי גם אין החומש מתקדש בהפרשה ע"י הפודה אלא רק בנתינה לגזבר כמו בקרן. וכיון שגם החומש מכלל הפדיה, דינו הוא כהקדש שני ואין עליו דין חומש כשפודהו. וכ"ז בפדיון

הקדש, אבל בתשלומי מעילה שאין שם מעשה פדיה והוצאה לחולין ואין ההקדש שמעל בו מתחלל על התשלומים, אלא שההשבה להקדש הוי כפדיית הממון שמעל בו, שם י"ל שרק תשלומי הקדש הוי כפדייה של הקדש שמעל בה והוי כהקדש שני, אבל החומש הוא כהקדש חדש והוי הקדש ראשון. ואין להשוותו לענין זה לקרן. וא"כ כל דברי רבא דחומש כתחילת הקדש מיירי רק בתשלומי מעילה. ואם כי את הדין שמשלמים חומש על חומש בתשלומי מעילה ילפינן מהכתוב בפרשת פדיון הקדש, י"ל דהכתוב שם רומז לדין תשלומי מעילה כיון שגם הם בגדר פדיון. ומפיה"מ לר"מ תרומות פ"ו נראה שכל מילי דתשלומין ילפינן מחמישיתיו דגבי גזילות, וצ"ע.

(ט) והרש"ש בסנהדרין טו נקט ג"כ דתשלומי מעילה הם כפדיון וכתב שלכן אין משלמין מקרקעות כמו שאין פודים בקרקעות. אולם הרשב"א הנ"ל לא סובר כן. ונראה שס"ל לרשב"א שכל הדין שאין פודים בקרקעות הוא מצד הפקעת הקדושה, שרק דבר המטלטל וגופו ממון ראוי להפקיע, אבל בתשלומי מעילה הרי או שההקדש דבה"ב כבר פקע ע"י מעילתו, או שההקדש דקדוה"ג לא פוקע לעולם וחיוב המועל הוא להשיב ולהחזיר דמי מעילתו, ולחיוב ההשבה ליד הגזבר סגי בקרקעות,

שעכ"פ גופם ממון. ויל"ע אם משלם בקרקעות שאין בהם מעילה הרי הוא פוחת מהקדושה שמעל בה ואין שם לא קדושת מטלטלין דבה"ב ולא קדושת מזבח, וצ"ל שהגזבר מוכר הקרקע וקונה את סוג הקדושה שמעל בה.]

(י) וכ"ז במעילה בשוגג שהיא כדין שאר פודה הקדשו, שבשניהם מוסיף חומש, אבל

בתשלומים דמזיד שאין בהם חומש, י"ל שאינם בגדר פדיון. ולכן גם לדין מיטב יש מקום לחלק ביניהם, ורק אם ילפינן מתשלומי תרומה ומתרומה ילפינן בגז"ש דחטא חטא או קודש קודש, יש לכלול גם מזיד דמעילה, כמוש"כ רש"י בסנהדרין סוף דף פ"ד לגבי אזהרה למזיד במעילה דגמירא לן דילפינן מגז"ש דחטא חטא.

## סימן כה

## בענין תורם, מקדיש ושוקל עבור חבירו

מקנה לו בעלות על הכפרה עם הקדשת הקרבן כמו"ש בתמורה (י ע"א), וה"נ בתרו"מ צריך שבעל התבואה יפריש משלו, אלא שאחר המפריש עליו משלו מקנה לו בעלות מסוימת עם ההפרשה, ובכך הוי דומיא דמפריש קרבן על חבירו.

והיינו שכיון שהפרשת תרו"מ היא להיותה קנויה לד' תחילה, והיא כעין קרבן, שבשעת הקרבנות הוא צריך להיות של המתכפר, ה"נ בתרו"מ הם צריכים להיות של בעל הפירות בשעת קיום מצות הפרשה לד', שהיא דוגמת שעת הקרבה לד' של קרבן. וכיון שהוי כעין קרבן, לכן כשם שבמקדיש קרבן עבור חבירו נראה שזכיית השני בקרבן בתור מתכפר אינה מדיני ממונות אלא מדין אמל"ג, שכל זכיה שהיא לצורך הקרבה יכול גם הדיוט לזכות באמירה של המקדיש, וכיון שרצון המקדיש שיהא הקרבן עבור חבירו בתורת מתכפר, זוכה חבירו באמירה בלבד, (ועי' באמרי בינה הל' פדה"ב סי' ג), כך גם בהפרשת תרו"מ לד', שג"כ ישנו לכלל דאמל"ג, כמוש"כ תוס' ביבמות צג ע"א ד"ה דילמא, לגבי תרומה שנוהג שם הדין דאמל"ג, וגם בשאר

(א) לעיל בסי' ט' בהערה לפ"ב באות יד כתבתי בשיטת הירושלמי נדרים (פ"ד ה"ג) שס"ל שמאחר שמצות הפרשת תרומה ומעש"ר היא להיותו קנוי לד' – לגבי תרומות מבואר בספרי פר' קורח שקנאם ד' ונתנם לכהנים. ולגבי מעש"ר כבר הוכיח אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם (ח"ד עמ' קמט) מכמה מקומות שלכו"ע על מעש"ר נאמר "קודש הוא לד'" (ועי' רש"י נשא ה' י'). וגם מעשר עני י"ל דע"י ההפרשה "זכו בו שמים" כלשון הרמב"ן בב"ב פח ע"א לגבי קביעות למעשרות, ולדעת הרמב"ן בסה"מ בכל התרו"מ ההפרשה היא מ"ע בפנ"ע, ומצד ההפרשה, התרו"מ היו ראויים להיאסר ולהשרף או להיות הפקר. ובמנחת אברהם הנ"ל שם עמ' קמ"ז הוכיח שבכל תרו"מ יש דין אמל"ג, ובמדרש תנאים לדברים (עמ' 176) באגרת רשב"ג וריב"ז: "ידוע יהא לכם שהגיע השנה הרביעית ועדיין קדשי שמים לא נתבערו, כו'". ומיירי שם במע"ש. ובגליוני הש"ס לברכות סג ע"ב הוכיח דגם מתנות עניים קרויים קודש – א"כ י"ל שבכל הפרשת תרו"מ יש את הכלל שבקרבנות, שצריך שיהא הקרבן של המחויב, וכשאחר מקדיש משלו עבורו, הוא

תרו"מ כן, כמוש"כ במנחת אברהם הנ"ל, לכן כיון שבשעת הפרשת תרו"מ צריך שתהא לבעל הפירות זכות מסוימת בתרו"מ, כמו בקרבן, התורם והמעשר מזכהו בשעת הפרשה בתרו"מ, והזכיה היא מדין אמל"ג שהיא מועילה גם לזכיית הדיוט כשהזכיה היא לצורך הקדש. עכ"ד שם.

(ב) ולפי"ז יתכן שהמקדיש קדק"ל עבור חברו, הוי הקדק"ל ממון הדיוט לכו"ע, כי ההקדש לא מועיל להקנות לו זכות בקדק"ל שיהא כממונו. אולם באו"ש הל' נדרים פ"ו ה"ה כתב דגם במקדיש קדק"ל עבור חברו, הוי ממון בעלים לריה"ג. ויל"פ שכיון שלריה"ג שם קרבן שלמים הוא באופן שממון בעלים הוא, וס"ל לאו"ש שהאדם שהוא הבעלים לענין הקרבה הוא הבעלים לענין דין "ממון בעלים" של קדק"ל, לכן המתכפר שהוא הבעלים לענין הקרבה הוא שצריך להיות הבעלים ולזכות ב"ממון בעלים" של הקדק"ל, והזכיה של המתכפר המקריב היא ג"כ צורך הקרבן, ויכול לזכות מהמקדיש מדין אמל"ג. (וכתב שם באו"ש שלכן גם לשיטת הירושלמי שמודר הנאה יכול להקדיש קרבן עבור חברו, היינו רק בקדשי קדשים, אבל לא בקדק"ל, דהוי כמאן דיהיב ממון לחבריה, כיון דממון בעלים הוא. ועי' בקידושין כג ע"ב "כגון דאקני ליה לעבד אחר ואמר ליה על מנת שתצא בו לחירות כו', ורבנן סברי לדידיה

נמי הוא לא מקני ליה ולא מידי". ובגור אריה לבראשית פ"א אות ה' כתב שאם נתן זכות רק לשבת בארצו אבל למכור ולא למידי אחריני, ג"כ לא זכה רבו. א"כ כיו"ב י"ל במקדיש עבורו קדק"ל, שיש לו זכות למכור הקדק"ל, הוי טפי כיהיב ליה ממון.)

מש"כ בשם הגר"ח, (מובא בספר "ויטע אשל" לתמורה ד"), שגם לדיני ממונות שבקרבן המתכפר הוא הבעלים. נראה שמירי לגבי זכות טוה"נ לתת את הקרבן לכהן מסויים שהוא יקריבו, וגם לגבי דין הקדש עילוי, שהוא ג"כ מדיני ממונות של בעלי קרבן, ויתכן שגם לגבי נכרי שהקדיש קרבן עבור ישראל, שמצד המקדיש אין מעילה בקרבן נכרי, אבל אם הישראל המתכפר הוא הבעלים גם לדיני ממונות, יש בו מעילה (ועי' אחיעזר ח"ב סי' מה.) וס"ל לגר"ח שע"י הזכיה להיות המתכפר בקרבן, יש זכיה גם בזכויות הממון הללו של בעל הקרבן, ולזכויות אלו אין צורך בהקנאה מיוחדת של המקדיש, כי הן נובעות מזכייתו להיות המתכפר.

(ג) (במהרי"ט אלגזי לבכורות פ"א אות ז' כתב דהמקדיש קרבן עבור חברו, אם אין צריך דעתו בשעת הפרשה משום דהוי זכות לחברו, אין נכרי יכול להפריש עבור ישראל, דאין זכיה לנכרי. וצ"ע, דלא מצינו שאין זכיה לנכרי אלא כשמזכה ע"י אחר, דהוי כשליחות, אבל במקדיש קרבן, שהוא

עצמו מזכהו בדיבור ההקדש, לא מצינו שאין הנכרי בכלל.

עוד כתב המהרי"ט אלגזי שם, שאם המפריש קרבן עבור חברו צריך דעת בשעת הפרשה, משום דהוי חוב לו, כיון דניחא ליה לאיניש שיקריב משלו, א"כ המקדיש שליחותא דמקריב קעביד, ולכן דנים כאן בדיני שליחות, ומשום כך אין נכרי יכול להקדיש עבור ישראל. וגם כאן צ"ע, דודאי המקדיש משלו עבור חברו אינו שלוחו של החייב בקרבן, כי אין לו שום זכות ויכולת לעשותו שלוחו, ורק לענין מודר הנאה איתא בנדרים לו ע"ב דאם צריך דעתו מהני ליה דעביד שליחותיה. וכבר העירו האחרונים על דבריו).

ד) לגבי מודר הנאה מחבירו, מבואר בירושלמי שם שרק אם התורם משלו מתנה שטוה"נ תשאר שלו, מותר לו לתרום על הפירות של המדיר, ולפי הנ"ל שבכל אופן התורם מקנה לבעל הפירות את התרומה שמפריש, צ"ל שעצם ההקנאה של התרומה לבעל הפירות בשעת ההפרשה, אינה נחשבת לנתינת הנאה למדיר, כי מיד כשחלה התרומה אין לבעל הפירות שזכה בתרומה שום טוה"נ מהתרומה. וזכייתו להרף עין בשעת הפרשה, לא עדיפא מהרווח שיש לו בכך שאינו חייב לתרום משלו, וביאר בשטמ"ק בשם הרי"ף שכיון

שחיטה אחת פוטרת את הכרי לא חשיב הנאה. וכיו"ב כתב הר"מ בפיה"מ לנדרים פ"ה מ"ד שמודר הנאה מותר בשל עולי בבל, כגון הר הבית, שכיון שחלק כל אחד מישראל בשל עולי בבל הוא מועט ביותר, אין חוששין לו. (ולגבי הקדשת קרבן לחובת הקרבה של חברו, שיטת הבבלי היא שאפילו בעולה חשיב כמהנהו, כמבואר בר"ן נדרים לג ע"א ד"ה אלמא, וכ"ה בפירוש הרא"ש שם וברש"י כתובות קח ע"א).

ה) בירושלמי שקלים פ"ג ה"ג על מ"ש במשנה על "של בית ר"ג" שהיו משתדלים ששקליהם יפלו לקופה הראשונה ויקנו מהם ק"צ ולא יפלו לשיירי לשכה, על כך הקשו בירושלמי [לפי הגירסא שלפנינו]: אילו הם שני כריים ותרם מאחד מהם על של חברו, שמא לא פטר חברו. ובפשטות הכונה כפירוש הרש"ס, שמפרש שכיון שהגזברים מזכין הן כל שקל ושקל לכל ישראל, ודמי לתרומת הכרי, לכן פריך: אילו היו כאן שני כריים של שני אנשים, ותרם ראובן מכריו תרומה לפטור כריו של שמעון, שמא לא פטר את כרי של שמעון מתרומה, אע"ג דלענין שאר מעשרות לא פטרו, ואילו ב' אין בין המודר אסקינא דאין צריך להודיעו, דמרויחו, וזכין לאדם שלא בפניו, וא"כ מה להן לבית ר"ג שעלו שקליהן בקופה או לא עלו, דאם עלו אין להם בהן שום מרות,

הם תורמים מחצית השקל, ועדיף להם שמשקליהם יקנו ק"צ ותהא להם יותר זכות בק"צ. ועוד צ"ב הרי בתרומה מצינו לשון חיוב ופטור בעיקר כלפי הטבל, ולא כלפי בעל הפירות.

(ז) ולפז"ר יל"פ, שההו"א בטעמם של בית ר"ג הוא, שבק"צ גם לאחר שמזכין כל שקל לכל ישראל, מ"מ נותן השקל הוא נחשב עדיין לבעלים על שקלו וכמוש"כ הרא"ש בהוריות (ד"ו ע"א ד"ה מי דמי), ומשמע מדבריו שגם לאחר שמזכים את השקלים שקונים בהם ק"צ לכל ישראל אי"ז נחשב שכל ישראל הקדישום, אלא נחשב כמקדיש משלו על של חבירו. (ומשמע מדברי הרא"ש גם, שהמקדיש חטאת עבור חבירו, הדין דחטאת שמתו בעליה אינו חל אם מת המתכפר). וכ"נ משיטת הרמב"ן בהשמטות לסה"מ מל"ת ח' לגבי שקלים של נכרים, שמשמע מדבריו שגם אם הנכרים מסרום לציבור אעפ"כ נפסל הק"צ. והיינו שהשוקל הוא עדיין כמקדיש משלו עבור אחר. ולכן לכאורה מי שאינו מבעלי השקלים שמהם נקנה הק"צ, חסר לו בבעלות על הק"צ וחסר לו בקיום מצות ק"צ. ואם כי לפי הו"א זו, בע"כ א"א שכל ישראל יקיימו לגמרי מצות ק"צ בכל אחד ואחד מק"צ שמקריבים במשך השנה, שהרי תמיד נשארים שיריים מהשקלים, מ"מ מי שמשקלו יקנו ק"צ זוכה בקיום

דכל ישראל זוכין בהן, ואם לא עלו, הא גזברין כשם שמזכין לכל ישראל, לגבי שאין פושעים, מזכו נמי לבית ר"ג. עכ"ד.

וצ"ב, הרי כיון שודאי שכל שקלי תרומת הלשכה שנוטלים הגבאים לצורך ק"צ מזכים אותם לשאר ישראל, שאל"כ אי"ז ק"צ – ע"י רש"י ב"מ נח ע"א וברבינו הלל לספרי עה"כ "תשמרו להקריב לי וגו'" – הרי מכך בלבד יש להקשות על מנהגם של בית ר"ג להשתדל שיקחו לק"צ משקליהם, ואין הקושיה תלויה בדין תרומת הכרי משלו על של חבירו, כי אפילו אם נימא שאדם מעדיף שתתקיים מצות תרומה בשלו אע"פ שעל ידי כך לא ירויח ע"י תרומת אחר, הרי בתרומת הלשכה לק"צ אין כל אפשרות שתהא רק משל יחידים.

(ו) ואם ההו"א בסברת "של בית ר"ג" היא, שלדעתם כשמזכים הגזברים את השקלים שתורמים מהלשכה לכל ישראל, הוי כדין מקדיש קרבן עבור חבירו, שעדיין המקדיש הוא כבעלים ויש לו יותר זכות בבעלות על הק"צ משאר ישראל וכמשית"ל, ולכן רצו שיקנו ק"צ משקליהם דווקא, גם אם נניח כן, אין כל קושיא מתורם משלו על של חבירו על מנהגם של בית ר"ג, כי שם אדם מוותר על זכותו לתורם משלו בגלל שע"י תרומת חבירו הוא מרוויח ממון, אבל כאן אם לא יקנו ק"צ משקליהם, לא יהיה להם כל רווח של ממון למעשה, שהרי בלא"ה



המצוה לגמרי. ויש הידור ועדיפות לאדם שמשקלו קנו את הק"צ.

ועל כך פריך מתורם משלו על של חבירו, (שלשיטת הירושלמי יכול לתרום גם בלא בקשת רשותו, כמוש"נ מירושלמי נדרים פ"ד), שלפי ההנחה שהנחתי כאן בספר, התורם על של חבירו הוא גם מקנה לו מהתרומה, כי צריך שתהא התרומה משל בעל הפירות, כשם שקרבן צריך להיות משל המחוייב.

ובתרומה, ההפרשה שהיא קיום המצוה הריהי כהקרבה. וכשם שחיוב הקרבה מתקיים רק ע"י קרבן שלו, כך גם מצוות תרומה מתקיימת רק ע"י פירות בעה"ב. ובשניהם המחוייב בקרבן או בהפרשת תרומה זוכה מהאחר המקדיש משלו או האחר התורם משלו.

ונמצא שהתורם משלו ומקנה בעת התרומה לבעל הפירות, הוא כתורם בשליחות בעל הפירות, כי בעל הפירות זוכה בתרומה שהיתה של התורם ורק ע"י זכייתו זאת ניתן לתרום.

וכיון שגם במקדיש וגם בתורם לצורך אדם אחר נשארת בעלות של המקדיש או התורם, ואעפ"כ מתקיימת חובת הקרבה או חובת הפרשת תרומה ע"י הזוכה, ולא מצינו שבכה"ג לא קיימו חובתם כהלכתה, אלא ניתן לעשות כן לכתחילה והם פוטרם

אותם לגמרי, א"כ הו"ה בחובת הקרבת ק"צ, אין כל חסרון בקיום מצות ק"צ כשזוכים בשקלים של אחר ואין הזוכים בעלים גמורים, אלא כמתכפרים בהקדש של אחר. והו"ה שאין כל עדיפות בקיום מצות ק"צ לבעל השקל שאת שקלו זיכו לשאר ישראל.

(ח) ויש לבאר עוד את הראיה מתרומה. כי בתרומה מצינו שכשיש חסרון בקדושת התרומה, חוזר ותורם, כמו"ש ר"ש ב"ר אלעזר בתוספתא תרומות סופ"ד: כותי שתרם ונתנה לכהן כו' תרומה ויחזור ויתרום. והיינו משום שלא התקיימה לגמרי מצות תרומה, ואילו בתורם משלו על של חבירו אין בעל הפירות צריך לחזור ולתרום, ולא מצינו למ"ד שהמצוה שהיתה עליו לתרום משלו לגמרי לא התקיימה, ויחזור ויתרום. מוכח מכך שחובת תרומה אינה כוללת כל חיוב שתהא התרומה דווקא משל בעל הפירות הנתרמות, שאז יש לו בעלות גמורה, אלא כיון שתרם אחר וזיכה לבעל הפירות, התקיימה לגמרי חובת המצוה של תרומה. ומתרומה למד הירושלמי לק"צ, שאין כל עדיפות בקיום מצות ק"צ לבעל השקל שאת שקלו זיכו לשאר ישראל.

אולם כל הדברים הנ"ל יגעים, שהרי היה ניתן להוכיח את כל הנ"ל ממקדיש קרבן עבור חבירו, שהוא מקיים בכך לכתחילה

חובת הקרבתו לגמרי, ואינו חייב להביא עולה נוספת לא מה"ת ולא מדרבנן. ומ"ט נקט הירושלמי ראייתו מתרומה.

וגם בלשון הירושלמי צ"ב, מ"ט נקט: "אילו הם שני כריים ותרם מאחד מהם על של חבירו", בלשון זו לא מפורש שמירי בכריים של שני אנשים, ומ"ט לא נקט: אילו תרם משלו על של חבירו, שמא לא פטר חבירו.

ט) לפי הגירסא שבפירוש ר' שמואל בר' שניאור (וכך משמע גם מפירוש רבינו משולם): "אילו שני רעים ותרם אחד על חבירו, שמא לא פטר חבירו". לפי גירסא זו יל"פ לפו"ר, דההו"א של הירושלמי בטעמם "של בית ר"ג" היא, דס"ל שמצוות שקלים נשלמת ע"י שתורמים הגזברים מהשקל לצורך ק"צ. ואולי ס"ל גם, שרק כשמקריבים מהשקל שתרמו נשלמת מצות שקלים.

עיי' ברש"ס שם ד"ה מפני הברכה, שהגזבר התורם מברך להפריש תרומת שקלים דכתיב "יתן תרומת ד'", תרומה קרי לה, ובהר אפרים העיר הרי האי קרא מירי במצוות נתינת מחצית השקל, ונראה שס"ל לרש"ס שהשלמת מצות נתינה של מחצית השקל היא בתרומת הגזבר לצורך ק"צ, וזוהי מצוותם של הגזברים.

וא"כ י"ל שדעת "של בית ר"ג" היא, שגם

מצות הישראלים השוקלים נשלמת ע"י תרומת הגזברים, ואולי גם ע"י הקרבת הק"צ משקליהם, ונותני השקלים שיעשו שיריים לא יקיימו המצוה בשלימות. ואע"פ שמזכים את השקלים הנתרמים ע"י הגזברים לכל ישראל, וא"כ כולם שוים בתרומת הגזברים ובהקרבת ק"צ, מ"מ עדיין יש לשוקל זכות בשקל שנתן כמושכ"ל, וע"י כך הוא מקיים מצות שקלים בשלימות. ולכן השתדלו של בית ר"ג ששקליהם יגיעו בודאי לתרומת הגזברים.

ולפי"ז צריך עכ"פ שהשקל של כל החייב במצות שקלים, יהא עכ"פ ראוי לשלימות מצוותו, ויוכל להיות נתרם ע"י הגזברים לצורך אחד מק"צ.

ועל כך פריך הירושלמי מתורם שקל על חבירו, שס"ל לירושלמי שאינו מזכה לו כלל אלא הוא כפורע חובו, ע"י רש"י כתובות קח ע"א ד"ה ועל העתיד לגבות, שהשוקל עבור חבירו שכר המצוה על הנותן והשני חיסר מצוה. (ועי' בתשובות הנתיבות שבספר שו"ת חמדת שלמה חיו"ד סי' לב.) ובשעה שתורמים את הלשכה מזכים לו הגזברים, כיון ששקלו עבורו. וגם לפי"ד הצ"פ בקונטרס השלמה (עמ' ז) שהשקל גופא הוי קרבן יחיד ואח"כ נעשה של ציבור וא"כ יכול להקדיש עבור השני

**פני**

**סימן כה**

**אברהם**

**שמו**

כבשאר קרבנות, מ"מ השני הוא רק מתכפר  
ולא מקדיש. ואעפ"כ, ודאי שהראשון  
שעליו תרמו פטור לגמרי ממצות שקלים,  
אע"פ שאין לו עתה כל שקל שהקדיש  
משלו שיהא ראוי לתרומת הגזברים ולקניית

ק"צ. מוכח מכך שקיום מצות מחצית  
השקל בשלימות אינו תלוי כלל בכך שיוכלו  
לתרום משקלו לק"צ. וא"כ לא הוצרכו "של  
בית ר"ג" לטרוח שמשקלם יתרמו לקניית  
ק"צ. וצ"ע בכל הנ"ל.

## סימן כו

## קידוש יהושע וקידוש עזרא

אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה מן המעשרות ומן השביעית שהרי אינה ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הרי הוא מקודש היום ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה. עד כאן לשון הרמב"ם.

א.

(א) והנה שיטת הר"מ בדין קדושת עזרא נראה שהיא מיוסדת על הסוגיא בנדה מ"ו ע"ב דפריך: וסבר רבי יוסי תרומה בזה"ז דרבנן והתניא בסדר עולם אשר ירשו אבותיך וירשתה, ירושה ראשונה ושניה יש להן שלישית אין להן, וא"ר יוחנן מאן תנא סדר עולם, רבי יוסי, תני לה ולא סבר לה. ומפורש יותר בירושלמי יבמות פ"ז ה"ד שרבי יוסי סובר דמאליהן קבלו עליהם את המעשרות. ובהגהות הב"ח כאן העיר מכמה מקומות בש"ס דלא מסתבר לגמ' שמחבר המכילות והברייתות אינו סובר כפי הלכה ששנה שם. [ומ"ש בעירובין לח ע"ב דרבי

כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו ה"ד: כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה לא נתקדש קדוש גמור. וזה שעשה עזרא שתי תודות זכר הוא שעשה ולא במעשיו נתקדש המקום. שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים. ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקידשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלם לשעתה וקידש אותן לעתיד לבוא.

ובהל' טו: לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי. ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה. ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלם אף על פי שאין שם חומה. שקדושה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא.

ובהל' טז: ולמה אני אומר במקדש וירושלם שקדושה ראשונה קדושתן לעתיד לבוא ובקדושת שאר ארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא. לפי שקדושת המקדש וירושלם מפני השכינה ושכינה אינה בטלה. והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים.

אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו

זה צורך בירושה שלישית, ורק לסיום הקדושה של ירושה שניה צריך ירושה שלישית, שהיא באמת המשכה וכלולה בה. ונמצא שאין רבי יוסי חולק על עיקר הכלל שנקט בסדר עולם. וכך יל"פ בכוונת הסמ"ג (עשה קס"ג) שכתב שאפילו לרבי יוסי בסדר עולם דקדושת עזרא לא בטלה, מ"מ תרומה בקידוש שני מדרבנן. וזוהי גם שיטת הר"מ.

ג) ובסדר עולם שם לעיל (פ"ל מובא בערכין לב ע"ב) "כי לא עשו מימי יהושע וגו' מקיש ביאתן בימי עזרא לביאתן בימי יהושע, מה בימי יהושע נתחייבו במעשרות ובשמיטין וביובלות [בערכין הגירסא ומנו שמיטין ויובלות. ולשיטת ר"ת נהגו למעשה ביובלות לפי מסקנת הסוגיא בערכין]. וקדשו ערי חומה כו' וכן הוא אומר והביאך ד' א' אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך בחידוש כל הדברים הללו, אף ירושתך בחידוש כל הדברים הללו, עכ"ל. ובפשטות סובר הסדר עולם שמשתי הכתובים הללו משמע שבביאת עזרא התקדשה הארץ מהתורה כמו בביאת יהושע. ובירושלמי שביעית פ"ו ה"א מבואר שמהדרשה הראשונה עפ"י הכתוב בנחמיה אין הוכחה אם ההתחייבות היתה מה"ת או מדרבנן, אלא רק שהתחדשה אז התחייבות, כי קדושה ראשונה כבר בטלה. וא"כ גם ר'

תני לה ולא ס"ל, היינו שתנא אליבא דרבי אליעזר השנוי שם, וכמו שפרש"י.]

ב) והנה בגדר ירושה שלישית במקום שכבר התקדש בירושה שניה לשיטת הר"מ, ביאר הגר"ח (בהל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז) שירושה שלישית משלימה וגומרת ירושה שניה, שהיה חסר בה ביאת כולכם, שבחסרון הזה לא נגמר עצם הירושה והקידוש לענין חיובא דתרו"מ ושמיטה ויובל, עכ"ד, והיינו דירושה שלישית ניתן להסבירה שהיא סיום ירושה שניה והיא נכללת בה, כי ירושה שניה היא שורש קדושת הארץ והיא חלה גם למעשה לגבי ערלה וכלאיים, ורק לגבי דינים שיש בהם תנאים נוספים כדי שתתקדש הארץ ביחס אליהם, כגון תרו"מ, שמיטין ויובלות, שבעינן גם ביאת כולכם, לגבי אלו לא הסתיים אז קידוש הארץ, ורק בירושה שלישית בביאת כולכם יחולו קדושות אלו, ובכך תסתיים ירושה שניה שהיא כוללת גם את השלישית שהיא המשך לה.

וא"כ י"ל שאע"פ שמשמעות מש"כ בסדר עולם שירושה שניה יש להם, שלישית אין להם, היא שחלו כל דיני קדושות הארץ ע"י עזרא, ואפילו שמיטין ויובלות, כמשיבת"ל, וע"ז חולק רבי יוסי וסובר שתרומה בזמה"ז מדרבנן, אבל אין רבי יוסי חולק על עיקר כלל זה, אלא הוא סובר כנ"ל ששורש קדושת הארץ חל בירושה שניה, ואין לענין

פ"ג אות ב), וכעין שיטת הר"י בתוס' יבמות לגבי עיקר קידוש א"י ע"י עזרא, שלאחר שקבלו על עצמם המעשרות נעשה חיובם מה"ת.

ומש"כ הר"מ בפ"י ה"ט שבזמן שאין היובל נוהג אין בע"ח נוהגים אפילו לא מדרבנן, יל"פ שכוונת הר"מ שבזה"ז אין כלל דיני יובל, אבל בזמן עזרא היתה תקנה לזמן בית שני, ואז י"ל שנהגה אפילו מה"ת כנ"ל. ומה שלא נפק"מ לזה"ז לא הזכיר כאן הרמב"ם. ועיין בלשון הר"מ הל' תרומות פ"א הכ"ו שנקט לגבי תרומה בזה"ז שאינה מה"ת אפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בזמן עזרא, הרי שסתם בזה"ז אינו כולל בהכרח את זמן עזרא.]

ה) והנה בירושלמי שביעית שם פריך למ"ד שמאליהן קבלו את המעשרות, איך הוא מקיים הכתוב והיטיבך מאבותיך, והשיבו, פתר לה לעתיד לבוא, דאמר רבי חלבו, שמעון בר בא בשם ר' יוחנן, אבותיך ירשו ארץ של שבעת עממים ואתם עתידין לירש של עשר עממין. ולכאורה צ"ע שהרי לדעת כמה ראשונים ר' יוחנן סובר ביבמות כרבי יוסי בסדר עולם, שלומד מתחילת הכתוב הזה, שירושה שניה שבימי עזרא יש להם, ירושה שלישית אין להם.

ונראה שלפי הסוגיא בנדה, לכו"ע עיקר הכתוב דוהביאך וגו' מיירי לעת"ל וכפי שנקט הר"מ בהל' שמו"י ובהל' מלכים,

יוסי עצמו ס"ל לדרשה זו מנחמיה, ולכן הר"מ הביא בהל' שו"י פ"ב הט"ו דרשה זו, שמלמדת שמנו שמיטין וקידשו בתי ערי חומה ונתחייבו במעשרות, לגבי קידוש עזרא שהיה כקידוש יהושע, אע"פ שהר"מ סובר שכ"ז היה מדבריהם, אעפ"כ הביא הר"מ דרשה זו, משום שאין בדרשה זו הוכחה על מידת החיובים הללו בקידוש עזרא, אלא רק על חידוש חובות אלו לאחר שבטלה קדושה ראשונה.

ד) [ומה שנזכר שם בר"מ שמיטין ויובלות וקידושי ערי חומה, לפי הנ"ל היינו מדרבנן. והנה בפיה"מ לר"מ סוף ערכין כתב שאין חובת דין בתי ע"ח ולא דין שדה אחוזה אלא בזמן שהיובל נוהג, ובפשטות מה שנקט שם הר"מ לגבי בע"ח "חובת דין" ולא כפי שנקט לגבי שדה אחוזה, רק: דין, הכוונה היא שבבע"ח יש מלבד דיני גאולה גם חובת שילוח מחנות, והר"מ מתכווין בנקטו "חובת דין" לכלול גם דין שילוח מחנות שאינו רק דין הנוהג בבע"ח, אלא עיקרו הוא חובת שילוח. והיינו שגם חובת שילוח זו אינה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג.

אבל יתכן לפרש בכוונת הר"מ בפיה"מ, שבבע"ח יש אופן של חובה שהוא נוהג רק בזמן שהיובל נוהג, אבל יש גם אופן של רשות לקובעם עפ"י בי"ד אפילו בזמן שאין היובל נוהג מה"ת מעיקר הדין, (עיין להלן

שניה, והירושה השלישית שתסיים הקדושה, היא המשך השניה וכלולה בה.

וכיו"ב לגבי הדרשה בירושלמי שביעית עה"כ וירשתה והיטיבך והרבך מאבותיך, שקאי על קידוש עזרא, אבותיך לא היה להם עול מלכות ואתם אע"פ שיש עליכם עול מלכות וכו', ג"כ י"ל שאע"פ שר' יוסי ס"ל דעיקר הכתוב מיירי לעת"ל, מ"מ יש רמז גם לימי עזרא שיוכל לקדש עיקר קדושת הארץ גם בשעבוד מלכויות עליהם. (אמנם הירושלמי ס"ל שלמ"ד שלא התחייבו בתרו"מ בקידוש עזרא לא ס"ל כלל לדרשה זו ולא היה כלל קידוש א"י בימי עזרא) ועי' כס"מ הל' תרומות פ"א הכ"ו.

ז) [ועיין בשו"ת הרדב"ז ב' אלפים ע' בשם יש מי שכתב, שבימי בית שני ציפו שיבואו כל ישראל ולכן נהגו בתרו"מ מה"ת, כי אם היו באים כולם היתה הארץ מתקדשת מה"ת למפרע, עכ"ד. ומצינו כע"ז בירושלמי חלה פ"ב ה"א שבשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמחין וסלתות היו חייבים בחלה, ומפרש רבי יוסי כי עד שלא נכנסו לה למפרע ירשו דכתיב לזרעך נתתי וגו'. (ועי' בפנים יפות פ' שלח עה"כ בבואכם אל הארץ). והיינו כיון שתחילת הירושה היא מהנתינה לאברהם והשלמת הירושה היא בכניסתם לארץ, חלה הירושה למפרע. [עיין ברמ"ה ב"ב קיט ע"א אות

ועיקר הכתוב מיירי בביאת כל ישראל וזכיינם בכל א"י וירושתם אותה. וכמו שאמרו בקידושין כו ע"א עה"כ וירשתם אותה וישבתם בה במה ירשתם בישיבה, והיינו בעלות גמורה. אלא שלמ"ד שבימי עזרא ג"כ התקדשה א"י שהחזיקו בה והתחייבה במעשרות כו' מה"ת, יש רמז בכתוב שבזמן ביאתם השניה אז, שהיא הוקשה בכתוב בעזרא לביאתם בימי יהושע, היה דין ירושה וקידוש א"י לגמרי מה"ת כמו בימי יהושע, וע"ז נרמז גם בכתוב דוהביאך, שגם ביאה שניה קידשה את א"י כדין ירושה של יהושע. וע"ז מוסיף הסדר עולם שמאחר שכבר התקדש חלק מא"י בירושה שניה של עזרא אין קדושה זו מתבטלת, כי ירושה שלישית אין להם.

ו) וגם לרבי יוסי עצמו הסובר שהקידוש שבימי עזרא לא הושלם אז עד הקידוש שלעת"ל, ניתן ג"כ לומר שס"ל לעיקר דרשה זו גם לגבי קידוש עזרא, כי אע"פ שלא נהגה תרומה אז, מ"מ חלה קדושה על א"י להיות ראויה לדין תרו"מ, אבל עדיין לא חלה למעשה חובת תרו"מ משום שלא היתה אז ביאת כולכם וכפי שפוסק הר"מ.

וגם מש"ש על קידוש עזרא שרק ירושה שניה יש להם ולא ירושה שלישית, ג"כ ס"ל לר' יוסי לעיקר הכלל הזה וכמוש"כ לעיל, שגם לדידיה חל אז שורש קדושה

נ"ו שנראה מדבריו שלאחר הכיבוש נעשתה א"י למפרע מוחזקת בדינו. וכ"ה בצ"פ הל' תרומות עמ' 5], וכיו"ב גם בדין ביאת כולכם י"ל שהקדושה מתחילה בביאת המקצת ומסתיימת בביאת כולם, ואז היא חלה למפרע.

ומה שלא אמרין כן בכיבוש ראשון, שהוצרכו בכיבוש יהושע י"ד שנים לכיבוש וחילוק, ולא התחייבו למפרע, יל"פ משום שאין הכיבוש של שטח חדש מצטרף לכיבוש של שטח קודם, ואין הכיבוש פעולה אחת נמשכת היכולה להצטרף. והו"ה לחלוקת הארץ, שאין שם פעולה נמשכת שיכולה להצטרף, ולכן אין הכיבוש והחילוק מקדשים למפרע, משא"כ בבית שני שלא הוצרכו אלא ביאת כולכם לאותו שטח שברשותם, שם י"ל שתחילת ביאתם ע"י המקצת היא פעולה נמשכת של קהל ישראל והיא מקדשת למפרע.

ולפי"ז גם בכיבוש יהושע, חיוב חלה שהיה ראוי רק בביאת כולכם, חל למפרע משעה שהחלו להכנס לארץ. ומה שאמרו שם בירושלמי מהספרי "יכול משנכנסו לה שניים שלוש מרגלים, ת"ל בבואכם, בביאת כולכם". לא מיעטו אלא כניסת מרגלים שלא באו כחלק מהקהל, אבל ככניסת ישראל העוברים את הירדן, מיד כשנכנסו הראשונים הכהנים נושאי הארון נתחייבו בחלה. כי לגבי צירוף כל קהל

ישראל, הצירוף חל למפרע מתחילת כניסתם לא"י, כדברי הרדב"ז הנ"ל.]

(ח) ומה שהוכיחו ביבמות סט ובנדה מו ע"ב דרבי יוסי בסדר עולם סובר שתרומה בזה"ז מה"ת ממה דקאמר שם דירושא שניה יש להם, שלישית אין להם, ולכאורה הרי גם אם אין קדושת תרומה בימי עזרא מה"ת יש מקום לנקוט דירושא שניה יש להם שלישית אין להם, כמושכ"ל. כבר הקשה כן הכס"מ הנ"ל, וכבר תירץ זאת המהרי"ט בח"א סי' כה שהגמ' סומכת על תחילת הסדר עולם שם שאמרו בפירוש שהתחייבו בתרו"מ בימי עזרא כפי שהתחייבו בימי יהושע, א"כ ס"ל דהוי חיוב גמור מה"ת, וע"ז קאמר רבי יוסי דשלישית אין להם, דהיינו שאין צורך כלל לקדש בירושא שלישית, כי זוהי פשטות לשון הסדר עולם, וכפרש"י שם. אבל עצם לשון זו דשלישית אין להם מתאימה גם אם לא חלה חובת תרומה למעשה משום דלא היתה ביאת כולכם, מאחר שחסר רק המשך הקידוש בביאת כולם. ולפי הנ"ל א"ש קושיית הב"ח איך מסתבר לגמ' שמחבר הסדר עולם לא ס"ל כפי ששנה שם, כי באמת את עיקרי הדרשות ס"ל כנ"ל.

(ט) והנה הר"מ בהל' תרומות שם כתב שבירושא שלישית יתחייבו בתרומה, וכיו"ב כתב בהל' שמיטה ויובל שבביאה שלישית יתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות.



וחילוק הלשון בין ה' תרומות שנקט ירושה שלישית ובין ה' שמיטה ויובל שנקט ביאה שלישית, יל"פ שבה' תרומות מיירי בהגדרת דברים המקדשים את א"י לתרומות והוא ירושת הארץ, אם בכיבוש ואם בחזקה, שהם מוגדרים כירושה הראויה לקדש את הארץ, ולכן נקט כאן הר"מ את ההגדרה ההלכתית למעשה ולמצב המקדש את הארץ שהוא הירושה, ואילו בה' שמיטה ויובל מיירי בסדר ומהלך קידוש הארץ בימי עזרא ולעת"ל, בעת שבאו עולי הגולה עם עזרא ובי"ד, ובעת שיבואו כולם לעת"ל, שזהו הזמן והאפשרות לקדש את הארץ בחזקה או בכיבוש. ולא מיירי בדבר שקודם אז ויקדש לעת"ל, ולכן נקט לשון ביאה שניה ושלישית. וכך יל"פ גם שינוי הלשון בסד"ע.

(י) ומה שנקט הר"מ לגבי מעשרות שיתחייבו בכל מקום שיכבשו, יל"פ שכוונתו לדברי הספרי סו"פ עקב שגם ארצות חו"ל שנכבשו ע"י ישראל, מצוות נוהגות שם, ומובא בר"מ ריש ה' תרומות ובה' מלכים פ"ה ה"ו. וכ"ז רק למעשרות ולא ליובל שנוהג בא"י המתחלקת לשבטים. ויש מקום לומר שרק במה שהתחלק בירושה ראשונה נוהג יובל ולא בשארי ארצות הנכבשות. והו"ה לשמיטה התלויה ביובל לדעת הר"מ, ומכ"ש קדושת ערי חומה.

עוד יתכן שכוונת הר"מ לברייתא במס' שביעית פ"ו ה"א הנ"ל שבירושה שניה אין צורך לכבוש את כל הארץ ולחלקה לשבטים, אלא כל מקום שקנו התקדש, וס"ל לר"מ שהו"ה גם בירושה שלישית שהיא השלמת ירושה שניה. וג"ז רק למעשרות, אבל ליובל הרי הוא רק בא"י המתחלקת לשבטים וכל יושביה עליה והו"ה לשמיטה וקדושת ערי חומה.

עכ"פ שיטת הרמב"ם שרבי יוסי עצמו סובר שקדושה שניה לא נשלמה לגבי חיוב תרו"מ עד ירושה שלישית בביאת כולם.

(יא) ולכאורה צ"ע בעיקר דברי הר"מ שבתחילת ה' תרומות כתב שא"י האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש אותן מלך ישראל כו', ולא הזכיר שישנה דרך נוספת להקרא א"י והיא החזקה. וצ"ל ששם א"י הוא ענין בפני עצמו, והוא חל מתחילה רק על ידי כיבוש ולא על ידי חזקה מתחילה, ולעומת זה, שם א"י אינו נפקע גם לאחר שבטל הכיבוש וכמוש"כ הר"מ בה' סנהדרין פ"ד ה"ו שהסמיכה היא בכל מקום שכבשו עולי מצרים, וברדב"ז שם כתב שהו"ה גם לגבי ישוב א"י, ומסתבר שגם לקדוה"ח כן, והטעם הוא שלגבי כל מה שקשור לדיני האדם הנמצא בא"י, נשאר שם א"י גם לאחר שבטל הכיבוש, ורק לגבי מה שקשור לקרקע א"י כתרו"מ שהוא תלוי בקדושה שחלה על המקום ע"י כיבוש

רבים, הוא נפקע ע"י כיבוש גויים, ומ"מ גם קדושה זו חוזרת ע"י חזקה אח"כ. (ועי' מש"כ להלן סי' כ"ז אות ט' וסי' כט אות י"ט).

(יב) בכס"מ הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז הקשה על חילוק הרמב"ם בין כיבוש שהיה בימי יהושע לחזקה שהיתה בימי עזרא, והקשה הכס"מ וכי בראשונה שנתקדשה בכיבוש לא היה שם חזקה, אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש.

ונראה שכיון שלקידוש ראשון יש צורך בכיבוש ושלטון דוקא, ואם היתה אז רק חזקה והארץ היתה בבעלות גויים כמו בימי עזרא, לא היתה הארץ מתקדשת, לכן כשחלה הקדושה על הארץ היא חלה מיד בשעת כיבוש מכח הכיבוש, ולאחר שחלה כבר הקדושה אי אפשר להוסיף קדושה על קדושה ע"י מה שמחזיקים בה. ורק לאחר שפסקה הקדושה הראשונה ע"י כיבוש הגויים ניתן לחזור ולקדש ע"י חזקה.

ונפק"מ בזה לגבי קידוש שני, שאם היה ע"י כיבוש היתה לו ג"כ קדושה שע"י חזקה, שהרי בעצם יש בכיבוש גם חזקה כדברי הכס"מ, אלא שקידוש ראשון אינו יכול לחול אלא ע"י כיבוש, אבל קידוש שני שיכול לחול גם ע"י חזקה – שיש בה צד עדיפות על כיבוש, כי אינה מתבטלת ע"י כיבוש גויים – לכן בקידוש שני אם

היה ע"י כיבוש, היה חל מיד גם דין הקידוש שע"י החזקה שעם הכיבוש.

וא"ש בזה מה שהקשה בספר אבני שוהם, להגאון רבי משה לייב שחור זצ"ל (ח"ב עמ' רנ"ד), על מ"ש בברכות ד ע"א עה"כ עד יעבור עמך ד', זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שניה. אמור מעתה, ראויין היו ישראל לעשות להם נסים כדרך שנעשה על הים, אלא שחטאו. ופרש"י ראויים היו לעשות להם נס ולעלות בזרוע על כרחם של מלכי פרס וכו'. והקשה ממ"ש ביבמות פב ע"ב דדריש מקרא אשר ירשו אבותיך וירשתה שירושה ראשונה ושניה יש להם ושלישית אין להם. והרי אם היו זוכים וכובשים את הארץ בימי עזרא היתה הקדושה מתבטלת בעת חורבן בית שני. ולהנ"ל א"ש שגם אם היה בימי עזרא כיבוש היתה החזקה שעם הכיבוש מקדשת ולא היתה קדושת הארץ מתבטלת.

(יג) ויל"ע אם במקום מחו"ל שנכבש ואח"כ כבשוהו גויים ובטלה קדושתו אם ניתן לחזור ולקדשו ע"י חזקה. אמנם הגר"ח הוכיח ממ"ש בגיטין יח ע"ב דלמ"ד כיבוש יחיד שמים כיבוש, גם בזה"ז סוריא קדושה מה"ת, ואע"פ שקדושת דוד בטלה, מ"מ אם כיבוש יחיד שמים כיבוש התקדשה סוריא שוב בקדושה שניה לשעתה ולעת"ל. אולם י"ל שהסוגיא בגיטין היא למ"ד שגם קדושה ראשונה לא בטלה.

קידוש שהוא הולכת התודה והשיר, ויש צורך באנשים ובדברים המקדשים שהם הבי"ד והכה"ג, מלך ואו"ת. (ועיין בחדושי או"ש לשבועות טז ע"א ד"ה באחת).

ונראה שהצורך בבי"ד הוא כדי שיהיה גדר ציבור על החזקה, ובלא גדר ציבור אין החזקה מקדשת. וקביעת הבי"ד שהארץ תתקדש ע"י המחזיקים בה מצרפת את כל היחידים – אותם שעלו לא"י ואותם שיעלו, עי' כס"מ הל' שמו"י פ"ד הכ"ח – לשם ציבור. ומצינו בירושלמי תענית שאין תענית ציבור בבבל משום שאין עמם הנשיא. ואולי לכך התכוון המאירי במש"כ שקדושה שניה התקדשה בפה ובחזקה. ויל"פ שהכוונה היא לפסק שמעתה תקדש החזקה של עולי הגולה<sup>23</sup>. (ועי' להלן בפ"ב שיש הבדל בין גדר ציבור של החזקה לגדר ציבור של הכיבוש. ועי' להלן פ"ג, ולהלן סי' כט אות כ).

יד) והנה מה דילפינן מהכתוב דקדשו את הארץ בביאת עזרא אע"פ שלא היה כיבוש וגם לא מלך ונביא, כתב בקרית ספר (הל' תרומות פ"א) דהא דבעי מלך או נביא ורוב ישראל אפילו לכיבוש ארץ ישראל, היינו בכיבוש ראשון, אבל בכיבוש שני כיון שכבר קדשה א"י אע"פ שבטלה כשגלו לא הוצרכו לרוב ישראל, אלא עזרא וסייעתו קדשוה, עכ"ד. וברור שגם הדין שלא היה צריך כיבוש הוא משום שכבר התקדשה א"י בימי יהושע, וכן כתבו בשם הגר"ח, עי' להלן סי' כז אות ט. והנה מבואר בכ"מ שבי"ד היו צריכים, וכמוש"נ מדברי הר"מ בהל' בית הבחירה פ"ו הט"ז שעזרא הוא שקידש בחזקה שהחזיקו עולי הגולה. נראה שהחזקה היא מעשה שבו מתהווה הקידוש, ועזרא ובית דינו הם האנשים שקובעים ומחליטים שהחזקה תקדש, ומבלעדי קביעתם אין החזקה מועילה. וכמו שמצינו בהוספה על העיר, שיש צורך במעשה

23. א) במדרש תנחומא פרשת ואתחנן (אות ו) על הכתוב: "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה", כתב שמש רבנו ביקש: "אם רצונך אכנס לארץ ואהיה שם שנים ושלש שנים כו", וצ"ב. ויל"פ לפמש"כ המפרשים שאם מש"ר היה נכנס לא"י היתה א"י והיו כל ישראל במדריגה אחרת (עי' פרדס יוסף החדש אות כב), וא"כ יתכן שהיתה א"י מתקדשת ע"י חזקה בלבד כמו שהתקדשה בימי עזרא.

נ"י לבאר מאי דכתיב בשירת הים "נהלת בעוז אל נזה קדשך" לשון עבר, ואח"כ "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך וגו'" לשון עתיד.

ויל"פ שוודאי יבואו בנ"י לא"י ויכבשוה. ולכן נכתב תחילה לשון עבר, כי הדבר כמקויים כבר, אבל בקשו עוד, שיהיה לא בדרגת כיבוש, שאז קדושת א"י יכולה להתבטל ע"י כיבוש גויים כמוש"כ הרמב"ם בהל' ביה"ב פ"ו, אלא שיהא בדרגת חזקה שאינה מתבטלת, וכמו נטיעה

ב.

בבית שני. ונראה מקור לכך עפ"י מ"ש  
בקידושין כו ע"א: ובחזקה מנלן כו' דבי  
רבי ישמעאל תנא וירשתם אותה וישבתם  
בה, במה ירשתם בישיבה. וקאי על זכיית  
כל יחיד מישראל בחלקו, וכמוש"כ המקנה

(א) מה שנקט הר"מ בלשונו שקדושה שניה  
היתה ע"י חזקה של עולי הגולה, לא מצינו  
בחז"ל לשון זו דחזקה לגבי קידוש הארץ

שמושרשת וקבועה. ועל כך לא היתה ליוצאי מצרים הבטחה, אלא בקשו זאת בלשון עתיד,  
שיהיו ראויים לכך. אמנם לפי הנ"ל אם היו נכנסים עם מש"ר היו זוכים לכך.]

(ב) ולפי הירושלמי בשביעית פ"ז, על קידוש עזרא נאמר "והיטיבך והרבך מאבותיך" ש"ראשון  
ראשון קנה והתחייב". ויל"פ שעזרא קידש בעת עלותו לא"י את כל המקומות שהחזיקו כבר  
עולי הגולה מכבר ואת כל המקומות שיחזיקו להבא עולי הגולה שעמו, ואולי גם עולי גולה  
שלאח"כ, ע"י כס"מ הל' שמו"י פ"ד הכ"ח, ומאז החלו למנות שנות המעשרות והשביעית, לכן  
יחיד שקנה בשנה השלישית התחייב במ"ע, שהרי לא יתכן שכל יחיד ימנה שנות המעשרות  
משנת חזקתו. והנה מסתבר שאין מונין שנות המעשרות אלא מר"ה, אפילו אם היתה א"י ראויה  
להתחייב קודם, וכך מפורש ברדב"ז הל' שמו"י פ"י ה"ג וכ"ה ברש"י ערכין יג ע"א, (אמנם  
מר"ג שם משמע לא כן. ומשכ"ש ר"ג ש"החלו לקדש", יל"פ שס"ל שכל שנות השמיטה צריכות  
קידוש ב"ד, ע"י דברי מנחם ח"ד, שו"ת, סי' טו).

(ג) והנה תפילת מש"ר "אעברה נא ואראה את הארץ וגו'" היתה לאחר מלחמת סיחון ועוג  
שהסתיימו לאחר חג הסוכות כמו"ש בתנחומא פר' חוקת עה"כ "ויקח ישראל וגו'", וא"כ אם  
יכנס מש"ר באותה שנה לא"י והיא מיד תתקדש, יחלו למנות שנות מעשר מר"ה הבא, וא"כ  
הזיתים שזמן חיובם במעשרות הוא כשחנטו בט"ו בשבט, אבל אין מוסקים אותם אלא בסתיו  
של שנה הבאה, ואחר מספר שבועות מביאים אותם לבית הבד, א"כ זמן חיוב השמן – שרק  
הוא חייב במעשרות מה"ת ולא הזיתים לדעת הרמב"ן – זמן החיוב הוא בשנה שלאחר ט"ו  
בשבט שחנטו. וגם התבואה שנקצרת בשנה הראשונה, עיקר חיובה במעשרות משתראה פני הבית  
כמו"ש בב"מ פ"ח, והוא בזמן האסיף בשנה הבאה, וא"כ רק בשנה השלישית מכניסת מש"ר  
לא"י יכול היה לקיים מצות תרו"מ בדגן תירוש ויצהר.

(ד) לכאורה י"ל שלאחר כיבוש סיחון, שהסתיים קודם ברגל של סוכות, כבר התפלל מש"ר:  
"אתה החילות להראות את עבדך את גדלך וגו' אעברה נא וגו'", וא"כ נמצא שתפילתו של משה  
היתה בסוכות. ויל"פ שתפילתו היתה שיזכה לבטל יצרא דע"ז בזכות דא"י, כמו"ש בערכין לב  
ע"ב לגבי יהושע ועזרא, ולכן עזרא ואנשי כנסת הגדולה בטלו בסוכות את יצרא דע"ז כמוש"נ  
מערכין שם.

(ה) ויל"פ מ"ש להלן (ד, כב-כג) "אינני עובר את הירדן וגו' השמרו לכם פן תשכחו ברית ד'  
א' וגו' ועשיתם לכם פסל וגו'", אם היה מש"ר עובר את הירדן היה מבטל יצרא דע"ז, אבל  
מאחר שלא יעבור לא"י יש להזהירם שוב כנגד ע"ז, וכ"כ בפרדס יוסף אות עא בשם המלבי"ם  
ועוד.

ג) [ועיין ברשב"ם ב"ב נג ע"ב דהמציע מצעות בנכסי הגר קנה, היינו ששטח שטיח וישב עליו, וילפינן לדין זה מהדרשה בקידושין הנ"ל וירשתם אותה וישבתם בה, במה ירשתם בישיבה, והיינו שגם הישיבה בבית הוי חזקה. וכ"ה ברבינו יונה, ברמ"ה, ובריטב"א.

אולם לשיטת הר"מ דהמציע מצעות היינו שמקשט קירות הבית בשטיחים, וגם קנין זה הוא רק בנכסי הגר ולא במכר, לכאורה א"א לפרש כדברי הרשב"ם שישיבה בבית הוי חזקה. ונראה שהר"מ מפרש כפירוש הר"ח בקידושין שם שפירש מש"ש במה תפשתם בישיבה, ישיבת שכונה, כגון דירה ביום ובלילה, היא החזקה. והיינו שההשתמשות הקבועה כבעל בית גם היא חזקה. ועדיפא ממציע מצעות, ומועילה אפילו במכר. וכ"נ מרש"י ב"ק לו ע"ב שהקונה בור מחבירו זוכה בו ע"י שמשמש בו. והרי בבור שייך קנין חזקה גם ע"י נעילת דלת שפותחים וסוגרים בו את הבור, ואעפ"כ מהני גם ההשתמשות בו. ולעיקר שיטה זו כיון הערוך השולחן בסי' קצב ס"ק יח, שאם מכר בית ודר בה שעה אחת כדרך דירה הוי חזקה, עיי"ש<sup>24</sup>. אמנם מתוס' הרא"ש לקידושין ל"נ כן, וגם יתכן

וכ"ה בראשונים. ונראה שהו"ה לכל מה שילפינן להלן בדף לו ע"ב דבעינן ירושה וישיבה, כגון בכורים או חלה וחדש לחד מ"ד, ג"כ הכוונה לאחר שעשו ישראל חזקה בחלק שקיבל כל יחיד בחלוקת הארץ לפרטים. ויתב"ל שגם אם הגורל קונה ג"כ צריך דוקא חזקה, וחזקה זו היא גמר הירושה שתחילתה בכיבוש רבים והגמר שלה הוא בקנין החזקה של כל יחיד שנחלקה לו הארץ. ונמצא שחזקה היא חלק מהכיבוש והיא גם גם מחייבת את הארץ בבכורים או גם בחלה ובחדש לחד מ"ד.

ב) ואם כי חזקה בלבד בלא כיבוש לא היתה מועילה לקידוש הארץ בימי יהושע, וגם שאר ארצות לא ניתן לקדשם אלא בכיבוש, מ"מ בקידוש שני של א"י סגי בחזקה בלבד שהיא חלק מחלקי הכיבוש. ולפי"ז נראה שבקידוש שני מהני רק חזקה, שהיא המוזכרת בכתוב לגבי ירושת הארץ ע"י ישיבה, אבל אילו היו צריכים לזכות אז ע"י כסף או שטר בלבד לא היה בזה עדיין מעשה קידוש הארץ. ולכן נקט הר"מ לשון זו דחזקה לגבי קידוש עולי הגולה, כי החזקה בלבד היתה מעשה הקידוש ולא היה מועיל סוג קנין אחר, לא כסף ולא שטר.

24. א) והנה לפי הנ"ל שיש אופן כזה של חזקה שהוא גר שם כדדיירי אינשי בלא השתמשות של "גדר נעל ופרץ", נראה שהוא מועיל משום שעיקר קנין חזקה הוא על ידי פעולה של בעלות,

וצריך בדרך כלל גם מעשה המועיל למקום שקונה, כדי שתהא פעולה חשובה. וכשישנה פעולה של בעלות מובהקת, דהיינו שדר בבית כדרך בעל הבית, שזהו עיקר פעולת הבעלים, סגי בכך בלא מעשה המועיל, כי הדירה שם היא חשובה מצד עצמה.

(ב) והנה דעת הר"מ שאין נכרי קונה בחזקה כמוש"כ בהל' מכירה פ"א הי"ז ובהל' זכיה ומתנה פ"א הי"ד, ובמל"מ הל' זכיה מבואר שזה מדינא, וכ"ד הגר"א בסי' קצ"ד. ויל"ע מאי שנא מחזקה של כיבוש מלחמה שגם נכרי קונה כמוש"כ בגטין לח ע"א כמוש"ש בתוס'. ועוד, מאי שנא מקנין משיכה שהנכרי קונה בה לשיטת הר"מ הפוסק כר' יוחנן שישראל קונה בכסף, ומדישראל בחדא אף נכרי בחדא.

ונראה שמשיכה שהיא מעשה בעלות בגוף החפץ ובכולו, היא נוהגת גם בנכרי, ובכיבוש מלחמה הקנין שבו הוא ע"י השליטה במקום ובתושבים הגרים שם, והיא כמעשה בעלות בגוף החפץ, כמי שנתן חפץ בחצירו, וגם נכרי הוא בר כיבוש ושליטה כפי שהוא גם קונה בנתינת חפץ לחצירו כמוש"נ מרש"י בכורות יב ע"א. אבל חזקה בקרקע דאין בה כיבוש ושליטה של מלחמה ואין בה בהכרח מעשה בעלות בגוף החפץ, שהרי גם אם ליקט המוכר פירות ונתן לקונה הוי חזקה. וגם אין בה מעשה בכל הקרקע. אלא שעל ידי מעשה בעלות שיש בחזקה יש יחוד של הקרקע לבעלותו של הקונה, המקבל והזוכה. ואופן כזה של קנין שאין בו מעשה בכל החפץ ובגופו ואין בו שליטה של כיבוש, אינו נוהג בנכרי. ויתכן שזה משום הסברא שהזכיר הר"מ בהל' זכיה שם שאין דעתו סומכת אלא בשטר.

(ג) ונראה שזוהי גם סברת רבי אליעזר בב"ב ק' ע"א שהילוך קונה דכתיב קום התהלך בארץ לאורכה ולרחבה כי לך אתננה. כי ההילוך הוא פעולת בעלים חשובה מצד עצמה בלא שתועיל למקום ההילוך.

(ד) ולדעת חכמים אין בהילוך פעולה מספיקה לקנין. ומש"כ קום התהלך בארץ וגו' משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו. ופירש רשב"ם דהוה להו כיורשים ולא כגזלנים ולא יהא רשות לשטן לקטרג ולא פתחון פה לבעל מדת הדין. ובריטב"א ביאר הדברים, שלא יפסידנה זרעו בעוונותיהם ושלא יוכל שטן לקטרג. אי נמי שיבואו בטענה ובעדי אבות על שבעה עממין ושלא יהא נראה כגזל, עכ"ד. ויל"פ שאע"פ שאין ההילוך פעולה מספיקה לקנין בדיני אדם, אבל היא מספיקה להיות כקנין בדיני שמים. ועיין במאירי ב"ב פח ע"א לגבי הלוקח ירק מע"ה והיה בורר ומניח אפילו כל היום לא יקנה להתחייב במעשר וגם אם גמר בלבו לקנותו לא קנה ויכול לחזור. ואם הוא יר"ש ורוצה לצרף מחשבתו למעשה ר"ל לקיים דברים שבלב עד שיהא נכלל במדת דובר אמת בלבבו קנה מדין זה אע"פ שלא קנה מדיני אדם, וכבר נתחייב במעשר מצד גמר מחשבתו, עכ"ד. וברמב"ן שם כתב שכבר זכו בו שמים. ויל"פ שמדיני שמים, יש כאן גדר קנין – ומיירי שגם המוכר מתרצה במכירה זו כמוש"כ הרמב"ן – ולכן חייבוהו חכמים לעשר.

(ה) ועיין בר"מ הל' זכיה ומתנה פ"ב ה"ג: יש דברים רבים שאם החזיק בהם הלוקח לא קנה עדיין ואם החזיק באחד מהן בנכסי הגר או נכסי הפקר וכיו"ב קנה. כיצד, המוצא פלטורין גדולים בנויין בנכסי הגר וסייד סיוד אחד כו' קנה. משמע מלשון הר"מ שהלוקח לא קנה עדיין, משמע שיש בסיוד התחלת קנין. ויל"פ שהוי קנין בדיני שמים. ויתכן שנפק"מ שיש כבר דין עני המהפך בחררה.

שהר"מ מפרש כפירוש ר"ת בספר הישר סי' תרל"ב דישיבה זו דקאמר קרא אינה ישיבת אדם אלא חזקה, כשמחזיקין בקרקע מיישבין ונוטעין אותה.]

(ד) ולכאורה יש מקום לומר שרק עה"כ וירשתם אותה וישבתם בה, שהוא נאמר בתורת הבטחה, בכתוב זה ניתן לפרש שהכוונה היא שהירושה תלויה בישיבה, אבל בשאר הכתובים שנאמר בהם כי תבוא וגו' וירשת וישבת בה, שהם בתורת קביעת זמן למצוות מינוי מלך ובכורים, או בכתובים שנאמר בהם מושב או ביאה, בכתובים אלו אין הכרח לפרש כן, אלא סגי בישיבה בעלמא דהיינו ההגעה למקום שעלה בגורל לכל אחד.

והיינו שלגבי החיובים התלויים בירושה וישיבה אי"צ בחזקה ואפילו אם לא קנה כל אחד מ ישראל את חלקו – כפי שסובר הרא"ש בב"ב ק"ו שאין הגורל קונה, ולדעת האמרי יושר ח"א סי' נ"ו גם אם בחלוקת הארץ ליחידים היו או"ת וגורל, ג"כ אי"ז הקנאה לשיטת הרא"ש, וכ"ה בפנ"י – אעפ"כ כבר חשיב לאחר ירושה וישיבה, דהיינו כיבוש וחילוק.

אבל צ"ע אם יתכן לחלק כן, שהרי גם בבכורים בעינן ירושה וישיבה, ובפשטות גם מאילן נטוע קודם כיבוש והבכיר לאחר חלוקת א"י חייב להביא, ולא יתכן שהיחיד

שעוד לא קנה את החלק שנקבע בשבילו יתחייב להביא בכורים מאילן שהיה נטוע בשדהו לפני כיבוש. ולדעת ה"גרש ירחים" לגיטין מז ע"ב אות ת"צ לשיטת הירושלמי שותפין פטורים מבכורים. אלא בע"כ שגם ישיבה האמורה בשאר פרשיות ר"ל חזקה.

(ה) ולפי"ז מ"ש בקידושין לגבי בכורים שרק לאחר כיבוש וחילוק התחייבו, היינו גם שעשו חזקה בחלקם. אמנם לגבי שמיטה ומעשרות מבואר בתו"כ שלא התחייבו עד שהכיר כל אחד חלקו שנאמר שדך לא תזרע שיהא כל אחד מכיר שדהו וכו', משמע שאין צורך במעשה קנין אלא רק שיכירו כל ישראל שדותיהם. א"כ לכאורה הזמן שהתחייבו בשביעית ובמעשרות הוא קודם לזמן שהתחייבו בבכורים, אע"פ ששניהם בסוף השנה הי"ד לכיבוש. אבל לא מסתבר לומר כן, שהרי גם באלו מפורש שהתחייבו לאחר י"ד של כיבוש וחילוק. אבל באמת נראה מהרדב"ז הל' שמו"י פ"י שאע"פ שי"ד שכבשו וחילקו הסתיימו בניסן שהסתיימו בו י"ד השנים, מ"מ שנות המעשרות והשמיטה התחילו מר"ה הבא שמר"ה מונין את שנות המעשרות והשמיטה, וכ"ה ברש"י ערכין, וא"כ גם אם הזמן שיכיר כל אחד חלקו קדם לניסן של שנת י"ד, בלא"ה לא החל מנין השנים אלא מר"ה הבא.

(ו) ולפי"ז יתכן שבבכורים התחייבו מי"ד

חלקו באו"ת ובגורל [כשיטת התוס' בב"ק פח ע"ב ד"ה הכין] ועיין בפנ"י ובמקנה. ובשו"ת מהר"י ברונא הוכיח מגמ' זו שגורל אינו קונה. ונראה לומר שגם אם הגורל והאו"ת הקנו חלקו של כל יחיד, עדיין יש צורך בחזקה לדינים התלויים בירושה וישיבה.

(ט) והטעם הוא לפמש"כ בצ"פ הל' מאכלות אסורות ד"ה סוף ע"א, לדייק בלשון הגמ' דע"ז סג ע"א וכי אמר לה בטלה זה מאי הוי הא מחסר משיכה. בעובדת כוכבים דלא קניא במשיכה. והעיר ע"ז הצ"פ שממה שלא אמרו שעכו"ם קניא בכסף, אלא דלא קניא במשיכה, ועוד דבקושיא נקטו דמחסרא משיכה. וביאר דאף דקנין משיכה מדרבנן, מ"מ י"ל כיון דלא עשתה משיכה הוה כמו גדר שייר בקניינו דלא גמר הדבר. וכמו דאמרינן בקידושין ר' ע"ב וגיטין (מא) [מג] ע"ב, משא"כ גבי כותי דלא שייך בה גדר משיכה כלל, עכ"ד. [ועי' בש"ך חו"מ סי' ר' סק"ח]. ולשיטת המאירי בב"מ מז ע"ב והריא"ז בקונטרס הראיות שם, שלר' יוחנן גם כסף וגם משיכה קונים מה"ת, י"ל כדברי הצ"פ בפירוש הגמ' בע"ז יותר בפשטות, שבישראלית יש שיור בקנין גמור של משיכה הקונה מה"ת במטלטלין.

ובארתי לעיל בסי' יא שהכלל בזה הוא, שבמקום שהדין תלוי בקנין כשלעצמו כגון שעיסה של עכו"ם אינה מתחייבת בחלה,

בניסן כשסיימו לחלק ולזכות כל אחד בחלקו, ואילו תרו"מ נהגו רק מר"ה הבא. ולפי"ז יל"פ מ"ש בספרי פר' תבוא עה"כ והיה כי תבוא אל הארץ וגו' מיד, שר"ל שמיד שחילקו התחייבו בבכורים משא"כ במעשרות, ואם נניח שלבכורים אין צורך בביאת כולכם, עי' מנ"ח מ' רט"ז, י"ל שס"ל לספרי שכל יחיד מיד שהכיר חלקו או זכה והחזיק בחלקו מיד התחייב. ועיין מש"כ להלן בסי' כ"ז באות ד.

(ז) בכל אופן נראה שי"ל שדין כיבוש וחילוק של בכורים שנאמר בהם ירושה וישיבה הוא תלוי בקנין שיעשה בעל השדה בחלקו, ואילו דין כיבוש וחילוק של שמיטה שילפינן מהכתוב שדך לא תזרע, הוא תלוי בכך שיכיר כל אחד חלקו כלשון התו"כ והר"מ.

ולפי"ז יש ליישב קושיית המקנה בקידושין לו ע"ב ד"ה שם אף כל אחר ירושה וישיבה וכו': "אך לפי"ז קשה על סוגיא דידן דהוי ליה שמיטה ובכורים שני כתובים הבאים כאחד, והיינו למ"ד דכל מקום שנאמרה ביאה סתם הוי לאחר ירושה וישיבה, הרי גם שמיטה נאמר בה ביאה סתם ונאמר בה שצריכה גם חילוק". ולפי הנ"ל י"ל דכיון דאין דין חילוק הארץ שבהם שווה כנ"ל, לא חשיב שני כתובים הבאים כאחד.

(ח) והנה כבר הקשה המהרי"ט בחידושים לקידושין שם, אמאי צריך גם חזקה, הרי



שיחילו בה כל דיני א"י המתחלקת לשבטים, יש לכל יחיד הזוכה בחלקו דינים המיוחדים לבעלותו בתור שדה אחוזתו, דהיינו הלאו והדין של והארץ לא תמכר לצמיתות, ודין שדה אחוזה הנמכרת או המוקדשת ודין בתי ערי חומה, ונמצא שזכיית כל יחיד בחלקו, היא לא בתורת קרקע שכבש בשותפות והוא מקבל חלקו, אלא בתור קרקע שיש בה שם א"י ועל ידי זכייתו חל על חלקו שם מסויים של אחוזה, שיש עליה דינים המיוחדים לשדה אחוזה ולבתי ערי חומה, ומאחר שצריך שיחול על קניינו של כל יחיד הזוכה בחלקו, שם מסויים של אחוזה, מפני שכך הוא דין הזכיה בא"י שנכבשה ונתקדשה בכיבוש רבים, ודינה להיות מתחלקת לשבטים, ולכל יחיד בתורת אחוזה, לכן יש מקום לומר שלא סגי בקנין ע"י גורל אלא צריך גם חזקה, ובלא"ה הוי שיור בקניינו, ולא חל שם אחוזה על חלקו. ובלא שם אחוזה אי אפשר ליחיד לקנות כלל את חלקו בא"י שנכבשה ונתקדשה בכיבוש רבים, ודינה להתחלק לכל יחיד בתורת אחוזה. ויל"פ שע"ז דרשו בקידושין כמה ירשתם בישיבה, דהיינו חזקה.

[והנה אם לאחר ששכט אחד כבר חולק מקומו בגורל וגם זכו אנשי השבט בחזקה, אבל שאר שבטים עדיין לא חילקו, הרי עדיין לא נוהג היובל עד שיכיר כל אחד

שהדין תלוי בעצם מה שהעיסה היא ממון עכו"ם, הקנין הדרוש לכך הוא כשאר קניינים, אבל במקום שהדין אינו תלוי רק בקנין כשלעצמו, אלא צריך גם שיחול עליו שם מסויים, כגון איסור אתנן, שאינו חל ע"י הקנין כשלעצמו אלא רק בהיותו מוקנה בתור אתנן, אזי לשם כך צריך קנין שאין בו שיור.

אמנם ודאי לא בעינן שתקנה בכל קנין אפשרי, אלא מאחר שהקניינים מחולקים בעיקרם לשתי מערכות, הא' ע"י גמירת דעת כקנין כסף, והב' ע"י מעשה בעלות כמשיכה, לכן אם הוא קונה גם במשיכה, בעינן שמלבד קנין כסף וכיו"ב יהיה גם קנין משיכה שאז יושלם מעשה הקנין ואז יחול שם אתנן. ואם כי היא זוכה באתנן בקנין כסף, אבל רק לאחר משיכה המשלימה את הבעלות חל שם אתנן. [אמנם מהצ"פ משמע שהחסרון הוא בסמיכות דעת].

(י) ולפי"ז נראה שגם לגבי הקנין של א"י ע"י כל יחיד בחלקו, ג"כ לא היה מספיק הגורל כדי שיקנה, אלא היה צריך גם חזקה ובלא החזקה הוי שיור בקנין. כי לאחר שנכבשה ונתקדשה א"י ע"י כיבוש רבים, אי אפשר לכל אחד מישראל לזכות בחלקו כפי ששאר שותפים מחלקים וזוכה כל אחד בחלקו בקרקעות או במטלטלין, כי בא"י שכבשה ונתקדשה ע"י כיבוש רבים על מנת

שהותרו גם שלל ממאכלות אסורות בשבע שכבשו כמו"ש בחולין י"ז ע"א לחד אוקימתא, שאפילו דידהו הותרו.

(יב) והנה לפי מאי דקיימל"ן שרק כיבוש רבים שמיה כיבוש, נראה שאי"ז רק דין במעשה הכיבוש שיהיה על ידי מלך ומדעת רוב ישראל ועפ"י בי"ד, אלא צריך שתהיה הזכיה במקום לכל ישראל. ומדברי הראב"ד בפירוש לתו"כ פר' בהר משמע שגם הלויים זוכים עם שאר הישראלים שכבשו את א"י, אע"פ שלאחר חלוקה אין להם אחוזה בא"י, לדעת ר"מ במס' מע"ש. ונראה שהזכיה לכל ישראל היא בתורת ציבור ונכללים בה כל מי שהוא בכלל הציבור ואפילו פחותים מבני כ' שנים. ובהוריות ו' ע"ב איתא כל שיש לו אחוזה איקרי קהל, והיינו שהזכיה באחוזה היא מתורת קהל. ועי' להלן במדור ההערות בס"י ט"ו אות ה'.

(יג) ונראה עוד, שדין הזכיה לכל ישראל ע"י כיבוש רבים הוא לא רק בשעת כיבוש אלא גם לאחר חלוקה יש עדיין זכיה של כל הציבור.

ומצינו כע"ז בערי הלויים לדעת ר"מ במס' מע"ש פ"ה מי"ד שאין הלויים מתוודים משום שאינם יכולים לומר "ואת האדמה אשר נתת לנו וגו'", מפני שלא נטלו חלק בארץ, ומה שניתנו להם ערי הלויים הוא רק לבית דירה כמו"ש בירושלמי שם, ומ"מ

מישראל חלקו כמו"ש בתו"כ פר' בהר, ויל"ע אם אנשי שבט אחד כבר הכירו כל אחד חלקו ושאר שבטים לא הכירו כל אחד חלקו, אם כבר נוהג הלאו דוהארץ לא תימכר לצמיתות, ואם מכר לצמיתות אם חוזר ביובל, שהרי כל יושביה עליה וכל שבט במקומו, והם הולכים ומכירים כל אחד חלקו ואז יחלו למנות שנות שמיטה ויובל, וכן יתכן שכבר חלו דינים התלויים בקרקע א"י.]

(יא) והנה אם לחיוב בכורים צריך גם ביאת כולכם כמו לתרומה, עי' מנ"ח מ' רט"ז, אזי גם בשעה שמתחיל חיוב בכורים בא"י דהיינו לאחר ירושה וישיבה, צריך שתהיה גם אז בזמן שיושבים בחלקם ביאת כולכם. ועד שכל ישראל לא ישבו בחלקם לא חל דין בכורים. וזהו דין כיבוש וחילוק שאמרו בכמה מקומות שהוא התקיים רק בסוף י"ד.

ולגבי נסכים מבואר בזבחים קיא ע"א שבא הכתוב להטעין נסכים בבמה גדולה ודוקא במה שלאחר כיבוש וחילוק, ויל"פ שזה משום שרק לאחר שיכיר כל אחד את חלקו יש דין בחירה לבמה גדולה כמפורש בכתוב בראה, והיינו שילה שנקראת ג"כ מקום אשר יבחר כמוש"כ בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' רל"ד.

ולגבי חדש וערלה ובכורים וכו', יל"פ עוד שלא התחייבו בהם קודם כיבוש וחילוק, כעין דין ההיתר של בתים מלאים כל טוב,

נראה מהתוספתא בכורים פ"א שגם לר"מ לויים מביאים בכורים אע"פ שצריכים לומר אשר נשבע ד' לאבותינו לתת לנו, ואילו כהנים אין קוראים, והביאור הוא לפש"כ מרן אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רכב בביאור מחלוקת ר"מ ור' יהודה אם ערי הלויים ניתנו לדירה או לחלוקה, שעיקר הדבר תלוי אם ערים שניתנו ללויים בטל מהם שם השבט הקודם או שעדיין שם השבט הקודם עליהן. ולפי"ז לר"מ שלבית דירה ניתנו, תיתכן זכיה בתורת נתינה ליחידים ואעפ"כ עדיין המקום הוא גם של שבט אחר. וס"ל לר"מ שלגבי וידוי מעשר בעינן שיהיה למתוודה קנין גם בתור אחד מהשבט שלו ניתן חבל הארץ ששם יש לו קרקע. ולכן לויים שלא זכו בחלוקת א"י לחבל ארץ שיהיה שלהם בתורת שבט, והערי מגרש שנותנים להם השבטים הם עדיין של כל שבט ושבט שנתן מחלקו, אינם מתוודים. ואילו לגבי בכורים ס"ל לר"מ שסגי בכך שניתן ללויים ע"י שאר שבטים חלק מחבל ארץ שלהם, אע"פ שהוא עדיין של ציבור השבטים, סגי בזכותם לבית דירה לוידוי בכורים. (ועי' בתוספתא כפשוטה בכורים עמ' 271, שילפינן מהכתוב ושמחת בכל הטוב אתה והלוי והגר וגו' שמשם למדנו שגר שנטל חלק בארץ מביא וקורא, וכיון שגם הלוי נזכר בכתוב, הרי הוא בכלל הריבוי לקריאת

ביכורים.) וכיו"ב י"ל גם לגבי זכות כל שבט ושבט בחלקו, שעדיין ישנה עוד זכות של כל ישראל על כל חלקי השבטים כולם. [ור' יהודה שסובר שלחלוקה ניתנו, ס"ל שערי הלויים כבר אינם של ציבור השבט שנתנו מאחוזתם, אלא הם של הלויים, וסגי בכך שיוכלו לומר בוידוי מעשר "ואת האדמה אשר נתת לנו".]

יד) ונראה שלמ"ד אין קנין לנכרי להפקיע ממעשרות, וביארו בירושלמי גיטין פ"ד ה"ט שהטעם הוא משום שאין לו זכיה בקרקע א"י אלא לאכילת פירות. ויל"פ שכ"ז הוא משום שאין הזכיה של כל יחיד מישראל בחלקו בתור בעלים מצד עצמו, אלא היחיד זוכה בתור חלק מהציבור, ומי שאינו חלק מהציבור אינו יכול לזכות גם לאחר שהתחלקה א"י.

טו) ונראה עוד, שגם בקדושה שניה שלא היה שם כיבוש רבים ולא חזקה של רבים, מ"מ היה צורך שהקנין יהיה של רבים כמו שהיה בקידוש ראשון לאחר שחלקו. וקנין של רבים נעשה ע"י עזרא ובית דינו שהם קבעו שהמקומות שיש בהם חזקה ע"י עולי הגולה והמקומות שתהיה בהם חזקה ע"י עולי הגולה, תהיה בהם זכיה לכל ישראל בתורת ציבור. וזה היה תנאי מוכרח בקידוש הארץ. ועיין להלן פ"ג ולהלן סי' כז אות ו-ז.

ג.

הרי הוא מקודש היום וכו'. כאן נקט הר"מ לשון קדושה לגבי חיוב תרו"מ, משום שקדושה שניה היא בתורת מחנה ישראל לגבי תרו"מ כפי שיתב"ל, ודמיו לקדושת המקדש וירושלים. ולכן גם הדגיש כאן הר"מ את ההבדל בין צורת החיוב של ירושה ראשונה, שהיא חובת א"י לצורת החיוב של ירושה שניה שהיא קדושת א"י, כדי להטעים את סיבת ההבדל ביניהם לגבי היכולת שלהם להתבטל על ידי כיבוש גויים, כי מחמת קדושת א"י ע"י עזרא בדוגמת "מחנה ישראל", אי אפשר שהיא תתבטל ע"י כיבוש וחורבן.

ג) עוד יש לדקדק מלשון הר"מ הנ"ל, שקדושה שניה נעשתה על ידי עזרא ובית דינו, והיינו על ידי שקבעו ופסקו שהחזקה של עולי בבל – גם אותם שכבר עלו – וישבו בא"י, מקדשת את א"י. ועזרא ובית דינו הם המקדישים את א"י באמירתם, וישראל היושבים בא"י הם המקדשים בחזקתם, כפי שמצינו בקידוש העיר והעזרות שיש מנחה ותודה המקדשים ויש בי"ד וכו' המקדישים. (עי' חדושי או"ש לשבועות ט"ו). ויל"פ כן בכוונת המאירי במגילה י"א שהוצרכה להתקדש בימי עזרא, וקידוש האמור בארץ הוא במאמר ובחזקה שמחזיקין בה בתורת א"י, עכ"ד. ויל"פ שהמאמר הוא של הבי"ד הפוסקים ומקדישים בדיבורם, והחזקה היא של

א) והנה מדיוק לשון הרמב"ם שלגבי קדושת המקדש נקט שקדושת המקדש מפני שכנינה, ואילו לגבי קדושת הארץ נקט שחיוב הארץ בשביעית ובמעשרות הוא מפני הכיבוש, נראה מכך שסובר שמהות הקדושה של כיבוש יהושע – שעסקינן בה בהלכות אלו – היא מוגדרת ביחס לקדושת המקדש כחיובים שחלים על א"י. ויש לכך מקור במשנה בכלים פ"א מ"ו עשר קדושות הן, א"י מקודשת משל הארצות ומה היא קדושתה, שמביאין ממנה העומר והבכורים ושתי הלחם. ולא הזכירו חובת תרו"מ ושביעית, משום שמיידי בקדושות הקשורות למקדש – או כניסת מצורע לבתי ערי חומה, שדינם כירושלים – וביחס למקדש הו"ו תרו"מ כחיוב הארץ ולא קדושת הארץ, ורק עומר ובכורים ושתה"ל הבאים למקדש ומביאים אותם מא"י ולא מחו"ל, נקראים כאן תלויים בקדושת הארץ (ועי' מש"כ להלן סי' כז פ"א אות ד'), וכך נקט גם הר"מ כאן כשבא לחלק בין דיני המקדש לדיני א"י, והוא נוקט הגדרות שונות: קדושת המקדש וחובת א"י לתרו"מ.

ב) ומש"כ הר"מ אח"כ: וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה

הגרים בא"י וחזקתם היא הדבר המקדש כנ"ל.

ומצינו כע"ז בר"ש כלים פ"א מ"ו שיהושע קידש את בתי ערי החומה בקדושת מחנה ישראל, ולא רצה לקדש את שאר א"י בקדושה זו עכ"ד. (ועי' בספ"ז פר' נשא מכאן סמכו חכמים מחיצות, ואמרו א"י מקודשת מכל הארצות כו', נראה משם שהקידוש של כל העשר קדושות תלוי בבי"ד. אמנם הר"מ מחלק בין קדושה ראשונה לשניה כמושית"ל.) משמע שהקידוש לדין מחנה ישראל היה על ידי קביעת יהושע ובית דינו, ולא ע"י תודות ושיר כשיטת רש"י בערכין לב ע"ב.

(ד) והנה הר"מ לא הזכיר כאן לגבי ירושה ראשונה שהחויב בתרו"מ היה ע"י יהושע, וגם בהל' תרומות פ"א לגבי עיקר דין כיבוש שמחייב בתרו"מ, לא הזכיר אלא מלך או שופט או נביא מדעת כל ישראל.

ורק לגבי חלוקת א"י לשבטים כתב שכדי שלא יהא כל שבט כובש לעצמו חלק מא"י ויהיה כיבוש יחיד, לכן חילק יהושע ובית דינו את כל א"י לשבטים, ר"ל שכשיכבשו על דעת בי"ד ובשליחותם יהיה כיבושם מדעת ובשליחות כל ישראל – וכבר האריך בכך הגרי"ד סולובייציק זצ"ל בהפרדס, בענין קידוש החודש – וגם אז תהיה מגמתם לכבוש עבור כל ישראל, ובכך יחשב כל כיבוש של כל שבט כחלק מכיבוש רבים. אבל עיקר כיבוש ארצות לחיוב תרו"מ אינו תלוי בבי"ד, ורק לגבי ירושה שניה נקט שעזרא קידש. [והטעם שבהל' תרומות נקט הר"מ יהושע ובית דינו ואילו כאן נקט רק עזרא, יל"פ ששם היה דין ומשפט של חילוק א"י לשבטים והיה בכך מעשה בי"ד, ואילו כאן היתה רק פסיקה וקידוש בדברים ולא מעשה בי"ד ואין צורך להזכיר את בית דינו].<sup>25</sup>

[בהל' תרומות פ"א ה"ג כתב הר"מ שאע"פ

25. (א) בספר יבין שמועה עה"ת (מובא בפרדס יוסף החדש לבמדבר עמ' א' רמ), הקשה על דברי בני גד ובני ראובן: "עבדיך יעשו כאשר אדוני מצוה וגו'", והרי משה לא הוסיף כלום על דבריהם ורק אמר להם שיקיימו כאשר דברו, והול"ל: עבדיך יעשו כאשר דברו. יל"פ עפ"י דברי הר"מ בהל' תרומות פ"א שכדי שיהיה כיבוש א"י כיבוש רבים, חילק יהושע ובית דינו מתחילה את א"י לשבטים, ר"ל שכולם נעשו שליחי בי"ד וכבשו כשליחי בי"ד, וע"י כך הם כובשים מדעת כל ישראל, ובכך נעשו כל חלקי א"י נכבשים ע"י ציבור. ולכן אמרו בני ראובן וגד שאנו נעשה עפ"י ציוויך. ואע"פ שבזמן כיבוש ארץ כנען היה בי"ד של יהושע, מ"מ כל בי"ד הוא ממשיך של קודמו (כל זמן שאינו חולק על תקנותיו) כמוש"כ רש"י בב"מ צו ע"ב. ולכן כשהתחייבו לפני מש"ר לכבוש את ארץ כנען מועיל הדבר להיותם גם שליחי בי"ד שלאחריו.

מלכים פ"ה ה"ב, ואם לא נטל רשות מבי"ד ואין לו רשות להלחם, אין הכיבוש שלו יכול לקדש את הארצות שכובש בקדושת א"י.

ולכאורה יל"פ עוד, שכיבוש ארצות שמחוץ לא"י ע"י מלך אינו נעשה מדעת כל ישראל והוא כשבט שכובש חלקו, וכדי שהכיבוש יהיה כיבוש רבים צריך שיהיה על דעת

שכבש דוד את ארם נהרים וכו' והוא היה מלך ועפ"י בי"ד היה עושה, הוי כיבוש יחיד. וכיו"ב כתב בהל' מלכים פ"ה ה"ו: כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין הרי זה כיבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר. בפשטות יל"פ שהצורך בבי"ד אינו תנאי בכיבוש רבים אלא הוא תנאי ברשות המלך להלחם מלחמת רשות כמוש"כ הר"מ בהל'

(ב) אמנם מהר"מ הל' תרומות משמע שאין דין כיבוש רבים וקידוש א"י תלוי בבי"ד, אלא במלך או בשופט או בנביא. ונראה שהצורך בבי"ד הוא בנוסף למלך כו', ומטרתו לעשות כיבוש כל שבט ושבט הנלחם בפני עצמו, לעשותו ככיבוש מדעת כל ישראל, וגם למנוע מחשבת כיבוש יחיד כמוש"כ. [יתכן שכל אלו, מלך נביא ושופט, יש להם דין ציבור בכל הקשור להנהגתם את הציבור (וכמו לגבי שאלה באו"ת שנשאלין לכל מי שהציבור תלוי בו כמו"ש ביומא עא ע"ב. ועי' רמב"ן בסוף ההשגות על סה"מ). ושלוחיהם הם שלוחי ציבור.

וגם הגדר הנ"ל של המשך שיש בכל בי"ד הוא קיים אצלם, כי גם הם כבי"ד לגבי דברים שהם מנהיגים את הציבור, וכמו שמצינו בז' טובי העיר, שגם הם דינים כציבור.

(ג) והטעם שהוצרך יהושע ובית דינו דווקא לחלוק את א"י תחילה כדי שיהא כיבוש רבים, ולא סגי בהיותו מלך ונביא, הוא משום שמלך מועיל להחשיב את כיבוש שלוחיו כיבוש רבים, רק כשכל ישראל יוצאי הצבא כובשים עפ"י הוראתו, אבל כשכל שבט כובש חלק מסויים שיהא אח"כ חלקו, אי"ז כיבוש רבים, אפילו אם מצוה שיכבשו עבור כל ישראל, כי כיבוש יחידים הנעשה על דעת המלך לא חשיב עדיין כיבוש רבים, מפני שאין בכל המלך לצרף את היחידים להיות כציבור. ורק אם הבי"ד שלחם לכיבוש לכל ישראל, וכובשים על דעתם, חשיב כיבוש רבים כמוש"כ. ואולי צריך שישתלחו גם ע"י מלך כיהושע וגם ע"י בי"ד שהם יהושע ובית דינו. ולגבי נביא, אם נצטוו לשלוח כל שבט לכבוש חלקו לעתיד ושהא הכיבוש לכל ישראל ג"כ הוי כיבוש רבים, וצ"ע.]

(ד) אמנם לגבי בני ראובן וגד שכבשו את א"י, לכאורה לא היו צריכים לעשותם שליחי בי"ד בכדי שיכבשו בתורת ציבור דוקא ולא לשבטם, שהרי בלא"ה לא רצו לקבל חלק בארץ כנען. אבל יתכן שבלא שליחות מבי"ד לא הועילה כוונתם, אם כבשו בהיותם בפני עצמם ולא ביחד עם שאר ישראל. ועוד יתכן שהיו צריכים להוראת בי"ד כדי שילחמו בתורת מלחמת ד', וכפי שמצינו שאפילו מלחמת רשות של מלך ישראל נקראת כן, ולגבי קידוש א"י צריך גם כוונה זו. וי"ל שלכן הצטוו שיעברו על מנת שיבערו ע"ז כמוש"כ רש"י במסעי, ובלא"ה לא הוי מלחמת ד'.

בי"ד ובשליחותם, לכבוש בשליחות ומדעת כל ישראל ועבור כל ישראל, וכיון שכובשים במגמה זו על פי ציווי הבי"ד, חשיב ככיבוש כל ישראל.

אולם מלשון הר"מ נראה שאפילו כל ישראל כובשים ארצות מחו"ל עם המלך ג"כ צריך שיהיה על פי בי"ד.

ויל"ע בלשון הר"מ, שבהל' תרומות נקט ש"א"י האמורה בכל מקום היא הארצות שכובש אותן מלך ישראל כו' מדעת כל ישראל", משמע שהדבר תלוי במלך. ואילו בהל' מלכים נקט "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בי"ד הרי"ז כיבוש רבים והרי היא כא"י שכבש יהושע כו'", משמע שהעיקר תלוי בישראל.

ויתכן עפי"ד הרדב"ז בהל' תרומות פ"א ה"ג שי"ל שארצות מחו"ל שנכבשו ע"י ישראל יש בהם קדושת א"י רק לגבי תרו"מ אבל אין בהם קדושת א"י ממש. והיינו שכיבוש רבים כשלעצמו מועיל רק לגבי תרו"מ. וא"כ י"ל שבהל' תרומות שמיירי הר"מ בקדושת א"י לגמרי ס"ל שהעיקר תלוי במלך, ואילו בהל' מלכים שמיירי רק לקדושה לתרו"מ משום כיבוש רבים, ס"ל שהעיקר תלוי בישראל, וצ"ע.]

ה) ומסתבר שהר"מ מבאר שמ"ש בערכין יג ע"א שעד שלא עלה עזרא לא התחייבו בשביעית, הוא גם לדעת הירושלמי

בקידושין שילפינן מהכתוב והיטיבך והרבך מאבותיך, שבירושה שניה כל יחיד שקנה מתחייב, ולכאורה לירושלמי אין צורך בדבר נוסף לחיוב א"י, אבל הר"מ מפרש שהיה צורך בבי"ד המחייב, על ידי שקובע ומחליט שהחזקה הזו תהיה מעשה שדי בו לחיוב תרו"מ. וס"ל לר"מ שחיוב זה הוא מתורת קידוש א"י באופן המיוחד לירושה שניה כמשכ"ל, שהוא כעין קידוש מחנה ישראל וכמשי"ת להלן.

ו) והנה בפשטות עיקר החילוק בין קדושה ראשונה לשניה ילפינן מהכתוב והביאך ד' א' אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה וגו' כמו"ש בסדר עולם, שקדושה ראשונה מתבטלת ושניה לא.

ולפירש"י בנדה מו ע"ב ההבדל הוא מגזרת הכתוב, ונראה שהר"מ ס"ל שהדבר נסמך על המשך הכתוב "והיטיבך והרבך מאבותיך" ודרשו בירושלמי שביעית פ"ו ה"א שאבותיך לא היה עליהם עול מלכות ואתם אע"פ שיש עליכם עול מלכות, וראשון ראשון קונה ומתחייב, והר"מ מפרש שכיון שהתרבה כאן שגם בלא כיבוש מתקדשת א"י, והחזקה של עולי הגולה כשלעצמה בתורת קנין ובעלות על א"י לא היתה ראויה לקדש את א"י, כי ישבו בגלות בעבדות מלכי פרס כלשון הרמב"ן בפ' בחוקותי. ומצינו לגבי קידוש חו"ל שיש מ"ד שמעלי מיסין כמי שנתכבשו, וכך

מצינו בכיבוש סוריא ששם שם דוד נציבים (שמואל ב ח, ו), ופירש"י (שם פס' יד) פקידים לגבות מס, ועי' ילקו"ש ח"ב רמז תשעט. וא"כ מצד דיני קנין ובעלות על א"י לא יכלו עולי הגולה בימי עזרא לקדש את א"י ע"י חזקתם, ורק מגזרת הכתוב בירושה שניה שתספיק חזקה. ומאחר שאין הקידוש מתורת קנין ובעלות, אין הכיבוש של הנכרים אח"כ מבטלו. (מצינו דוגמא רחוקה לכך במנחות מו "לא אלים למיתפס פדיונו") כן יל"פ לכאורה.

ז) ויתכן לבאר עוד לפי מש"כ בספרו של הגרי"ד סולוביציק זצ"ל "שעורים לזכר אבא מרי" (ח"א עמ' קע) שמלשון הרמב"ם בפ"ו מהל' ביה"ב נראה שקדושת עזרא שחלה על הארץ היא תקיפה וקיימת כמו קדושת המקדש שקידש שלמה, ולכן כלל הר"מ דין קדושת עזרא שאינה בטילה בהל' ביהב"ח, עיי"ש. והיינו שקדושת עזרא אינה תלויה בקניינים שמועילים בחולין, אלא היחוד לקדושת שכינה וכבודה נמשך גם כשכבשו גוים.

ונראה שהשוואה לקדושת המקדש היא כדברי אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, שכל חלקי א"י שהתקדשו בקדושת א"י בין בכיבוש ובין בחזקה הם נחשבים גם כדין מחנה ישראל שסביב המקדש לגבי קדושות התלויות בארץ. ומובא באריכות להלן בסי' כז,

וכתבתי שם שיש בכלל זה – שקדושת א"י היא חלק מדיני מחנה ישראל שבא"י, יש לו גם דיני תרו"מ כו' – יש בכלל זה אופן נוסף, והוא שעצם הקדושה של א"י יכולה לחול בבחינת קדושת מחנה ישראל לדיני תרו"מ כו' גם בלא שתמשך לה קדושה ע"י המקדש שבא"י, וכ"ז הוא מצד כבוד השכינה השוכנת בא"י וכמו"ש בפרשת מסעי (במדבר לה, לז) "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה וגו'", שלכן י"ל שהשראת השכינה בא"י יכולה לחול גם בתורת קדושת מחנה ישראל לגבי מצוות התלויות בארץ וכנ"ל.

ולכן בירושה שניה שלא היו יכולים לקדש מתורת כיבוש ובעלות וקנין, אלא בחזקה שחידשה תורה לגבי ירושה שניה, ואין חזקה מקדשת אלא מתורת מחנה ישראל, לכן היה צריך קידוש ע"י ביי"ד של עזרא כדין קידוש מחנות – ושאר דיני קידוש מחנה ישראל אינם שייכים שם, אלא הוי דוגמת קידוש בתי ערי חומה שסגי בביי"ד. (ומצינו כן גם בקידוש הר הבית, כמוש"כ האבנ"ז יו"ד סי' ת"מ), והביי"ד קידשו את מקום מושבם של המחזיקים בא"י, ונמצא שהמקדישים הם הביי"ד והדבר המקדש הוא חזקתם של עולי בבל וכנ"ל.

ח) ויתכן שהר"מ מפרש ששני הילפותות מהכתוב "והביאך ד' א' אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשת והיטיבך והרבך



כאחד עם קידוש א"י בתורת מחנה ישראל וכל יחיד הצטרף לגדר ציבור. ועי' להלן סי' כט אות כג.

(י) ולפי"ז יתכן לומר שגם בירושה שניה שקידשו את א"י בחזקה של יחידים שהיה להם גדר ציבור כנ"ל, היה צורך שתהיה גם זכיה מקופיא של הציבור בכל חלק שהחזיקו היחידים שעלו מבבל. והזכיה נעשתה מכח הבי"ד של עזרא.

ויתכן עוד, שלא היה סגי בציבור שעלה מבבל אלא כל ישראל זכו מקופיא ובלא"ה היה יכול לחול דין מחנה ישראל.

(יא) אמנם בקידוש ראשון היה ג"כ צורך בכיבוש רבים, אבל אי"ז בגדר ציבור כמוש"כ תוס' בזבחים פח ע"ב ד"ה מכפרים, דיש חילוק בין ציבור ובין כל ישראל. ויל"פ שגדר "כל ישראל" הוא גדר "רבים". (ועי' להלן סי' כט אות יד).

(יב) וגם לגבי ישראל שבמדבר ושכמקדש, י"ל שאין צורך שקידושם יעשה על ידי גדר ציבור שהיה להם, אלא סגי או בעצם חניית כל ישראל סביב המשכן עפ"י ד' או בקביעת מקום לקדושת מחנה ישראל לפני המקדש, ולמ"ד ירושלים נתחלקה לשבטים והרי היא כשלהם, ואעפ"כ התקדשה ירושלים בקדושת מחנה ישראל, אע"פ שהזכיה בירושלים היא רק לחלק מהציבור, הטעם הוא שקדושת מחנה ישראל שלפני

מאבותיך וגו'", שילפינן מכאן שתי הלכות, הא' שקדושה שניה אינה מתבטלת, והב' שסגי בחזקה בעת שעבודם למלכות אחרת, שתי הלכות אלו מלמדות זו על זו, שהחזקה המקדשת שריבה הכתוב בירושה שניה, נתרבתה להיות קדושת מחנה ישראל לדיני מצוות התלויות בארץ, שזוהי סוג קדושה שאינה מתבטלת אפילו לאחר גלות ישראל ממקומם, כפי שקדושת שלוש מחנות שבירושלים והמקדש אינן מתבטלות בגלות מפני כבוד שכינה שנקבע מקומה שם. [אמנם תחילת הקידוש צריכה להיות בעת שמחזיקים ישראל בא"י וקנו זכות לגור שם. וכך גם בקדושת במה גדולה שאפילו אם נהגה בחו"ל אין המקום מתקדש בלא בעלות ישראל עליו].

(ט) ועוד יתכן שלצורך דין מחנה ישראל הנ"ל יש צורך שהארץ תתקדש על ידי גדר ציבור של היושבים בא"י, וכשעלה עזרא התקדשו מאז הדרים שם להיותם גם כשלעצמם בגדר ציבור, עי' משך חכמה בהעלותך לגבי פסח שעשו מימי עזרא שמאז שעלה עזרא והתקדשה הארץ נחשבו יושבי א"י לציבור לגבי דין טומאה, שהפסח דוחה אותה בציבור, ונחשבו המקריבים קרבן פסח כציבור, שפסחיהם דוחים את הטומאה, ואילו קודם לכן נחשבו יושבי א"י כיחידים לעומת כל קהל הגולה. ויל"פ שגדר ציבור לענין ק"פ בטומאה בא

ובקידוש ראשון התקדשו בע"ח מתורת כיבוש רבים ובקידוש שני מתורת חזקה של ציבור.]

(טו) והנה גדר ציבור הוא נמשך לדורות כמו"ש בתמורה טו ע"ב אין ציבור מתים ובתוס' מעילה ט' ע"ב ד"ה קרבנות ציבור לציבור, אף אם מתו אותו הדור של עולת ציבור, ציבור קיימא כו', וא"כ כל הדורות הם נחשבים כאותו דור שעשה את מעשה הקידוש בחזקה שהחזיק בקידוש שני.

ולפי"ז יש לבאר דקדוק לשון הר"מ שלגבי קדושה ראשונה של א"י נקט שכיון שנלקחה הארץ מידיהם, ואילו לגבי קדושה שניה נקט ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו, ולפי הנ"ל יל"פ שבקדושה ראשונה שלא היתה מתורת ציבור, מתייחסת לקיחת א"י על ידי הגויים רק כלפי אותם שהיו אז בלבד, ואילו בקדושה שניה שהיתה מתורת ציבור וכל שהוא בגדר ציבור נחשבים כל הדורות כאחד, וכשנלקחה הארץ הרי"ז כנלקחה מכל ציבור ישראל לדורותיו, וממנו ומאתנו נלקחה. ולכן לגבי קדושה שניה נקט הר"מ שנלקחה הארץ ממנו כו', ואילו לגבי קדושה ראשונה נקט שנלקחה הארץ מידיהם כו'.

(טז) ולפי"ז יל"פ שיטת המ"ד שקדושה ראשונה שבימי יהושע קדשה לעת"ל, כי ס"ל שק"ר היתה קדושה בתורת מחנה ישראל ומתורת ציבור, וגם לאחר חילוק

המשכן והמקדש היא מכח קדושת המשכן והמקדש לגבי מצות שילוח מחנות ולגבי היות מחנה ישראל נקרא לפני ד', ולקדושה זו סגי בהיות המקום קבוע לישראלים ואין צורך לדין ציבור שלהם. ואפילו אם נניח שתחילה מקדשים את ירושלים ואח"כ את המקדש, מ"מ הכל הוא לצורך קידוש המקדש למחנותיו ואי"צ לגדר ציבור. (ועי' להלן סי' כז אות ו).

(יג) משא"כ קידוש א"י בקדושה שניה שהיה בתורת מחנה ישראל למצוות התלויות בארץ, שהוא ענין בפני עצמו בלא שייכות והמשך לקדושת המקדש, שם יש מקום לומר שרק מתוך גדר ציבור של הדרים שם יכול לחול דין וקדושה של מחנה ישראל.

(יד) [לגבי בתי ערי חומה, נראה ממה שכתב באבן האזל כאן שלדעת הר"מ גם דין שילוח מחנות מבתי ערי חומה בטל בגלות ראשונה, ולאחר שקדשו שנית בימי עזרא לא בטלו גם לאחר שגלו וכ"ה ברדב"ז ח"ו ב' אלפים ע'. נראה מכך שאין הם כדין ירושלים שאין קדושתה בטילה, מפני שהיא חלק מהמקדש ואין שכינה בטילה, כי בבע"ח יש רק מצוות שילוח מחנות ולא נתקדשו משום שכינה, ובצ"פ כתב שלדעת הר"מ לאחר שנבנה הבית אין שם מחנה אלא במקדש ובירושלים ורק עשה דבדד ישב יש בבע"ח. ולפי"ז עיקר דין שילוח מחנות מבע"ח הוא תלוי בקדושת א"י,

נשארה זכות הציבור בכל א"י ולכן אין קדושה זו מתבטלת ע"י כיבוש גויים.

(ז) ועיין בר"מ הל' תרומות פ"א ה"ה כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה, כיון שגלו בטלה קדושתן כו' כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ, קדושה קדושה שניה העומדת לעולם וכו'. ויל"ד בלשון הר"מ שלגבי עולי מצרים נקט שנתקדש קדושה ראשונה, ואילו לגבי עולי הגולה נקט שקדושה קדושה שניה.

בפשטות יל"פ שלגבי קדושת עולי מצרים שהיא התבטלה נקט לשון עבר נתקדש, אבל לגבי קדושת עולי בבל שהיא לא התבטלה נקט לשון שהוא גם לשון עבר וגם לשון הווה, נתקדש, כי קדושתם קיימת.

(ח) אולם יתכן לפרש עוד, שכיבוש אינו מעשה קידוש כשלעצמו, אלא שמחמת כיבוש רבים חלה קדושה על א"י, ולכן נקט הרמב"ם שבקדושה ראשונה המקום נתקדש, דהיינו ממילא חלה הקדושה, אבל בחזקה של עולי בבל כל היכולת לקדש בכך היתה רק משום שהיה שם מעשה קידוש בתורת מחנה ישראל, על ידי עזרא וע"י המחזיקים במקום בתורת א"י, לכן נקט שקדושה.

(ט) ומה שנקט הרמב"ם בהל' שו"י פי"ב הט"ו שבביאת עזרא נתקדשו כל הערים המוקפות חומה, ולפי הנ"ל לשון נתקדשו הוא רק כשחלה הקדושה ממילא, יל"פ

שאמנם קדושת ע"ח היא ממילא, על ידי שיושבים בהם ישראלים ואם אין שם ישראלים בטלה קדושתם אפילו העיר בתוך שטח כיבוש ישראל, וכ"נ ממש"כ תוס' בכתובות מה ע"ב שאם רוב הדרים בע"ח נכרים, אין בה קדושת ע"ח לשילוח מחנות, ויתכן שגם שאר דיני ע"ח אינם נוהגות אז.

ד.

(א) יש לדקדק מדברי הר"מ בהל' יד וט"ו שס"ל שבקידוש המקדש לשעתה ולעת"ל ישנם שני עניינים. האחד לגבי המשך הקדושה אפילו בזמן שאין בית בנוי, שניתן להקריב בו ואסור לשחוט שחו"ח גם בחורבן, וזוהי הלכה ט"ו, והשניה היא לגבי דינים הטעונים דוקא בית, דהיינו חיוב מלקות על הטלת מום שהוא דוקא כשהבית בנוי כמבואר בהל' איסור"מ פ"א ה"ז שהמטיל מום בקדשים בזה"ז, שאין בהמ"ק קיים, אינו לוקה, שבענין זה החידוש בר"מ כאן הוא שאין בניית המקדש מחדש צריכה קידוש, כי קידוש שלמה מועיל ופועל גם לאחר"ז, שיתקדש הבית שבימי עזרא מכח קדושה ראשונה, וכמו"ש בספרי פר' נשא (פי' מד) שבמשיחת כ"ש בימי משה נמשחו כל כ"ש שהוקדשו לאחר מכן. וזוהי הלכה י"ד.

וכ"נ ממה שדקדק בצפנת פענח מהדו"ת מלשון הר"מ על בית שני שקידש עזרא שנקט בלשון "ובמה נתקדשה, בקדושה

ראשונה", משמע שבאמת היה קידוש בימי עזרא. ולהנ"ל הכוונה היא שכדי שתחול הקדושה המיוחדת רק לבית בנוי, היה צריך קידוש, וקידוש זה חל מכח הקידוש הראשון שפעל גם לגבי זמן עזרא.

(ב) את שני העניינים הנ"ל יש לדקדק מלשון הר"מ, שבהל' ט"ו נקט שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, כאן התייחס לעצם הקדושה שחלה על המקדש, ואילו בהי"ד נקט ששלמה קידש העזרה וירושלים לשעתה וקידש אותה לעתיד לבוא, כאן התייחס לַמְקָדֶשׁ את המקדש. וגם עצם הכפילות של הלכה זו צ"ב.

ולפי הנ"ל יל"פ שבהט"ו מיירי הר"מ בקדושת המקדש להקרבה ואכילה, שהן נמשכות מאז קדושה ראשונה שחלה ולא פסקה, לכן נקט הר"מ את עצם מציאות קדושה זו שקיימת מאז ועד עולם. אבל בהי"ד שמיירי הר"מ בקדושת הבית שבימי עזרא, שהיא בכל אופן צריכה קידוש לדינים שמתחדשים מחמת הבנין המחודש כנ"ל, וקידוש זה הרי אינו נמשך ובא בלא הפסק מאחר שחרב הבית הראשון, לכן נקט הר"מ את ענין החלת הקדושה שפעל שלמה בעת קידוש בית ראשון, שאז פעל גם לעתיד לבוא, שתחזור ותחול קדושת בית מקדש כשיבנה מחדש, וזוהי הלכה נוספת ומחודשת בדין קדשה לעת"ל. [ומה

שפתח הר"מ בהט"ו לפיכך מקריבין הקרבנות כולם כו' אע"פ שכאן הנימוק שונה מהי"ד, היינו משום שהחידוש שבהי"ד בנוי ומחודש מהדין העיקרי של קדשה לעת"ל ויש בכלל מאתיים מנה. ובהט"ז כתב הר"מ "ולמה אני אומר במקדש וירושלים שקדושה ראשונה קדושתן לעת"ל", שם שמיירי הר"מ בעיקר הדין דקדשה לעת"ל, נקט רק את עיקר הענין, שהוא מציאות הקדושה מאז ולעת"ל.]

(ג) ועיין בפיה"מ לר"מ עדויות פ"ח מ"ו עמש"ש שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית, שלגבי קדושת המקדש לשעתה ולעת"ל הדין מוסכם לדברי הכל. ותמהו עליו מכמה סוגיות שיש מ"ד שגם במקדש לא קדשה לעת"ל, ולהנ"ל יל"פ שהר"מ בפיה"מ מיירי רק בנוגע ליכולת ההקרבה והאכילה שהיא מכח הקדושה הנמשכת מקדושה ראשונה והלאה, אבל המחלוקות שמצינו בדין זה הם לגבי דינים שיש מקום לתלותם בבנין דוקא, כמשית"ל.

(ד) מ"ש בשבועות ט"ו ע"א על המשנה שכל שלא נעשה באלו, אין חייבים עליו קרבן משום טומאת מקדש, וקאמר רב נחמן שבאחד מאלו תנן וביארו בגמ' שם, שאל"כ לא היה עזרא יכול לקדש בית שני, יל"פ שרק לגבי חיוב קרבן על טומאת מקדש קאמר, משום שסובר שלחיוב זה יש הכרח

שאינ בית, ור"נ יסבור כר"א, ודחי שגם לר"א מקריבין אע"פ שאין בית, ואח"כ מסיק דר"נ סובר כר' אליעזר ב"ר יוסי שדין בתי ערי חומה שבבית ראשון בטל. וכך איתא גם במגילה ד' על דברי ר' יצחק שמקריבין בבית חוניו בזמה"ז. וצ"ב לשיטת הר"מ שדין בתי ערי חומה בטל בכיבוש ראשון כשאר קדושות הארץ, א"כ אמאי לא דחו גם כאן שבאמת לכו"ע קדושת המקדש לא בטלה ורק בקדושת הארץ, ובכללה דין בתי ערי חומה, י"ל שבטלו. ולפי הנ"ל י"ל שכל דחיית ההו"א שם שנחלקו ר"א ור"י אם המקדש התקדש לעת"ל, הוא לומר שעיקר הסברא הנראית היא שלכו"ע המקדש התקדש לעת"ל לגבי הקרבת קרבנות ואין כל הכרח לומר שיש בכך מחלוקת. אבל האוקימתא שאח"כ, שנחלקו תנאים אם דין בתי ערי חומה בטל בכיבוש ראשון, שפיר יש מקום לומר שדין חומה של בתי ערי חומה שווה לדין מחיצות במקדש לגבי חיוב קרבן על טומאת מחנות ולדין הקרבה בבמות, שלגבי אלו יש מקום לומר שבעינן דוקא חומה ומחיצה בנויה, וסברא נראית היא לומר שרב נחמן ורב יצחק סוברים כר"א ב"ר יוסי שבכיבוש ראשון או גם שני בטלו אחר החורבנות דיני בתי ערי חומה.

שיכנס למחיצת העזרה דוקא. ופשיטא לש"ס שבית שני התקדש גם לחיוב קרבן על טומאת מקדש, כי לא אישתמיט לשום תנא למנות הבדל בדין זה ביניהם, אלא מה שמנו ביומא חמישה דברים שחסרו בבי"ש כו', ועיין שם בדף טז ע"ב בתוס' סוף ד"ה או. לכן מסתבר לש"ס שלר"נ הגורס באחד מאלו תנן, הטעם הוא משום שהיו צריכים לקדש את בית שני לחיוב כרת וקרבן המוזכר שם במשנה.

(ה) יל"פ במ"ש ר' יצחק במגילה ד' ע"א שמקריבין בזה"ז בבית חוניו, ואמרו שם שהוא משום דס"ל שק"ר לא קדשה לעת"ל והותרו הבמות, ואם כי לדעת הר"מ לכו"ע קדשה לעת"ל, יל"פ שס"ל שאיסור במות ג"כ תלוי בבנין המקדש, וכשחורב אין איסור במות אע"פ שעדיין אפשר להקריב ק"צ במקום המקדש. וכן מ"ש בזבחים קז ע"ב אליבא דר"ל שהמעלה בזה"ז בחוץ פטור, ג"כ יל"פ שהוא משום שסובר שהכרת על שחוטי חוץ הוא רק כשיש בית וניתן מיד לבוא ולהקריב בו. וכיו"ב י"ל לגבי שמירת מקדש שהוא רק כשיש פלטרין של מלך.

(ו) והנה בשבועות שם יש הו"א שר' אליעזר חולק על ר' יהושע הסובר שמקריבים אע"פ

## סימן כו

## קדושת המקדש וקדושת הארץ

ממש"כ הרשב"א (בתשובות בעניני דעות סי' לו ח"ד) "וכן הצוואה שנצטווה יצחק לבלתי צאת חוצה לארץ באמרו אל תרד מצרימה שכון בארץ אשר אומר אליך, וכדעת רבותינו ז"ל שהיה עולה תמימה ואסור לצאת כאיסור יציאת קדשים חוץ למקומם, וארץ ישראל כולה היתה עקידת יצחק אבינו" עכ"ל. והיינו שמקום ההקרבה בהר המוריה הוא כמקדש ושאר א"י הוא כחצר אוה"מ.

והרמב"ן עה"ת פר' בהר (כה כד) כתב: ואמר ובכל, שהיא תנהג בכל אחוזתנו גם בעבר הירדן ובכל מקום האחוזה, לא בארץ אשר שם המקדש בלבד. ובאבן עזרא פרשת קדושים (כ, ו) בפרשת המולך עה"כ: "למען טמא את מקדשי וגו'", "שהוא בתוך א"י". ובתענית טו ע"א: על השביעית הוא אומר מי שענה את דוד ואת שלמה בנו בירושלים כו' ברוך ד' המרחם על הארץ. וברש"י בדף ז' ע"א ד"ה דבעי למחתם כו' אי נמי משום דאינהו תיקון בית המקדש דהוא עיקר א"י. ובגליוני הש"ס שם ציין לחולין צ"ב ע"א אלו מ"ה צדיקים שהעולם מתקיים בהם כו' כשהוא אומר ואקחה שלושים הכסף ואשליך אותו בית ד' אל

(א) בגדר קדושת המקדש ביאר אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל שהיא מקדשת את כל חלקי א"י, אותם שכבר התקדשו בקדושת א"י, שהם כולם נחשבים גם כדין מחנה ישראל סביב המקדש לגבי קדושות התלויות בארץ. אם כי אין א"י נחשבת כדין מחנה ישראל אלא כל זמן שקדושת א"י קיימת, ואין גדר זה של מחנה ישראל נוהג לדורות, כקדושת עיקר מחנה ישראל שבירושלים.

ונמצא שקדושת מחנה ישראל שסביב המקדש היא לא רק קדושת מחיצות סביב המקדש של שילה (עי' ר"ח זבחים קטז) וירושלים, אלא גם שאר א"י, שנתקדשה בכיבוש או בחזקה, מתקדשת לענין תרו"מ וכו' גם משום היותה כמחנה ישראל סביב הבמ"ג בשילה, בנו"ג והמקדש. עכ"ד.

וכך מבואר באליהו רבא לכלים פ"א מ"ט וז"ל: זה הכלל, שלש מחנות שבמדבר כו' וכנגדן יש כנגד כל מקום ומקום שלושה מקומות משונות בקדושתן זו מזו. כנגד מחנה ישראל הוא ארץ ישראל ועיירות המוקפות חומה וירושלים כו', עכ"ד.

(ב) ונראה שיש להביא לדבריו עוד סמך

ע"ח בזה"ז תלוי אם קדושת הארץ לא בטלה, ולא הזכיר ענין קדושת המקדש בזה"ז. (ומ"ש במגילה י. דאם נפלה החומה של בע"ח קדושתן תלויה בדין קדשה לעת"ל, היינו משום שלשתי הקדושות, של א"י ושל מקדש, דין אחד לגבי ביטול הקדושה. וכדעת רוב הראשונים. ועי' בחידושי הגר"ח הל' שמו"י פי"ב הט"ז שלדעת הרמב"ם ע"י קידוש הארץ מתקדשים ממילא בע"ח).

(ד) הגר"א בכלים פ"א מ"ו כתב על המשנה: עשר קדושות הן, א"י מקודשת מכל הארצות שמביאים ממנה עומר ושתה"ל, לא גרסינן גם ביכורים, כי "ביכורים לאו משום קדושת א"י אלא שהיא חובת הארץ ואינה נוהגת אלא בא"י, אבל עומר ושתה"ל מה שאין מביאין אותן אלא מא"י היא משום קדושת הארץ". ויל"פ שקדושת הארץ שנקט הגר"א היינו קדושת מחנה ישראל שחלה ע"י הכיבוש או החזקה. ועי' בר"ה יג. שאליבא דר"ע שכל מקום שנאמר כי תבואו וגו' אינו דווקא לאחר ירושה ושיבה, הקריבו עומר בגלגל סמוך לכניסתן לא"י ולא הוצרכו לכיבוש וחילוק. ונראה שגם אם ס"ל שרק מא"י מביאין עומר, גם אליביה י"ל שקדושת א"י דבעינן לדין עומר הוא רק משום קדושת מחנה ישראל, ולשם כך סגי בכיבוש מקום מסוים בלבד. ועי' מ"ש

האוצר, הוי אומר שלושים בא"י וט"ו כאן, והיינו שכל א"י היא חלק מקדושת המקדש. (ועי' להלן בסי' כח באות ד). ועי' בהוריות ו: כנחלתן בא"י כן חנייתן סביב המשכן.

והדבר מבואר יותר בפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם לפרשת תצוה עה"כ "ושכנתי בתוך בני ישראל וגו'" "אוהל מועד באמצע מחנה ישראל ומחנות ישראל סובבים אותו, ומקדש ירושלים בתוך א"י ושכטי ישראל חונים בנחלת ד' סביביו". ועיין בהגהות הרד"ל לזבחים קיב ע"ב דבימי נו"ג היו ערי ישראל כמקום מחנה ישראל במדבר לענין אכילת קדשים והו"ה לענין הקרבה בבמת יחיד, שלא הותרו אז אלא בתוך ערי ישראל. ועיין במשך חכמה פ' בשלח עה"כ עד יעבור עמך ד'. ועי' להלן סי' כט אות כ"ו.

(ג) ונראה שיש בכלל זה — שקדושת א"י היא חלק מדיני מחנה ישראל, שבא"י יש לו גם דיני תרו"מ וכו', — יש בכלל זה אופן נוסף, והוא שעצם הקדושה של א"י ע"י כיבוש או חזקה הוא בבחינת קדושת מחנה ישראל לדיני תרו"מ וכו', בלא שתמשך להם קדושה ע"י המקדש שבארץ ישראל, וכפי שמצינו שקדושת בתי ערי חומה שאינה משום היותה סביב וסמוך למקדש, אלא משום היותם ערי חומה בתוך א"י המקודשת כמש"נ מתוס' הרא"ש ברכות (ה: ד"ה הא לן) שדין שילוח טמאים מבתי

פר' ראה פי' נה "קבל עליך מצוה האמורה בענין שבשכרה תיכנס לארץ".

(ו) ונראה עוד ששם מחנה ישראל הוא תנאי מוקדם שיהיה אפשר לקדש מקום למקדש או לבמה גדולה. ובמדבר שחנו כל ישראל בסיני עפ"י הדיבור היה שם שם מחנה ישראל גם קודם שנצטוו בדין ג' מחנות, ע"י עצם החניה עפ"י הדיבור, וכמו שמצינו בשבת (לא). "כיון דכתיב על פי ד' יחנו כסותר על מנת לבנות במקומו דמי". ועי' בירושלמי עירובין פ"ה ה"א דהכתוב "על פי ד' יחנו וגו'", אמור גם לגבי הזמן דקודם מ"ת. [ומלשון הכתוב "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" משמע שלפחות מצוות בניית משכן היא שתהיה בתוך מקום ששרויים שם ישראל. ועי' באוה"ח שם. וזוהי סברת החנוך (מצוה צה) שמצוות בניית המקדש היא כשרוב ישראל שם. ולפי"ז אפילו מקום שהתקדש בקדושת א"י אבל כעת אין ישראל נמצאים שם, אין מצוות בניה על ידי ישראלים יחידים במקום שאין סביבו ישראלים.] וכשחנו בגלגל עפ"י הדיבור כבר היה המקום ראוי לבמה גדולה ואז כבר נתקדשה א"י לגבי ערלה וחלה, ואעפ"י שאח"כ התפזרו ישראל למלחמות כיבוש א"י, כמוש"כ רש"י בזבחים, אעפ"כ המשכן בגלגל כבר התקדש. ומלבד זאת הרי כל מקום גלגל היה ברשות ישראל וגם התקדש בקדושת א"י לערלה ולחלה, וסגי

בתוס' מנחות מה: ד"ה קרבו שאל"בא דר"ע הקריבו עומר גם במדבר, ויל"פ דסגי בעומר שגדל בשטח מחנה ישראל אפילו אינו א"י. ועי' לעיל סי' כו פ"ג אות א.

(ה) ולפי הגירסא שלפנינו שגם ביכורים הם בכלל עשר קדושות של א"י ולא הוי כתרו"מ, יל"פ מ"ש בספרי פר' כי תבוא "והיה כי תבא, מיד", דס"ל להאי תנא שלדבר התלוי רק בקדושת הארץ כביכורים ולא בחובת קרקע כתרו"מ, סגי בקדושת מחנה ישראל שחלה מיד כשכבשו.

וכ"נ לכאורה ממש"ש בספרי להלן "כי תבא אל הארץ, עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה תיכנס לארץ", ויל"פ שהכוונה כפשוטה, שמיד בתחילת הכיבוש התחייבו בדין ביכורים ובשכר קיום מצוות ביכורים יזכו להמשיך ולהיכנס לארץ. (ואע"פ שלא חילקו עדיין את הארץ, הרי פירות השותפין חייבים בביכורים כמו"ש בחולין קלו. ואע"פ שבגלגל היתה רק במה גדולה, הרי שיטת התוס' בזבחים קיט. ד"ה באו שגם בבמ"ג קרבים ביכורים לכו"ע. ועיי"ש בקרן אורה).

אמנם פשטות הספרי היא שמיד לאחר כיבוש וחילוק התחייבו הפירות בביכורים גם אותם שחנוטו בשנת י"ד ולא הוי כלוקח פירות שגדלו בפטור (עי' ב"ב פא: ובמאירי ד"ה לקח). ומש"ש "עשה מצוה זו כו' שבשכרה תיכנס לארץ", היינו כמו"ש לעיל



בא"י, לא בטלה קדושה ראשונה של א"י וקרינן בכל שטח כיבוש עולי מצרים "בית ישראל יושבים על אדמתם", "כל ישיבה שלך לא תהא אלא בא"י". ונראה דהו"ה לגבי קדושת א"י להקרא "מחנה ישראל" להיות מקדש בנוי בו. ועיין מש"כ להלן בענין גדרי ציבור וקהל אותיות טז, יח, כג-כה.

ט) וי"ל עוד, שהטעם שלא לכל דבר בטלה קדושת א"י, הוא משום שעם הכיבוש והקידוש חלה גם בחירה של א"י לקדושותיה כמבואר במכילתא פר' בא "עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות", ובחירה זו ודאי שהיא משעת כיבוש וקידוש וכמוש"נ מרבינו הלל לספרי שופטים עה"כ "נביא מקרבך", "ולא מחו"ל", "ופירש רבינו הלל דהוא כדברי המכילתא שאין חו"ל ראויה לדברות, ושם בפר' שופטים הרי כתיב בתחילת הפרשה "כי אתה בא אל הארץ וגו'", משום שמאז החלה לחול בה בחירת א"י. וא"כ י"ל שגם למ"ד שקדושת הארץ בטלה, מ"מ דין הבחירה לא בטל, וכפי שביאר כיו"ב אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בקובץ "כנסת ישראל" (שבט תש"ב) לגבי איסור במות גם למ"ד שקדושת המקדש בטלה, שהוא משום דין הבחירה במקדש שלכו"ע לא בטל, וכ"נ מהרמב"ן שבועות טז. ולכן לגבי סמיכה

בכך להקים שם במה גדולה, ומכ"ש בשילה שכבר נתקדשה א"י. ועי' להלן אות י ואות לג. (ועי' לעיל סי' כ"ו פ"ג אות ו-יב). ועיין מש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' ערה-רעו שהחיוב לדורות של מצות עשית מקדש הוא דוקא בא"י המקודשת כבר. עיי"ש באריכות לגבי גלגל, שילה נו"ג.

ז) ויל"פ לפי"ז מ"ש במכילתא פר' בא "כל זמן שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות", ולגירסת הגר"א "כשרה לשכינה", והיינו שמאז שהתקדשה א"י היא נקבעה להיות כמחנה ישראל כל זמן קדושתה, ולכן בחו"ל אי אפשר היה לבנות במה גדולה אפילו במקום שגרים ישראל. וכך יל"פ מ"ש בספ"ז שאין עבה"י ראוי לבית שכינה. ובאוצר הספרי פירש דצריך לחול תחילה קדושה קלה ואח"כ חמורה, אבל לפי הנ"ל הוא דין מסויים בבמה שצריכה להיות כמחנה ישראל (ועיין להלן בסוף ההערה לאות י).

ח) ולפי"ז לאחר החורבן הראשון שבטלה קדושת א"י עד קידוש עזרא, לא היתה א"י כמחנה ישראל, ולמ"ד שגם קדושת המקדש בטלה, נמצא שאפילו ירושלים לא היתה מחנה ישראל כלל, וא"כ צ"ב איך בנו מקדש והקריבו קודם שעלה עזרא וקידש את א"י. וי"ל עפי"ד הרדב"ז בהל' סנהדרין (פ"ד ה"ו) שלגבי דין סמיכה שהוא רק

אבל לא היה בשישים ריבוא, אם כיבוש יחיד הוי כיבוש, היה בה גדר קידוש ובחירה, ולכן בכיבוש שני היא חזרה והתקדשה ע"י החזקה].

(י) ועי' בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ג: ניחא בעלייתן מן הגולה שהקריבו ואח"כ קידשו, בהכנסתן לארץ במה קידשו. אמר ר' יוסי ב"ר בון בשתי תודות הבאות מנוב וגבעון. משמע לכאורה שס"ל שתחילה יש לקדש את ירושלים ואח"כ את מקום המקדש, לכן הקשו איך קידשו את ירושלים בימי שלמה בשתי תודות, הרי לא התקדש עדיין המקדש, והיינו שס"ל שקדושת המקדש צריכה להיות במקום שכבר קדוש בקדושת מחנה ישראל ולא סגי במה שכל הארץ התקדשה בקדושת א"י.

ולכאורה צ"ב, הרי המשכן התקדש קודם שהצטוו בקדושת מחנות, וא"כ אמאי לא יקדישו המקדש תחילה ואח"כ יקריבו שתי תודות לצורך קידוש ירושלים. ויל"פ לפי הנ"ל, שבמשכן הרי היה שם מחנה ישראל כולו וסגי בכך לקידוש המשכן, ולאחר שהתקדש המשכן ונאמרו דיני שילוח מחנות, לא הוצרך מחנה ישראל לקידוש ע"י קרבן כפי שהדין במקדש, משום שהמחנה התקדש מאליו מעצם חניית ישראל סביב המשכן. ועיין להלן בהערה לאות ט. ולכן לא מצינו שקידשו בקרבן את מחנה ישראל שבמדבר, (ועי' בריטב"א

שדינה להיות בא"י והיא תלויה בקביעות מקום של ישראל בארץ ישראל, סובר הרדב"ז שסגי בעצם הבחירה של מקום שכבשו עולי מצרים, שמקומות אלו יקראו מקום ישיבת ישראל, (ועי' להלן אות כג). וכיו"ב י"ל גם לגבי קדוה"ח ומצות ישוב א"י, ועי' לעיל סי' כו פ"א אות יא ויד, ולהלן סי' כח אות ד' וסי' כט אות יט. וכך י"ל גם לגבי הצורך שהמקדש יבנה במקום של חניית ישראל, שסגי בבחירה של המקום בלא שתחול קדושת א"י. וכיו"ב מצינו במסעות שהקימו את המשכן קודם שחנו סביב כל השבטים – שהרי הגיעו הלויים אחרי הדגל השני והקימו המשכן, עי' זבחים ס. וירושלמי עירובין פ"ה ה"א – כי היה סגי בבחירת מקום החניה לישראל.

ולפי"ז יל"פ מש"כ בשם הגר"ח שקדושה שניה של א"י שחלה על ידי חזקה חלה רק במקום שכבר כבשו עולי מצרים, ויל"פ שרק מקום שכבר התקדש בק"ר וע"י כך גם חלה בו בחירה לקדושת א"י, ולאחר שבטלה ק"ר עדיין יש בו דין בחירה לקדושת א"י, רק מקום כזה ראוי להתקדש שוב ע"י חזקה. וגם בכיבוש חו"ל עפ"י הדיבור (עי' רש"י ע"ז כ: ד"ה כיבוש) ג"כ יש בכך גדר בחירה להתקדש כקדושת א"י, ולכן כיבוש סוריא שהיה עפ"י הדיבור לדעת מדרש שמואל (כז) בשם ר' יוחנן,

שבועות טז. ד"ה אמר, דלא הקשה כל ישראל חונים סביבות מקום המקדש<sup>26</sup>, מהקידוש במדבר, משא"כ בירושלים שאין לכן ס"ל לירושלמי שצריך שיקדשו תחילה

26. (א) יש להוסיף להאמור כאן ולהלן באות כב, ששלוש מחנות שבמדבר חלוקים משלוש מחנות שבשילה ובמקדש, שבמדבר הרי קביעת מקום קדושתם של מחנה לוי וישראל היתה משום חנייתם של ישראל והלויים, והקדושה היתה תלויה במקום שנקבע להם, יש להוסיף שגם קודם קביעת הדגלים היה מחנה ישראל י"ב מיל כמ"ש בברכות סג, עיין ברי"ף סוף פ"ק דעירובין ובשבת פ"ח ומכילתא יתרו. ומלשון הר"מ ביה"ב פ"ז הי"א משמע שרק במקום החניה של כל דגל היה דין מחנה ישראל, וזה כעין דברי רש"י בזבחים נה ע"א שאכילת קדק"ל במדבר היתה בתחום כל דגל. וכ"ז במדבר, אבל בשילה ובמקדש הרי היתה רק קביעת מקום מקודש לדין מחנה לוי ומחנה ישראל. וכך מדקדק הר"מ שם, שלגבי מחנה ישראל ומחנה לוי לדורות כתב שהם כמחנות שבמדבר, אבל לגבי מחנה שכינה כתב שהוא מחנה שכינה שבמדבר, ולמד כן מלשון התוספתא בכלים שלאחר שנקטו את דיני מחנות שבמדבר ובמקדש סיימו "והן הן קלעים שבמדבר", כלומר שזוהי ממש מחנה שכינה שבמדבר. וכך מבואר מלשון הספרי נשא בפרשת שילוח מחנות ש"מכאן סמכו חכמים מחיצות" וקאי על ג' מחנות כמש"כ הר"מ בפיה"מ לכלים, והיינו שזה דין חדש הנלמד מדין מחנות שבמדבר לעשות מחיצות קדושה סביב מקדש, לא רק מחנה שכינה אלא גם מחנה לוי וישראל, וא"א ללומדם מ"וכן תעשו" אע"פ שהיא חובה לדורות.

[והטעם שבאמת יש גם לדורות שלש מחנות, יל"פ עפי"ד הר"מ במו"נ שההרחקות מהכניסה למקדש הן כדי להוסיף רוממות ויראה יתירה בלב הפונים לשם, ובכלל זה גם קדושת ירושלים שמצורעין אסורים בלאו מלהיכנס לשם.

וזהו הטעם שהר"מ כלל דיני ג' מחנות ושאר מעלות שבמקדש בפ"ז מהל' ביה"ב שתחילתו מצות מורא מקדש, וכן שאר ההלכות שהביא שם, ובזה ודאי שיש להשוות מקדש למשכן.] (ב) וכבר ציינתי לעיל שלפי החילוק הנ"ל בין מחנות שבמדבר למחנות שבשילה ובית הבחירה, יל"פ מה דלא נרמז במקראות דהקמת המשכן דין קידוש בקרבן לעיר ולעזרות בשיירי מנחות ובלחמי תודה בהילוך ואכילה (ועיין להלן אות יב), די"ל לכאורה שכל דין זה הוא רק לקדושת מחנות, ובמשכן שהמחנות נקבעו משום היותם מציאות של שלושת סוגי המחנות לא הוצרכו למקדש של קרבן אלא סגי במקדישים, נביא ואו"ת וכו', וכמו בקידוש הר הבית לדעת האבנ"ז יו"ד סו"ס ת"מ. רק בשילה ובבית הבחירה שבהם חל דין מחודש של קביעת מקום לדין מחנה לוי וישראל ישנה הלכה שבעינן קידוש ע"י קרבן. וזה מהלל"מ אבל לא נזכרו במקרא. [ומה שכתב ר"ח שילפינן ממילואים תמה ע"ז הרשב"א, ומש"כ המשך חכמה בפ' תרומה לישב דבריו צ"ע, שקושיית הרשב"א היא מנ"ל דבעינן לחמי תודה דהיינו חמץ דוקא ולא שאר קרבן הנאכל שם, ותמיהה זו לא מיושבת בדברי המשך חכמה.] ולגבי שילה יש לדון כמוש"כ לעיל ולהלן אות י'.

אמנם מחנה שכינה שווה במשכן, בגלגל, שילה ובית הבחירה ואעפ"כ לדורות צריך שיירי מנחה לקידוש העזרה אע"פ שבמשכן לא מצינו כן. והטעם לכאורה הוא דשלושה מחנות אלו דינם כמחנה אחד המחולק לשלושה קדושות, והרי שיטת הרמב"ם שכל ירושלים נקראת מקדש. ולכן

כשאין כל שלושת המחנות במציאות של חניית לויים וישראל, גם המחנה האחד שהוא במציאות מחנה שכינה המקדש לבית מקדש, צריך להתקדש בקדושת מחנה שכינה לענין טומאה גם ע"י מְקַדֵּשׁ, ובעינין קרבן לקדשו. ובמדבר נקבע מקום מחנה לוי כבד בשמיני למילואים כמוש"כ רש"י בגיטין ס ע"א. (עי' להלן אות כו, בהערה לאות כט, באות ל ובהערה שם). כן י"ל בשיטת הירושלמי.

ולפי"ז יש לפרש גם מה שלא נרמז במקראות דקידוש דוד את מקום המקדש, שמשם למדו בירושלמי סנהדרין ושבועות את דיני קידוש העזרות, לא נרמז שם קרבן ושיר, ולהנ"ל יל"פ דבקידוש דוד לא היה קידוש לדין מחנות ולא הוצרך לקרבן. והכרח לזה משיטת התוס' בשבועות ט"ו והמאירי בסוטה ט"ו דבנוב וגבעון שהותרו הבמות לא היתה קדושת מחנות, והרי מפורש במקרא מלכים-א ג ב דעד שלא נבנה הבית בימי שלמה לא נאסרו הבמות עיי"ש ברש"י ובילק"ש רמז קעב וכמבואר בר"מ הל' ביה"ב ועי' בתמורה יד ע"ב לגבי אבשלום, וא"כ ע"כ שאז לא היתה קדושת מחנות בירושלים.

אמנם לא נראה מהראשונים שדין קידוש בקרבן הוא רק לדיני מחנות. אבל יתכן שלגבי מחנה שכינה שיש שם דיני הקרבה ואכילה בחצר אוהל מועד צריך תמיד קרבן. ובמשכן, המילואים היו המקדשים כמוש"כ ר"ח. ואילו לגבי מחנה לוי ומחנה ישראל שיש שם רק דיני שילוח מחנות, ונקראים לפני ד' לאכילת מע"ש וקדק"ל, וקדק"ל שיצאו ממחנה ישראל נפסלים ביוצא, לגבי דינים אלו היה מספיק במדבר עצם קביעת מקום חניית הלויים וישראל להתקדש בקדושת מחנות, להקרא לפני ד' ולהיות היוצא חוץ ממחנה ישראל בגדר חוץ ממחיצת אכילת קדק"ל. ולכן לא מצינו אז שום קרבן לקדש מחנה לוי וישראל.

ג) ומ"ש בספרי פר' כי תצא בפרשת "כי תצא למלחמה על אויבך וגו' ויצא אל מחוץ למחנה, זו מחנה לוי, ולא יבוא אל המחנה, זו מחנה שכינה". וכ"ה בפסחים סח ע"א ומיירי כשהארון עמהם כמוש"כ הרמב"ן בפירוש התורה, והתם, אין כל ישראל והלויים חונים עמהם, אעפ"כ מסתבר שאין צורך בקידוש המחנות שם על ידי מְקַדֵּשׁ של שיירי מנחה, כי מפני שהם חונים במכוון סביב הארון וקבעו שם שלושה מחנות, חשיבי כדין מחנות שבמדבר שיש להם לפחות קדושת שני מחנות מצד חנייתן.

ד) אמנם יותר נראה שאין "מחנה ארון" מתקדש בקרבן מטעם שכתבו תוס' בשבועות טו ע"א ד"ה אין דכיון דלא אפשר לא צריך וה"נ כיון דצורך מחנה המלחמה הוא שתהיה קדושת מחנה שכינה ואין שם במה להקריב ולקדש, אין צריך בקידוש מנחה. ולכאורה מסתבר שגם דין מחנה ישראל יש שם לדעת רבא בזבחים קיז ע"א לגבי שילה. ונראה גם שלדין קדושת מחנה לוי שם אין צורך דווקא בחניית שבט לוי סביב מקום הארון אלא סגי בקביעת מקום חניית שומרים מישראל.

אמנם מסתבר שלקדושת מחנות הללו במחנה המלחמה צריך עכ"פ שיהיו מְקַדֵּשִׁים, שהם מלך, נביא או"ת וסנהדרין והם הקובעים את קדושת מקום חניית הארון והמחנות סביבו. ועיין במנחת אברהם ח"א עמ' רלב"רג שלדעת הרמב"ם גם למ"ד דבכל אלו תנן, אי"ז מעכב אלא לחיוב כרת שבמחנה שכינה אבל לאיסור לאו דלא יטמאו את מחניהם סגי באחד מכל אלו. (ומשמע שם שצריך לפחות דעת ב"ד, וכ"נ ממ"ש בספ"ז: מכאן נתנו חכמים מחיצות ואמרו

עשר קדושות הן כו', משמע שדין עשר קדושות מסרן הכתוב לחכמים, לקבוע דיני וגבולי הקדושות, ואם כן גם קידוש כל מקום מהם מסתבר שהוא צריך דעת הבי"ד לפחות). וא"כ ה"נ במחנה ארון שאין בו אלא לאו ועשה.

ה) אולם יתכן שגם לרבא הנ"ל רק במקדש יש צורך בשלושה מחנות דווקא, אבל בקדושת מחנה הארון שנמצא במחנה המלחמה אין צורך בכל הג' קדושות. ועי' במנחות צה ע"א שמשעה שהוגללו הפרוכות ואין מחנה שכינה, מ"מ יש מחנה לויה ומחנה ישראל, וכך גם בשעת מסעות לדעת התוס' בזבחים ס"א. ועיין בקרן אורה לזבחים קטו ד"ה בשילה שבנו"ג היה רק מחנה שכינה. ולפי הנ"ל שלא היה במחנה המלחמה דין מחנה ישראל, י"ל שמקום מחנה לויה שם הוא כל שטח מחנה המלחמה וכפשטיה דקרא כמוש"כ הרמב"ן.

ו) ויל"ע במש"כ הרמב"ן בפירוש התורה פר' כי תצא (כג יא) שלפי מ"ש בפסחים ס"ח שהציווי ויצא אל מחוץ למחנה וגו' הוא כאשר יהיה הארון עמהם ויש שם מחנה שכינה ומחנה לויה, "אם כן גם זו אזהרה, כפל אותה במחנה, שלא יהיה הכל מופקר כמחנות הגויים". וצ"ב, הרי לכאורה הציווי בפרשת כי תצא הוא הלכה מחודשת שאפילו כשאין שם המקדש אלא רק הארון אעפ"כ יש דיני מחנה שכינה ומחנה לויה.

ויתכן שס"ל לרמב"ן שגם כל מקום חניית הארון יש בו דין הקמת וקידוש מחנה שכינה ומחנה לויה. והכל בכלל פרשת שילוח מחנות שבפרשת נשא. ואם נניח כן הוזה א"ש בפשיטות מ"ש ביומא סט ע"א אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד שנאמר (דה"א יז טז) ויבא דוד וישב לפני ד' וכו'. וכבר הקשו על כך הרי רק הארון היה אז שם בעיר דוד, עי' מנחת אברהם (ח"א עמ' רעז-רעח), ולפי הנ"ל בדעת הרמב"ן א"ש, שבע"כ היה שם מחנה שכינה סביב הארון. ובדה"א (טז ד) לגבי הארון שהעלה דוד לירושלים כתיב: ויתן לפני ארון ה"א מן הלויים משרתים וגו' ובמצודת דוד פירש לכבד ולרבוץ לפני הארון, אבל לפי הנ"ל יל"פ שהכוונה למחנה לויה שסביב הארון שהיו הלויים שומרים ושוערים שם. ועיקר סברא זו מבוארת במנחת אברהם שם.

ז) [הרמב"ם לא הביא את הדין הנ"ל של קדושת מחנות במחנה הארון, ויל"פ עפ"י הצ"פ בהל' תרומות דף ג שלשיטת הרמב"ם לאחר שנבחרה ירושלים אין דין מחנה אלא שם, ומשום כך בעיירות המוקפות חומה אין הלאו דשילוח מחנות של מצורעים אלא איסור עשה דבדד ישב. ולפי"ד י"ל שגם דיני שילוח מחנות שבמחנה המלחמה בטל, ואעפ"י שיש בו עדיפות מבע"ח שהם רק מחנה ישראל ואינם חלק והמשך ממחנה שכינה משא"כ מחנה מלחמה שהוא ראוי ואפשרי להיות בו ג' מחנות סמוכים זל"ז (עי' ר"ש כלים פ"א מ"ז).

ח) ועי' בספרי זוטא פרשת נשא שעבר הירדן אינו ראוי לבית שכינה, והקשו ע"ז (עי' אוצר הספרי) הרי משנבנה בית הבחירה אין כל שאר א"י ראויה לבית שכינה וגם קודם לביהב"ח רק שילה נבחרה למשכן. ויתכן שהכוונה לדין קדושת הארון שחלים בו דיני מחנות, שגם הוא אינו נוהג אלא במחנה ארון שבא"י. והוא נקרא בספרי זוטא "בית שכינה" משום שהארון נתון תמיד באוהל וכמו"ש בשמואל ב' ו' יז "ויביאו את ארון ד' ויציגו אותו במקומו בתוך האהל אשר נטה לו דוד וגו'", והוא נקרא בכתוב "בית ד'" כמוש"ש יב כ, ובדה"א ו טז.

ט) ועי' בר"מ הל' בית הבחירה פ"א ה"ג שכיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות

כולן לבנות בהן בית לד' ולהקריב בהן קרבן. וכתב במנחת אברהם (ח"א עמוד רל) שמשמע שגם בניית בית לד' בלא הקרבה ג"כ אסורה, ובפשטות האיסור הוא רק כשבונים מקדש כשילה ונו"ג, אבל יתכן שגם הקמת בית שיש בו קדושת מחנה שכינה דהיינו "מחנה ארון" שהוא נקרא "בית שכינה" כשיש בו קדושת מחנה שכינה, ג"כ נאסר מאז שנבנה המקדש. ולכן לא הזכיר הרמב"ם דין קדושת מחנות במחנה ארון שניתן לקבוע לו מקום חניה במחנה המלחמה. (י) ויתכן מקור לכך במכילתא פר' בא: עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל א"י כשירה למזבחות כו' עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים ראויה לשכינה משנבחר בית עולמים יצאת ירושלים שנאמר כי בחר ד' בציון ואומר זאת מנוחתי עדי עד. יל"פ שהסיפא באה למעט שאפילו כגון האוהל שנטה דוד לארון בהיות הארון בירושלים, שי"ל שהיה דינו כמחנה שכינה כמו במחנה מלחמה, גם זאת אין לקדש בירושלים, והיינו שלא חלה קדושת מחנה הארון אלא בעזרת המקדש. ולפי"ז צ"ל שהר"מ מפרש שהבחירה האוסרת זאת, היא משעת בנין וקידוש ביהב"ח. (יא) כע"ז יל"פ בגירסת הגר"א שם: עד שלא נבחרה ירושלים היו כל הארצות ראויות לשכינה כו' עד שלא נבחר בית העולמים היו כל הארצות ראויות למזבחות כו'. ויל"פ ברישא שהכוונה לקדושת מחנה הארון במלחמה, או אפילו בארון בלא מלחמה, שהיה נוהג בכל הארצות ולאחר שנבחרה ירושלים "כי בחר ד' בציון", אין לקדש מחנה ארון אלא בירושלים, כי הבחירה למקום למחנה שכינה היא בעצם על כל ירושלים. אם כי את העזרה ניתן לקדש רק בכל שטח הר הבית כמוש"כ הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו ה"י, מ"מ לגירסת הגר"א הנ"ל י"ל שדין "מחנה ארון" לאיסורי לאו ועשה דשילוח טמאים יכולים להמשך בכל ירושלים. ועי' בהל' ביאת מקדש פ"ג הי"ב.

[יב] ובעיקר דעת הרמב"ם שלא הביא דין קדושת מחנה הארון במחנה המלחמה יל"פ עוד, דס"ל שלא נהגה קדושה זו אלא במחנה של שישים ריבוא שנמנו בערבות מואב כיוצאי הצבא ופירש רבינו יוסף בכור שור שנמנו כצבא המלחמה על א"י (מובא בדרשות רבינו יונה לפרשת במדבר) וכן ביאר בהעמק דבר. ולכן י"ל שרק אותם שישים ריבוא שנמנו עפ"י הדיבור, כשחנו במחנה המלחמה עם הארון, היה דין המחנות שלהם כעין דין מחנות המשכן, אבל לדורות אי"ז נוהג. ובסוטה ג: בתחילה קודם שחטאו ישראל שרתה שכינה עם כל אחד ואחד, שנאמר כי ד' א' מתהלך בקרב מחניך. היינו שהיו כאנשי צבא מלחמה. (אמנם במו"נ ח"ג פמ"א משמע שדין קדושת מחנה לוייה במחנה המלחמה נוהג לדורות ואפילו בלא ארון.)

ובשיטת הרמב"ם שאין בבע"ח הלאו דשילוח מחנות, בפשטות הטעם הוא משום שהלאו דשילוח מנחות הוא רק על מחנות שהם חלק והמשך של מחנה שכינה וכמוש"כ תוס' בזבחים ס ע"ב ד"ה מאי, דירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית. וכיו"ב בר"ש כלים פ"א מ"ז. אמנם יתכן לפרש עוד לפי מאי דקימל"ן "ירושלים לא נתחלקה לשבטים", ויש לבאר שקביעה של מקדש לדורות וגם קביעה של שלוש מחנות דמקדש לדורות, האמורות בפרשת וישלחו מן המחנה וגו', אינם אלא במקום שניתן לכל ישראל. ובמשכן, בשילה ובנו"ג כיון שהיו לפי שעה כדי לקיים מצוות "ועשו לי מקדש", לא היה צורך במקום של כל השבטים.

ולגבי המשכן במדבר י"ל עוד, שכיון שחנו ונסעו ישראל עפ"י הדיבור, הצטרפו מקומות כל הדגלים, והמקום שבין כל דגל ודגל, להחשב מקום שניתן לכל ישראל.

ולגבי בע"ח, כיון שאין מצוה שיהיו לישראל בע"ח, אלא אם ישנם הם מתקדשים מעצמם, כל זמן שהם ראויים לקדושת בע"ח, וגם אם הם מתקדשים ע"י בי"ד וחייבים לקדשם, המצוה היא לקדשם לכל זמן שהם ראויים לקדושת בע"ח, לכן כיון שקדושתם צריכה להיות קבועה, אינם יכולים להתקדש בקדושת ג' מחנות שבפרשת וישלחו וגו' אלא אם הם במקום ששייך לכל ישראל. וכיון שמלבד ירושלים, שאר הערים שבא"י נמצאים כל אחד בעיר של שבט אחד, לא יכלו להתקדש בקדושת ג' מחנות דמקדש הנלמדת מפרשת וישלחו מן המחנה, כי היא רק במקום שלא התחלק לשבטים, כנ"ל.

ורק לגבי העשה בדבר ישב, מחוץ למחנה מושבו, ששם אין התנאי הנ"ל, לגבי כך התקדשו כל עיירות המוקפות חומה.

וביותר ניתן לומר את הסברא הנ"ל לגבי מחנה ישראל, שהוא דווקא במקום של כל ישראל. ויתכן לומר כן בשיטת אב"י בזבחים קטז: שבשילה לא היה מחנה ישראל, ויל"פ שהטעם הוא כנ"ל, ששילה היתה בחלקו של יוסף. ולגבי נ"ג, כבר כתבו התוס' בסוטה שאולי לא היו שם דיני מחנות.

(יג) ולפי"ז יש לבאר עוד לגבי מחנה ארון, שהר"מ לא הזכיר שיש בו דין מחנה שכינה ולויה, ויש לבאר שאינו נוהג אלא במקום של כל ישראל, כמו שהיה במחנה ישראל במדבר, שהיה נחשב גם כמחנה מלחמה כדברי רבינו יוסף בכור שור הנ"ל, והוא היה גם כמקום שניתן לכל ישראל כמושכ"ל. וכך גם בא"י בזמן כיבוש וחילוק, שכל א"י היתה של ישראל. אבל לאחר שזכו כל השבטים בחלקם, אין בא"י דין מחנה ארון מלבד בירושלים שהיא בלא"ה קדושה בקדושת ג' מחנות.]

(יד) והנה הרמב"ם פ"א מהל' ביה"ב ה"ג כתב, כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לד' ולהקריב בהן קרבן, ואין בית לדורי דורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה נאמר ויאמר דוד זה הוא בית ד' הא' וזה מזבח העולה לישראל, ואומר זאת מנוחתי עדי עד. והנה מה שהזכיר הרמב"ם גם ירושלים וגם הר המוריה, הוא לשון הכתוב בדב"ה"י ב ג, ויחל שלמה לבנות את בית ד' בירושלים בהר המוריה וגו'. אולם צ"ע מהי הכונה שא"א לבנות ולהקריב אלא בשני מקומות אלו, הרי הם בעצם אחד. שהרי בפשטות כל הר המוריה מכל צדדיו הוא בתוך העיר ירושלים. ולכאורה יל"פ שהכונה היא שקדושת ירושלים היתה חייבת להיות קודמת לקדושת הר המוריה, וכפי שיש לבאר את קושיית הירושלמי הנ"ל בסנהדרין כמושנ"ל. ומש"כ גם הר המוריה שכולל גם הר הבית, יל"פ לפימש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רלא שמש"כ הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"י) שא"א להוסיף על העזרה אלא עד סוף הר הבית הוא משום שהבחירה של מקום המקדש היתה על הר הבית ויותר מכך לא נבחר.

(טו) אולם יותר נראה שכוונת הרמב"ם על בחירת ירושלים ובחירת הר המוריה, שהם קדמו לקדושת המקדש, כמבואר במכילתא פר' בא הנ"ל שמשנבחרה ירושלים אין כל א"י כשרה למזבחות שנאמר השמר לך פן תעלה עולותיך כי אם במקום אשר יבחר ומשנבחר בית עולמים אין ירושלים ראויה לשכינה, ומאחר שהסמיכו את בחירת ירושלים לכתוב "כי אם במקום אשר יבחר וגו'", משמע שירושלים היא חלק מבית הבחירה וחצרותיה, כי בחירה זו קיימת ונמשכת

בשתי תודות את ירושלים, ולא סגי בקדושת כל א"י. ובימי עזרא ס"ל דניחא, משום דקאי למ"ד ק"ר קדשה לעת"ל ועזרא זכר הוא דעבד כפירוש הרדב"ז. (ועי' להלן אות לא).

[ומה שלא הקשו בירושלמי על גלגל, שילה – שגם שם היה דין מחנה ישראל כמוש"כ

בזבחים דף קטז – ונו"ג, י"ל שס"ל לירושלמי שבכל מקומות אלו הקימו שם את המשכן – וגם בשילה לדעת הירושלמי מגילה פ"א הי"ב לפירוש קה"ע, וכ"ה ברש"י ובמאירי לסוטה טו ע"ב ששילה היא משכן עצמו ודינו כדין אוה"מ שבמדבר לענין עפר המשכן – לכן מאחר שהמשכן כבר נמשח והתחנך, אין הכרח שיוקם דוקא

גם לאחר שנבחר ונבנה המקדש. ועי' תוס' ע"ז ח' ע"ב ד"ה מלמד. ונמצא שמצות בית המקדש היא להיות חלק מכל ירושלים. וזהו יסוד שיטת הרמב"ם בפיה"מ לר"ה שירושלים בכלל מקדש, (ועיין להלן בהערה לאות ל). ויתכן שאי"ז קשור כלל לדין קדושת ג' מחנות. [ועיין במרומי שדה לזבחים ס' מש"כ בביאור הסברא שהזכירו שם תוס' אם קדושת ירושלים יכולה להתקיים בלא קדושת המקדש]. והבחירה בהר המוריה היא הבחירה בכל הר הבית שראוי למקום שבתוכו יקבע המזבח כמושנתב"ל, וגם בחירה זו קודמת לבנין בית הבחירה.

טז) ומה שמשמע מהמכילתא ששתי הבחירות היו בזמנים שונים, נראה שס"ל שבחירת ירושלים היתה בימי שמואל ושאול שבררו מקום המקדש וכמ"ש בזבחים נ"ב ע"ב, ומבואר שם שלמדו מהכתוב ביהושע ט"ו ח ועלה הגבול מגי בן הינם אל כתף היבוסי מנגב היא ירושלים עיי"ש ברש"י, שבררו שיש לבנות המקדש בירושלים. והבחירה של הר המוריה היתה בימי דוד כשבנה המזבח עפ"י גד הנביא ואמר זה הוא בית ד' וגו', וקאי על כל גורן ארונה שהוא מקום הר המוריה. וע"כ דקאי על כל הר המוריה, שהרי לא מצינו שם קביעת מקום בתוך ההר, ובודאי שלא קאי על מקום המזבח בלבד. וכ"נ מהספרי דברים י"ב ה. ועיין במשך חכמה בהפטרות פר' פקודי. [אמנם מהפסיקתא דר"כ פמ"ד ס"י ב משמע לכאורה שהכתוב "זה הבית לד'" קאי על המקדש בלבד, שאמרו שם שכיון שמצא דוד את המזבח שבו הקריב אדם הראשון התחיל מודד ממנו ואמר מכאן ועד כאן העזרה, מכאן ועד כאן קדה"ק. אולם י"ל שהר הבית לא היה צריך מדידה, שגבוליו נכרים, וכל ההר מקומו]. ועיין להלן בסי' כח בהערה לאות א.

יז) ולכאורה לפי"ד אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רל שמשעה שנבחר בית הבחירה אעפ"י שעדיין לא נאסרו הבמות, מ"מ זה רק לגבי הבמות שכבר הוקמו עד עתה, אבל להקים במה חדשה י"ל שכבר נאסר, לפי"ז לגירסא שלפנינו במכילתא שמשנבחרה ירושלים לא הוכשרה שאר א"י למזבחות, א"כ גם במת יחיד בירושלים א"א לבנות מעתה, שהבחירה מונעת גם בנית במה גדולה חוץ לירושלים וגם במה קטנה בכל מקום. ולפי"ז א"ש מ"ש בבמד"ר פי"ב אות א שדוד הקריב בגורן ארונה באיסור במה, אלא שהיה ע"פ הדיבור, ותמהו על זה הרי בגבעון הותרו הבמות, ולפי הנ"ל א"ש, דמ"מ מימי בחירת ירושלים נאסר לבנות מזבח חדש.



שבמשכן שגם שאר מקדשות צריכים קרבן לקדשם, וקרבנות המילואים היה בהם דין ק"צ כמ"ש בירושלמי יומא פ"א ה"א אפילו לגבי איל המילואים של אהרן "נתנדבו ציבור ומסרום לאהרן ולבניו", ולדורות שאין מקדשים אלא את המקדש וירושלים. הוי הקרבן לגמרי ק"צ (ועי' להלן אות יד). ולכן קאמר הירושלמי שקידשו בלחמי תודה הבאים מגבעון.

(יב) ואע"פ שקרבן התודה הזה אינו קרב אלא בבמה גדולה מ"מ אינו נפסל ביוצא מהקלעים, אלא הוא כשאר קדשים קלים הקרבים בבמה קטנה, וכך מצינו גם לגבי שלמי נזיר שאינם קרבים אלא בבמ"ג לדעת רבנן בזבחים קיז, ואעפ"כ הם נאכלים בכל מקום כמוש"כ רש"י בפסחים לח:.

(יג) והנה לחמי תודה אלו, בשעת הקרבת התודה היו ראויים להיאכל בכל ערי ישראל, ומ"מ הם מקדשים את ירושלים, אעפ"י שצריך לקדש בדבר הנאכל בירושלים ונפסל ביוצא כמו"ש בבבלי, כי מיד שהחלו לקדש חלק מירושלים כבר נאסרות הבמות כמש"נ מהמכילתא פר' בא: "עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות, משנבחרה ירושלים יצאת א", שנאמר השמר לך פן תעלה עולותיך וגו' כי אם במקום אשר יבחר". ויל"פ שהבחירה היא משעת קידוש ומיד שנתקדשה ירושלים בטל דין הקרבה בבמה

בתוך מחנה ישראל, ולאחר שהוקם קידשו משם ג' מחנות בשילה ובנו"ג. (ועי' לעיל אות ו ולהלן אות לג ובהערה לאות לו).

ומה שלא הקשו מקידוש העזרה, בפשטות י"ל שגם לקידוש העזרה לא הוצרכו בשילה ונו"ג, משום שהקימו שם את המשכן שכבר נמשח והתחנך, שלכן הריטב"א בשבועות ט"ו ע"א ד"ה אמר הקשה רק איך קידשו את בית הבחירה ולא הקשה על שילה. ולגבי נו"ג י"ל עוד, שלא הוצרכו לקידוש משום שיתכן שהקידוש הוא לצורך קדושת מחנה ובנו"ג יתכן שלא היתה קדושת מחנה כמו שהסתפקו בכך תוס' בשבועות טז: ד"ה או ובמאירי סוטה ט"ו פשיט"ל דלא היתה שם קדושת מחנה שכינה לחיוב כרת. ועי' רש"י זבחים נ"ו ע"א דנו"ג אינן קדושים. עוד י"ל שפשיט"ל שאפשר לקדש במנחת חביתין כמוש"כ הקה"ע שם, וגם ר"ש דס"ל דחובות שקבוע להן זמן לא קרבו בבמה גדולה, מודה בחביתין שקריבין כמ"ש בזבחים קיט. ופשיטא לירושלמי דלר"ש יש מנחה בבמה]. ותירצו שקידשו בשתי תודות הבאות מגבעון.

(יא) ויל"פ שמה שצריך שיקרבו דוקא בבמה גדולה, הוא משום שכל דיני קידוש המקדש וירושלים הם חובת ציבור, ואע"פ שאין ציבור מביא תודה וגם לא מנחה, מ"מ באלו התחדש דין הקרבה לצורך קידוש, ובפרט לדעת ר"ח שילפינן ממילואים

גדולה שבגבעון ונאסרו במות קטנות, ואין לאכול את הלחמי תודה חוץ לירושלים. ומצינו כיו"ב בתוס' שבועות טו.: ומה שצריך לקדש בדבר הנאכל בה כו', יל"פ דסגי בכך שמשעה שיקדש את המקום הוא ראוי להיאכל שם בקודש והוא ראוי מאז להפסל ביוצא.

(יד) ויל"ע בשיטת הר"י מיגאש לגבי קידוש העזרה בשיירי מנחה, שהכוונה למנחה שבאה עם קרבן תודה, והקשו על דבריו, הרי מנחת נסכים שעם הקרבן כולה כליל ואין שם שיירים.

ונראה שהר"י מיגאש לשיטתו שאת דין שתי תודות המקדשות ילפינן ממילואים, ונראה מקור לכך ממ"ש בתו"כ פר' שמיני (יג) עה"כ "וישחט את השור ואת האיל זבח השלמים אשר לעם": "מכאן למדו שלמים לציבור", וצ"ב הרי לא מצינו שלמי ציבור אלא בשלמי עצרת, ובהם הרי יש פסוק מפורש בפרשת אמור. ואם הכוונה שניתן להקריב שלמי נדבה של ציבור (ולא כמו"ש בתו"כ לעיל, פט"ז ה"ה), מגלן ללמוד ממילואים שהם היו חובה והוראת שעה. ויל"פ שמדיוק הכתוב, שבתחילה כבר נאמר "ויקרב את קרבן העם וגו'", וכאן חזר ואמר שהשלמים הם קרבן העם, מכך למדנו שיש לדורות ג"כ כיוצא באלו, דהיינו שלקידוש העזרות צריך קרבן שלמים

של ציבור, וזהו דין התודה של ציבור, שלדורות הוא מקדש העזרה והעיר, כפשטות המשנה כאן בשבועות. עי' שטמ"ק לערכין יא: אות ו, שכתבו שעל התודה הבאה לקידוש העזרה אומרים שירה, והיינו דהיא ק"צ. ובמשך חכמה פר' שמיני עה"כ ושור ואיל וגו', כתב שבחינוך מקדש שלמה ג"כ הקריבו שלמי ציבור. ועיין במש"ח ריש פר' תרומה ד"ה ונראה לדעתי כו'. (ועיין לעיל סי' ה' בביאור שיטות ר"י ור"ל, סוף פ"ב.)

אמנם בזבחים ה' ע"א ס"ל לאביי שאין תודת ציבור. וברש"י זבחים קי"ח ע"א ד"ה קא סבר כו' שאין שלמי נדבה שהם קד"ק. ואם היו שלמי נדבה של ציבור הם היו קוד"ק כמוש"כ במשך חכמה משפטים עה"כ ויזבחו וגו'. [במשך חכמה שם כתב: דאם נאמר דהכהנים הנגשים אל ד' מיירי בנדב ואביהוא, א"כ השלמים שהקריבו בבמת סיני היו שלמי ציבור, קדשי קדשים, והיו נאכלים לכהנים בני אהרן, וכמו שמצינו שלמי ציבור בלא לחם. כנראה כוונתו שלכו"ע גם הבכורות עבדו קודם העגל, אולם רק קרבנות יחיד ולא ק"צ, או רק קדשים קלים ולא קוד"ק. והמ"ד שסובר שהמקריבים היו נדב ואביהוא, בע"כ דס"ל דהיו שלמי ציבור, וע"כ היו קוד"ק, ולא יכלו הבכורות להקריבם. וגם לדעת הסוברים דבמת סיני היתה במת יחיד, אלא

שהיתה הוראת שעה להקריב שם חטאת כמוש"כ הטו"א בחגיגה ד"ז, מ"מ לגבי המקריבים לא מסתבר שהיתה הוראת שעה שיקריבו הבכורות בזמן שיש עימם כהנים.]

טו) ובתו"כ שם: "אצל המזבח, ולא בהיכל". ובמשך חכמה העיר הרי קי"ל שקד"ק ראויים להיאכל גם בהיכל. ויל"פ שכיון שמנחה זו מקדשת את העזרה באכילתה ואילו ההיכל כבר התקדש במשיחה, לכן היה צריך לאוכלו רק בעזרה או בלשכות הפתוחות לעזרה. (ולדורות שאין בקידוש ההיכל משיחה, יל"ע איך מתקדש ההיכל לקדושתו המיוחדת, ומסתבר שבקידוש העזרה חלות כל הקדושות יחד, כל מקום לקדושה הראויה לה. ועיין בהעמק דבר פר' תצוה (כט לב) ובמשך חכמה (שם) עה"כ ואכלו וגו'. ועי' להלן אותיות לח, נד וס). ומ"ש בתו"כ שם לרבות שאר קד"ק, יל"פ שגם הם היו מהמקדשים את העזרה באכילתם.

טז) ועיי"ש עוד בתו"כ שממעטים איל המילואים ולחמו, והיינו האיל שקרב בשבעת ימי המילואים שבסוף פרשת צו, והקשה במשך חכמה הרי גם הוא קדשי קדשים. ונראה שיל"פ שאותו איל מילואים שהזו מדמו על אהרן ובניו היה רק לקידוש אהרן ובניו ולא לקידוש העזרה, [עיין קרבן העדה ליומא פ"א ה"א (ג א) ד"ה מלואים. ויתכן שאכילת אהרן ובניו את בשר

המלואים היתה חלק מקידושם וחינוכם, והוי כהמשך ההקדשה. וא"ש מש"כ הראב"ד בפר' שמיני שמ"ש שא' בניסן היה ראשון לאכילת קדשים, היינו חטאות ושיירי מנחות, ר"ל לאכילת קד"ק בעזרה. אע"פ שבשבעת ימי המלואים כבר אכלו אהרן ובניו מבשר איל המלואים בעזרה, מ"מ שם האכילה היתה חלק מקידושם וחינוכם שהיה חייב להיות בעזרה, ועדיין לא נהג החידוש שגם קד"ק נאכלים בעזרה. ולכן הוא כשאר קד"ק הראויים להיאכל גם בהיכל.

יז) ומכאן נלמד שיש בקידוש העיר והעזרות דין של הקרבת שלמי ציבור ומנחת ציבור, והם המקדשים. ולדורות ילפינן מנחמיה שלקידוש העיר מביאים תודה ומקדשים בלחמי חמץ שבה, שהם כעין מנחה, עי' מנחות נב. ורש"י שם מו. ד"ה נפרס. דוגמת מ"ש ביומא ד. לגבי קידוש כה"ג לעבודת יוהכ"פ דילפינן ממילואים שהיתה שם הזאת דמים ולדורות נכנסו מים תחת דם.

והו"ה בקידוש עזרה דבעינן דבר הנאכל בה ונפסל ביוצא ממנה, בעינן מנחה הנאכלת, ומאחר שבמשנה קתני להדיא בקידוש העזרה דבעינן תודה, ס"ל לר"י מיגאש דבע"כ כך נאמרה ההלכה, שמנחת ציבור המקדשת העזרה באה עם התודה, והיינו

מלבד עולת הבוקר", שבא הכתוב ללמד שמנחה זו לא באה במקום מנחת נסכים של עולת העם, אלא באה בנוסף, בפנ"ע. הרי דיש הו"א שבמילואים יקריבו מנחה הנקמצת במקום מנחת נסכים.

(יח) ובקידוש העזרה לדורות צריך שתבוא המנחה עם תודה דוקא, מדברי קבלה, שמלבד המנחה צריך גם לחם חמץ דוקא כאמור בנחמיה, ועי' בתו"כ פר' שמיני עה"כ "קחו את המנחה הנותרת מאישי ד' ואכלוה מצות אצל המזבח", מה ת"ל, מפני שהיא מנחת ציבור והיא מצוות שעה ואין כיו"ב לדורות. לכך נאמר "ואכלוה מצות". ופירש במשך חכמה דהו"א שהיא כמו שתי הלחם שהם מנחת ציבור והם חמץ וה"נ תאכל חמץ, ולהנ"ל יל"פ שהו"א שכיון שהמנחה הזו באה לקידוש העזרה, ולדורות מצינו שבקידוש העיר והעזרות יש תודה הבאה חמץ, ה"נ היה צריך שמנחה זו תאכל חמץ. וע"כ בא הכתוב לאסור אכילת אותה מנחה חמץ.

(יט) ולפי"ז מסתבר דלדעת הר"י מיגאש צריך לקידוש העזרה שתי תודות ושני שיורי מנחות הבאות עמם ועפ"י נביא האחת נאכלת וכו' כלשון המשנה.

והטעם שקידוש העיר והעזרות של דורות שאני מקידוש שהיה במשכן, והוא צריך תודות דוקא, י"ל שהם מתורת שמחה שחייבים בקידוש העיר והעזרות כשהם

שהמנחה של תודה זו שהיתה צריכה להיות מנחת נסכים, באה בתורת מנחה הנקמצת. ומצינו כיו"ב בהתוה"מ (סי' מג) שהביא פירש"י במנחות ה"ע"ב שהנשיאים התנדבו מנחת נסכים ומ"מ היתה הוראת שעה שתהא מנחה הנקמצת והשיריים נאכלים. [ובהתוה"מ שם כתב שאם נניח שמנחת נחשון באה לכתחילה כשאר מנחות הנאכלות א"כ אמאי אמרו שהיתה הוראת שעה, הרי הוי מנחת יחיד. ויתכן שלרבי יהודה בהוריות דשבט מקרי קהל, א"כ אם היתה מנחת נחשון עבור כל השבט, חשיבא כמנחת ציבור, כמוש"כ במשך חכמה פר' ויקרא עה"כ "וסמך ידו וגו'", ולכן הויא הוראת שעה.]

ויתכן לבאר שמש"כ "קחו את המנחה וגו'" קאי בעיקר על מנחת השלמים שנקרבה בתורת מנחה הנקמצת, ולכן מיעטו בתו"כ "ולא בהיכל", כי אכילתה קידשה את העזרה כנ"ל אות ב'. ובתו"כ הרבו לדין "שלא בהיכל" גם מנחת יום השמיני, מנחת נחשון ושאר קוד"ק של אותו יום שכולם היו גם לקידוש העזרה. [ומש"ש "ולא על גבי המזבח", יל"פ שהמזבח כבר התקדש ע"י משיחתו והעבודה בו בזריקה ובהקטרה, עי' בתוס' שבועות טו ע"א ד"ה אין.]

ועי' בתו"כ פרשת שמיני עה"כ "ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה, ויקטר על המזבח

(כב) ולכאורה יל"פ דברי הירושלמי דקאי רק למ"ד ירושלים נתחלקה לשבטים, א"כ אין סמוכים למקדש אלא שני שבטים, שנפרדים מהשאר, ואין כאן שם מחנה ישראל. ולא דמי למדבר שכולם חנו סביבות המשכן כאחד עפ"י הדיבור, ולכן צריך קידוש העיר קודם. ואם כי גם במדבר חנו הדגלים זאח"ז, מ"מ גם השטח שבין דגל לדגל היה קדוש בקדושת מחנה ישראל, אבל מחנה ישראל שליד המקדש אינו אלא בעיר ירושלים שהיא רק מחלק שני שבטים.

(כג) עוד יתכן לבאר שיטת הירושלמי לפמ"ש בזבחים קיז אליבא דרבא דלא יתכן שילוח טמאים במקדש רק ממחנה שכינה ומחנה לויה בלא שיהא שם גם מחנה ישראל, ויל"פ שכ"ז מעכב את יכולת הקידוש של מחנה שכינה ומחנה לויה, (וכך נקט אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רכח), ורק מחנה ישראל כשלעצמו יתכן, כמו בבתי ערי חומה. ולכן כשמקדשים את המקדש גם למחנה שכינה לשילוח טמאים, צריך שיחול מיד דין שלשה מחנות, דאם יחסרו מחנה לויה ומחנה ישראל לא תחול קדושת מחנה שכינה ויצטרכו לקדש מחדש כשהשניים האחרים יתקדשו. ולכן כשקידש שלמה את המקדש גם לדין ג' מחנות ודאי שכבר התקדשה ירושלים קודם בשתי תודות

נבחרים ומתקדשים לדורות, כמו דין שיר שיש אז. וגם דין חמץ שבתודה הוא משום שמחה. (עיין בחס"ד מנחות פ"י שעל איל המילואים היתה סמיכה בתורת שמחה.) ומה שדנו בגמ' אמאי אין מקדשין בשתי הלחם הבאות חמץ, הוא לבאר טעם המשנה שצריך תודות ולא סגי בשלמי ציבור של עצרת עם שתי הלחם הבאים עימם, שאף הם קרויים מנחה.

(כ) ועכ"פ נראה שלר"י מיגאש קידוש העיר והעזרות הם דוקא בתודות ציבור ומנחתם ולכן בימי שלמה היו צריכים להביא תודות מגבעון.

(כא) ויל"ע בדברי הר"מ בהל' ביה"ב פ"ו הי"ג "וכן אם הוסיפו על העזרה מקדשין אותה בשיירי המנחה וכו'" וצ"ב מה דנקט שיירי המנחה, הרי לא הזכיר קודם מנחה שמקדשת, אלא הזכיר רק שתי תודות ולחמיהן שמקדשין העיר. ואולי רומז הר"מ לשיטת הר"י מיגאש שמקדשים העזרה בשיירי מנחת התודה שקרבה כמנחה הנקמצת. והר"מ קאי על תודה הנזכרת לעיל, ורמז שבקידוש העזרה צריך מנחה של תודה. אולם להלן כתב הר"מ: "מה ירושלים התודה שנאכלת בה מקדשתה אף העזרה שיירי מנחות שאין נאכלין אלא בה הן שמקדשין אותה בהן". כאן נקט "שיירי מנחות". ואולי ס"ל שבדיעבד מהני כל שיירי מנחות לקדש העזרה, וצ"ע.

מחנה לויה, שישתלחו משם הטמאים האסורים במחנה לויה (ועי' לעיל אות ו). ומה שהכריח לרש"י לפרש כן הוא משום שס"ל שאלמלא שישנן כבר עתה שלש מחנות לשילוח א"א לקדש במשכן מחנה שכינה בלבד כנ"ל עפ"י הגמ' בזבחים, שצריך עכ"פ שילוח ממחנה לויה וממחנה שכינה, וע"כ ששם מחנה לויה הוקבע כבר, אם כי עדיין לא נצטוו הלויים לחנות סביב המשכן.

(כו) [ועיי"ש ברש"י ד"ה ופרשת כו' וכשנגללים הפרוכת בכל סילוק מסעות הותרו זבין ומצורעים ליכנס לשם. וצ"ב למאי הוסיף זאת רש"י כאן, וביאר הנוב"י בדורש לציון (דרוש ג) שבאמת כבר היו מחנה ישראל ומחנה לויה קודם, כמו"ש בשבת צו: משה היכי יתיב, במחנה לויה, ומיירי שם מיד כשירד מהר סיני, ולכן הוצרך רש"י לבאר מ"ט לא הוזהרו על שילוח מחנות קודם שמיני למילואים, וביאר שכשאין מחנה שכינה אין גם שאר מחנות שלפניה. [עיקר הדבר שהיה מחנה לויה ביום הראשון להקמת המשכן, נראה כן מהתו"י יומא ו ע"ב שיוב"ל אות ל.] וצ"ב מש"כ להוכיח ממ"ש דמשה רבינו במחנה לויה קאי, שהלויים כבר חנו קודם הקמת המשכן במקומם, הרי בפשטות הכוונה של רש"י היא שמקום אוהל בית המדרש של משה רבינו ששם לימד את

הבאות מגבעון. ואם כי ירושלים היא גם מבתי ערי חומה מ"מ גם הם צריכים קידוש בשתי תודות כמש"כ רש"י בערכין טו. ולגבי מחנה לויה הרי אין שם מעשה קידוש אלא קביעות בי"ד עד היכן מחנה לויה וקביעתם חלה מיד כשמוכנים ונקבעים שתי המחנות האחרות (ועי' אבנ"ז יו"ד סו"ס תנ).

(כד) ואם כי במדבר לא קידשו שלש מחנות אלא לאחר שחנו הלויים במחנה לויה, שבפשטות היה בחודש השני כאמור בפרשת בהעלותך – וכמבואר בתשב"ץ ח"ד סי' קלז – ואילו הקידוש של מחנה שכינה היה בניסן, י"ל דשם עצם החניה על פי הדיבור הוא היה הַמְקָדֵש למקום המחנות של הלויים ושל ישראל. אבל לדורות שאין שם חניה סמוך למקדש, הקידוש בא על ידי שתי תודות.

(כה) ועיין רש"י בגיטין ס. ד"ה פרשת טמאים כו' והוזהרה להם – בשמיני למילואים – פרשת שילוח טמאים וישלחו מן המחנה שבו ביום הוקבעו שלש מחנות מחנה שכינה ומחנה לויה ומחנה ישראל והוזקקו להשתלח. והתשב"ץ בח"ד סי' קלז הקשה, הרי הבדלת הלויים בחנייתם לא היתה עד חודש אייר כמוש"נ מפר' במדבר. ונראה לכאורה שרש"י ס"ל שאעפ"כ הוקבע המקום המיועד לחניית הלויים והקביעה הזו דיה לקדש המקום בתור

ישראל, (עי' רש"י ורמב"ן כי תשא לג), היה במקום שאחר כך היה מחנה לויה, כי לא היה בית מדרשו במקום חניית ישראל, שהרי כל ישראל היו מצויין אצל משה רבינו, לשאול ולדון, (עי' רש"י שבת שם ומאירי בתחילת שבת) לכן היה מקומו מעבר למחנות פנימה.

(כז) ויתכן גם שמשה רבינו עצמו נקבע מקומו שם מיד לאחר מ"ת, עפ"מ"ש בזבחים קיז. עה"כ "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה": ושמתי לך מקום בחי"ך. מקום, מקומך. אשר ינוס שמה, מכאן שמגלין במדבר. להיכן גולין, למחנה לויה. ופרש"י לך מקום, המקום שלך, דהיינו מחנה לויה, אף הוא נקלט. ויל"פ שדין ערי מקלט במדבר תלוי במקום חניית משה רבינו ומיד לאחר מתן תורה היה דין מקום חניה של מש"ר, דהיינו שיקבע מקומו בנפרד משאר ישראל, והמקום שנקבע הוא המקום שעתיד להיות מחנה לויה. ואם כי הכתוב ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה נאמר בלשון עתיד, יל"פ שמאחר שפרשת משפטים נאמרה לכל ישראל במעמד הר סיני כמוש"כ הרא"ם, לכן נאמר לשון עתיד, לזמן שיחנה מש"ר במחנה לויה. וכשחנה כל הלויים שם, נעשה כל המקום מחנהו של משה רבינו. ואולי מיד כשחנה שם מש"ר בתוך המקום שעתיד להיות חניית כל הלויים, חשיב מיד כל השטח למקום

מחנהו של מש"ר. (ועיין להלן במדור הערות סי' י"ג).

(כח) ויל"פ שלכן אין מחנה לויה לדורות קולט אלא רק ערי הלויים, אע"פ שמהכתוב "ושמתי לך מקום" ילפינן לערי הלויים שכולן קולטות כמש"כ רש"י במכות יד:, והרי לשאר דינים מחנה לויה שבמקדש דינו כמחנה לויה שבמדבר. ויל"פ שגם במדבר לא קלט מחנה לויה אלא משום שמה רבינו חנה שם, והוא דין קליטה בפנ"ע. וא"ש גם מה שהקשה בצ"פ למכות י ע"א איך קלט מחנה לויה במדבר הרי גם שלש שבעה"י לא קלטו עד שהופרשו שלש שבארץ ישראל לאחר כיבוש וחילוק, ולהנ"ל י"ל שרק במקום שקולט כדין עיר מקלט בתור מושב הלויים, יש תנאי שיפרישו תחילה את כל שש ערי המקלט, אבל הדין המיוחד, שמחנה לויה במדבר קולט, י"ל שהוא מחמת מקומו של משה רבינו ואינו תלוי בשאר ערי מקלט.

(כט) אמנם באמת עיקר דין קליטה בערי הלויים הוא כמש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בספר מנחת אברהם ח"א (עמ' שיט) שהוא תלוי בהיותו מיוחד לצרכי הלויים עיי"ש. והיינו משום שצריך שיגור הגולה בעיר מושב וכמו"ש בגמ' עה"כ "ונס אל אחת מן הערים האל וחי", עשה לו כדי שיחיה, ולא סגי בחשיבות ומעלת המקום, אלא צריך

שיהא בין אנשי המקום "בהיותם אנשי לבב ידועים במעלות המדות וחכמות נכבדות, ידוע לכל שלא ישטמו הרוצח שיגיע אליהם ולא יגעו בו" (לשון החינוך במצוה תח וכ"ה בדרשות רבינו יונה לפרשת מסעי), ולכן רק במחנה לוייה שבמדבר או בערי הלויים שבא"י יש דין קליטה. וגם הטעם

שאין קולטים השלש שבעבר הירדן עד שיפרישו השלש שבארץ ישראל, לאחר כיבוש וחילוק, הוא משום שעד אז עדיין לא היו הלויים פנויים לגור בערים אלו, כי היו עם כל ישראל בא"י ולא באו לשלש הערים שבעבר הירדן. משא"כ במחנה לוייה שבמדבר<sup>27</sup>].

27. (א) בעיקר הדבר אם חנו הלויים סביב למשכן קודם אייר, מצינו בפרדר"א פמ"ו שלאחר י"ז בתמוז התקין משה רבינו כל שבט במקומו. וברד"ל שם ציין לשמו"ר (כ) שלאחר יצ"מ נעשו שורות שורות, ראובן, שמעון כו'. אמנם שם לא נזכר היכן חנו הלויים. ועי' אוה"ח בהעלותך ח ו.

(ב) ונראה לבאר דעת הנוב"י שהלויים חנו סביב מקום המשכן עוד קודם הקמתו, לפימש"כ בפירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם עה"כ "אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה, עבודת הלויים ביד איתמר וגו'". ופי' ר"א: עבודת הלויים, כלומר שהלויים קיבלו על עצמם לגבות מישראל ובדקו מה שגבו והשלימו את סכומו ביד איתמר כו' לפי שהוא היה הממונה שלהם בזה והשר שלהם במקום השליח ע"ה. וכ"נ מתנחומא הישן פ' ד' "כל מה שהיה משה עושה עשה ע"י אחרים, שנאמר עבודת הלויים ביד איתמר". וא"כ ודאי שהלויים הללו היו במקום שבו עשו את המשכן (וגם לאחר הקמת המשכן וציווי חניית הלויים, היו הלויים שממונים על עבודת המשכן במקום אחד סמוך למשכן ושאר השבט במקום רחוק יותר כמוש"כ במשך חכמה).

והנה אם בז' ימי המילואים היה למשכן דין במ"ג, כמוש"נ מהמאירי בקידושין לז' ומהתוס' בע"ז ד"ז, י"ל שהלויים היו צריכים כבר אז לחנות סביבו, כדין שמירת מקדש, כי יש מקום לומר שחלק מעבודות הלויים במשכן נוהגים גם בכל במה גדולה. לגבי שירה עי' בדה"א טז לט"מא וברש"י שם שנראה שיש בבמה גדולה דין שירה. וגם לפמש"נ מהספ"ז בהעלותך שגם בנו"ג לא היתה שירה, י"ל דמ"מ שירת רשות היתה בכל במה גדולה וכפי שמצינו בערכין יא שלר"ל יש רשות לומר שירה בלא קרבן. ולגבי שמירה הסתפק במקדש דוד אם נהג בבמ"ג. ועי' בשו"ת מהר"מ (ד"ב סי' ריח) שמשמע שגם שאר עבודות לויים שייכות אפילו בבמה קטנה. ועיין מש"כ להלן בענין שירת הלויים בנוגע לשיטת מהר"ם.

(ג) ויתכן שהם נהגו גם קודם הקמת המשכן וכמוש"נ ממש"כ באוה"ח בהעלותך (ח יט) עה"כ "ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבוד את עבודת בני ישראל באהל מועד וגו'", ופירש באוה"ח: יכוין אל הבכורות שעבודה זו שלהם היתה והלויים עובדים עבודתם. נראה שהעבודות המסורות ללויים כבר היו נתונות קודם לבכורות (ועי' גור אריה משפטים כד ה) והיינו בבמת סיני – עד הקמת המשכן – שהיתה במ"ג כמוש"נ מר"ג לבכורות דף ד ורמב"ן סו"פ משפטים.



(ל) ועוד י"ל בביאור הירושלמי שצריך להקדים קידוש ירושלים לקידוש העזרה, לפימ"ש"כ התו"י ביומא ד"ו: וא"ת ומאי קאמר מביתו למה פירש, והלא יש לו להיות תדיר במחנה לויה, כמו אהרן ובניו שהיו יושבין תמיד פתח אוהל מועד אי הא דתניא בברייתא דמלאכת המשכן כל שבעת ימי המילואים היה משה מעמיד המשכן ומפרקו הוי פירושו היה מפרקו ומעמידו מיד, אבל אם נפרש מעמידו בערב ומפרקו בבקר ויומם ולילה דכתיבי בקרא לאו דוקא מחנה לויה אלא מקום מחנה לויה, ואם כן ה"נ היו יכולין להפרישן במחנה ישראל כמו שבטלה קדושת המשכן כשהיה מפורק כדאמרינן בתענית (כא:) הוגללו הפרוכת

היו זבים ומצורעים נכנסים שם, עכ"ל. וצ"ב הרי בשבעת ימי המילואים עדיין לא נאמרה פרשת שילוח מחנות.

ונראה שהתו"י ס"ל שבע"כ היו בעת ימי המילואים דינים של ג' מחנות מלבד הדינים הקבועים לדורות, וכמוש"נ מהכתוב בפר' תצוה (כט, לא) "ואת איל המילואים תיקח ובשלת את בשרו במקום קדוש". והדבר מבואר באחרונים ששעיר ר"ח שנטמא נשרף כולו אע"פ שהוא קרבן ציבור וקרב בטומאה, משום שחינוך המשכן צריך להיות בטהרה. נ"ל"פ מ"ש בתו"כ המובא לעיל לגבי המנחה של שמיני למילואים "ואכלוה מצות אצל המזבח, ולא בהיכל",

(ד) ויתכן עוד, שכשם שהכהנים כבר עבדו בבמת סיני לחד מ"ד בזבחים שממ"ת נצטוו על הכהונה ומ"מ קידושם לעבודת המשכן היה אח"כ, א"כ י"ל דהו"ה לגבי עבודת המסורות ללויים בבמ"ג, שהן נלקחו מהבכורות ונמסרו ללויים לאחר חטא העגל, ומ"מ לא התקדשו לעבודת המשכן אלא לאחר הקמתו. וא"כ י"ל שהלויים היו שומרים את המשכן גם בז' ימי המילואים, ולכן גם חנו סביבו.

(ה) ועי' בספר אילת השחר עה"ת שהעיר על לשון רש"י בבמדבר (ו יב) "לפי שהיתה העבודה בבכורות וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עכו"ם נבחרו תחתיהם". והעיר על דבריו, הרי הבכורות עבדו עבודת הקרבנות ואילו הלויים אינם עובדים בהקרבה, ואיך הם מוגדרים "נבחרו תחתיהם".

ולפי הנ"ל שחלק מעבודות הלויים כבר נהגו בבמת סיני, א"כ מאחר שכל עבודות הלויים נקראות עבודה כמ"ש"כ הר"מ בפ"ג מהל' כלי המקדש ה"א מהכתוב ועבד הלוי וגו', [ובאבנ"ז יו"ד סי' תמט ס"ל דשמירת הכהנים צריכה בגדי כהונה], א"כ יל"פ שכוונת רש"י לעבודות אלו, שנהגו בבמת סיני ע"י הבכורות בזמן שהם גם הקריבו שם, ובמקומם נתמנו אח"כ הלויים.

(ו) אולם בפשטות כוונת רש"י והאזה"ח הנ"ל היא שהבכורות התקדשו להיות ראויים לכל עבודות של במ"ג המשכן והמקדש לכשיבנו. דהיינו הן להקרבה הן לשירה ולשמירה. וקדושה זו נלקחה מהם וניתנה בחלקה לכהנים ובחלקה ללויים. אבל למעשה לא נהגו עבודות הלויים עד לאחר הקמת המשכן.

פרשת קרבן עו"י על טומאת מקדש. ואם כי סברא זו שייכת רק לגבי מחנה שכינה, אבל כבר כתבנו לעיל מהגמ' בזבחים שאין מצות שילוח מחנות מהמקדש מתקיימת אא"כ יש גם שילוח ממחנה לוייה עכ"פ. ואם כי לא חנו הלויים אז במחנה לוייה לדעת הרמב"ן והתשב"ץ, כבר כתב בספר משמר הלוי עמ' תב בשם הגאון רבי זאב צ'צ'יק זצ"ל, שגם חניית אהרן ובניו חשיבא חניית לויים. ולפמש"כ לעיל באות כז שמיד לאחר מ"ת נקבע מקומו של מש"ר בשטח שיהיה מחנה לוייה ומאז חל שם דין קליטה שהיה במחנה לוייה שבמדבר, כי ע"י חניית מש"ר במקומו שם, חשיב כבר מחנה לוייה לדין קליטה, א"כ גם לגבי הדין שבשבעת ימי המילואים חלו דיני שילוח מחנות, סגי בהיות על המקום שם מחנה לוייה לדין קליטה מאז מ"ת, סגי בכך שיחולו שם דיני שילוח מחנות המיוחדים לימי המילואים<sup>28</sup>.

והעיר במשך חכמה הרי קימל"ן שקד"ק ראויים להאכל גם בהיכל, ולהנ"ל י"ל שכיון שרק בדיעבד, אם כבר נאכלה, חשיב אכילה כשרה, כמוש"כ הר"מ בהל' מעה"ק פ"י, אין לקדש ולחנך העזרה וההיכל בכך, דומיא דחינוך בטומאה. ועיין בחידושי הר"ן לר"ה יג. ד"ה מהיכן, שאינו נראה לומר שעומר הראשון היה שלא כמצוותו, מקצירה שבחלק יהודה. ובדעת זקנים לפרשת שמיני (י, ו) כתבו שכהן הדיוט שנמשח, ביום משיחתו יש לו דין כה"ג, ואינו מטמא לקרובים]. וא"כ גם לגבי דיני קדושת מחנות י"ל שדינים שאמורים להיות לדורות משמיני למילואים ואילך, ראויים לנהוג גם בכל ימי המילואים בזמן שהמשכן מוקם. ועי' ברמב"ן סו"פ פקודי, שפרשיות ויקרא וצו נאמרו בראשון למילואים, – עי' בגיטין ס. שלר' יהודה כותבין מגילה מויקרא עד שמיני דוקא – ושם נאמרה

---

28. א. נראה שבישיבת וחניית מש"ר במחנה לוייה מעת הקמת המשכן, היה גם דין נוסף. והוא המצוה שיהיו הסנהדרין סמוכים למזבח, דילפינן לכך במכילתא סו"פ יתרו מהכתוב ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ומש"ר במקום ע"א קאי ונצטווה בכך לאחר מ"ת לחנות סמוך לאוה"מ. וכל שטח מחנה לוייה ראוי לקביעת מקום הסנהדרין סמוך למזבח, והוא בכלל הכתוב: ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא, וכמוש"נ מרש"י סנהדרין יד ע"ב ד"ה מצאן זקן ממרא לסנהדרין חוץ ללשכת הגזית שהיתה בהר הבית, משמע שכשהן יושבין בהר הבית חשיב מקומן. ואולי לכן בשבתות ויו"ט היו יושבים בבית המדרש שבהר הבית כמוש"כ הר"מ בפ"ו ה"א. ובירושלמי חגיגה פ"א ה"א הסתפק רבי בון בר רבי חייא אם מקיימים מצות ראייה [את פני ד' אלוקיך] גם בהר הבית. [ולהלן בסי' כח באות ח' בהערה אות ז-ח כתבתי ש"ל שיש מצוות ראייה של ציבור והיא מתקיימת גם בהר הבית]. וכך היא דעת הגר"ד פארדו בספרי דבי רב עה"כ ועשית וגו'. וכתב שכ"ה גם דעת התוס'

בסנהדרין פז ע"א והר"מ בפ"ג מהל' ממרים ה"ז. והוכיח כן ממ"ש מצאן אבית פגי והמרה עליהן פטור, ולא נקטו שמצא בשבת בחיל בבית המדרש.

אמנם ראיה זו ניתן לדחות לפי שיטת המאירי בסנהדרין מג ע"ב שכל שנקבע מקומם באיזה מקום שבתחום ירושלים הרי הוא מקום הדין כלשכת הגזית עצמה, ולפי"ד י"ל שהר"מ סובר שעכ"פ בירושלים עצמה, סגי להיותם נקראים סמוכים למזבח. (ועי' להלן סי' כ"ח בהערה לאות א' ובסי' ל"ח אות יז-יח.) וכ"נ מהר"מ בתחילת הל' ממרים וסה"מ מ"ע קע"ו. ויל"פ משום שלדעת הר"מ כל ירושלים בכלל מקדש. וכ"ה בירושלמי מע"ש פ"ג ה"ו: אמרה תורה פורטהו במקדש. ובתהלים (קטז, יט) "לך אזבח זבח תודה ובשם ד' אקרא וגו', בחצרות בית ד' בתוככי ירושלים", ששם, בירושלים, שהיא חצרות בית ד', יספר חסדי ד'. ועיין לעיל בהערה לאות י' באות טו. [והטעם שבזמן שישבו בחנויות ובירושלים לא נחשב לקביעות, בפשטות הוא כי ישבו רק מחמת סיבה שרבו הרצחנים וציפו תמיד שיוכלו לחזור ללשכת הגזית. (ויש לכך מעין דוגמא במעשרות פ"ב מ"ב המעלה פירות מן הגליל ליהודה או עולה לירושלים, אוכל מהם עד שהוא מגיע למקום שהוא הולך. ובירושלמי (ה"ב) ביארו דאדם מגלגל בלינה, ובפ"מ: שאינו מקפיד באיזה מקום הוא לך, ולכן אי"ז נחשב כהגיע לביתו.) משא"כ בקביעות בלשכת הגזית בימות החול ובבית המדרש שבהר הבית בשבתות ויו"ט, שבשני המקומות נקבעו שם בתמידות, הו' תמיד כקבועים במקומם. והסיבה שבשבתות ויו"ט לא ישבו בלשכת הגזית, יתכן שהיא משום שלא דנו אז בשום משפטים וקביעת הלכה ולא הוצרכו לחצי גורן עגולה שאז יראו כל הדיינים זא"ז וישמעו את דעתם, אלא נשאו ונתנו בלא לקבוע הלכה, וסגי בבית המדרש שבהר הבית. וכע"ז ברש"י סנהדרין פח:] ולכן כשקבעו בכל שבת ויו"ט את מקומם בחלק אחר של הר הבית דינם כיושבים בלשכת הגזית. ועי' להלן במדור הערות סי' י"ג.

והנה בזבחים קיח ע"ב כי אתא רב דימי אמר בשלושה מקומות שרתה שכינה על ישראל בשילה בנו"ג ובית עולמים ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין שנאמר חופף עליו כל היום. כל חפיפות לא יהיו אלא בחלק בנימין. כי אזיל אביי אמרה קמיה דרב יוסף, אמר חד ברא הוה ליה לכייליל ולא מיתקן והכתיב ויטוש משכן שילה וכתוב וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר. אמר רב אדא מאי קשיא ליה, דילמא שכינה בחלק בנימין וסנהדרי גדולה בחלק יוסף מדמצינו בבית עולמים דשכינה בחלקו של בנימין וסנהדרין בחלק יהודה כו'. נראה מכך שעל מקום מושב סנהדרין אצל המזבח והעזרה נאמר שהוא מקום נבחר והוא בכלל משכן שילה ואוהל מועד. וכך מפורש בספרי פר' ברכה עה"כ ובין כתפיו שכן שעל לשכת הגזית שהיתה בחלק יהודה נאמר ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב. ונראה דמושב סנהדרין הוא מכלל כלי המקדש. והיינו שמלבד שמצוות סנהדרין שתיקבע במקדש יש גם מצות מקדש שתהא קבועה שם סנהדרין, וקביעת מקום הסנהדרין שם מוסיפה בקדושת המקדש. והטעם הוא משום שסנהדרין שכינה עימם כמו"ש בר"ה לא ע"א עשר מסעות נסעה שכינה [בבית ראשון] וכנגדו גלתה סנהדרין [בבית שני]. וקידוש הר הבית וקביעת מקום בסנהדרין בהר הבית המקודש, באין כאחת. ועי' להלן במדור הערות סי' י"ג.

ולפי"ז י"ל שדין מחנה לויה במדבר היה יכול להקבע ולהתקדש לא רק ע"י חניית הלויים אלא גם ע"י ישיבת מש"ר שם בתורת בי"ד של ע"א. וא"כ גם בימי המילואים יכול היה מקום מחנה

לויה להתקדש על ידי ישיבת מש"ר בתור סנהדרין אצל המזבח. [ולפי"ז י"ל שהר הבית התקדש תחילה על ידי ישיבת סנהדרין שם בלשכת הגזית, כי ישיבתם שם היא כעין חניית הלויים במדבר, וכל השטח המיוחד להר הבית ע"י מחיצות נקרא סמוך למזבח וכולו הוא מקומם. ובפרט אם נימא שכל הר הבית היה מקורה.]

ב. והנה בדברי הגמ' בזבחים הנ"ל יל"ע אמאי נקטו דווקא דסנהדרין בחלקו של יוסף ויהודה, הרי במקדש גם כל הר הבית וחלק מהעזרה ומהמזבח היו בחלקו של יהודה כמובא להלן: רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי כו' וכמבואר ברש"י לעיל נ"ג ע"ב, וה"נ נימא לגבי שילה. ובפרט שמלבד קדושת העזרה להקרבא היו בשילה גם מחנה שכינה ומחנה לוי כמ"ש לעיל קטז ע"ב.

ג. ולכאורה י"ל דכיון שכתוב "וימאס באהל יוסף" ולכו"ע אוהל מועד עצמו היה בחלק בנימין א"כ קאי רק על מקום האוהל של מושב הסנהדרין, וליותר ממקום אהל הסנהדרין אין הוכחה שהיה בחלק יוסף.

ד. אולם העיקר נראה, שבאמת מ"ש שגם העזרה עם קרן מזרחית דרומית של המזבח היו בחלק יהודה לא כו"ע סברי הכי, אפילו לדעת הסוברים שירושלים נתחלקה לשבטים, דהנה בספרי פר' ברכה עה"כ ובין כתפיו שכן אמרו "ר"מ אומר "בית הבחירה היה בנוי בחלקו של בנימין וכראש תור יוצא מחלקו של יהודה שנאמר ובין כתפיו שכן. ומה ת"ל לא יסור שבט מיהודה, זו לשכת הגזית שנתונה בחלקו של יהודה שנאמר וימאס באהל יוסף וגו' ויבחר את שבט יהודה". וצ"ב אם ס"ל שעד המזבח היה בחלקו של יהודה כברייתא שבגמ', מאי קמל"ן דלשכת הגזית היתה בחלקו של יהודה. ועוד מאי קאמר שראש תור היה יוצא מחלק בנימין לחלק יהודה, הרי אדרבה רצועה כראש תור יוצאת מחלק יהודה לחלק בנימין שבו רוב המזבח.

ונראה שהכוונה מתבארת מגירסת מדרש הגדול בשם ר"ש שביהמ"ק נבנה בחלקו של בנימין וגורס שם "יכול שתהא כל העיר בתוך שלו ת"ל ובין כתפיו שכן, ביהמ"ק בתוך שלו ושאר כל העיר בתוך חלקו של יהודה" ואח"כ מביא את הדרשה שלשכת הגזית בחלקו של יהודה. והיינו שלר"ש רק לשכת הגזית וירושלים היו בחלק יהודה ומקום המקדש נקרא בין כתפיו של בנימין כי הוא יוצא מאמצע רוחב נחלת בנימין, ולפי"ז גם בשיטת ר"מ יל"פ כן, וס"ל שכל העזרה בחלקו של בנימין ואולי גם כל הר הבית מלבד לשכת הגזית וכל רוחבה עד ירושלים. ומ"ש שכראש תור יוצא מבנימין ליהודה היינו שמסביב למקדש משניים או משלשה צדדים היה חלק יהודה וכל המקדש הוא נכנס מגבול חלק בנימין לתוך חלק יהודה כראש תור, דהיינו שחלק בנימין שהיה רחב במקום המקדש והלך והתקצר עד חלק יהודה שיהא מקום רצוף בנחלת בנימין (עי' כלאים פ"ב מ"ז). ומקום המקדש שיוצא מרוחב נחלת בנימין נקרא בין כתפיו. ומאחר שכל המקדש בחלק בנימין שאלו בספרי איך יתקיים הכתוב לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, שר"ל סנהדרין יהיו בחלק יהודה, ותרצו שלשכת הגזית נשארה מחוברת עם נחלת יהודה. וכך מפורש בהגהת הגר"א שלאחר שאמרו דלשכת הגזית ביהודה אמרו אבל ביהמ"ק בחלק בנימין.

וכך יל"פ במ"ש במדרש תנאים לדברים שם: ר' יהודה אומר בית המקדש בתוך חלקו של יהודה היה וכראש תור נכנס מחלקו של יהודה לתוך חלקו של בנימין ולכך נאמר ובין כתפיו שכן

ויותר מכך נראה מפירוש הראב"ד לתו"כ מכילתא דמילואים ה"ד: ויעש משה כאשר ציוה ד' אותו, כשם שהסדיר משה עבודת בית המקדש כך הסדיר עבודת כהונה ולויה. וביאר בפירוש הראב"ד "דומה כי על משמרת האהל הוא אומר, וביום שנשלם המשכן בו ביום נצטוה על משמרות הכהנים והלויים, בני פלוני הלויים יחנו על דרום המשכן ובני פלוני יחנו על צפון וכן כולם". וצ"ע הרי הציווי על מקום חניית הלויים סביב המשכן היה בר"ח אייר (עי' בהערות הגאון רבי אברהם שושנה שליט"א לתו"כ שם), ויתכן שס"ל לראב"ד שבימי

המילואים היה דין מחנה לויה, כנ"ל לגבי מחנה שכינה. ולגבי שמיני למילואים מבואר בזבחים נ"ו ע"א שהיו שם שלוש מחנות לדין שילוח טמאים.

וגם יתכן שבשבעת ימי המילואים התקדש המקום ע"י ביי"ד כמו בקידוש הר הבית. ומ"ש בפרשת שילוח מחנות "וישלחו מן המחנה וגו' ויעשו כן בני וגו'", ומשמע שרק משמיני למילואים שילחו הטמאים, כבר איתא בספרי שבאותו יום אירעו שלשה סוגי טומאה המוזכרים בכתוב, וקודם לכן לא הוצרכו לשלח<sup>29</sup>. [ועיין בשו"ת הרא"ש

וכו'. גם כאן לא נזכרת חלוקה של מקום המזבח, כי כל המקדש היה בחלק יהודה אלא שמקום המקדש נכנס לתוך נחלת בנימין שסביבו והוא נקרא בין כתפיו של בנימין אע"פ שמקום המקדש בחלק יהודה אעפ"כ יש מעלה לבנימין שהוא בין כתפיו.

(ו) עכ"פ מבואר בספרי בשם ר"מ דהיתה חלוקה בנחלות יהודה ובנימין בין מקום ביהמ"ק כולו ובין מקום לשכת הגזית, ובמדרש תנאים לדברים אמרו כן בשם ר' שמעון. [ואם כי ר"ש ס"ל שירושלים לא נתחלקה לשבטים כמוש"כ המלבי"ם בפר' ראה, מ"מ לכו"ע היתה חלוקה בגורל כמפורש בספר יהושע אלא שלא זכו בה להיות קניינם כשאר נחלות, כי כיון שהעיר משועבדת לצורך כל ישראל אין להם קנין כבממון הדיוט]. לכן לא נקטו בגמ' זבחים הנ"ל אלא רק שמקום סנהדרין בשילה ובירושלים לא היה בחלק בנימין אלא בשבט אחר. בשילה היה בחלק יוסף – משום שבעת הקמת המשכן שילה היתה המלכות ביד יהושע מבני אפרים ושבטו של מלך זוכה במקום מושב הסנהדרין – ובירושלים היה בחלק יהודה משום לא יסור שבט מיהודה. ומ"ש שם להלן דשתי הנחלות היו קרובות כדאמר רב חמא בר' חנינא רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה מזבח בנוי כו', נקטו כן לדוגמא בעלמא, שמצינו מ"ד שרצועה יצאה מנחלה אחת לאחרת, אבל בעיקר חלוקת מקומות המקדש יתכנו שיטות אחרות כנ"ל. [מש"ש רצועה היתה יוצאת מחלקו של יוסף לחלקו של בנימין, ודאי שהוא אשיגרת לישנא, שהרי ודאי שמזבח שילה לא היה בשטח העיקרי של נחלת בנימין המרוחק ביותר משילה וכמפורש בכתובים ועי' ברד"ק שמואל"א ז ה, אלא רצועה היתה יוצאת מחלקו של בנימין לחלקו של יוסף ובה היה המזבח בנוי].

29. (א) לכאורה יתכן לבאר באופן אחר את הסברא שיצטרך הכה"ג לפרוש דווקא במחנה לויה, לפימ"ש במכילתא פ' יתרו עה"כ לא תגע בו יד כי סקל יסקל או ירה יירה, אם בהמה אם איש

לא יחיה וגו', לרבות אוהל מועד, שילה ובית עולמים. ובזית רענן פירש שהכוונה לנוגע בקודש הקדשים ובמאירי סנהדרין ט"ו ע"ב ד"ה שור סיני כתב: והוא שנאמר עליו אם בהמה אם איש לא יחיה, לא היה נדון אלא בכ"ג כו' ויש שפירשה לענין מ"ש לרבות שילה ובית עולמים ושאל שור סיני בכמה, שאם יכנס שור בשילה ובית עולמים יתברר ענין דינו להיות כשור סיני לידון בכ"ג [ומה שהקשה בהר אפרים ממ"ש במנחות כ"ז ע"ב דאם נכנס דרך משופש פטור מחיוב מיתה ביד"ש, תיפוק ליה דחייב משום נגיעה, י"ל שכל החיוב בנגיעה הוא כשנוגע בפנים קדה"ק אע"פ שלא נכנס, ובהר סיני כל ההר כלפנים דמי, וא"ש גם קושייתו מהתו"כ שטמא שנגע מאחורי המשכן פטור]. והיינו שהגבלת מחנות במשכן ובמקדשות היא כענין ההגבלות שהיו בסיני. ומרש"י ביצה ה' ע"ב ד"ה מכדי משמע שגם מאז שהיה הענן על המשכן, היה נוהג איסור כניסה לאוה"מ כמו בהר סיני.

(ב) ועיקר הדבר מבואר גם ברמב"ן בפתיחה לספר במדבר: עתה יגביל את המשכן בהיותו במדבר כאשר הגביל הר סיני בהיות הכבוד שם וצוה והזר הקרב יומת כאשר אמר שם כי סקל יסקל וכו' וצוה ושמרתם את משמרת הקודש ואת משמרת המזבח כאשר אמר שם, וגם הכהנים הנגשים אל ד' יתקדשו וגו' והכהנים והעם וגו' עכ"ד. והיינו שעיקר האיסורים שבסיני קיימים גם במשכן אבל השתנה עונשם למיתה בידי שמים. והרמב"ן שם הוסיף וז"ל: והנה צוה איך תהיה משמרת המשכן וכליו ואיך יחנו סביב ויעמוד העם מרחוק והכהנים הנגשים אל ד' איך יתנהגו בו בחנותו ובשאת אותו ומה יעשו במשמרתו והכל מעלה למקדש וכבוד לו וכו'. והיינו שיש דיני הגבלה וריחוק מתוך מורא שכינה ויש דיני משמרת לכבוד מקום השראת השכינה. ובהגבלת העם בסיני היה גם דין הרחקה ומורא וגם דין משמרת סביב הר סיני. וחניית ישראל סביב המשכן דוגמת הגבלת העם סביב להר סיני, שיעמדו ויחנו מרחוק, למורא ולכבוד. ואם כי מותרים בכניסה לחצר אוה"מ אבל היו מצווים שמקום קביעותם יהיה דווקא מרחוק.

והנה בהגבלה דהר סיני אמרו במכילתא משה מחיצה לעצמו אהרן מחיצה לעצמו וכהנים והזקנים מחיצה לעצמם. ויל"פ שמחיצת הכהנים והזקנים היא כנגד מחנה לוייה ששם גם כל שבט לוי וגם מושב הסנהדרין לדורות. אמנם במשכן נוספו הלויים שנבחרו לעבודת המשכן והם היו מחיצה לעצמם סביב שלוש רוחות של אוה"מ והכהנים מחיצה לעצמם פתח אוה"מ, וכ"ז כהמשך להגבלות שבהר סיני.

(ג) ולפי"ז י"ל שדין הגבלה לכבוד מקום השראת כבוד ד' במעמד הר סיני בהיות הכבוד שם, הצטוו דוגמת כן ביום הראשון להקמת המשכן שהיא הכנה ליום השמיני שכבוד ד' מילא את המשכן. ובפרט לפי מש"כ הרמב"ן בתחילת פרשת תרומה שכבוד ד' ששכן על הר סיני שכן במשכן בנסתר, ולכאורה הכוונה לכרובים עיי"ש ברמב"ן להלן ובסו"פ פקודי. ודין ההגבלה לכבוד מקום השראת שכינה התקיים ע"י שהמשכן הוקם בתוך מחנה ישראל שחנו עפ"י הדיבור והיה ביניהם מרחק מיל. ולפי דברי הנוב"י המוב"ל (באות כו) גם הלויים כבר חנו במקומם לפני הקמת המשכן, וכ"נ מהתו"י הנ"ל. וא"כ י"ל שגם מצד דיני חניה הללו כנגד המשכן, נקראים מקומות החניה של ישראל ושל הלויים בשם מחנה ישראל ומחנה לוייה, לדין הגבלה לכבוד השראת כבוד ד' במשכן. לכן י"ל שאם מש"ר היה מפרק ומעמיד מיד את המשכן ניתן ללמוד מהציווי לאהרן ובניו לשבת יומם ולילה פתח אוה"מ, שהיו מצווים לשבת דווקא במחנה

לויה, שהוא פתח אוה"מ, יומם ולילה, כי יש למקום מחנה לויה שבפתח אוה"מ שם מחנה בפני עצמו לדין הגבלה לכבוד השראת כבוד ד'. אבל אם המשכן היה מפורק בלילה א"כ אין גם כל דין הגבלה של מחנה ישראל ומחנה לויה ואין מעלה למחנה לויה אז ממחנה ישראל אלא כולם נקראים פתח אוה"מ. (ועי' להלן סי' כח בהערה לאות ד).

ד) לפי משכ"ל באות ג' ולפי מש"כ בספר באות ל', נמצא שישנם שני טעמים לכך שבשעת ימי המילואים יהיו דיני מחנות, א' משום שהשבעת ימי מילואים היו הכנה ליום השמיני, שאז כבוד ד' מילא את המשכן, והיו דומיא דהגבלות שהיו בהר סיני בהיות הכבוד שם, והב' משום שבשעת חינוך המשכן ראוי לנהוג בסדר טהרה ששייכים למשכן, אע"פ שעדיין לא נצטוו לדורות. והנה בהר סיני מצינו הגבלה נוספת, שהקפידה תורה שבע"ק לא יהיו בשעת מ"ת במקום מחיצת ישראל שלפני הר סיני, כמו"ש בשבת פ"ו ע"א, והוא משום שבא לשכון כבוד ד' עליהם כמוש"כ בגור אריה (ט אות כ) ועל כך נאמר שם לעיל והיו נכונים ליום השלישי, כי ביום השלישי ירד ד' לעיני כל העם על הר סיני. ואם כי לאחר מ"ת נאמר להם שובו לכם לאהליכם, צ"ל שהקפידא היא רק לזמן שיצאו כל הקהל מהמחנה ויתייצבו בתחתית ההר, כמוש"כ בפסוק י"ז, אבל בעיקר מחנה ישראל כשאנשים נקהלים כאחד ואינם סמוכים כל כך להר סיני לא הוזהרו. (ברש"י סנהדרין נט ע"ב ד"ה לכל, לא נקט שהאיסור היה משום שמיעת הדיברות).

ובסדר עולם רבא פט"ו עה"כ אז יקהל שלמה וגו' מלמד שאין השכינה שורה אלא בהקהל, וכן הוא אומר וירא כל העם וירוננו, ואומר ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ד', ובמתן תורה הוא אומר: [והיו נכונים ליום השלישי] כי ביום השלישי ירד ד' לעיני כל העם על הר סיני, עכ"ל. נראה שבשמיני למלואים היתה מצות הקהל כמו במתן תורה שירדה שכינה לעיני כל ישראל. ומשמע גם, שטעם "והיו נכונים ליום השלישי" שבתחילת הכתוב, ופרש"י: מובדלים מאשה, הוא ג"כ משום ששרתה אז שכינה וכהסבר המהר"ל.

ועוד נראה מהסד"ע שכשם שבמ"ת היו כל ישראל האנשים והנשים במצות הקהל, כך גם בשמיני למלואים, ועל כך נאמר וירא כל העם וירוננו וגו'. ולפי"ז י"ל לכאורה שהיתה קודם לשמיני למלואים מצות פרישה כמו קודם מ"ת. כדי שלא יהיו בע"ק בעת שיקהלו לראות בהשראת השכינה במשכן. ויתכן שכל אותו יום שמיני, בכל זמן שנמשכה מצות חינוך, בהקרבה ובאכילת הקרבנות, שאף האכילות מכפרות, היתה מצוה זו של הקהל פתח אוה"מ ונמשכה המצוה שלא יהיו שם בע"ק כמו ביום הקהל בסיני. (ועיין להלן סי' כח בהערה לאות ד).

ה) בזבחים נ"ה, התודה ואיל נזיר קדשים קלים כו' ונאכלין בכל העיר כו'. רבא אמר [אמר קרא ואכלתם אותה במקום קדוש] אותה במקום קדוש ולא אחרת במקום קדוש, אפקה לגמרי, הדר כתב רחמנא תאכלו במקום טהור, עיילא למחנה ישראל. ואימא עיילא למחנה לויה. לחדא מעיילין לתרי לא מעיילין. אי הכי אפוקי נמי, לחדא מפקינן מתרי לא מפקינן. ועוד, לא תוכל לאכול בשעריך כתיב כו'.

בשיטת רבא יתכן לבאר לפו"ר, שהוא מוכיח מדכתיב תחילה "ואכלוה מצות אצל המזבח" ואח"כ כתיב "ואכלתם אותה במקום קדוש", שהכתוב בא לרבות גם מחנה לויה, וכפי שמצינו בתו"כ לעיל בפר' צו עה"כ "במקום קדוש תאכל", שהו"א שמרבה מחנה לויה, ושם ממעטינן מחנה לויה מדכתיב אח"כ "בחצר אוה"מ יאכלוה", והא דכתיב "ואכלתם אותה במקום קדוש" מרבה

רק לשכות הפתוחות לקודש, אבל כאן ש"במקום קדוש" כתוב לבסוף, יתכן לפרש שבא לרבות גם מחנה לויה. ועוד שמצינו שגם הר הבית נקרא אצל המזבח כמו"ש לעיל בהערה לאות כט באות א' לגבי ב"ד הגדול סמוך ואצל המזבח. ואם כי בתו"כ מרבינן מהכתוב כאן "במקום קדוש" רק לשכות הפתוחות לקודש, אבל הבבלי שילף ללשכות הפתוחות לקודש מהכתוב במנחה "בחצר אוה"מ יאכלוה" הכתוב ריבה חצירות הרבה, והיינו שלאחר שנאמר שם מצות תאכל במקום קדוש נאמר "בחצר אוה"מ יאכלוה", ובא הכתוב לרבות רק חצירות הרבה. א"כ בשמיני למילואים שנאמר תחילה "ואכלוה מצות אצל המזבח" ואח"כ "ואכלתם אותה במקום קדוש", יתכן לומר שבא הכתוב לרבות כל מחנה לויה וכמושכ"ל.

והנה, כתב ההעמק דבר בפרשת נשא ה' ב' ובפרשת מטות ל"א י"ט, שבמדבר הצטוו לשלח גם ממחנה ישראל גם את הזבין, [וגם את ט"מ, מלבד כשיש צורך], ויש לכך סמך בספרי פר' בהעלותך (י, לד), ולפי הנ"ל משלושה ימים קודם שמיני למילואים היו מצווים שלא להטמא בטומאת בע"ק, כדי שיקהלו כל העם בטהרה ביום השמיני. וא"כ יש הו"א לומר שאז גם מחנה ישראל חשיב "מקום קדוש" כמחנה לויה, מצד המצוה שלא יהיו בע"ק ומצד הציווי לשלח זבין בימי המשכן, ואין כלל מקום שהוא רק טהור ואינו קדוש. ולסוברים שבע"ק מותר במחנה לויה יש הו"א שבכל ימי המשכן במדבר היה למחנה ישראל קדושת מחנה לויה.

וא"כ אם נניח שהכתוב "ואכלתם אותה במקום קדוש" ממעט לחמי תודה ושאר קדק"ל, שאינם נאכלים במקום קדוש, א"כ הם נאכלים גם מחוץ למחנה ישראל שהוא מקום קדוש, וכפי שבאמת ס"ל לרב הונא להלן בדף קט"ז בהו"א, שבמדבר קדק"ל נאכלו בכל מקומות שנמצאים שם כל אחד מישראל, וכן נקט הרמב"ן בפירוש התורה לפר' ראה, נמצא שאפקה לגמרי מכל המחנות. אבל מדכתיב אח"כ "תאכלו במקום טהור" יש ללמוד שבאמת גם בשמיני למילואים יש מחנה שהוא טהור במקצת, כי באמת גם אז היו שלושה מחנות חלוקים בשילוח טמאים, וכמו לדורות, וא"כ מסתבר שמעלין לחד מחנה, והוא מחנה ישראל.

ו) ולפי"ז יש ליישב אליבא דרבא גם הקושיא השניה בגמ', הרי כתיב בפרשת ראה לא תוכל לאכול בשעריך וגו', כי לפי ההו"א בפירוש הכתובים, שבמדבר היו כל השלושה מחנות ראויים לאכילת קודק"ל, בע"כ שהכתוב בפרשת ראה מיירי במקדש, ששם ישנן שלוש מחנות חלוקות בקדושתן ואז יש מקום קדוש ומקום טהור. אבל כשאין חלוקה בין השלוש מחנות ואין מקום שהוא טהור ולא קדוש, יש מקום להו"א שקדק"ל נאכלין אז גם מחוץ למחנה ישראל.

וכע"ז מצינו בזבחים קטז ע"ב שהקשו על רב הונא שאמר קדק"ל במדבר נאכלו בכל מקומות ישראל והקשו ממ"ש שגם במדבר היתה חלוקה לג' מחנות, משמע דבלא"ה, אילו לא היה במדבר מחנה ישראל יש מקום לומר שקדק"ל נאכלים מחוץ לכל המחנות. ולכן לא הקשו שם מהכתוב לא תוכל לאכול בשעריך וגו', כי כשאין מחנה ישראל י"ל שאין דין אכילה של קדק"ל לפני ד'. עוד מצינו כע"ז בנו"ג, שכיון שהותרו הבמות, אפילו קדק"ל שקרבו בשילה נאכלים בכל ערי ישראל, כמו"ש ת"ק בתוספתא זבחים. וכיו"ב מצינו לפי הגירסא בדף קי"ב ע"ב שלר"ש מע"ש בזמן נו"ג נאכל בכל ערי ישראל, אע"פ שלכאורה המע"ש שכבר הופרש הריהו כקדק"ל שקרבו בנו"ג, שאליבא דר"ש בתוספתא הנ"ל הם נאכלים בכל הרואה, מ"מ משום דבמע"ש בעינן שתנהג אז הקרבת מעשר בהמה, ולר"ש מע"ב לא קרב בנו"ג, לכן המע"ש נאכל בכל ערי ישראל.



כלל יג סי' כב שכל פרשות הצריכות לעבודה נאמרו קודם לפרשת מילואים.]

לא) ועיקר הסברא הנ"ל נראה כן גם מדברי התשב"ץ הנ"ל, שגם בשבעת ימי המילואים היה דין מחנה שכינה, אבל לגבי מחנה לוייה כתב בפירוש שלא נהג עד אייר שחנו הלויים סביב המשכן עפ"י הדיבור. ויל"פ שס"ל שלצורך העבודה בקדושה בשבעת ימי המילואים סגי בדין שילוח ממחנה שכינה בלבד.

לב) ומצינו כעין הסברא הנ"ל בדברי התו"י, גם בדין אכילת קדשים במחיצה, שבגיטין ס. אמרו ששמיני למילואים היה ראשון לאכילת קדשים, ופרש"י במחיצה, והעירו ע"ז הרי בפרשת תצוה כבר נאמר בראשון למילואים שיבשלו ויאכלו את איל המילואים בחצר אוה"מ, ופירש"י משום שקד"ק נאכלים בחצר אוה"מ, וברמב"ן הוסיף שנאכלים לפני מן הקלעים. וצ"ל ששם היה דין מיוחד לצורך קידוש אהרן ע"י אכילתם, ולגבי דורות החל הדין משמיני למילואים. וכיו"ב מצינו עוד, לגבי

קרבן התמיד, שנאמרו בו שתי פרשיות, האחת בתצוה לימי המילואים והשניה בפנחס לדורות כפרש"י שם.

[ולכאורה מצינו עוד כיו"ב בדין לחה"פ שמפורש בכתוב במילואים "ויערוך עליו ערך לחם וגו'" ואילו בספרי פ' עקב (יא יג) איתא דנהג רק מכניסתן לא"י, וצ"ל דבשעת המילואים הצטוו לשעה. אולם צ"ע מכמה מקראות שגם במדבר נהג לחה"פ.

ולכאורה יתכן לומר עפ"י מ"ש בירושלמי שקלים (פ"ו ה"ג): לא היה שם לחם מניחו לשבת הבאה, דכתיב "ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד". וא"כ י"ל שאמנם במדבר לא היתה מצות עריכת הלחם בכל יום השבת, אבל היתה מצוה של "תמיד", והיינו שישאר הלחם ששמו בשבת שבימי המילואים ולא יהיה השולחן בלא לחם, והלחם נשאר כשר גם לאחר שבת ראשונה, כמו"ש בתוספתא מנחות (פי"א ה"י). וע"ז נאמר במסעות "ולחם התמיד עליו יהיה".

ומ"ש בסו"פ אמור "והיתה לאהרן ולבניו

(ז) אמנם מסתבר, שבכל אופן, גם אם במדבר קדק"ל נאכלים חוץ למחנה, דין אכילת קדק"ל במדבר לא גרע מדין אכילתן של קדק"ל שהוקרבו בנו"ג, שאיכא למ"ד בתוספתא זבחים הנ"ל שהיו נאכלים בכל הרואה, והיינו כמוש"כ תוס' בשבועות שכשמקדשים תחילה העזרה והקריבו קדק"ל הם נאכלים בכל הרואה, כי כשלא נקבעו מחיצות למחנה ישראל נשאר דין כל הרואה. [והטעם שעל רב הונא אין להקשות מהכתוב "תאכלו במקום טהור" שמשם ילפינן בדף נ"ה שקדק"ל נאכלים במחנה ישראל, כבר כתב במשך חכמה פ"ר ראה שי"ל ששם מיירי בקדשי שעה, שלמי ציבור שהקריבו לחנוכת המשכן, ואין ללמוד בהכרח משם לקדשי דורות.]

וגו", יל"פ כמו"ש בסו"פ קרח בדין תרו"מ  
 "ונתתם ממנו את תרומת ד' לאהרן הכהן"  
 ודרשו דמכאן לתה"מ מן התורה. וכ"ז  
 ליישב הגירסא בספרי, אבל רבינו הלל כתב  
 דט"ס יש בספרי ול"ג לה].

עכ"פ לפי הנ"ל י"ל שבשעת קידוש המשכן  
 היה הכרח שתהיה אז קדושת מחנה שכינה,  
 כדי שיתחנך בטהרה, והו"ה בעת חינוך  
 המקדש שדינו כמשכן. וכיון שלדין קידוש  
 מחנה שכינה בעינן שכל הג' מחנות  
 יתקדשו אז, כמוש"כ לעיל באות כ"ג  
 אליבא דרבא בזבחים קי"ז, לכן סובר  
 הירושלמי שכבר בשעת חינוך המקדש צריך  
 שיהא כבר דין מחנה ישראל בירושלים וכפי  
 שהתבאר לעיל.

אמנם לשיטת אב"י שבשילה היו רק מחנה  
 שכינה ומחנה לויה, אין הכרח להנ"ל. אבל  
 עדיין יש מקום לומר שקידוש ירושלים הוא  
 קודם לקידוש המקדש, משום שצריך  
 שהמקדש יבנה בתוך ירושלים, ולפי"ז היה  
 מספיק אם יקדשו תחילה רק שטח מקום  
 המקדש. אבל יש מקום לומר שקידוש  
 המקדש קודם, משום שמצוות המקדש היא  
 שיהא לידו או סביבו עוד שתי מחנות והם  
 צורך המקדש.

וזוהי סברת התוס' בזבחים ס' ע"ב ד"ה  
 מאי וכו' דהא ירושלים לא נתקדשה אלא  
 בשביל הבית, ואיך יתכן שקדושת הבית  
 תבטל וקדושת ירושלים קיימא. וכ"ד הר"ש

משנן בשטמ"ק ב"מ נג ע"א סוד"ה  
 בשנטמא. אולם יתכן לומר שאעפ"כ יש  
 סברא שקדושת ירושלים תישאר גם אם  
 קדושת המקדש תיתבטל, משום שקידוש  
 ירושלים הוא לא רק בתור השלמת מצוות  
 המקדש, אלא גם אי אפשר לקדשה אלא  
 כהמשך לקדושת המקדש, ואם נניח כן הרי  
 מצינו בשבת קט"ז לגבי גליונים של ס"ת  
 שהתקדש לשם חלק סביב הס"ת, שגם אם  
 לא נשתתירו בפרשה פ"ה אותיות י"ל  
 שמצילין אותן מפני הדליקה, אע"פ שאת  
 מקום הכתב אין מצילין, משום שמקום  
 הכתב שהתקדש אדעתא דכתב וכיון שאזל  
 כתב פקע מקדושתיה. אבל הגליון  
 שהתקדש לשם חלק, השתא שנמחק כתב  
 הספר, נמי חלק הוא. ולפי"ז יתכן שגם  
 לגבי קדושת ירושלים שהתקדשה לצורך  
 המקדש קדושתה קיימת גם כשחרב המקדש  
 ובטלה קדושתו. וקדושת ירושלים עדיפא  
 מקדושת גליונים, כי קדושת ירושלים  
 נעשית ע"י מעשי קידוש המיוחדים לקדושת  
 מחנה ישראל, ואילו קדושת הגליונים לגבי  
 הצלה מהדליקה נעשית ממילא ע"י  
 הכתיבה.

לג) בעיקר דברי הירושלמי: ניחא בעלייתן  
 מן הגולה שהקריבו ואח"כ קידשו וכו',  
 הרידב"ז מפרש שקאי למ"ד ק"ר קדשה  
 לעת"ל ועזרא זכר הוא דעביד, אבל יל"פ  
 שקאי למ"ד ל"ק לעת"ל. וקודם שהתקדשה

שהקושיא היא משום שהיתה קיימת אז הבמה בגבעון, ולכן א"א היה להקים במה נוספת (עי' רש"י קידושין לז: ד"ה ללמדך וזבחים קיא. ד"ה בכל), וא"כ לא היה למקדש שלמה דין במה גדולה קודם שהתקדש כבית הבחירה, ולא יכלו לקדש בשתי תודות שיקרבו שם.

(לד) עוד י"ל לכאורה, שלשיטת הירושלמי גם אם קדושת המקדש קדושה לעת"ל, מ"מ קדושת ירושלים י"ל שבטלה בחורבן בית ראשון, כמו קדושת ערי חומה שלדעת רש"י בערכין לב: מתקדשת בשתי תודות וכו' ומ"מ איכא למ"ד שם שקדושתן בטלה בחורבן בית ראשון. ויל"פ שהריבוי

העזרה היה למזבח דין במה גדולה (וכמוש"כ תוס' והריטב"א בשבועות, ועי' בתורי"ד במגילה יא שמ"ש כשהיו בונים בהיכל עשו קלעים להיכל וקלעים לעזרה, היו צריכים לקלעים כדי שיוכלו להקריב תמידין ומוספין הצריכים במה גדולה<sup>30</sup>), ובמה גדולה אין צורך שתהיה במקום הקדוש בקדושת מחנה ישראל, כמו שמצינו בנו"ג שהסתפקו התוס' אם היה שם כלל קדושת ג' מחנות. וגם בשילה ס"ל לאביי דלא היה שם מחנה ישראל. (ועיין לעיל אות ו ואות י הסבר אחר לגבי שילה). וא"כ שהיה שם כבר דין במה גדולה, יכלו לקדש העיר בשתי תודות. ומה שהקשה הירושלמי איך קידשו העיר בימי שלמה, י"ל

30. על דעת התוס' בשבועות ובתורי"ד במגילה הנ"ל כתב ח"א שיש לעיין ממ"ש בתוספתא זבחים פ"ג ה"ח איזו היא במה גדולה בשעת היתר במות אוהל מועד נטוי כדרכו, אין הארון נטוי שם כו' ומשמע ליה שבמה גדולה היא דווקא באוהל מועד ולא בבנין, וכ"פ בקרן אורה זבחים קטז: ולכן ס"ל שבע"כ צריך לפרש שכוונתם היא לדין מקדש. אולם י"ל שאין דין במה גדולה תלוי איך מקימים אותה, וכמו שהביא בק"א מהרמב"ם הל' ביה"ב שבנוב וגבעון היה בנין אבנים, וברש"י פסחים לט ע"ב ד"ה זאת אומרת, שבנוב לא היה שם משכן אלא בית של אבנים. והאחרונים דנו אם יתכנו שתי במות גדולות. אלא שהתוספתא דיברה בהווה, שבזמן שהיתה במה גדולה בשילה והיה דין איסור במות, הדבר היה תלוי גם אם הארון שם באוה"מ. וכלפי לייא, בפשטות מסתבר בנין שראוי לקדושת מקדש מכ"ש שראוי הוא לקדושת במה גדולה. אמנם י"ל שהחידוש של במ"ג נאמר רק לגבי אוה"מ שנמשח, ועי' ביראים מ' שס"ג. וכפה"נ הק"א אישתמיטתיה דברי התוס' והריטב"א בשבועות הנ"ל שלא הזכירם. אולם יל"ע לאידך גיסא, במש"כ התורי"ד שהיו צריכים קלעים כדי שיוכלו להקריב תמידין ומוספין הצריכים במה גדולה, אמאי לא פירש כרש"י שמיד שעשו קלעים קידשו את המקום בקדושת המקדש.

לכאורה יש לומר שס"ל שמקדש אינו יכול להתקדש במחיצה זמנית של קלעים, אלא במחיצה קבועה של בנין אבנים וכיו"ב, ועי' בפיה"מ לרמב"ם לזבחים פ"ד שמשכן שילה נקרא מנוחה משום שהיה בנין אבנים.

העזרה וקאמר שבעלייתן מהגולה (בימי חגי וזכריה כמו"ש בעזרא פ"ו שאז חינכו את ביהמ"ק) הקריבו מנחה כדין במה גדולה, שלכו"ע מנחת ציבור קריבה בבמ"ג וקידשו בשיירי המנחה מקום העזרה, אבל בימי שלמה שהיתה אז במ"ג בגבעון ס"ל לירושלמי שאין לעשות עוד במ"ג, ולכן שאלו במה קידשו אז. ומשני שסגי בלחמי תודה הבאים מנו"ג, והם דבר הנאכל בה כמו"ש בשבועות טו. (ועי' ברדב"ז הל' מעה"ק פי"א ה"ז ובבית האוצר ח"א כלל קסא).

[בתוס' שבועות טו. ד"ה אין כו' הקשו למ"ד אין מנחה בבמה, איך קידשו העזרה בימי יהושע ושלמה. וביאר אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, שכוונת התוס' גם לקידוש בגלגל ולא רק בשילה, ואם כי בגלגל הקימו המשכן והוא היה כבר קדוש, צ"ל דלאיסור כניסה למחנה שכינה אין הקרקע מתקדשת מאליה ע"י הקמת המשכן. ולפי"ז לכאורה הו"ה שגם במדבר היו מקדשים וצ"ע. ואולי במדבר, דאזה"מ הוא גם בשעת מסעות, לא בעי קידוש, משא"כ בגלגל שלא היה אז דין מסעות. עכ"ד.

נראה שר"ל שמאחר שעיקר הסוגיא מיירי בקידוש העזרה לאיסור כניסה למחנה שכינה, המובא במשנה שם, ע"כ הקשו התוס' לגבי קדושה זו בימי יהושע, דהיינו

מהכתוב "זאת מנוחתי וגו'" שקדושת מקדש אינה בטלה כמש"כ תוס' ביבמות פב הוא רק לגבי עזרות והר הבית. ומצינו שדין ירושלים אינו כהר הבית לגבי מורא מקדש ולגבי שמירה. ובירושלמי חגיגה פ"א הי"א יש הו"א שראיית פנים ברגלים מתקיימת גם בהר הבית. הרי שהיא חלק מקדושת פני ד' שבעזרה.

לה) ויל"פ כן גם במ"ש בירושלמי מע"ש פ"ג לגבי פדיון מע"ש בזה"ז בירושלים דסבתא הוות סברת מימר רואין את המחיצות כאילו היו עולות כו' סבתא הוות סברא מימר כו' יהושע [דקדשה לעת"ל] כו'. ויל"פ ששתי הלכות יש כאן, האחת לגבי עצם הדין אם ק"ר קדשה לעת"ל וזוהי פלוגתא דר' יהושע ור' אליעזר, ועוד הלכה לגבי ירושלים, אם גם שם רואים את המחיצות כאילו היו עולות, שזו הלכה נוספת לגבי קדושת ירושלים. ואם כי התב"ל לשיטת הירושלמי שא"א לקדש לאיסור מחנות רק מחנה שכינה ולויה בלא מחנה ישראל, י"ל שלאחר שכבר התקדשו כולם וחרב מחנה ישראל, אי"ז מעכב, וכעין מש"כ בירושלמי מגילה פ"א הי"ב משנקבע מע"ש שוב לא פסק עיי"ש. ועי' בשטמ"ק לב"מ נג. ד"ה בשנטמא.

לו) ובפשט דברי הירושלמי בסנהדרין הנ"ל נראה שהעיקר הוא שהירושלמי קאי אליבא דמ"ד ק"ר ל"ק לעת"ל ומיירי לגבי קידוש

משום שבליילה הרי עבודה פסולה, אכן הרי בבמה יש מ"ד דעבודתה כשרה בלילה, (ויל"ע דלא פליגי אלא בזריקה, אבל בהקטרה שלדעת היראים מצוה תנה כל ההקטרות גם של מנחות וגם של אימורים כלולות במ"ע אחת, אלא שלגבי מנחות שבמקדש ילפינן מ"ביום צוותו" דאינה כשרה אלא ביום, אבל במה קטנה גם למ"ד דלילה פסול להקרבה פירש הגאון מרן רבי משה אליעזר מפנינסק זצ"ל (אהל משה ח"ב סי' מב) שלמד כן מהכתוב בפר' אמור "שור או כשב וגו' ומיום השמיני והלאה ירצה", דפירשו בזבחים יב. דיום להרצאה, וא"כ י"ל דרק לזריקת קרבן בהמה ילפינן ולא להקטרת מנחות וי"ל). אולם כיון שראה שאי"ז כי אם בית א', שכאן יבנה המקדש, ובמקדש הרי אין מקריבין כלל בלילה, לכן "וישכם יעקב בבוקר", שהזדרז מיד בבוקר לאחר שכבר חיכה כל הלילה עד שיגיע זמן ההקרבה בבוקר.

עוד י"ל דגם במה צריכה חינוך, וחינוך דוקא ביום, ואפילו בבמה. ועיקר הדבר שהיה כאן חינוך מפורש ברשב"ם, עיי"ש דהיה כענין חינוך המשכן בשמן המשחה. ועי' בבעל הטורים הארוך שהקשה הרי היו אבנים שהשתמש בהם הדיוט, ועי' בקומץ המנחה.

ועל לשון הכתוב "ויצוק שמן על ראשה" אמרו בבר"ר (פס"ט ז): שופע לו מן

בגלגל ובשילה, שבשניהם פשיטא לתוס' שהיה דין שילוח מחנות, לא רק לגבי שילה שמפורש כן בזבחים קטז: אלא גם בגלגל, דלא גרע ממחנה ארון במלחמה שהוא קדוש כמחנה שכינה כמו"ש בספרי כי תצא (כג י), ובעת שהקימו את אוה"מ בגלגל ודאי שהיה עימם הארון, וגם אח"כ בעת המלחמות מצינו רק ביריחו שהיה עמם וכמוש"כ הריטב"א בעירובין סג: דרק לעתים עפ"י הדיבור היה הארון שבו לוחות שניות יוצא עמם למלחמה. ועיי"ש במרומי שדה. ועי' בירושלמי עירובין פ"ו ה"א. ויש לדקדק קצת בלשון התוספתא בזבחים פ"א: אין בין אוה"מ שבמדבר לאוה"מ שבגלגל אלא שבמדבר אין הבמות מותרות כו'. משמע לכאורה שלדין מחנה שכינה זו"ז שוים. ולגבי קידוש מחנות ס"ל לתוס' שגם בבמה גדולה צריך קידוש בשיירי מנחה.

בהאי ענינא נמצאו ברשימות אאמו"ר מרן רה"י זצ"ל עוד דברי נגידים וז"ל: בכתוב: "וישכם יעקב בבוקר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה ויצוק שמן על ראשה" (בראשית כח יח). אין לבאר שאחרי שאמר "מה נורא המקום הזה וגו'" שוב חזר לישן ובבוקר קם והקים את האבן מצבה, שהרי אמר "אילו ידעתי לא ישנתי". אלא הכוונה לומר אמאי באמת לא בנה מצבה מיד והיה מסיך עליה שמן, כי

השמים (השמן) כמלוא פי הפך. יל"פ דבעי כ"ש מלאים, (עי' זבחים פח. והמתנדב שמן יש לו שיעור, לוג או ג' לוגין כמ"ש במנחות קז.) ואפילו בבמה, וקאמר דהוסיפו לו מן השמים כמלוא פי הפך. (לז) ויל"פ שגם אם לדעת הירושלמי עוד י"ל באם נניח דבעי כאן כ"ש ובעי חינוך, י"ל דבעלמא בבמות אין מלאים לעיכובא, אבל בחינוך מעכב, עכ"ד<sup>31</sup>].

31. ברמב"ן עה"ת כתב: פירשו רבותינו ההפרש שבין המצבה למזבח, שהמצבה אבן אחת והמזבח אבנים הרבה. ונראה עוד שהמצבה תיעשה לנסך עליה נסך יין וליצוק עליה שמן לא לעולה ולא לזבח והמזבח להעלות עליו עולות ושלמים. עכ"ל. וכתב הגאון רבי ישראל יצחק מנדלזון שליט"א (בחוברת "תבונות" לפר' ויצא תשע"ה), שי"ל שרק מזבח להקרבת עולה ושלמים טעון קידוש ואילו מצבה שעשויה לניסוך לא. ולכן לא הוצרך יעאע"ה לחנך המצבה. אמנם לכאורה אם נדמה במות שקודם מ"ת למקדש שלאחר מ"ת, צ"ב מה ההבדל בין הקרבת דם וקמצים לבין ניסוך.

ויתכן לפימ"ש בתמורה יד: דניסוך יין הבא בפנ"ע כשר בלילה, ויש מקום לומר שעבודה הכשרה בלילה אינה טעונה קידוש וחינוך המקום, אלא סגי בעצם הקמת המקדש לשמו. ויל"פ שזוהי הסיבה שהקמת המשכן בלילה היתה כשרה לעבודות לילה, דהיינו להקטרת האימורים ולתרוה"ד, כמפורש בפירוש הראב"ד לתו"כ סוף פרשת צו וכ"נ מהירושלמי יומא פ"א ה"א – אע"פ שאין בונין המקדש אלא ביום כמו"ש בשבועות טז: – כי הדין שבונין דוקא ביום הוא משום שהבניה היא חלק מהקידוש של המשכן והמקדש, ורק עבודת יום טעונה משכן או מקדש שהתקדשו והתחנכו ביום ע"י קרבן. אבל עבודת לילה אינה טעונה קידוש וחינוך, אלא סגי בעשיית המשכן והמקדש לשמם. [אמנם י"ל שצריך בי"ד וכו'. ואולי במשכן היה צורך גם במשיחה להקמת לילה. עי' בראב"ד סו"פ צו. אבל דין קידוש וחינוך ע"י קרבן ודין קידוש וחינוך ביום, אינם מעכבים לעבודות שכשרות בלילה].

[וכיו"ב י"ל גם לגבי קידוש כה"ג, שקימל"ן שאין מרבין אותו אלא ביום כמו"ש הר"מ בפ"ד מכה"מ הט"ו שגם ריבוי בגדים דוקא ביום, מ"מ י"ל שכ"ז רק לעבודות יום, אבל לתרוה"ד של ליל יוהכ"פ – לסוברים שגם לכך צריך כה"ג – סגי במינוי בפה בלבד, ומינוי זה ראוי להעשות גם בלילה. ולכן גם לסוברים שביוכ"פ צריך שתהא תרוה"ד ע"י כה"ג, מ"מ מאחר שתרוה"ד היא עבודת לילה, סגי לכו"ע שיתמנה הכה"ג בפה. וא"ש קושיית האו"ש אמאי לא פריך ביומא איך עובד בתרוה"ד כה"ג שנתמנה במקום הראשון שננטמא בלילה. ועי' גור אריה יהודה סי' טז אות ח].

ולכן כל ניסוך הבא בפנ"ע, דהיינו יין, או שמן קודם מ"ת, כשר גם בלא חינוך המקום. וא"ש החילוק בין מזבח למצבה שבימי האבות לגבי קידוש וחינוך.

והעיר בזמן אחד, ניתן לקדש הכל בשתי תודות שנאכלות בחומת ירושלים וכל מקום מתקדש כדינו, עי' לעיל אות טו.

לט) אמנם בנקודה זו שיטת הירושלמי אינה כרש"י, אלא ס"ל שרק כשא"א לקדש בשיירי מנחה סגי בלחמי תודה, אבל בימי עזרא שלא היתה במה אחרת, קידשו בשיירי מנחה שקרבה במקום המקדש כנ"ל. משום דס"ל שעדיף לקדש במה שקדושתו מחייבת לאוכלו דוקא בעזרה, דהיינו מנחה שהיא קד"ק, ולא במה שמצד קדושתו ראוי להאכל גם בירושלים. וטעם הדבר יתב"ל.

מ) והנה בביאור שיטת רש"י כתב אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל וז"ל (במנחת אברהם ח"א עמ' רל"ו): נראה עפ"מ ש"כ הרשב"א בשבועות טו. ד"ה אמר בשם הר"י מיגאש שקידוש העיר והעזרות הוא ע"י האכילה, והרשב"א תמה עליו מכ"מ דמוכח דההילוך מקדש, ונראה דמלבד קידוש המקום על ידי הילוך לאכילה ולעבודה יש גם דין חינוך המקום באכילה ע"י כהנים, (ועי' בזרע אברהם במכתב האו"ש אות ד), ובפרט אם נימא שדין שתי תודות ושיירי המנחה הם רק להכשר אכילה, וא"ש קושיות הרשב"א, וא"כ י"ל שלדין חינוך לא בעינן דבר שהיוצא ממנה נפסל אלא סגי בדבר הנאכל שם שהקריבוהו לשם חינוך. וא"כ י"ל עוד, שהיכא שא"א לקדש העזרה בשיירי מנחה

מקדשים דוקא בדבר שנפסל ביוצא משם, מ"מ מאחר וקודם שמקדשים את ירושלים גם קדק"ל נפסלים ביוצא ממחיצת העזרה, ניתן לקדש בלחמי תודה גם את העזרה.

לח) ולפי"ז יש מקום לומר שגם בכל קידוש עזרה בתחילה, ניתן לקדשה בלחמי תודה ויש לכך עדיפות משיירי מנחה, שהרי מבואר בשבועות טו. דעדיף היה לקדש העזרה בשתי הלחם הבאות חמץ דומיא דלחמי תודה אלא דלא אפשר עיי"ש, וא"כ בקידוש העזרה בתחילה קודם שקידשו את ירושלים, עדיף לקדש העזרה בלחמי תודה הבאים גם חמץ. ומכאן מקור לשיטת רש"י במגילה י דעזרא קידש העזרה בלחמי תודה ובזבחים כד כתב כן גם לגבי קידוש דוד, והתוס' הקשו הרי בשבועות טו אמר רמב"ח שהעזרה מתקדשת בשיירי מנחה, אולם שיטת רש"י היא כנ"ל, שקידוש העזרה בתחילה הוא דוקא בשתי תודות, ועי' בשפ"א לזבחים שם שכתב שרמב"ח בשבועות בא להוסיף על מ"ש במשנה, שקידוש העזרה בלחמי תודה וס"ל דצריך גם שיירי מנחה ורש"י נקט רק מ"ש במשנה, אבל להנ"ל הם שני אופנים, דהמשנה מיירי בקידוש העזרה בתחילה ומ"ש "שאין מוסיפין כו'" אגב גררא דירושלים נקט, ורמב"ח מיירי בהוספה על העזרה. וכך מפורש ברש"י שבועות שם בדברי רמב"ח. ויתכן שאם מקדשין המקדש

ממילואים שקרבו ונאכלו בחצר המשכן]. והו"ה לקידוש ירושלים באכילת לחמי תודה (עי' בית האוצר ח"א כלל קסג).

(מא) והנה הרשב"א הקשה על שיטת הר"ח והר"י מיגאש שהאכילה מקדשת, א"כ איך הו"א בגמ' שהראשונה נשרפת משום שנפסלה ביוצא והשניה נאכלת כדין לחמי תודה, הרי רק אכילה מקדשת וגם השניה צריכה להפסל, ובפשטות שיטת הר"ח והר"י מיגאש היא שגם ההילוך מקדש, אלא שהוא מועיל רק לגבי שלא יפסל ביוצא ולא לגבי להיות מקום אכילה, וכפי שמצינו ברש"י זבחים נה: ד"ה טהור, שבמדבר היו קדק"ל נאכלים רק בתוך מקום חניית כל שבט ושבט ולא במקום שבין חניית כל שבט, וברור שאין נפסל ביוצא כל י"ב על י"ב מיל שטח מחנה ישראל. ועי' באוצר הספרי עמ' נח לגבי גגין. והביאור הוא לפמ"ש"כ אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"א (עמ' רלג) שאם הוסיפו על ירושלים רק בב"ד ולא בכל אלו, מהניא לדין שילוח טמאים, ולכן אין שם הלאו ד"לא תוכל לאכול בשעריך" אבל אין שם מצות אכילת קדשים ומע"ש, לכן לא מיחו חכמים בע"ה שהיו אוכלים בבציעה העליונה קק"ל, עכ"ד. [כעיקר דבריו נראה כן ממש"כ האוה"ח פר' תרומה עה"כ ועשו לי מקדש וכו' כי מעת שעושים

משום שאין מנחה בבמה כמ"ש תוס' בשבועות הנ"ל, בעינן לחנך בדבר הנאכל בה. וא"ש דברי רש"י במגילה י וזבחים כד. אמנם דברי רש"י לגבי קידוש דוד ועזרא י"ל עוד דס"ל כהר"י מיגאש דמ"ש שיירי מנחה היינו שיירי לחמי התודה, ואכמ"ל, עכ"ד.

ונראה להסביר ולהרחיב ביאורו בשיטת הר"י מיגאש: לפי"ד אאמו"ר זצ"ל, שיטת הר"י מיגאש שהאכילה בגבול המחיצה מקדשת, היינו שהקידוש הוא כעין דין עבודתו מחנכתו, דילפינן מאשר ישרתו במ בקודש, בשירות הם מתקדשים, וכתב הריטב"א ביומא (לט:): דאין צורך דוקא בעבודה אלא אפילו קלפי של הגורלות ראוי להתקדש בשירות שלו, דהיינו במצות הגרלה, וכיו"ב י"ל בקידוש העזרה ע"י אכילת שיירי מנחות, שהוא כחינוך המקום במצוות אכילת קד"ק, שהיא חלק ממצוות התלויות בעזרה וביומא סח: קרי לה צורך עבודה. [עיקר הסברה הזו כתב כבר במקדש דוד. ומש"כ שם שבמשכן לא היה קידוש עזרה ע"י אכילה כי נתקדשה במשיחה, צ"ב כי רק במשכן עצמו מצינו משיחה ולא בקלעי החצר שהם מחיצת העזרה – אמנם י"ל שס"ל שע"י משיחת אוה"מ התקדשה ממילא חצר אוה"מ – ועוד שהר"ח והר"י מיגאש שהם הסוברים שהקידוש הוא ע"י אכילת קדשים, הם הסוברים שילפינן זאת



המקום. ע"י ההילוך חלה מקצת קדושה, שלא יהא המקום כחוץ ממחיצת מחנה ישראל או מחנה שכינה, וע"י האכילה נשלמת קדושת המקום, גם לקיום מצוות אכילה לפני ד'.

(מג) ומה שצריך בקידוש ירושלים תודה דוקא, כבר כתבתי לעיל שהוא מתורת שמחה שחייבים בקידוש העיר לדורות, כמו דין שיר שיש אז. והוא דין בפני עצמו שיהא החינוך בקרבן של שמחה, ואי"ז מעיקר הקידוש והחינוך.

(מד) ולפי"ז יש לבאר טעם שיטת הירושלמי — לפי הפירוש שכתבנו לעיל, שקידוש העזרה עדיף שיהיה בשיירי מנחה מאשר בלחמי תודה — מאחר שבעיקר דין קידוש העזרה יש גם תורת חינוך ושיירות, ע"י מצות אכילה כזו שקיומה מצד עצם קדושתה הוא בעזרה דוקא, לכן היא עדיפה מקידוש באכילת לחמי תודה שיש בהם חמץ, שאי"ז מעיקר הקידוש והחינוך.

(מה) ולשיטת רש"י (בזבחים נו). וסייעתו שהקידוש הוא ע"י ההילוך של הקרבן עם הבי"ד, נראה שמעשה הקידוש הוא כענין קידוש ע"י משיחה שהיתה במשכן, ואין כאן ענין של עבודתם מחנכתם. ולכן כשניתן לקדש העזרה בלחמי תודה, דהיינו כשהקידוש הוא בתחילה, כשאין עדיין קדושת ירושלים וגם קדק"ל נפסלים אז ביוצא מהעזרה, אין עדיפות לקידוש בשיירי

אותו לשמו יתברך כאומרו לי, הגם שעדיין לא שרתה בו שכינה הרי הוא מקדש ודין קודש לו, עכ"ד. משמע שגם קודם כל מעשה קידוש שהוא, כבר הוא בקדושת מקדש. והיינו על ידי בנייתו לשם מקדש על פי בי"ד. ומה שהקשה בספר משנת יעקב להג"ר יעקב רוזנטל זצ"ל, הרי הבניה היא בחול ואח"כ מקדישין, צ"ל שמיידי לאחר שפדו על ממון הקדש אבל עדיין לא עשו מעשי קידוש]. ולפי"ד י"ל גם כאן בדין ההילוך והאכילה בלחמי תודה, שההילוך מועיל שלא יפסלו קק"ל ביוצא, אבל עדיין אין בכך קידוש גמור גם לקיום מצות אכילה, ועי' כע"ז בזבחים קי. קומץ מהו שיתיר כנגדו בשיריים מישראל שרי או קלושי מקלש, ועיי"ש בתוס'.

(מב) והטעם שההילוך והאכילה חלוקים בדין הקידוש שבהם ואינם נחשבים למעשה קידוש אחד שמתחיל בהילוך ומסיים באכילה, וכפי שמצינו בתוס' שבועות טו. ד"ה אין ש"כל העבודה במנחה היתה מחנכתה ומתקדש מקומה", (וכיו"ב בחידושי תלמיד הרשב"א למנחות ד"ה לגבי הקרבת העומר), יל"פ לפי הנ"ל באות מ, שההילוך הוא לקידוש המקום כדין קרבנות שהיו במילואים, אבל שם היה גם דין אכילה לחינוך המקום ע"י מצות אכילת קרבנות שהיא נקראת "צורך עבודה", וא"כ הם כשני מתירים ומכשירים את קידוש

מנחה, כי אין צורך בקיום מצות אכילה המיוחדת לעזרה דוקא. ולכן עדיף לקדש בלחמי תודה שבהם יש יתרון שהם באים חמץ, שגם הוא דין בקידוש מחנות לדורות. (מו) ויתכן לבאר עוד שיטת רש"י, דאין לומר בקידוש העזרות גדר של עבודתן מחנכתן, לפמש"כ בתוס' הרא"ש ובתו"י ליומא (לט.) להקשות איך הקלפי יכולה להיות כלי שרת הרי כלי שרת עבודתן מחנכתן והקלפי אין בו שום עבודה, דהגולה לאו עבודה היא, והקשו על דבריהם (מקדש דוד וגור אריה יהודה) הרי ישנם עוד כמה כ"ש שמתקדשים אע"פ שאין בהם עבודה כגון מחבת ומרחשת,

וע"כ דעבודתן מחנכתן לאו דוקא, אלא כל כלי לפי שירותו ומלאכתו בקודש מתקדש. (מז) ויתכן שהרא"ש והתו"י סוברים שאמנם בכל שירות ומלאכת הכלי בקודש מתקדש, אבל ס"ל שהטעם הוא לפמ"ש בספרי פר' נשא שבמשיחת הכלים ע"י מש"ר נתקדשו כל הכלים לעת"ל, ויל"פ שע"י העבודה ואפילו ע"י השירות והמלאכה של הכ"ש, הוא נקבע להיות כ"ש, ואז מועילה משיחת הכ"ש של המשכן לקדש את כל הכלים שנקבעו לכ"ש, ולכן גם הכ"ש שאין במ עבודה מתקדשים. ובכל אופן כל כ"ש שהחלו בו בשירות ומלאכה שמיוחדת לו, מתקדש מכח משיחת הכ"ש שבמשכן<sup>32</sup>.

32. עי' ביומא יב. דגם במינוי כה"ג לעבודת יוהכ"פ אמרין דעבודתו מחנכתו דומיא דחינוך כ"ש. ובמנחת אברהם ח"ב (עמ' רפח) כתב שגם עיקר דין ריבוי בגדים הוא דומיא דעבודתו מחנכתו. עי' או"ש הל' כה"מ פ"א ה"ד. ויל"פ שגם כאן העבודה או לבישת ח' בגדים קובעת את הכהן למינויו לכה"ג וע"י כך הוא מתקדש מכח משיחת אהרן, ובפרט לפמש"כ במנחת אברהם שם (עמ' רפ) שמלבד עצם קדושת כה"ג מחמת עצמו, יש דין שהוא נקרא העומד תחתיו דאהרן, דוגמת מ"ש הר"מ (הל' סנהדרין פ"א ה"ג) לגבי ראש הסנהדרין שהוא העומד תחת מש"ר. ועי' בהשגת הראב"ד להל' ביאת מקדש פ"ב ה"ה. [ויסוד הדבר הוא שניתן לכה"ג גדר ציבור שהוא דבר הנמשך ומחובר כאחד מדור לדור כמ"ש בהוריות ו: שאין מיתה בציבור]. ועי' ביומא ד: מאי ואומר, וכי תימא כה"ג קמא הוא דבעי פרישה אבל כה"ג בעלמא לא. ויל"פ שהו"א שפרישת אהרן קודם יוכ"פ מועילה לשאר כה"ג שהם העומדים תחתיו. ועי' בפירוש חבר הכהנים לתו"כ פר' ויקרא עמש"ש שפר הע"ד של כהן משיח אינו נוהג במרובה בגדים, ר"ל הסגן שבבית ראשון שלא נמשח – וכשהכה"ג אינו יכול לעבוד השני מתרבה בבגדים ולא נמשח, משום שאין מושחין שנים כאחד – אבל בבית שני שלא היה שם שמן המשחה כלל, ודאי דין כה"ג שבבית שני ככה"ג שבבית ראשון, עכ"ד. (וכבר העיר על כך במנחת אברהם ח"ב עמ' רצ"ו). ושיטתו היא שאע"פ שנאמר להדיא "הכהן המשיח", מ"מ העיקר הוא שמי שהוא ראש לכל הכהנים מביא פר הע"ד. ולכן בבית ראשון לא משכח"ל מרובה בגדים אלא כשעבר הראשון מחמת פסול, שהשני מתמנה רק בריבוי בגדים ולא במשיחה משום דאין מושחין שני כה"ג כמו"ש בירושלמי מגילה פ"א ה"י ובפ"מ שם וכ"ה ברמב"ן פר' אחרי, ובכהאי גוונא אין

אולם כ"ז בסוג כלים שהיו אז בעת משיחת המשכן, אבל הקלפי של הגרלה י"ל שלא נעשתה בזמן הקמת המשכן, כי לא נאמרה לישראל עדיין פרשת עבודת יוהכ"פ, ולכן גם אח"כ כשנעשה הקלפי י"ל שכבר פסק דין משיחת כ"ש, עי' רש"י יומא יב: שלא נמשחו כלים חדשים שנעשו שם. ואם הקלפי צריכה להיות כ"ש, היא צריכה להתקדש רק על ידי ההגרלה עצמה, ובכה"ג סוברים הרא"ש והתו"י שלא סגי

בשירות ומלאכה שיש בהגרלה, כי הם רק קובעים שיהא הכלי מיוחד לכ"ש, וקביעות כזו סגי רק לכלי שכבר היה כמותו במשכן ונמשח, שמשיחה זו הועילה לדורות לאותו סוג כלים, אבל כ"ש אחר שלא נמשח כמותו במשכן צריך עבודה ממש כדי להתקדש, ולכן הקשו איך התקדש הקלפי לכ"ש.

(מח) ולפ"ז גם לגבי קידוש העזרה שלא

המרובה בגדים מביא פר הע"ד כמו"ש בתו"כ ובמגילה ט: ואפילו כשהכהן המשיח עבר מחמת מום, רק הוא מביא פר הע"ד כמוש"כ הר"מ בהלכות שגגות פט"ו ה"ז, משום שהוא עדיין הכהן הגדול העיקרי (לשון הריטב"א במכות יא.) וראש לכהנים. אבל בבית שני שלא היה שמן המשחה וגם הכהן גדול העיקרי שנתמנה כראש כל הכהנים אינו יכול להמשח, הריהו מביא פר הע"ד ככהן משיח. כ"נ בכוונת "חבר הכהנים". ויש לדבריו סמך משיחת רש"י בקידושין לו: דפר הע"ד של ציבור קרב ע"י כהן משיח, והקשו מהגמ' בהוריות ד"ו דבבי"ש הביאו שעירי ע"ז דציבור, ומהירושלמי תענית פ"ב ה"א דפר העלם דבר נהג גם בבי"ש, ולהנ"ל י"ל שרק בזמן שיש שמן המשחה בעינן כהן משיח ולא מרובה בגדים הממונה, משא"כ בבי"ש.

ולפי משהתב"ל יל"פ שגם כה"ג בבית שני, לאחר שהתרכה בבגדים להיות הכהן גדול העיקרי הריהו מתקדש גם בקדושת שמן המשחה שהתקדש על ידה אהרן לכהונה גדולה. והוא בכלל "הכהן המשיח". וכמו בכ"ש לדורות שהם כנמשחים בשמן המשחה שנמשחו בה כ"ש שבמשכן. וכ"ז בכה"ג בבית שני, אבל בבית ראשון מי שנתמנה בגלל שהכה"ג עבר מחמת פסול והריהו עדיין הכה"ג העיקרי, ואילו השני שהתמנה לשעה, אינו יכול להמשח מצד הדין שאין מושחין שני כהנים גדולים, בכהאי גוונא לא אמרין שהשני שמתמנה יחשב כנמשח בשמן המשחה של אהרן.

ואם נניח שגם אם הכה"ג נפסל מחמת מום וממנים אחר בקביעות, גם הוא אינו נמשח מצד הדין ד"אין מושחין שני כהנים גדולים", א"כ עצם העיכוב מלמשוח אותו, הוא מיעוט במעלתו ככה"ג ואינו יכול להחשב כנמשח.

ול"ד לכ"ש לדורות שגם בזמן שיש שמן המשחה אינם נמשחים ומ"מ הם נחשבים כנמשחים, דהתם אין המיעוט משום חוסר במעלתם של כ"ש לדורות, אלא גזה"כ שרק כ"ש שבמשכן יצטרכו קידוש במשיחה. משא"כ בדין ש"אין מושחין שני כהנים גדולים", המיעוט הוא שלא יהא בדרגת כהן משיח אלא אחד, הראשון שנמשח, ולכן אין השני יכול להיחשב כלל כנמשח מכחו של אהרן.

מקדשתן, מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, ומשני דילפינן מהכתוב "וימשחם ויקדש אותם", אותם במשיחה ולדורות בעבודה, והיינו דהמיעוט ד"אותם" הוא גם לכל התנאים שהיו מעכבים בכלי שרת דמשה, וא"כ צ"ב לגבי המשכן עצמו, אם נניח שהוא בכלל המיעוט ד"אותם במשיחה" ואין צורך לדורות לא במשיחה ולא בשאר תנאים, א"כ הדרשה ד"וכן תעשו לדורות" להצריך מלך ובי"ד כו' היא רק לגבי קידוש כל מקום העזרה שלא נזכר בפירוש בכתוב, אלא נכלל ב"תבנית המשכן".

(נב) ויתכן שפשיט"ל לגמ' שהדרשא ד"אותם במשיחה" וכו' היא רק לגבי כ"ש, אבל משכן עצמו לא צריך קרא למעטו לדורות, כי סברא היא שרק משכן העשוי לשעה, לקדש מקום הקמתו להיות מקדש לפרק זמן של החניה שם בלבד, לקדושה כזו בעינן אוה"מ מקודש יותר ע"י משיחתו, אבל בית המקדש שבנוי לקדושת עולם ולא יעבור למקום אחר, אינו צריך משיחה. אמנם שאר הדברים הכלולים בדרשה עה"כ "וכן תעשו" "לדורות", דהיינו להצריך מלך נביא ובאו"ת ובי"ד, סברא היא שאין למעט מקדש מהצורך בהם. (ועי' בחידושי או"ש לשבועות). ונמצא שהדרשא עה"כ "וכן תעשו" "לדורות" היא גם על עיקר הכתוב שם לעיל: "ככל אשר אני מראה אותך, את תבנית המשכן וגו'". והדרשא עה"כ

מצינו שהיתה במשכן משיחה לקידוש העזרה, לכן גם לדורות אם אנו באים לדון שיתקדש כעין דין עבודתו מחנכתו, היה צריך לקדשו דוקא בעבודה ממש דוקא ולא באכילה של שיירי מנחות. אלא בע"כ שהקידוש של העזרה וירושלים, אינו מחמת עבודתו מחנכתו, אלא הוא ע"י מעשה קידוש, בהליכה עם הקרבן, או באכילתו. כענין קידוש שע"י מעשה משיחה. כן יל"פ בשיטת רש"י.

(מט) והנה בירושלמי שם לעיל איתא: ביקשו להוסיף על היכל במה מוסיפין כו' ומסיק במנחת מאפה. וצ"ב מאי דנקט היכל, הרי לא מצינו סדר קידוש היכל בשיירי מנחות. ועוד שבבבלי מבואר שצריך מנחת מאפה לקידוש העזרה משום שהוא דבר שהיוצא ממנו נפסל ביוצא ואי"ז שיך בהיכל.

(נ) ונראה שס"ל לירושלמי שההיכל צריך קידוש בפני עצמו, שהרי כל דין קידוש העזרה וירושלים במלך ובי"ד וכו' ילפינן מהכתוב "ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו". והכתוב הרי מיירי גם בקידוש ההיכל שהוא המשכן, א"כ מסתבר שגם לדורות צריך ההיכל להתקדש ע"י מלך ובי"ד וכו'.

(נא) ובאמת צ"ב במ"ש בשבועות טו. מתיב רבא: כל הכלים שעשה משה משיחתן

"וימשחם ויקדש אותם וגו'", דלדורות הקידוש רק בעבודה, אינה על המשכן עצמו, אלא רק הכ"ש מתמעטים. וא"כ נמצא שההיכל טעון קידוש ב"ד וכו' גם לדורות.

ובכך א"ש גם קושיית התוס' שם אמאי לא פריך רבא ממשכן עצמו שטעון משיחה ואילו היכל אינו טעון. ולהנ"ל א"ש, כי פשיטא שאין ללמוד דין משיחה למקדש של דורות מאוה"מ שהוא לשעה, לכן הקשה רבא רק מכ"ש, שגם אותם שבאוה"מ התקדשו לדורות כמו שאר כ"ש שלאחר מכן ואעפ"כ הם שונים בדין קידושם. (במשך חכמה פר' נשא תירץ קושיית התוס' כע"ז).

(נג) ויתכן גם, שלאחר שילפינן לגבי כ"ש, שלדורות מתקדשים בעבודה, ילפינן מכך שגם במשכן, כל דבר ששייך בו חינוך וקידוש ולא נמשח, התחנך והתקדש בעבודתו. וא"ש מה שהקשה בחידושי הגרי"ז עה"ת (סטנסיל) איך התקדשה מידת ההין שמדדו בה את השמן לעשיית שמן המשחה. ולפי הנ"ל י"ל שגם במשכן היה דין עבודתו ומלאכתו בקודש מקדשתו, בכל דבר שצריך חינוך וקידוש, ולא היתה בו משיחה. ולכן ההין התקדש ע"י המדידה

של השמן שהיא היתה מלאכתו לקודש. (נד) ולפי הנ"ל י"ל שגם במשכן עצמו שנמשח, מ"מ המשיחה הועילה לקדושת הגוף שבו כעין כ"ש [עי' זבחים כב. דהכך של הכיור נמשח אע"פ שאינו מקדש המים], אבל קדושת המקום לעבודה ולאיסורי כניסה נעשתה ע"י עבודה שם בהיכל בקטורת. ולפי"ז י"ל שגם קדושת קודש הקדשים היתה צריכה חינוך וקידוש בפני עצמם ע"י עבודה לפני ולפנים, וזהו יסוד סברת הג"ר אברהם לופטביר זצ"ל בזרע אברהם ששלמה חנך את בית המקדש ביוכ"פ כדי לחנך קדוה"ק בעבודת הקטורת וההזאות שם.

(נה) ולסוברים שיש מ"ד שק"ר של המקדש ל"ק לעת"ל ואעפ"כ לא מצינו שקידשו בית שני ביוכ"פ (עי' עזרא ג), בפשטות יל"פ משום שאין קדושת קודה"ק מעכבת העבודה, כפי שמצינו בנו"ג, שיש הסוברים שלא היה שם דין קודה"ק. ובימי עזרא שמיהרו להקריב כדי למנוע המפריעים לבנין כמבואר שם, היה די בקידוש עזרה כולה וההיכל בלא קידוש קודה"ק. ועי' בתורי"ד מגילה יא דהקלעים שעשו בימי עזרא היו מדין במה גדולה, ויל"פ שעד שלא הקריבו בקודה"ק היה למקום רק דין במ"ג<sup>33</sup>.

33. א) לפי"ז יל"פ מ"ש ביומא ד.: מאי ואומר, וכי תימא דיוהכ"פ קמא בעי פרישה כדאשכחן במילואים אבל ביוהכ"פ דעלמא לא. ויל"פ שההו"א היא שביוהכ"פ קמא העבודה שבקה"ק

מחנכת את מקום קדה"ק לקדושתו, כי לא מצינו שהיתה שום עבודה בקה"ק בזמן המילואים. ואעפ"י שאין שם כ"ש או מזבח הטעונים חינוך, מ"מ יש מקום לומר שמקום קדה"ק צריך חינוך לגבי דין איסור ביאה ריקנית או זרות כמש"כ הר"מ בהל' ביאת המקדש פ"ב. או גם לקדושת המקום וקדושת הפרוכת לגבי דין הזאות של פרים הנשרפים. ולחנוך זה סגי ביוהכ"פ ראשון שבמשכן, ואח"כ ביוהכ"פ ראשון במקדש.

(ב) עוד איתא בגמ' שם, אי נמי כה"ג קמא הוא דבעי פרישה, אבל כה"ג בעלמא לא. ויל"פ לפי"ד הגר"א עפ"י המדרש, שאהרן היה יכול להיכנס לקדה"ק בסדר הזה בכל עת, וא"כ הו"א שדוקא אהרן צריך קודם פרישת ז' כדי שלא יהיה פשוט ורגיל אצלו. אבל שארי כה"ג שאינם רשאים להיכנס לקדה"ק אלא אחת בשנה. הו"א שאינם חייבים בפרישת שבעה.

(ג) והנה להלן דף י"ד ע"א איתא שכל שבעת הימים היה זורק את הדם וכו'. ויתכן שג"ז נכלל בלימוד ממילואים לפי"ד הראב"ד (במכילתא דמילואים ה"ז) שאהרן היה מסייע למש"ר בימי המילואים ונהעירני אחי מרן רה"י הגאון רבי יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א למש"כ הראב"ד בהל' כה"מ פ"ד ה"ג שבשבעת ימי חינוך כה"ג, הוא צריך לעבוד ג"כ, ומכך יש ללמוד לגבי שבעת ימים שקודם יוהכ"פ שהכה"ג יתרגל בעבודה ממש.

(ד) והנה בפיוט אמין כח כו' כתוב: "לשרתך איוות לוי איש חסידך, להבדיל מגזעו מקדש קדש קדשים לקשר נזר קודש ולעטות אורים לישב ככבודה פנימה ימים שבעה" כו'. יתכן שהכונה להפרשת כהן גדול קודם יוהכ"פ – ולא למינוי כה"ג. כי לא מצינו שבחינוך כה"ג לדורות יצטרכו להפרישו מביתו, ורק במילואים היה כן לאהרן ובניו, משום שאז החלה קדושת כהונה לדורות, לכן יש לפרש שכוונת הפייטן כאן למצות פרישה שקודם יוהכ"פ.

(ה) ואעפ"י שעל כך מדבר בהמשך הפיוט "מחזיקי אמנה שבוע קודם לעשור מפרישים כהן הראש כדת המילואים מזים עליו כו' מקטיר ומיטיב כו'". יש מקום לומר ששני ענינים יש בפרישה, אחת הפרישה לקדושה כשלעצמה, וכדברי רש"י ביומא ח' ע"ב ד"ה שזה פרישתו לקדושה, ליכנס למחנה שכינה ולא יהא לבו זחה עליו, ויהא נבדל מכל קלות ראש, שחלה עלה אימה בהבדלתו מן הבריות. והיינו שבכך יהא מוכן וראוי לעבודות יוהכ"פ. ובזה מיירי הבית הראשון: "לישב ככבודה פנימה ימים שבעה" כו'. (והטעם שנקט הפייטן כאן גם "לקשור נזר קודש לעטות אורים" יתבאר להלן באות י') והשנית, ששאר ההכנות שיש לו לקראת עבודות יוהכ"פ דהיינו ההזאות והרגל עבודות ולימוד סדרי העבודות שיעבוד ביוהכ"פ, יעשו דוקא בעת פרישתו ובמקום פרישתו. וכל אלו ילפינן ממילואים שהיתה שם פרישה ובזמן הפרישה היו הזאות ולימוד העבודות כמ"ש בדף ד' ע"א. ובזה מיירי הבית השני: "מחזיקי אמנה שבוע קודם לעשור מפרישים כהן הראש כדת המילואים, מזים עליו כו' מקטיר ומיטיב כו'".

ולפי"ז יל"פ מה שנקט הפייטן שמחזיקי אמנה שבוע קודם לעשור מפרישים כהן הראש כדת המילואים, מזים עליו כו' מקטיר ומיטיב כו', יל"פ שדין פרישה למטרות הללו שמנה שם, מוטל על הבי"ד כמו שמש"ר עסק בהזאות ובלמוד לאהרן, אבל עצם ההפרשה לקדושה היא מצוות הכה"ג כשלעצמו, ואם לא יהיה מי שיזהר ומי שילמדו אין עצם הפרישה מוטלת על הבי"ד דוקא לטפל בזה.

(ו) והנה בסו"פ צו כתיב ומפתח אוה"מ לא תצאו שבעת ימים עד יום מלאת ימי מילואיכם, כי

שבעת ימים ימלא את ידכם. כאשר עשה ביום הזה וגו' ופתח אוה"מ תשבו יומם ולילה שבעת ימים וגו'. ויל"פ שהכתוב הראשון מיירי במצות פרישה מצד הקרבנות שהקריבו, שלאחר שהקריבו קרבנם עליהם להשאר עד למחר פתח אוה"מ, כעין דין לינה בקרבן, אבל מלבד זאת ישנה מצוה נוספת, מצד לבישת בגדים, הזאות וסיוע בעבודות, שגם מצד כל מעשי המילואים הללו יש כאן חיוב להשאר, ולהיות מוכנים וראויים להם על ידי פרישתם פתח אוה"מ.

ולכן כתיב תחילה "ומפתח אוה"מ וגו'", דהיינו שממקום שאתם נמצאים כעת לא תצאו לחוץ, יותר מפתח אוה"מ. אבל הכתוב השני: "ופתח אוה"מ תשבו וגו'", הוא למצות פרישה כשלעצמה, שהיא חלק ממצות המילואים, ובכך הם מתקדשים ומוכנים לכהונתם.

ז) ולפי"ז י"ל לכאורה שהלימוד מהכתוב כאשר עשה וגו' לגבי מעשי יוהכ"פ הוא רק לגבי דינים שכתובים בכתובים שלעיל מכתוב זה, ולא לגבי הכתוב שלאחריו. ונפק"מ שרק לגבי דין פרישה שמצד מעשי המילואים, שיהיו ראויים להם ע"י פרישתם בפתח אוה"מ, שדין זה הוא המוזכר בפסוק שלעיל מיניה וכמושכ"ל, רק לגבי דין זה ילפינן יוהכ"פ ממילואים, שיהיו ההכנות שיש לכה"ג לקראת עבודת יוהכ"פ שיהיו בעת פרישתו ובמקום פרישתו, כנ"ל אות ה'. ולא לגבי דין פרישה כשלעצמה, שדין זה ילפינן מהכתוב שלהלן. ולכן אם לא תהיה אפשרות לקיים בכה"ג המצוות שחייבים בהם בימי הפרישה, אין כלל חיוב פרישה כשלעצמה.

ח) והנה ביומא ג' ע"ב א"ל ר"ל לר"י מהיכא קא ילפת [לפרישת שבעה] ממילואים, אי מה מילואים כל הכתוב בהן מעכב בהן, ה"נ כל הכתוב בהן מעכב בהן. וכי תימא ה"נ והתנן ומתקנינן לו כהן אחר ולא קתני מפרישין.

ויתכן לבאר שיטת ר' יוחנן לפמ"ש להלן ד' ע"ב לדעת ר' מרשיא שדברים שאינם כתובים בפרשת תצוה אלא רק בפרשת צו, ילפינן שמעכבים מהכתוב ושמרתם את משמרת ד'. ולדעת רב אשי ילפינן מהכתוב כי כן צווית, ושני מקראות הללו, הם בפסוק שאחרי הפסוק "כאשר עשה ביום הזה", ולכן י"ל שהריבוי בפסוק כאשר עשה וגו', שגם יוהכ"פ דינו כמילואים הוא אמנם לכל דיני פרישות שבמילואים, כנ"ל, אבל רק לגבי כל מה שנכתב למעלה ממנו בפרשיות המילואים, ואילו מה שנכתב והתרבה בפסוק שלאחריו, לגביו אין ריבוי למילואים, ולכן דין עיכוב לפרישות מילואים המתרבה מהכתוב ופתח אוה"מ וגו' אינו נוהג בפרישות כה"ג ליוהכ"פ. ט) אולם באמת ל"נ לומר בדעת ר' יוחנן שרק דין פרישה מצד מעשי המילואים ילפינן ליוהכ"פ ממילואים, כי אע"פ שדין פרישה כשלעצמה נכתב רק להלן, אבל הרי היה קיים ונוהג בתחילת יום פרישתו של אהרן, וגם לגביו נאמר כאשר עשה ביום הזה וגו'. והו"ה שגם הריבוי שכל האמור בפרשת מילואים מעכב, ראוי שיהיה נוהג גם לגבי דין פרישות כשלעצמה, כי ראוי לכוללו בכתוב דכאשר עשה ביום הזה.

י) בביאור הפיוט המוב"ל: "לשרתך איוית לוי איש חסידך, להבדיל מגזעו מקדש קודש קדשים, לקשור נזר קודש, ולעטות אורים, לישיב ככבודה פנימה ימים שבעה כו'", יש להוסיף, שבבית זה מציין הפייטן את תפארתו של כה"ג בלבישת ציץ ואו"ת והפרישה מלשכתו לכל שבעת ימים שלפני יוהכ"פ, ש"כבודו ותפארתו שיהיה יושב במקדש כל היום" כלשון הר"מ בהל' כה"מ פ"ה ה"ז. ובשאר ימות השנה אי"ז חובה וגם אין חסרון ופגם אם יוצא לשעה או שתיים ביום או בלילה לביתו. וקודם יוהכ"פ מצוותו להיות בתפארת הפרישה ללשכתו בכל רציפות שבעת ימים.

נו) עוד יתכן לפרש הטעם שבימי עזרא לא חינוכו הבית ביוכ"פ, משום די"ל שאעפ"י שקדושת היכל וקודה"ק בטלו בחורבן הבית מ"מ ע"י הקידוש הראשון כבר נבחר המקום לקדושות אלו כמש"כ לעיל אות ט לגבי בחירת א"י, והבחירה לא בטלה גם לאחר החורבן ולכן סגי בבניית ההיכל לקדש המקום.

ועי' במל"מ הל' מעה"ק פ"ה הי"ג לגבי הזאות פרים ושעירים הנשרפים על הפרוכת כנגד הארון ולגבי קטורת ביוהכ"פ שנותנו בין שני בדי הארון, שגם בבית שני הדין כן, משום דקדושה ראשונה לא זזה ממקומה, ויל"פ שגם לסוברים שיש מ"ד

שק"ר במקדש ג"כ בטלה, מ"מ משעה ששמו הארון במקומו כבר נבחר המקום לכך והוא נקרא מקום הארון גם לאחר שבטלה קדושת המקדש.

ויל"פ שעל כך אמרו במנחות כז: דגם בבי"ש התקיים "וכפר את מקדש הקודש", שהוא מקום המקודש לקודש ופרש"י דהיינו מקום הארון, כי בחירה זו היא גופא סוג של קדושה. וה"נ י"ל בבחירת מקום קודה"ק וההיכל, שבחירתם לא בטלה לכו"ע ובחירתם היא ג"כ סוג מסויים של קדושה, ולכן כשאח"כ בנו ההיכל הם התקדשו מיד.

(נז) ויותר נראה שלקדושת המחיצות של

---

והפרישה לקדושה, להיות מוכן וראוי לעבודת יוהכ"פ, היא עצמה תפארת לכה"ג. ולאחר בית זה מפרט הפייטן סדר ופרטי דיני הפרשתו ומעשיו אז.

(יא) מש"כ הר"מ שכבודו ותפארתו שיהיה יושב במקדש כל היום, נראה שהוא עפ"י לשון הכתוב "כל כבודה בת מלך פנימה ממשכבות זהב לבושה", ואולי גם על פי הכ' "כתפארת אדם לשבת בית", ועל סמך זה גם הפייטן נקט לשון פנימה, [מצינו כעין פנים בהר הבית, בירושלמי חגיגה שהסתפקו אם מקייים מצות ראייה בהר הבית].

הטעם שלבישת ציץ ואו"ת הם מבטאים את תפארתו של כה"ג יותר משאר בגדים שגם הם לכבוד ולתפארת, יתכן לבאר שהטעם הוא בכך שהציץ מרצה על עוון הקדשים וזו גדולה מפוארת, והאו"ת בהם נשאלים כל ישראל ועל פי האו"ת נוהגים כל הקהל.

(יב) אולם יותר נראה שמשפט זה: "לקשור נזר וכו'" הוא בא בתור המשך למשפט הקודם: להבדיל מגזעו מקדש קודש קדשים (שהוא עפ"י הכתוב בדה"י: ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים). והפייטן מתאר שלשה דברים שבהם ניכרת קדושתו המיוחדת של הכה"ג, והם הנזר שבו נאמר קודש לד', והאו"ת שבהם שם המפורש, והפרישה לקדושה שבעת ימים בהר הבית, שבהם הוא מובדל מכל העם (כפרש"י ותוס' ביומא ח:).

יתכן גם ששני הענינים, התפארת והקדושה, כלולים בבית זה. והפייטן מתאר כאן את תפארת הקדושה של הכה"ג, ובבית שלאחריו הוא מתאר את פרטי דיני ההפרשה. [ועיין בקונטרס "תורת ישעי" להגאון רבי יהושע מגנס שליט"א שהשיב על דברי].



שאינן קדושת מקום האוה"מ מקודם קיימת עוד.

נח) ויל"פ שעל קידוש קודש הקדשים אמרו בתו"כ פר' שמיני עה"כ "ויבוא משה ואהרן אל אהל מועד", שנכנס משה עם אהרן כדי ללמדו מעשה הקטורת. והיינו שהקטיר שם כמבואר בתו"כ להלן. ובראב"ד העיר הרי כבר עשו מקודם כל עבודות היום. ויתכן לבאר שנכנסו לקודה"ק כדי שילמד אהרן סדר הקטורת של יוה"כ והיה בכך חינוך קודה"ק כמו בימי שלמה. ועי' ביומא ג': שדנין עבודה תחילה במקום, מעבודה תחילה במקום, ופרש"י שיוכ"פ הראשון במשכן היתה עבודה תחילה במקום קודה"ק ודנין ממילואים שהיתה עבודה תחילה במזבח החיצון, ולהנ"ל יל"פ שביהכ"פ היתה עבודה תחילה בקודה"ק בהזאות, ובמילואים היתה עבודה תחילה בקודה"ק בהקטרה.

נט) והנה בכתוב שם להלן "ויצאו ויברכו את העם וגו'" ובתו"כ "ירידה טעונה ברכה וביאה טעונה ברכה וכו'". ומפרש הראב"ד שגם בביאתן לאוה"מ, כשרצו לעבוד עבודת פנים או השלימוה, ברכו את ישראל בשמו של מקום. ולהנ"ל נמצא שהברכה בפנים היא משום ההקטרה שהיתה בקודה"ק. וי"ל עוד שהוי דין וחובה בכל עבודת הקטרה לפני ולפנים. וזהו מקור לתפילת כה"ג כשיצא מהקטרת יוהכ"פ

המשכן באמת היה סגוי במשיחתו, ורק לצורך קדושת המקום היה צורך בחינוך בעבודות, והיינו דע"י קדושת מחיצות הוי רק כבמ"ג וע"י קדושת מקום הוי כמקדש. ויש בכך שהתקדש המקום עוד נפק"מ, לגבי מש"כ במשך חכמה פר' פקודי שדין מזבח שנעקר מקטירין במקומו הוא רק כשיש קדושת מקום.

ועוד נפק"מ למש"כ תוס' ביומא מד. ור"ג למנחות צה. שבשעת מסעות עדיין מקום המשכן אסור כדין מחנה שכינה עד שהוקם המשכן בחנייתו, ויל"פ שכ"ז משום קדושת מקום. וא"כ יתכן שגם איסור ביאה ריקנית קיים אז משום קדושת מקום ההיכל.

ובכל מקום שחנו היו העבודות בהיכל מקדשות מחדש את המקום בקדושת היכל. וכשנסעו שוב, נשאר גם איסור ביאה ריקנית למקום ההיכל עד שחנה המשכן.

ועוד יתכן לומר לפמ"ש בשבת לא. שסתירת המשכן במסעות הויא כסותר על מנת לבנות במקומו, משום שנסעו וחנו עפ"י ד', א"כ בכל חניה התקדש מקום חניית המשכן מיד כבמקום הראשון בסיני.

אולם לפי"מ שיובא להלן (אות סג) מדברי אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל שאפילו במקדש ראשון שקדש גם לעת"ל מ"מ איסור ביאה ריקנית תלוי בבנין, א"כ מכ"ש בשעת המסעות

הברכה בגמר חינוך המקדש, רק אז ירדה שכינה לישראל "ותצא אש מלפני ד' וגו'".

סא) עכ"פ י"ל שהדרשא עה"כ "וכן תעשו" להצריך מלך ובי"ד וכו', קאי על המשכן כולו עם חצר אוה"מ, וא"כ יש מקום לומר שהירושלמי ס"ל שקדושת אוה"מ גם לדורות אינה מאליה, לאחר שהתקדשה העזרה, אלא אם מוסיפים על ההיכל צריך ג"כ מלך ובי"ד לקדשו בקדושתו המיוחדת, להיות ראוי לעבודות שם ולאיסור ביאה ריקנית. וס"ל גם שצריך לקדש ההיכל בשיירי מנחה שהיא דבר הנאכל בה כמו"ש בזבחים סג.

סב) והנה אם ההיכל צריך קידוש כמו העזרה, ודאי שמקיפים מבחוץ וכפי שיטת רש"י בשבועות שכל היקף בקידוש ירושלים הוא מבחוץ וכ"ה שיטת הרשב"א, ועל קושיית התוס' דא"כ לפי ההו"א בגמרא היו שתי התודות צריכות להפסל משום יוצא, כמו"ש לגבי מע"ש שנפדה אפילו פסיעה חוץ לחומה, כתב ביריעות שלמה ששיטת רש"י היא לפי המסקנא שעפ"י נביא האחת נאכלת והאחת נשרפת. [ולכאורה היה מקום לומר שבאמת מקדשים גם את מקום ההילוך מבחוץ, אלא שהקידוש הוא לשעה, לזמן ההילוך, ומצינו כיו"ב בשיטת הראב"ד ששלמה קידש את העיר והעזרות לשעתן עד זמן החורבן]. ולפי"ד נמצא שלשיטת רש"י והרשב"א מה

כמו"ש ביומא נג והיא נעשית בהיכל כמוש"כ רש"י והר"מ בהל' עבודת יוה"כ פ"ד ה"א. וברעק"א שם ציין למל"מ הל' ביא"מ פ"ג סוף הי"ט שפשיט"ל שהתפילה בהיכל היא תקנת חכמים, אבל להנ"ל יש מקור לכך מה"ת, מביאתן של מש"ר ואהרן להקטרה בקודה"ק, שהיתה טעונה מהדין ברכה לאחר שהשלימוה.

ס) ויתכן שבאמת גם שאר העבודות בקודה"ק, בהזאות פר ושעיר, טעונות ברכה, אבל כיון שמבואר בראב"ד שהברכה בביאתן לאוה"מ היתה "כשרצו לעבוד עבודת פנים או השלימוה", נקבעה התפילה לדורות לאחר השלמת ההקטרה וקודם הזאות.

ומ"ש בתו"כ שמהכתוב "ויצאו ויברכו את העם" למדנו שיציאה טעונה ברכה, י"ל שזהו דין בגמר חינוך המקדש וכמ"ש בתו"כ שברכם "ויהי נועם ד' עליכם וגו'" ואי"ז בכל יציאה לעזרה מעבודת לפני ולפנים.

ולפי"ז י"ל שעד שלא הסתיים קידוש וחינוך כל המשכן עם קודה"ק לא חלה קדושת מקדש גם בעזרה. וכפי שמצינו במשיחת כלי השרת במשכן, שלא נתקדשו עד שלא נמשחו כולם כמ"ש בספרי. ובכל אופן רק לאחר שהושלם חינוך וקידוש כל המשכן להיות מקדש, וקיימו גם את דין

שצריך לקדש בדבר שנאכל שם ונפסל ביוצא, לא קאי על מקום ההילוך של ביי"ד המקיפים, אלא על המקום שהתקדש בפנים, ולפי"ז אם מקדשים את ההיכל, גם בתחילה, בהיקף מבחוץ בשיירי מנחות, שפיר חשיב שמקדשים בדבר הנאכל בה.

אמנם הדין שיהיה קידוש בדבר שהיוצא ממנה נפסל ביוצא, אי"ז שייך כשמוסיפים על ההיכל. ומ"מ בעינן קידוש ע"י דבר הנאכל בה, וכפי שמצינו בקידוש הר הבית לדעת אבנ"ז (יו"ד סו"ס תנ) שמקדשים בתודות אע"פ שאינן נפסלות ביוצא משם.

(סג) ויתכן שגם המשך דברי הירושלמי: ניחא בעליתן מן הגולה כו', יל"פ שקאי על קידוש ההיכל, והיינו עפי"ד אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בספר מנחת אברהם (ח"א עמ' רלו) שקדושת היכל תלויה בבנין וכשחרב הבית בטל איסור הכניסה המיוחד של ביאה ריקנית בהיכל. וביאר במק"א עוד, שע"ז אמרו בברכות (ל.) "היה עומד בבית קדשי הקדשים יכוין את לבו כנגד בית הכפורת". והיינו בזמן שהיה אפר פרה אחר החורבן והותר לזרים להכנס בטהרה. ועוד ביאר שלכן אין בזה"ז מצות שמירת מקדש, כי עיקר המצוה היא שמירת ההיכל (עי' הל' ביה"ב פ"ח ה"ב), עכ"ד. ולפי"ד נראה שע"ז אמרו שבעלייתן מהגולה ניחא שהקריבו ואח"כ קידשו, ר"ל שלמ"ד שק"ר

קדשה לעת"ל אי"צ לקדש אלא ההיכל שלכו"ע קדושתו המיוחדת בטלה בחורבנו כנ"ל מדברי אאמו"ר זצ"ל, [מצינו במסעות, שקדושת מחנה שכינה בטלה ואילו קדושת שאר מחנות נשארה כמו"ש תוס' בזבחים סא. ד"ה קדשים, אע"פ שקדושתם היא בשביל קדושת מחנה שכינה], וא"כ אז הקריבו מנחה וקידשו ההיכל מחדש, אבל בימי שלמה שהתחילו לקדש כל מקום המקדש, סובר הירושלמי שתחילה יש לקדש את מקום ההיכל, וכפי שמצינו בהקמת המשכן, שתחילה נמשח המשכן עצמו ואח"כ כליו ולאחריהם מזבח העולה, לכן מסתבר, שגם בסדר קידוש המקדש לכל קדושותיו, יש להקדים קדושת ההיכל להכשר העבודות בו לפני קידוש העזרה. [אמנם יל"ע מהרמב"ן פר' תצוה (כט, יד) שבז' ימי המילואים לא נתקדש ההיכל כו' שיקרא פרכת הקדש].

ועכ"פ סובר הירושלמי שקידוש ההיכל בבית המקדש קודם לקידוש העזרה, ולכן שאלו איך קידשו את ההיכל בימי שלמה, משום שס"ל שא"א להקריב שם בעזרה בתור במה גדולה בזמן שקיימת הבמה בגבעון. ותירצו שקידשו בלחמי תודה הבאים מגבעון, כיון שא"א במנחה, והיינו שס"ל שכל קדשים קלים בזמן גבעון אפילו כשהקריבום בבמת גבעון אינם נפסלים ביוצא מהקלעים אלא נאכלים בכל מקום

לכן, ובירושה ראשונה יהושע קידש את הארץ לעשותה כ"מחנה ישראל".

עכ"פ, לגבי חובות קרקע כתרו"מ, י"ל שהם חלים גם מכח היות א"י כמחנה ישראל, מצד עצם קביעותם שם, או מצד שא"י היא לפני וסביב מקום המקדש או הבמה גדולה, וכדברי אאמו"ר זצ"ל לעיל אות א.

(סה) והנה שיטת הר"מ (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) לגבי קדושת בית הבחירה שהיא נקבעה לדורות כבית הבחירה ואין קדושתה נפסקת, משום ששכינה אינה בטילה, ואעפ"כ מצינו קדושת מקדש לשעה, כגון באוה"מ שבמדבר שנתקדשה משום שכינה, והו"ה בשילה ונו"ג כלשון הרמב"ם בפיה"מ לזבחים פ"ד מ"ו-ז, ואעפ"כ קדושתם לשעה, וצ"ל שבית הבחירה שנאמר עליו "זאת מנוחתי עדי עד" כמוש"כ הר"מ בתחילת הל' ביהב"ח, שם אין הקדושה בטלה מפני כבוד השכינה במקום שנקבע לעולם, (עי' רמב"ן דברים יב ה), אבל אוה"מ שהיה מיועד לזמן מסויים, אין בו את הכלל שכבוד השכינה הוא שלא תתבטל קדושת המקום.

(סו) וכיו"ב י"ל לגבי קדושת א"י שהיא כקדושת מחנה ישראל כנ"ל והיא משום ששכינה שורה בכל מקום מארץ ישראל שנתקדשה, בין אם נפרש שקדושה זו היא כהמשך לקדושת המקדש ובין אם נפרש

כשאר קדק"ל הקרבים בבמה קטנה, וכמשכ"ל עפ"י רש"י בפסחים לח: והם נקראים דבר הנאכל בהיכל כי גם קדק"ל ראויים להיאכל בהיכל כמוש"כ בקרית ספר פ"א ממעה"ק. וכשמקדשים את ההיכל בתחלה קודם לקידוש העזרה, הם נפסלים ביוצא. ועי' באבנ"ז יו"ד סו"ס תנ.

(סד) נשוב לעיקר דברינו, שקדושת א"י יש בה גם שם מסויים של "מחנה ישראל", והוא יסוד לקדושת המקדש. עי' בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' קפז) שכתב: "וכשנכנסו לארץ קידשה יהושע ונאסרו בעשיית הקרבנות ואכילת קדשים אלא במקומות הקדושים בנו"ג ושילה ובית עולמים כו' לאחר שיכנסו לארץ ותהיה להם ירושה יאסרו במה שהיו מותרין עד שלא נכנסו", (כפה"ג יש בלשון הרשב"א ט"ס ויש להשמיט מה שנדפס "בנו"ג", שהרי אז הותרו הבמות מגזה"כ), נראה מדבריו שענין ירושת הארץ להיות במצב שיקרא "מנוחה ונחלה" לגבי איסור במות, הוא תלוי בקידוש הארץ ע"י יהושע, ויל"פ שאיסור במות תלוי לא רק בהגעתם למצב שבו יהיו קבועים כל אחד במקומו, אלא גם בכך שאז נעשית א"י ראויה להקרא "מחנה ישראל", ואז יש בבמה גדולה שבא"י קדושה האוסרת במות קטנות. ושם "מחנה ישראל" הוא ע"י שבי"ד מקדשו

נכרי", שיש בתרו"מ פטור גמור על מה שגדל בשדה הנכרי, כי יש לו קנין להפקיע מתרו"מ והו"ה לביכורים]. ולכן בקדושה ראשונה שהיתה ע"י כיבוש, כל זמן שא"י כבושה ביד ישראל, אין הקנין הפרטי של גוי מפקיע קדושת א"י. ומצינו בירושלמי דמאי (פ"א ה"ב) שיש מ"ד שגם מעלי מיסין לישראל כמי שנתכבשו, אע"פ שגם קודם שהעלו מסים הקרקעות היו ברשות הנכרים, וא"כ מכ"ש שבזמן שיש כיבוש ורק הנכרי קנה קרקע מישראל, שאז עדיין הקרקע נקראת כבושה בידי ישראל. ישנה דוגמא לדין זה בבע"ח שלדעת הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ב ה"טו) כשבטלה קדושת א"י בטל דין בע"ח ואעפ"כ אם נפלה החומה של בע"ח אי"ז מבטל דין בע"ח, עי' בחידושי הגר"מ הלוי שהוא מדין קדושת מחיצות שאינה בטלה ע"י נפילת המחיצות הן במקדש והן בבע"ח.

סח) ובקדושה שניה שהיא מכח החזקה, שאינה בטלה לעולם לדעת הרמב"ם וס"ל שחלה עליה לעולם קדושה של מחנה ישראל לענין תרו"מ וכו' ואין כיבוש מפקיע אותה, הו"ה שגם חזקה של נכרי אינה מפקיעה כלל עצם קדושה זו. [ואם כי חיוב מעשרות בקדושה שניה מימות עזרא הוא מדרכנן, עשאוהו כדין תורה כפי שהיה צריך להיות אילו היו יושביה עליה, שאז החזקה של עולי בבל היתה מחייבת תרו"מ

שהיא משום עצם חניית ישראל בא"י שהתקדשה על ידם בכיבוש או בחזקה, בכל אופן הקדושה הזו היא מצד כבוד השכינה וכמו"ש בפרשת מסעי (במדבר לה לד) "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ד' שוכן בתוך בני ישראל", ולדעת הבה"ג זוהי מל"ת מיוחדת ונוספת בא"י (עי' בסה"מ בשורש החמישי בהשגות הרמב"ן). ולכן למ"ד שקדושה ראשונה של א"י בטלה ע"י כיבוש הגויים, הסברא היא כשם שקדושות ג' מחנות במדבר בטלו משום שהמחנות היו מיועדות להקבע לזמן מסויים, ורק כל זמן שהיו קבועות עפ"י הדיבור חלה הקדושה, ה"נ קדושת מחנה ישראל שנקבעה בכל מקום שנכבש מא"י, היתה דוגמת החניה סביב המשכן, והיתה הקדושה רק לזמן שנמשך הכיבוש.

סז) ולפי"ז יל"פ שיטת המ"ד שאין קנין לנכרי בא"י להפקיע מתרו"מ ומבואר בגיטין דלמד כן מהכתוב "כי לי הארץ – לי קדושת הארץ", והיינו דס"ל שהוי כקדושת מחנה ישראל, שהיא משום כבוד השכינה השורה בא"י שנתקדשה כנ"ל, ולכן ס"ל שקדושת מחנה ישראל זו אי אפשר לבטלה ע"י קנין הנכרי. ויש מ"ד שגם לדיני ממונות אין לו קנין בא"י. [וגם המ"ד דיש קנין לא פליג על עיקר הדבר, אלא שס"ל שילפינן מהכתוב "דגנך, ולא דגן

מתוך קדושת עולם של מחנה ישראל, שהוא אינו מתבטל ע"י כיבוש וע"י קנין נכרי. ועיין רדב"ז הל' תרומות פ"א ה"כ ומל"מ הל' תרומות פ"ז הי"ח.

סט) ובאמת צ"ב במחלוקת אם יש קנין לנכרי בא"י, שנראה מהגמ' שהוא גם לגבי קדושה שניה של עזרא ולדעת הר"מ בעדויות פ"ח מ"ו לכו"ע קדושה שניה קדשה גם לעת"ל ואין היא נפקעת ע"י כיבוש, ואמאי תפקע ע"י קנין, (עי' חזו"א שביעית סי' א ס"ק ג"ד), וצ"ל שקנין שבא מרצון המוכר, עדיף מכיבוש, (ועי' בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קלא.) וכבר מבואר כן בתשובת הג"ר שלמה הכהן מווילנא זצ"ל (בספר "תורת רבינו שמואל סלנט זצ"ל" ח"א עמ' רצג), וכתב שכ"ה בשטמ"ק ב"מ ק"א בשם הראב"ד.

ע) והנה הרמב"ם בתשובה (מהדורת פריימן סי' קלב) כתב "וביארנו בפירוש המשנה שהוא דרבנן ונטינו לדעת חכמים שאומרים יש קנין לגוי כמו שנתבאר בקצת מקומות מהירושלמי. וכאשר נדקדק היטב לראות מה יתחייב בכל זמן יראה שההלכה היא אין קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מן המעשרות, כמו שמתחלת בכורות וכו'".

וצ"ב מה שכתב הר"מ שכאשר נדקדק לראות מה יתחייב בכל זמן וכו', הרי גם לאחר שחזר בו ממש"כ בפיה"מ מוסכם לדעתו שמהירושלמי נראה שהלכה כמ"ד יש קנין, ועכ"פ יש מ"ד הסובר כן ואין הכרח בחז"ל שתנהג קדושת הארץ בכל זמן, א"כ מנל"ן שיש סברא מוכחת שאין קנין וכפי הסוגיא בבכורות דוקא.

עא) ויתכן שהדברים מגיעים למש"כ הר"מ (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) לגבי קדושת המקדש שאינה בטלה משום ששכינה אינה בטלה, ומכיון שקדושת א"י ע"י הכיבוש או החזקה היא חלק מדיני מחנה ישראל, שבא"י יש לו גם דיני תרו"מ וכו', א"כ יל"פ כוונת הרמב"ם בתשובה הנ"ל – שלאחר שפסק בפיה"מ כפי שנראה מהירושלמי שיש קנין, שוב חזר בו ופסק כמשמעות הסוגיא בבכורות דאין קנין – שהטעם שנראה לו שהעיקר כן, הוא משום דמסתבר לרמב"ם שכל מקום שנתקדש משום כבוד השכינה ראוי שלא יהיה לו הפסק וביטול ע"י קנין נכרי, לכן כל זמן שחלה קדושת א"י שיש בה מקדושת מחנה ישראל מצד כבוד שכינה כמושכ"ל באות ס"ו, ראוי שלא יבטל ע"י קנין פרטי של נכרי וכנ"ל אות ס"ז. וצ"ע.

## סימן כח

## קדושת המקדש וא"י – קדושת ציבור של ישראל

הענן ועמד פתח האהל ודבר עם משה. ולפירש"י היה הדבר מיוכ"פ עד שהוקם המשכן. ואח"כ דיבר עמו מאוהל מועד, ומכל מקום גם אחר הקמת אוהל מועד ששרתה שכינה על כל ישראל, נמשכה ההבטחה הראשונה למש"ר גם באוהלו, שהיתה שכינה שרויה עמו. ויתכן שהבטחה זו נמשכה גם ליושבי לשכת הגזית לפי דרגתם. ומצינו בר"מ בהל' סנהדרין פ"א ה"ג דהמופלא שבסנהדרין הוא העומד תחת מש"ר. ולגבי שאר סנהדרין מצינו ברש"י סנהדרין טז ע"ב ד"ה דאוקי סנהדראות, שמש"ר שקול כסנהדרי גדולה בירושלים. ועיין מש"כ לעיל בהקדמה למהדורה השניה, עה"כ ונפלינו אני ועמך וגו'.

עכ"פ נמצא "דהמקום הנבחר מסייע הרבה להוציא לאור הלכה לאמת" (העמק דבר לדברים יז, י). ולכן עיקר הלאו דלא תסור הוא רק כלפי בי"ד הגדול שבירושלים כמוש"נ מהר"מ ריש הל' ממרים. וכ"ד הכוזרי לגבי תקנות חכמים. ועי' מש"כ להלן במדור הערות סי' י"ג. כי רק בהיותם במקדש נשלמת חכמתם וקדושתם, להאיר עיניהם בהלכה לאמת.

ונראה ששלימות מעלתם של הסנהדרין

(א) בפרשת שופטים: "כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' והלכת וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ד' א", והיינו שגם קדושת המקום מסייעת להארת עיניים בהלכה וכמוש"כ הרמב"ן שם (יז, יא): "כי רוח השם על משרתי קדשו ולא יעזוב את חסידיו", ובדרשות הר"ן (דרוש יא עמ' ר): כי שגיאות החכמים הגדולים מועטות ממי שהוא למטה מהם בחכמה, וכל שכן הסנהדרין העומדים לפני ד' ית' במקדשו ששכינה שרויה עמהם (ובהערות הרב אריה פלדמן זצ"ל הביא מהפסיקתא רבתי פיסקא ה' שבזמן שהיו סנהדרין בלשכת הגזית היה כבודו של הקב"ה שרוי עמהם). ועי' בכוזרי ח"ב מאמר שלישי אות לט ומ"א "שידבק בהם הענין הא' והם נעזרים בשכינה".

ובאבן עזרא בפירוש הקצר לשמות (לג, יד) עה"כ ויאמר פני ילכו והניחותי לך, פירש: ...וכאשר התחנן משה אל ד', אמר לו שהשכינה תהיה על האהל שהוא אוהל משה, ופייס שנית על ישראל, אז אמר לו שהוא ישכון בקרב ישראל, עכ"ד. ויתכן שההבטחה הראשונה שתהיה השכינה על אוהל מש"ר לא בטלה, ועל כך נאמר לעיל (לג, ו) והיה כבא משה האהלה ירד עמוד

משפיע גם על שאר בתי דינים שבישראל, וכפי שביאר מרן אאמו"ר זצ"ל (מובא בספר בליקוטי זכר יצחק עמ' קנ"ג) ששורש אור התורה שבכל דור הוא גדול הדור, ודרכו זוכים כל ת"ח שבדור, ובזמן הסנהדרין גדולה הם המזכים לשאר בתי דינים ות"ח ממעלותיהם.

ולפי"ז יל"פ מ"ש בע"ז ח' ע"ב שבזמן שגלו סנהדרין ממקומם אין דנים ד"נ כלל. ויל"פ שכשאין מעלת הסנהדראות בשלימות החכמה והקדושה אין לדון ד"נ, כי המקום גורם. ולכן גם אין אז דין ז"מ. (ובז"מ אפילו כשמצאן אבית פגי, שהיו שם לשעה אין דין ז"מ). ובאמת כל הדינים הנ"ל דד"נ ודז"מ נלמדים מכתוב אחד "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ד' וגו'". וגם בעיקר הלאו דלא תסור מבואר בר"מ בסה"מ מל"ת שיי"ב שהוא אחד עם דין ז"מ, והיינו משום שכל אלו נסמכים עה"כ וקמת ועלית וגו'. (ועיין להלן במדור הערות סי' י"ג).

(ב) וכך נראה בביאור שיטת הרמב"ן שעיקר מצוות קידוש החודש הוא בבי"ד שבלשכת

הגזית, כמוש"כ בהשגות לסה"מ (מ' קנג): אבל יראה לי שבזמן שבית המקדש קיים שהיו ב"ד הגדול במקומם ולהם הרשות נתונה מן הכתוב, שנאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה', ולא היה רשות לשום אדם לעבר ולקדש אלא להם או ברשותם. וכך אמרו במכילתא: ר' יאשיה אומר מנין אתה אומר שאין מעברין את השנה אלא בבי"ד הגדול שבירושלים, ת"ל ראשון הוא לכם דברו אל כל עדת בני ישראל, והוא הענין שפרשנו, שהיה להם רשות כל ישראל והסכמה של כולם, לא שיהיו שאר הסמוכין פסולין. אבל כיון שגלו ובטל כח המשפט מהם, שהמקום גורם וכו', מאותה שעה תהא הרשות ביד הגדול שבישראל כו', עכ"ל. ובמדרש תנאים לדברים (עמ' 90) איתא שאין מעברין את השנה אלא בבית הבחירה. והיינו משום דלבי"ד שבלשכת הגזית יש יתרון על שאר חכמים משום "שרוח ד' על משרתי קדשו ולא יעזוב את חסידיו" כלשון הרמב"ן בפר' שופטים (יז, א) הנ"ל<sup>34</sup>.

ולפי"ז יש לבאר מ"ש בסנהדרין י"א ע"ב:

34. (א) על מעלתם היחודית של חברי בי"ד הגדול בלשכת הגזית שסמוך למקדש, יש ללמוד גם מ"ש בע"ז י"ג דאונקלוס שרף על רבן גמליאל ע' מנה צורי, ויל"ע לסוברים שאין חיוב לשרוף כל כלי תשמישו של נשיא, וחידוש היה שעל ר"ג שרפו כליו בשווי ע' מנה, אמאי לא מצינו ששרפו כן אלא על ר"ג. ויתכן שכיון שמייירי ברבן גמליאל דיבנה, כדמוכח מכמה מקומות שאונקלוס היה בזמנו, ור"ג דיבנה היה הנשיא האחרון שקיבל ולמד בירושלים אצל חכמי לשהג"ז, מרשב"ג אביו ומריב"ז, ולחכמי לשהג"ז יש יתרון חכמה כמוש"כ"ל, וכל ירושלים היא



אין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שנאמר "לשכנו תדרשו ובאת שמה" כו', כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום. ולפירוש הרמ"ה הכוונה לכל נחלת יהודה, דכולו שכנו של מקום מיקרי, מאחר דהוי ביהמ"ק בגווה, דהא כולה מחדא נחלה הוא. וחד חלקא הוא דהויא, עכ"ל. (ולגירסת השאלות מהדורת הרב שמואל מירסקי זצ"ל, שאילתא מ"ט, לכו"ע

אם עברוה בגליל אינה מעוברת). והיינו דהיתה בחירה שבתוך נחלת שבט יהודה יבנה בית הבחירה, ולכן כל ארץ יהודה נקראת "שכינו של מקום", והדרישה מבי"ד המעבר שנים מצוותה היא לבי"ד שנמצא ב"שכינו של מקום". והיינו בלשכת הגזית, ומקום לשכת הגזית בחלק יהודה (זבחים קי"ז ע"ב), ועליו נאמר שיש לדרוש "לשכינו של מקום" את זמן קידוש החודש

מכלל המקום הראוי לקביעת לשהג"ז סמוך למקום הנבחר, כמוש"כ המאירי בסנהדרין מ"ב ע"ב שכל שנקבע מקומם באיזה מקום ירושלים הרי הוא מקום הדין כלשכת הגזית עצמה".

(ב) (אם כי לא היה תחום ירושלים קדוש בקדושת מחנה ישראל, צ"ל שהדין שיהיה בי"ד הגדול סמוך למקדש אינו תלוי בקדושת מחנות וכמוש"כ להלן בסי' ל"ח אות טז לגבי נו"ג, אלא בסמיכות, לכן גם תחום העיר בכלל הסמיכות. (עי' בירושלמי ב"ב פ"ד ה"ז ובפתחי תשובה אבהע"ז בסי' קכ"ח אות א'). ויתכן שהבחירה בירושלים בימי שמואל וששם יבנה המקדש (עי' לעיל סי' כז בהערה לאות י' באות ט"ז). היתה גם על תחום העיר, ואח"כ נבחר ונקבע בתוך העיר מקום המקדש. ולכן גם התחום הנבחר נקרא סמוך למקדש.

(ג) [וכשמוסיפים על העיר עפ"י בי"ד נביא ואו"ת, יתכן שיש בכך גם בחירה של השטח שמוסיפים ומקדשים וגם בחירה של תחום העיר, וצ"ע.

(ד) ובספרי פר' בהעלותך (פיסקא נט) לגבי נר המערבי: נמצאו כולם מקבילים את האמצעי, מכאן היה רבי נתן אומר האמצעי מכובד. ויל"פ שהאמצעי מקבל מעלות משני הצדדים שסביביו, וזוהי מעלה של כבוד שיש בנר המערבי. ולגבי קדושת ירושלים והמקדש ודאי שהם המשפיעים ממעלתם על הנחלות של יהודה ובנימין שהם באמצעיתם, אבל גם נחלות יהודה ובנימין מכינים ומקדשים את מקום המקדש להשראת שכינה שם, וכפי ששם מחנה הוא תנאי מוקדם שיהא אפשר לקדש את המקדש כנ"ל בסי' כז אות ו', הו"ה ששם נחלת יהודה ובנימין הוא ג"כ תנאי לכך. ובהיות המקדש באמצעם הוא ראוי לקדושתו].

(ה) ומ"מ עצם מעלת העיר והתחום, להיותם ראויים להקבע שם מושב בי"ד הגדול, שמקומו סמוך למקדש, יש בהם ממעלת לשהג"ז שיש בו ס"ד להוציא לאור הלכה באמת).

(ו) וא"כ היה לר"ג הנשיא דיבנה, מעלה יתירה ע"י לימודו אצל חכמי לשהג"ז בירושלים, (כעין מ"ש בעירובין נד ע"ב "כיוון דמשה מפי הגבורה שמע, מסתייעא מילתא טפ"י"). והנשיא אחריו, אם היה ראב"ע, הוא לא למד בירושלים, ור' יהושע, מצינו רק שהיה אב"ד ולא נשיא, ור"ע ג"כ לא התמנה לנשיא. לכן על הפסד והפסק מעלת החכמה של ר"ג דיבנה, שרף אונקלוס ע' מנה צורי.

ועיבור השנה כדי לקיים ובאת שמה, לכן גם כל ארץ יהודה בכלל "שכינו של מקום"<sup>35</sup>.

ומסתבר שהטעם הוא, שבשכינו של מקום מסתייעא מילתא יותר להחכים, לקבוע כראוי ונכון מתוך הארת קדושת המקדש. ויתכן שגם מעלת אווירא דא"י מחכים היא מתוך קדושת המקדש, שכל א"י היא סביבותיו, גם החלקים שאינם נקראים

"שכינו של מקום" (עיי' להלן אות ד' בד"ה וכך יש לפרש). ובמו"ק טז ע"א אמרו דנידוי שלנו הוא רק לז' ימים כנזיפה שבא"י (ועיי' בהקדמה למנחת אברהם ח"ד).<sup>36</sup>

ומצינו בראשונים שנקטו שתיתכן נפק"מ להלכה מכח אווירא דא"י מחכים, כמוש"כ ר"ת בתוס' פסחים נ"א ע"א ד"ה כיון דאנן כייפינן להו, דהיינו משום דאווירא דא"י

35. לגבי מצות קדוה"ח שמצוה שתהיה עפ"י הגדול שבלשכת הגזית שהיא בחלק יהודה, נקראת כל ארץ יהודה שכינו של מקום, אבל לגבי עיקר קדושת בית המקדש, שהוא גם בחלק בנימין, נקראים שניהם, יהודה ובנימין, שכניו וסביביו של מקום. וזוהי דעת רש"י בבראשית (כח, יז) עה"כ אין זה כי אם בית א' וזה שער השמים, הסולם הזה עומד בבאר שבע ושיפועו מגיע עד בית המקדש, שבאר שבע עומד בדרומה של יהודה, וירושלים בצפונה כו' ובית אל היה בצפון של נחלת בנימין בגבול שבין בנימין ובין בני יוסף, עכ"ל. ר"ל שהסולם היה בכל היקף שכיניו וסביבותיו של ביהמ"ק, יהודה ובנימין וביהמ"ק באמצע. וא"ש משה"ק הרמב"ן שהאמצע אינו מורה דבר יותר מכולו. אולם לפי הנ"ל תחילת הסולם וראשו ביהודה ובבנימין הם סביבות האמצע, ביהמ"ק. (ובספרי פר' בהעלותך לגבי נר המערבי, רבי נתן אומר האמצעי מכובד.) והטעם שתחילת הסולם ביהודה, הוא משום שקדושת חלקו של יהודה, ירושלים, הר הבית והעזרה, מקום המלכות, הסנהדרין וראיית הפנים, הם תחילת קדושת המקדש, ואילו קדושת חלקו של בנימין, המזבחות, ההיכל וקודה"ק, שבהם ההזאות וההקטרות, הם עיקר קדושת ביהמ"ק, והוא נקרא אושפזיכין לשכינה (יומא יב ע"א).

נמצא שחלק יהודה נבחר להיות הכנה לקדושת ירושלים, הר הבית והעזרה, שהם תחילת הקדושה של המקדש, ואילו חלק בנימין נבחר להיות הכנה לקדושת המזבחות, ההיכל וקודה"ק, קדושה יותר עליונה, והם שלימות הקדושה של המקדש. ועוד שקדושת המקדש שופעת על שכיניו של מקום, על יהודה, שבי"ד הגדול יוציאו הלכה לאמת והמלכים ידריכו בדרך התורה. ועל בנימין, "ישכון לבטח עליו", וברמב"ן שם: "שמבטחו בד' עדי עד, כי ב' ד' צור עולמים, והוא יהיה חופף ומגן על בנימין כל היום ולא יבושו בעת צרה".

ומשום מעלות חלוקות אלו של יהודה ובנימין, היה הסולם מוצב בתחילתו ביהודה וראשו בבנימין.

36. בחולין צ"ב ע"א: אלו מ"ה צדיקים שהעולם מתקיים בהם כו' כשהוא אומר "ואקחה שלושם הכסף ואשליח אותו בית ד' אל האוצר", הוי אומר שלושם בא"י וט"ו כאן. והיינו שכל א"י

במעלתם, אם הם בא"י תשגא כל כך חכמתם. עי' שו"ת גינת ורדים חו"מ סי' כג שגם בחו"ל, מאז שגלו ישראל, גלתה שכינה עימם, ויש גם בחו"ל סייעתא דשמיא להוציא הוראה לעולם מכל תפוצות הגולה.)

(ג) ולפי הנ"ל ש"אורא דא"י מחכים" הוא מתוך קדושת המקדש שמשם יוצאת תורה והוראה לעולם, (מלבד זכותא דא"י), לפי"ז יל"פ מ"ש בתמורה כ"ט ע"א: א"ר אבא, ידע "בהא" לשנויי שמעתתא, ואי לא דסליק מהתם לא הוה ידע, דא"י גרמה ליה, [דאורא א"י מחכים. ר"ג.] א"ל רב יצחק "בהא" מכאן ומכאן הוה למד, ובפירוש ר"ג, שהוא למד בין בבבל ובין בא"י, ר"ל שצירוף זמן הלימוד בבבל ובא"י, או צירוף דרך הלימוד של בבל ושל א"י החכימו, לכן כשחזר לבבל ידע לשנויי שמעתתא. ויל"פ שר' יצחק לשיטתו במגילה די"א ע"א: שמעתי שמקריבין בבית חוניו, דקדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל, וגם לאחר שחזר בו משום דתנן שקדושת ירושלים אין אחריה היתר, כבר כתבו שם התוס' דממתניתין אין הכרח אלא לגבי הקרבה בבמות, שמשנבחרה ירושלים אין אחריה היתר במות לעולם, אבל לגבי הקרבה

מחכים, ובמלחמות לר"ה פ"ג ד"ה ועוד לפום כו' כתב דהלכה כר"ז לגבי רבה משום דאורא דא"י אחכמיה. וביחוסי תנאים ואמוראים ח"ג עמ' תקע"ד: "ושמעתי אני הסודר כי הלכה כרבינא אפילו לגבי רב אשי, וכן משמע במנחות פרק התכלת (מ"ג ע"א): רבינא ורב סמא הוו יתבי קמיה דרב אשי כו' חד מינייהו כתרי מינן, פירוש חד מינייהו מבני א"י כתרי מינן דבני בבל, ורבינא מא"י היה ואורא וזכותא דארץ ישראל גרמאי (עיין מכות ז' ע"א), וקבלה בידינו דכל מקום שבני א"י חולקים עם בני בבל הלכה כבני א"י", (והיינו בשני חכמים שהם לכאורה שוים במעלתם כגון רבינא ורב אשי, ועיין ברש"י סוכה מד ע"ב ד"ה והא"ר יוחנן כו', ועיין להלן). ובתוך א"י יש עדיפות לאותם שהם ביהודה "שכינו של מקום", כנ"ל לגבי קדוה"ח.

(ונראה שמ"ש שיתרון הכשר חכמה דאורא ודזכותא דא"י הוא גם לגבי כך שחכמי בבל היו כפופים לחכמי א"י ושהלכה כחכמי א"י, מיירי באמוראי בבל וא"י, דקים להו מתוך דברי חז"ל שהיו אז חכמי א"י ביתרון חד כל כך, אבל אי"ז כלל לדורות, שאפילו חכמים שמעיקרם ראויים להיות שוים

---

היא חלק מקדושת המקדש, ושורש הצדיקות נובע מקדושת המקדש ומשם זוכים בני א"י שיהיו מתוכם לפחות שלושים צדיקים. ועי' לעיל סי' כ"ו אות ב'.

במקדש הדבר תלוי במחלוקת תנאים אם קדשה לעת"ל, וי"ל שר' יצחק סובר כמ"ד דל"ק לעת"ל, עכ"ד. וברשב"א ובריטב"א למגילה שם כתבו בשם התוס', דבאמת ר' יצחק לא חזר בו כלל, וס"ל כרבותיו דמקריבין בבית חונוי בזה"ז דק"ר ל"ק לע"ל. וא"כ י"ל דלשיטת ר' יצחק אין בזה"ז מעלת השפעת חכמה לא"י ע"י קדושת המקדש, ולכן ס"ל שי"ל ש"בהא"א אולי החכים בצירוף לימודו בבבל ובא"י.

(ד) ולפי האמור לעיל לגבי השפעת קדושת המקדש בכל א"י, שע"י כך אורא דכל א"י מחכים, יל"פ את ההלכה שכתב הר"מ בהל' סנהדרין פ"ו ה"ו שכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה, ובפשטות השורש לכך הוא, משום שגם הדין שהסמיכה היא רק בא"י, הסיבה היא מפני שרק סביבות המקדש ניתן לסמוך, כשם שהסמיכה שבפרשת בהעלותך היתה סביבות אוהל מועד. ויש טעם לכך שהסמיכה תלויה בקדושת המקדש, משום "שכל סומך משפיע קצת מרוה"ק שנשפע עליו מהשי"ת, ואין השכינה שורה על האדם בחו"ל" כדברי התורת חיים לסנהדרין יד ע"ב (ועיין מש"כ אאמור"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א סי' א', ומש"כ לעיל בהקדמה למהדורה הראשונה). ולכן רק סביב המקדש זוכים לכך לדורות, ובמדבר הוצרכו לכך הנסמכים, שיהיו

סביבות האוהל ויזכו לשפע מרוה"ק של מש"ר. וכיון שהעיקר תלוי בסביבות המקדש – וקודם בסביבות שילה ונו"ג – שהיא כל א"י, אין נפק"מ אם בטלה קדושת א"י של עולי מצרים לתרו"מ, כי כבר נקבעה כל א"י בק"ר, מימי שילה ונו"ג, להיות נחשבת וקרויה "סביב המקדש". וקדושת המקדש לא בטלה לשיטת הר"מ. אם כי ק"ר בטלה לגבי תרו"מ אבל הקדושה שבתוך גבולות א"י שהתקדשו מכח קדושת המקדש, לא מתבטלת, וצ"ע. וגם יתכן ששם "סביבות המקדש" נקבע מאז בחירת א"י שהיא מאז כיבוש יהושע כמשו"כ לעיל בסי' כ"ז אות ט ולהלן בסי' כט אות יט, והבחירה לא נתבטלה. (ואם כי לשיטת הרמ"ה הנ"ל הכתוב "לשכנו תדרשו" מרבה את ארץ יהודה דוקא, כ"כ לעיל שכיון שהפסוק דלשכנו מיירי דוקא לגבי לשכת הגזית שבבית הבחירה, ועל לשכת הגזית נאמר הדין שיהיה בחלק יהודה, לכן הריבוי הוא לחלק שבט יהודה הנבחר, משא"כ בסמיכה שבמדבר, שלא היתה עדיפות לשום שבט, לכן גם לדורות כל א"י היא נקראת סביב המקדש). גם מ"ש בקידושין מ"ט ע"ב עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, [תורה ודרך ארץ, רש"י]. תשעה נטלה א"י כו', יל"פ שהכל ע"י קדושת המקדש. (עיין בסוף הסימן.).

וכך יל"פ במשכ"ש הרדב"ז שגם לענין הדר

בא"י המצוה היא גם בחלק עולי מצרים, הטעם הוא ג"כ כנ"ל, שהמצוה קשורה גם בחניה סביב המקדש (ועי' מש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' ר"ד-ר"ה, ומש"כ לעיל סי' כז אותיות ו-ח). ועי' ריטב"א כתובות ק' ע"ב ד"ה הכל מעלין לא"י, ואפילו לאחר החורבן, דאכתי איכא חיבת הארץ וכדאיתא בגמ'. ועיין בכתובות קי"ב ע"א ר' אבא מנשק כיפי דעכו, וברמב"ן וריטב"א גיטין ב' ע"א.

ה) ובצ"פ הל' תרומות (עמ' ג') כתב שהמקור לדברי הרמב"ם הוא במ"ש בהוריות ד"ג ע"א שלפר הע"ד הולכים אחר רוב יושבי ארץ ישראל מלבוא חמת עד נחל מצרים, שהם הנקראים קהל, כמוש"נ "ויעש שלמה וגו' את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים" עכ"ד, ויל"פ שגם לדין קהל לחיוב פר הע"ד צריך שהשוגגים יהיו מקהל הנמצאים סביבות המקדש ולשכהג"ז, והמקדש ולשכהג"ז מצרפים את החונים סביבם לדין קהל. וגם בכתוב "ויעש שלמה וגו' קהל גדול וגו'" שמיירי בחנוכת המקדש שבעה ושבעה

ימים, י"ל שהיה בכך קיום דין מילואים שיש לדורות בחינוך המקדש לדעת הבה"ג, כמבואר בהשגות הרמב"ן לסה"מ שורש ג', ובפירוש התורה לפרשת נשא (ז', י"ג): "ולפיכך יתכן שהיא מצוה לדורות שיחנכו לעולם בית המקדש והמזבח, ולכן עשה שלמה חנוכת הבית, דכתיב ויחנכו את בית הא' המלך וכל העם". משמע שבהיות כל ישראל אז בירושלים היה קיום של דין מילואים. וכיון שהכתוב מציין שכל ישראל עימו היו "קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים" משמע שהמצוה היתה על הקרויים "קהל", ונכללו בכך רק אלו הגרים "מלבוא חמת" וגו'.

ובפשטות הטעם שהמצוה של מילואים היתה רק בקרויים "קהל", הוא משום שהם החונים סביבות המקדש שהם המקומות שהתקדשו בקדושת א"י (וגם כיבוש דוד, כמושכ"ש הצ"פ). וכך מצינו בחנוכת המשכן: "ותקהל העדה אל פתח אוהל מועד" (ויקרא ח', ד'). ולפי"ד הצ"פ מכאן למדים גם לדין סמיכה, ויל"פ ששניהם תלויים בחניה סביב המקדש כנ"ל<sup>37</sup>. [עוד

37. א) בפשטות נראה שהסיבה שבשמיני למילואים נקhalו כל העדה פתח אוהל מועד, היא משום שנאמר שם לעיל "כי היום ד' נראה אליכם", ופרש"י: להשרות שכינה במעשי ידיכם, וברשב"ם פירש: ויוציא אש מן השמים להקטיר קרבנות. והרמב"ן סו"פ פקודי כתב שמ"ש "וכבוד ד' מלא את המשכן" היה ביום השמיני. ונראה שהיתה אז מצות ראייה כמו ברגלים. וכיו"ב י"ל גם במ"ש בחנוכת מקדש שלמה: ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל וגו' (מלכים א ח, ב) ויעש המלך שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים וגו'.

יתכן שהטעם שלחננוכת מקדש שלמה הוצרכו לקהל ישראל עפ"י מש"כ בכוזרי

(שם שם סה) יל"פ שהוא משום שבחנוכת המקדש היה ג"כ מלא כבוד ד' את בית ד' (שם שם יא), והאש ירדה מן השמים "ותאכל העולה והזבחים וכבוד ד' מלא את הבית" (דבה"י ב ז, א), ובתו"כ פר' שמיני הט"ז עה"כ "צאנה וראנה בנות ציון במלך שלמה... ביום חתונתו וביום שמחת לבו", ביום חתונתו, ביום ששרת שכינה, וביום שמחת לבו – ביום שירדה אש חדשה ממרום כו'. ובראב"ד פירש שקאי על חנוכת המקדש, שכל זה היה במקדש, וכיו"ב היה במשכן כו', ואפשר שלמה המלך אמרו על שניהם. ויל"פ שכוונת התו"כ שבשניהם היתה שם אז מצות ראייה. (בירושלמי שבועות פ"א ה"ד – לפי הגירסא שלפנינו – נקרא השעיר של יום שמיני למילואים "שעיר של יוהכ"פ", ויל"פ ששעיר של שמיני היה בו גדר קרבן ראייה, וגם שעיר יוכ"פ יש בו גדר קרבן ראייה. ואם כי עיקר הקרבן בראיית פנים של יחידים הוא עולה, מ"מ בכל ראיית פנים בעזרה יש אז גם חיוב השתחוואה כמבואר ביומא כא ע"א [עי' יחזקאל פרק מו], ובעת ההשתחוואה יש חיוב וידוי כמושכ"ש רש"י, א"כ יתכן שמצד מצות ראייה של ציבור, כגון כה"ג ביוכ"פ ושמיני למילואים, ישנה מצוה להקריב חטאת.)

(ב) והדבר מפורש בירושלמי פסחים פ"ז ה"ו, לפי הגירסא שלפנינו: אמר ריב"ל בראייה הילכו מלבוא חמת עד נחל מצרים. רבי תנחומא בשם ר' חונה טעמא דריב"ל: ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים. וכך היא כנראה גירסת הרמב"ן, שכתב בפר' ויצא (כט, ב) עה"כ "וירא והנה באר בשדה וגו'... וגו' עדרי צאן עולי שלושה רגלים וכו' ונאספו שמה כל העדרים, באים מלבוא חמת עד נחל מצרים. וגללו את האבן והשקו, שמשם היו שואבים רוה"ק כו'. וכבר כתב הקהילת יעקב לפסחים ג ע"ב שמכאן מקור לדברי התוס' שם שיושביו חו"ל פטורים מראייה. וכ"כ בשער יוסף להוריות ג ע"א.

[אולם בסדר עולם פט"ו: אז יקהל שלמה וגו' ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל, מלמד שאין השכינה שורה אלא בהקהל, וכן הוא אומר וירא כל העם וירונו, ואומר ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ד'. ובמ"ת הוא אומר כי ביום השלישי ירד ד' לעיני כל העם על הר סיני". ועיין לעיל בסי' כ"ז בהערה לאות ל באות ג-ה.]

(ג) אמנם בר"מ לא נזכרו כלל דברי הירושלמי. ויתכן שבמצות עליה לרגל ישנם שני חלקים, האחד מצוות כל יחיד ויחיד, והשני מצוות הציבור שיעלו לרגל. וכ"נ מחגיגה ד"ז ע"א: ואין נראין חצאין משום שנאמר כל זכורך. ובמצוות הציבור י"ל שרק הקרויים קהל מחוייבים במצווה זו, והיינו הגרים מלבוא חמת עד נחל מצרים. ולכן בחנוכת מקדש ראשון שהיתה אז מצוות ראייה בגלל השראת השכינה שם שהחלה אז, מצווה זו דראייה היתה רק על הציבור והקהל שהם מלבוא חמת כו', אבל לא היתה אז מצווה על כל יחיד, ורק במצות ראייה דג' רגלים ישנה חובה גם על כל יחיד והיא חלה על כל ישראל.

(ד) ובחגיגה ד"ו ע"א איכא למ"ד שעולה שהקריבו ישראל בסיני (בסו"פ משפטים) "ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים וגו'", היתה עולת ראייה, ובפשטות הקריבו י"ב עולות לי"ב שבטים וכמוש"כ באבן עזרא בפירוש הקצר. ובזבחים צז ע"ב איתא לגבי ההקדבה שבסיני: "שלמי ציבור נמי כתיב בהו ויקח משה חצי הדם וישם באגנות", וא"כ מסתבר שגם העולות שהקריבו אז היו נקראות עולות ציבור. ובמכילתא פר' יתרו (בחודש פ' ב) נטל מדם העולה בשתי כוסות חלק

למקום וחלק לציבור. (וכ"ה ברש"י ובאבע"ז כאן) והיינו שהזריקה על המזבח וההזאה על העם היו מכלי אחד שמעורב מכל דמי הקרבנות והעולות, וכן בשלמים.

אמנם הרמב"ן כתב שהזריקה על המזבח היתה מהמזרקות שקיבל את הדם בהם, כדרך הקרבנות. ויתכן שהדבר תלוי במחלוקת במכילתא דרשב"י כאן (עמ' 96) עה"כ "ושטים עשרה מציבה לשנים עשר שבטי ישראל", "למי היו המציבות הללו, ר' יהודה אומר לשנים עשר שבטי ישראל, וחכמים אומרים לכל ישראל". ויל"פ דנחלקן אם כל שבט הקריבו על כל שבט בפני עצמו ולכל שבט היתה מציבה בפני עצמה וגם הזריקה על המזבח, או גם על המציבה, היתה מקרבן המיוחד לו בפני עצמו, או שכל שבט הקריב קרבנו גם בעד שאר שבטים ולכן כל המציבות היו מצורפות למציבה אחת וגם הזריקות על המזבח, או גם על המציבה, נעשו בבת אחת מכלי אחד שכלל דם כל קרבנותיהם.

ובכל אופן לכל השיטות כל עולה ושלמים היה כל קרבן מהם נקרא ק"צ כמו"ש בזבחים הנ"ל, וכמו י"ב פרי העלם דבר שנקראים ק"צ כמו"ש ביומא נ ע"א. א"כ משכח"ל אפילו עולת ראייה שנקראת של ציבור.

[בדעת ר' יהודה משמע שלא עשו מה"ב מצבות מזבח, אלא כל אחת הונחה בפני עצמה. (ועיין בתורה שלימה פר' משפטים עמ' שטז). ובהוריות ה' ע"ב ס"ל לרב יהודה דכל שבט איקרי קהל. והנה המציבות הללו היו לצורך הקרבה כמוש"כ בהעמק דבר לשמות שם, ונראה שאפילו נימא שגם במדבר נאסרו מציבות (עי' בהעמק דבר לפ' שופטים), מ"מ י"ל לכאורה שאם שם אבנים הרבה סמוכים זל"ז אין בכך גדר מציבה שאסרה תורה. אולם הרמב"ן בפירושו התורה כתב שמזבח הוא בנין גבוה. נראה שצריך להיות לפחות אבן על אבן (ועי' צ"פ הל' ע"ז פ"ו ה"ו). ויתכן שלר' יהודה מציבה שהיא סמוכה וטפילה למזבח מותרת. וכך היא שיטת ר' יהודה בזבחים נט ע"א שכל העזרה במקדש שלמה היתה כשירה להקטרה אע"פ שאינה בנין גבוה. ועיין להלן במדור הערות סי' ב.].

ה) ויתכן שחיוב הציבור בראיה ילפינן מהקהל, שבפשטות הוא רק חיוב הציבור כמוש"נ "הקהל את העם", ומבואר בחגיגה ד"ג ע"א דילפינן לכמה דינים מהקהל לראיה. וכבר כתבתי לעיל שנרמז הדבר גם בכתוב "יראה כל זכורך" כמו"ש בחגיגה ד"ז ע"א הנ"ל: "ואין נראין לחצאין, שנאמר כל זכורך". ועכ"פ למעשה אין נפק"מ בדברי הירושלמי, לכן לא הזכירו הר"מ.

ו) והנה לפי הנ"ל יל"פ מ"ש בירושלמי פ"א ה"א דקטן פטור מעולת ראייה אבל חייב בראיה, דילפינן לחיובו בראיה מהקהל ששם גם קטן בחיוב, ויל"פ שס"ל לירושלמי שכיון שחיוב קטן ילפינן מהקהל א"כ חיובו הוא רק מצד חיוב הציבור שהוא כולל גם את הקטן. ובחיוב ראייה דציבור ס"ל לירושלמי שאין שם הלאו ד"ולא יראו פני ריקם" לכן הקטן פטור מעולת ראייה. [ומ"ש הירושלמי שם שחרש פטור לגמרי מראיה מדכתיב בהקהל למען ישמעון, יל"פ דכיון דפטור מחובת ציבור כ"ש דפטור מחובת יחיד.]

ז) ולכאורה היה אפשר לומר שכיון שאת חובת ציבור בראיה ילפינן מהקהל, א"כ כיון שמצוות הציבור דהקהל מתקיימת בהר הבית, לכן גם מצוות ראייה דציבור מתקיימת שם. וגם אם נניח שעיקר מצוות הקהל היא בעזרה כמוש"כ האדר"ת בזכר למקדש פ"ד, מ"מ הרי היא מתקיימת גם בהר הבית.

ואם נניח כן יש לפרש מ"ש במשנה ריש חגיגה, שלב"ה כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית פטור מראיה, ויל"פ דכל חיוב ראיה דקטן אפילו בהגיע לחינוך, שחייב מה"ת, הוא רק בהר הבית.

ח) אולם בירושלמי שם: ר' בון בר חמא בעי קומי ר' זעירה היכן היו מראים פנים, בהר הבית או בעזרות א"ל נשמענה מן הדא, הטמא פטור מן הראיה דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה [כל שישנו בביאה ישנו בהבאה], כו' הדא אמרה בעזרה היו מראים פנים. ויל"פ שר' בון הסתפק אם יש קיום מצות ציבור בראיה בהר הבית כמו בהקהל, ואת הברייטא שטמא פטור מראיה, דהיינו להביא קרבן ראיה ע"י שליח כפרש"י בחגיגה ד' ע"ב, משום שאינו ראוי לבוא לעזרה, יל"פ דמיירי רק בחיוב ראיה בעזרה וחיוב עולת ראיה, אבל מ"מ הוא חייב בראיה בהר הבית מצד מצות ראיה דעל הציבור. ור"ז ס"ל שאין ללמוד מהקהל לראיה איך מתקיימת מצוות ראיה, כי אין בהקהל גדר ראיה, ורק לגבי האנשים החייבים או פטורים מראיה ניתן ללמוד הקהל מראיה, ולכן גם אם ישנה מצוות ציבור של ראיה כמו בהקהל היא כמצוות היחיד ומתקיימת רק בעזרה. או שס"ל לר"ז שאין ללמוד מהקהל לראיה לחיוב אלא רק לפטור, כמוש"כ תוס' בחגיגה ד"ג ע"א ד"ה הכל. (ועיין להלן במדור הערות סי' יג בהערה).

ט) בתוס' שם כתבו שלשיטת הירושלמי גם נשים חייבות בראיה בלא קרבן. ולפי דבריהם יש להוכיח לכאורה דר"ז לא ס"ל כדברי הירושלמי שקטן ונשים חייבים בראיה כי בר"ה ד"ו ע"ב נקט ר"ז שנשים אינן חייבות כלל בראיה. אבל באמת שם לא מיירי בר"ז שבירושלמי הנ"ל אלא בר"ז שהיה בימי אביי.

י) על שיטת הירושלמי לפי פירוש התוס', שגם נשים חייבות בראיה, הקשו, הרי יש מיעוט בכתוב יראה כל זכורך להוציא את הנשים (ועי' ברידב"ז). יתכן שאעפ"כ ילפינן מדכתיב בהקהל בבוא כל ישראל לראות את ד' וגו' הקהל וגו' ומשמע לירושלמי שיש כאן ריבוי מפורש שכל העם שחייבים בהקהל הם אותם שבאו לראות ברגל. ובע"כ שיש כאן חיוב רק לראיה. והמיעוט מכל זכורך יתכן לפו"ר שהוא לגבי קרבן שכתוב שם להלן. אמנם בשיח יצחק העיר מברייטא המובאת בחגיגה ד"ז ע"א: יראה יראה, מה אני בחינם אף אתם בחינם. הרי דיראה קאי על ראיה בלבד.

ולכאורה יש לפרש באופן אחר, והוא עפ"ימש"כ לעיל שישנה מצות יחיד הנלמדת מ"יראה כל זכורך" וישנה מצוות ציבור הנלמדת מהקהל, וא"כ י"ל שאמנם המיעוט מכל זכורך הוא לגמרי לכל מצוות ראיה דיחיד, ואילו הריבוי "בבא כל ישראל" הוא למצוות ראיה של ציבור. עוד יל"פ לפמשכ"ל שחיוב ראיה דילפינן מהקהל הוא רק לראות בהר הבית, וא"כ יל"פ שהמיעוט מכל זכורך הוא לגבי ראיה בעזרה והילפותא מהקהל הוא לחייבן לראיה בהר הבית. (ועי' בתוס' קידושין לד ע"ב ד"ה ואנא דנקטו דהו"א דנילף ראיה דהקהל מעולת ראיה וניפטור נשים מהקהל).

ובעיקר הדבר שיש שני ציווים במצות ראיה, ראיתי שכבר כתבו כן בשם הגר"ח והגר"ז, שהירושלמי סובר שיש חיוב ראיה נוסף הנלמד מהקהל. ומדבריהם משמע שהפטור של זכורך למעט נשים הוא מחיוב הראיה עם קרבן ואילו מהקהל ילפינן לחיוב ראיה גרידא. (יא) [אגב אורחין נראה לבאר מ"ש בקידושין שם דניתן ללמוד חיוב נשים בהקהל מק"ו "טפלים



חייבים נשים לא כ"ש". והקשה האדר"ת בזכר למקדש (פ"א אות ה) הרי בטומאת כהנים מצינו דבנות אהרן אינן מצוות ואילו על הקטנים הגדולים מוזהרים עליהם. ונראה דבטומאת כהנים שאין מוזהרות כלל, סברא היא שיש להזהיר רק על הקטנים שהם עתידים להיות מוזהרים, וטומאתם עתה תישאר עליהם גם כשיגדלו, משא"כ בלימוד ליראה של הקהל, שגם נשים בכלל הענין, יש ק"ו לנשים וכמו"ש לגבי מזוזה "אטו נשי לא בעו חיי". וגם אם את הקטנים מביאים כדי ליתן שכר למביאייהם ג"כ יש ק"ו שהנשים חייבות.]

יב) אמנם בפשטות יש לבאר דברי הירושלמי הנ"ל לפמ"ש"כ הראשונים בעירובין צ"ב ע"א שיש מצוה שיוליך האב את בנו ובתו הקטנים עימו לכל מקום מצוה שהוא הולך, לחנכם ולהרגילם במצוות. ומיירי שם במצוה שהאב עצמו עושה, כגון לקבל פני רבו. ובתוספתא שבועות פ"ב: הרואה עושי מצוה זכה לראות. וכאן לגבי בן שעתיד להתחייב בראיה ציוותה התורה לחנכו, שיראה קיום מצוות ראיה של אביו. ואילו בעולת ראיה, אין חיוב שיביא גם על הבן.

יג) ולשיטת התוס' בחגיגה ד"ב הנ"ל שגם נשים חייבות בראיה ולא בעולת ראיה, יל"פ לפמ"ש"כ באבן עזרא פר' כי תשא (לד, כ) בפירוש הקצר עה"כ כל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריקם: "וטעם לא יראו פני ריקם זכר ליציאת מצרים, כי הוציאם בכסף וזהב ואין בשבטיו כושל". ואילו מצוות ראיה היא כענין מצוות הקהל כמו"ש"נ ממש"כ החינוך במ' תפ"ט: כי כולם מקטנם עד גדולם חלק השי"ת ונחלתו עם קדוש תבחר, נוצרי עדותיו, סגולת כל העמים אשר תחת כל השמים, לשמור חוקיו ולקיים דתו, על כן יבואו ג' פעמים בשנה בית ד', והוא באומרם דרך משל הננו לא' לעבדים, נכנסים ובאים בצל קורתו ובחזקתו, סמוכים לעד לעולם באהבתו ויראתו וזר לא יבוא בתוכינו, כי אנחנו לבד בני ביתו, ועם המעשה הזה יתעורר דעתנו ויכניס בלבינו מוראו, ונקבע ברעיונו אהבתו ונזכה לקבל חסדו וברכתו. ובמצוה פ"ט כתב: והאמת שהנפשות קרובות אל הטוב במקום ההוא יותר משאר המקומות, ואור פני מלך יטה עליהם שם. וכל דברי החינוך הנ"ל נכללים במ"ש בירושלמי חגיגה שם שהסומא פטור מראיה שנאמר אתה הראת לדעת כי ד' הוא הא' וגו'. (ועי' בספר הבתים מ"ע נא.)

ומדברי הרמב"ם בהל' בכורים פ"ג הי"ד: "כל פנות שאתה פונה מן המקדש כשתבוא לו לא יהיו אלא בבוקר", משמע שכל הנכנס למקדש אפילו בלא הקרבה או הבאת ביכורים חייב בלינה. ויל"פ עפ"י"ד המדרש תנאים לדברים (עמ' 78) עה"כ "למען תלמד ליראה וגו'". ר' ישמעאל אומר, מעשר שאדם מביא לבית הבחירה, נכנס ללשכת הגזית ורואה חכמים ותלמידיהן יושבין ועוסקין בתלמוד תורה, לבו מנדבו לתלמוד תורה. וכתב הכוזרי (ח"ב מאמר ג אות כא) "וכל שכן למי שהיה שוכן בעיר השכינה ואינו פוגש אלא כיתות עולות במעלות הקדושה, מכהנים ולויים, ונזירים וחברים, ונביאים וחכמים, ושופטים ושוטרים כו' ואינו שומע כי אם שיר ד' ואינו רואה כי אם מלאכת ד'". ובתוס' ב"ב כא ד"ה כי מציון כו' "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה כו' והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה". וכיו"ב ברמב"ן משפטים כ"ג י"ז שבג' רגלים "יבואו אליו לראות מה יצום". לכן כדי שתושלם הקדושה של הבא למקדש, יש חיוב לינה בירושלים, שלא יצא כל אותו היום שנכנס למקדש ולא יהיה כבא לקודש ביאה ריקנית. ועוד, שלאחר שהקריב קרבנו הוא ראוי להתעלות יותר ע"י לינתו בירושלים.

[וכיו"ב יל"פ במש"כ בתו"י ליומא ד"ב ע"ב ד"ה ואימא כו': ואימא נמי צוואה דיוהכ"פ, נכאשר עשה ביום הזה ציוה ד' לעשות לכפר עליכם,] שצריך הכה"ג לעשות פרישה אחרי יוהכ"פ, שכתב "ציוה" אחר עשייה, "ולכפר" בא לדרוש פרישה לפני יוהכ"פ. ויל"פ שההו"א היא שכשם שהפרישה קודם יוהכ"פ היא לקדושה, שתחול עליו אימה בהבדלתו מהבריות כפירש"י בדף ח' ע"ב, ובכך הוא מתקדש, ה"נ לאחר יוהכ"פ יש עליו חיוב להשלים ולהמשיך את האימה וההתקדשות עוד שבעה ימים, כענין לינה של הבא למקדש. ועוד, שלאחר עבודתו ביוהכ"פ הוא ראוי ומצווה להגיע לקדושה יתירה ע"י הפרישה לקדושה.

ויל"פ את הענין שצריך הכה"ג לפרוש שבעת ימים קודם יוהכ"פ ומזין עליו, לפמש"כ הרמב"ן בפרשת וישלח (לה, א) עה"כ [ויאמר א' אל יעקב קום עלה בית אל] ושב שם, ועשה שם מזבח: לא ידעתי מהו ושב שם, ויתכן שצוהו לשבת שם תחילה ואחר כך יעשה המזבח להטהר מעבודה זרה או מן החללים שהרגו, כענין ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים (במדבר לא יט), כי לא צוו עדיין במי חטאת. ויעקב נזדרז במצוה להטהר טרם בואו שם. או שיהיה ונקומה ונעלה בית אל מוקדם במעשה. ואולי צוה "ושב שם" לפנות מחשבתו לדבקה באל, עכ"ד הרמב"ן. ויל"פ שגם פרישת הכה"ג היא כדי לפנות מחשבתו לדבקה בא'. ולפי ההו"א בתו"י הנ"ל גם לאחר יוהכ"פ יש חיוב להמשיך ולפנות מחשבתו לדבקה בא' מתוך מדריגה יותר גדולה, וכענין לינה בקרבנות.]

ועכ"פ מצוות ראייה והקרבת עולת ראייה ודאי שהיא מחייבת בלינה. ויל"פ שהיא מטעם הנ"ל, להשלים את הקדושה שע"י הראייה והקרבת. וזהו גם הטעם בשיטת הסוברים שכל ימי הפסח והחג הם כיום אחד לענין לינה ואסור לצאת מיד מירושלים עד למחרת יו"ט אחרון. ובתוריד חגיגה יז ע"א כתב: "שכל ימי החג ביראה כל זכורך קאי". משמע שהשהייה בירושלים היא המשך והשלמת ראיית פנים בעזרה. ולדעת הריטב"א בסוכה מז ע"א הראייה ביו"ט כשלעצמה אפילו בלא קרבן מחייבת בלינה. ונראה שבכך יש קיום של כבוד המקדש וכבוד יו"ט כמצוותם, כפי מגמת התורה המבוארת בירושלמי ובספר החינוך הנ"ל. וא"כ אם נשים חייבות בראייה בלבד, ג"כ יש עליהן חובת לינה בירושלים והיינו כהמשך והשלמת הראייה כנ"ל. ולפי הנ"ל הרי יש לחלק בין חיוב הראייה שהוא ללימוד דעת ויראת ד', שחייבה התורה את כל העם, ובין זכר ליצ"מ שהוציאם בכסף וזהב וכו', שרק הגברים זכו בכך ורק עליהם ציוותה התורה ברגלים להביא עולת ראייה.

(יד) [כתב הרמב"ן בפרשת קורח (טז, כא) "ואני אומר בדרך סברא, שהיה עונש על ישראל – בימי דוד – בהתאחר בנין בית הבחירה, שהיה הולך מאהל אל אהל כגר בארץ, ואין השבטים מתעוררים לאמר נדרוש את ד' ונבנה הבית לשמו, כענין שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה. וכע"ז במדרש שמואל ל"א. (הרמב"ן פתח "שהיה עונש על ישראל", והמשיך: "ואין השבטים מתעוררים", כי חובת דרישת המקדש מוטלת על י"ב שבטים כ"ב ציבורים וקהלים, כדכתיב "והיה המקום אשר יבחר ד' מכל שבטיכם.) ולהלן כתב הרמב"ן: "ולא היה אחד שופטי ישראל הרועים אותם מתעורר בדבר". בפשיטות ר"ל שמצוה זו מוטלת יותר על השופט והמלך כמו"ש בב"ב "שאני ביהמ"ק דבלא מלכות לא מתבניא". ועוד, כיון שיש לדרוש גם עפ"י או"ת כמו"ש בשבועות י"ד ע"א הרי אין נשאלין באו"ת אלא למלך ולשופט. ולכן על השופטים ישנה מצוה

ח"ב מאמר שלישי אות כג: "ונסמכה השכינה מפני שנשלמו שני עניינים אשר הם להשלמתם של מעשי המשכן השראת עמודי התורה, הראשון בהם שתהיה התורה

נוספת על מצות כל ישראל, לדרוש ולבקש מהכה"ג לשאול באו"ת אם הגיע זמן בניית בית הבחירה והיכן מקומו.

טו) ועיקר דבריו בחיוב לדרוש מקום קבוע בבית הבחירה לארון ד' ושכינתו, מבואר בספרי פרשת ראה עה"כ לשכנו תדרשו וגו', דרוש עפ"י נביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא, תלמוד לומר לשכנו תדרשו ובאת שמה, דרוש ומצא ואח"כ יאמר לך נביא. וכן אתה מוצא בדוד, שנאמר זכור ד' לדוד את כל ענותו, אשר נשבע לד' נדר לאביר יעקב, אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי, אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה, עד אמצא מקום לד' משכנות לאביר יעקב (תהלים קלב, א-ה). והיינו שהמצוה שקודם בניית בית הבחירה היא מצד דרישת כבוד ד'. ומהמשך הכתוב: "ובאת שמה", נראה שמצוה זו שקודם בניית בית הבחירה היא גם מצד הצפיה ליראות פני ד' במקום אשר יבחר לשכן שמו שם.

ובמכות ד"י ע"א: שמחתי באומרים לי בית ד' נלך, אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע שמעתי בני אדם שהיו אומרים כו' ויבא שלמה בנו ויבנה בית הבחירה ונעלה לרגל, ושמחתי. ויל"פ שהיה חשוב בעיניו כל צורה של הזכרת חסרון בית הבחירה, כי ע"י כך גם ליצני הדור יחשבו על ענין בית הבחירה.

טז) וברמב"ן פר' ראה (ב, ה) כתב: וטעם לשכנו תדרשו שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית ד' ותאמרו איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר הבית ה' אל בית אלקי יעקב. כלשון "ציון ישאלו דרך הנה פניהם". והיינו שמצות עלייה לרגל צריכה להעשות מתחילתה בפרסום ובאמירה, וכפי שעשה אלקנה כמו"ש במדרש.

יז) ויתכן ששתי המצוות הנ"ל שכלולות בלשכנו תדרשו קודם שנבנה ביהמ"ק ולאחר שנבנה הם לא רק מצוות ציבור, שידרשו את מקום בית הבחירה ושיעלו בפרהסיא ובאמירה, אלא גם מצות כל יחיד, שיהיו עיניו לצפות להגיע למקום ששוכן כבוד ד', הוא בית הבחירה, ולהכין ליבם ומחשבתם ליראות את פני ד' במקדש הקודש. ועוד יתכן שגם מצד הקרבנות שאדם מביא ברגלים ג"כ יש עליו מצוה להיות לבו מתכוון להקרבנות בעלותו אז לירושלים. וגם יתכן שגם בשאר ימות השנה העולה לירושלים להקריב קרבנו במקדש, יש לו להיות לבו מתכוון לכך להגיע לירושלים ולשלוח קרבנו למקדש. ואולי גם לברר מתי יגיע זמן חיובו להקריב שם.

יח) והנה בספר "רשימות תלמידים ממרן הגרי"ז" (עמ' לא) כתב: צ"ע איזה תועלת היתה לנח בזה ששלח העורב והיונה, הרי גם כשיבשה הארץ לא יצא בלא ציווי ד'. ולפי כל הנ"ל יתכן, שכיון שנצטוה נח לקחת מהבהמה הטהורה שבעה שבעה ופירש"י (ז, ב) כדי שיקריב מהן קרבן בצאתו, לכן לאחר ארבעים יום משנראו ראשי ההרים שאז "חשב בלבו שבזמן הזה נראו המגדלים ונגלו האילנות וימצאו העופות להם מנוח באשר תקנינה", כלשון הרמב"ן, והחל להתקרב זמן הראוי ליציאה מהתיבה, היה צריך להתחיל לברר ולצפות אימתי יגיע זמן שגם הוא יהיה ראוי לצאת ולהקריב כפי שצווה קודם המבול, וכפי שלדורות ישנה מצות "לשכנו תדרשו" גם קודם שיודיע להם הנביא, כן היתה לנח מצוה לדרוש ולברר זמן חיובו להקריב במקום המקדש כמוש"כ הר"מ בהל' ביה"ב פ"ב ה"ב. כן י"ל ע"ד הדרש, וצ"ע בכל הנ"ל.]

מאת ד' והשני שישמענו לה הקהל בלב שלם. וכבר היה המשכן מציווי ד' והיה מעשהו מאת כל הקהל כאמרו מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי, בתכלית השקידה והרצון, ולפיכך התחייבה השלמת התוצאה שהיא השכינה כמו שנאמר ושכנתי בתוכם". ולפי"ד יל"פ שלהשראת השכינה במשכן ועל כל ישראל הוצרכו גם לרצון והשתתפות כל קהל ישראל וכפי שנאמר שם "ותקהל העדה אל פתח אוהל מועד", מלבד המתנדבים לתרומת המשכן.

וכך גם בחנוכת מקדש שלמה הוצרכו להשתתפות כל הקהל למטרת השראת השכינה שם במקדש ועל קהל ישראל, ונכללו בכך רק הנמצאים מלבוא חמת וכו'. כי עליהם תשרה שכינה מעת חינוך המקדש בהיותם קבועים סביבות המקדש.]

ו) והנה באמת מקור לדברי הרמב"ם שכל א"י שכבשו עו"מ כשירה לסמיכה, נראה שהוא ממ"ש בירושלמי סנהדרין שאת הדין שסמיכה היא רק בא"י למדו מהכתוב ביחזקאל בית ישראל יושבים על אדמתם, הא כל ישיבה שלך לא תהא אלא בא"י והכתוב הרי מיירי לאחר חורבן ב"ר ואעפ"כ כל מה שהיה נקרא קודם א"י כשר לסמיכה.

וביאור דרשת הירושלמי הוא, שמדברי הכתוב בלשון הווה: בית ישראל יושבים על אדמתם, נראה שלעולם עיקר מקומם

וקביעות מקומם של הציבור וקהל ישראל הוא בא"י, ומשום כך אין קרויים קהל אלא הגרים בא"י. ולכן גם סמיכת זקנים שהוא מינוי להיות ראוי לדיין על ישראל, עיי' הל' סנהדרין פ"ד ה"ח, הוא קביעת ישיבה של ממונה על הציבור. ויתכן גם שכל סמוך הוא מכלל מנין חכמי הדור שמצטרפים לביטול תקנות בי"ד הגדול עי' הל' ממרים פ"ב ה"ב. (עי' גור אריה לדברים [טז, כ] "שהדיין ממונה לכל ישראל". ויל"פ מ"ש בסנהדרין יד [ע"ב] שר"ע סמך לר"מ ולא קיבלוהו, יתכן שר"ל ששאר חכמי ישראל הסמוכים, שהמסמך הוא כשלוחם, לא קיבלו את סמיכתו. ולדברי הר"מ שיתכן שכל חכמי ישראל שבא"י יכולים לחדש הסמיכה, י"ל שהמסמך הוא כשלוחם של כל חכמי ישראל שבא"י, והם לא קבלו את סמיכתו), וכל דבר קביעות של ציבור הוא רק בא"י.

ובהוריות ג ע"ב אמר רבי יונתן מאה שישבו להורות, אין חייבין עד שיורו כולן, שנאמר ואם כל עדת ישראל ישגו, עד שיסגו כולן כו'. נראה שכל הסמוכים ראויים להצטרף להיות בכלל "עדת ישראל", דהיינו שבסנהדרין נכללים כל ישראל והם שלוחיהם, וכך גם כל הסמוכים שראויים להוראה בסנהדרין. ואם כי לא קיימל'ן שאפשר להוסיף למנין שבעים דסנהדרין, מ"מ הם מצטרפים למנין חכמי

שנבחר, והן על ציבור שנבחר, אינו מתבטל כמוש"כ הר"מ, ולכן גם דין ערבות וגם קביעות מקום הציבור בא"י אינם מתבטלים.

(ח) ויתכן שמ"ש בערכין כט ע"א שהמחרים שדהו בא"י בזמן הזה אינו קדוש דאין חרמי קרקעות נוהגים אלא בשדה אחוזה, אבל המחרים קרקעותיו שבחו"ל, הם מוחרמים לכהנים משום דמקרקעי דחו"ל כמטלטלי דא"י, ויל"פ שבא"י עדיין יש לקרקעות חשיבות קרקע משום שמקום קביעותם של ישראל הוא שם לעולם ובדין קרקע נאמר הדין שאין מחרימין בזה"ז, ואילו קרקעות חו"ל אין לישראל בהם קביעות ודיוור – כמטלטלי. (ובטור הביא שיטת רב עמרם גאון שגם הדין שאין נשבעים על קרקעות הוא רק בקרקע א").

(ט) ויל"פ כיו"ב גם בשיטת רבינו חיים בתוס' ע"ז כא שאין לישראל קנין בקרקעות חו"ל ודירתו אינה נקראת "ביתך" לגבי הלאו דלא תביא תועבה אל ביתך, ויל"פ שכל ישראל שהתקדשו להיות כציבור בא"י הופקעו בכך מלקנות קנין גמור קרקע בחו"ל, וכל פרט מישראל נכלל בהפקעה זו. ועי' רש"י קידושין לט ע"א ד"ה והכתיב שדך, המיוחד לך, וחו"ל לא הקנו לך מן השמים. [ולאידך גיסא, בא"י הופקעו נכרים מלקנות קנין גמור, עי' פיהמ"ש לר"מ עירובין פ"ו מ"א: "כלל הוא אצלינו דירת הגוי לאו שמה דירה ומן הדין היה שאין

הדור שיכולים לבטל תקנות בי"ד אחר, כנ"ל על דברי הר"מ בהלכות ממרים פ"ב ה"ב. ולכן כל הסמוכים נקראים בכתוב ביחזקאל "בית ישראל".

ובכתובות קיב: אמר ר' אלעזר כשסמכוהו פלטינן מתרי כו' ובכתב בית ישראל לא יכתבו, זו סמיכה. והיינו שהסמוכים הם כולם מסויימים במעלה להיות קרויים "בית ישראל".

(ז) ויל"פ שקביעת מקום הציבור בא"י לדורות, הוא משום שבקדושת א"י ישנה מלבד קדושה מסוימת למצוות התלויות בארץ, גם קדושה שחלה על הציבור, כמו שמצינו שע"י הכניסה לא"י חל על כל ישראל דין ערבות, שנעשו ציבור וקהל מאוחד לגמרי, (עי' להלן בהערה), כיו"ב חלה קדושה על הציבור שלא יהא אופן של קביעת מקום הציבור אלא בא"י, והקדושה חלה על מקום כיבוש עו"מ.

ונראה ששתי קדושות הנ"ל, של ערבות ושל קביעת מקום ציבור בא"י דווקא, הם מתוך קדושת שכינה על ישראל בקביעות, שחלה עם כניסתם לא"י ועם קידוש הארץ, שראשיתו מיד כשנכנסו לא"י ואז כבר חלו כמה דיני חובת הארץ. ולעיל סי' כז אות ט כתבתי שגם בחירת א"י היא משעת כיבוש, ומאז אין חו"ל ראויה לדברות עם נביאים, והבחירה לא נתבטלה. וכל שהוא מתוך קדושת שכינה, שנקבעה הן במקום

צריך עמו עיכוב שהרי אין לו קנין כדי שנצטרך לקחת ממנו רשות".]

(י) אולם בפשטות כוונת רש"י ורבינו חיים היא שבמקום שבעינין "שדך" ו"ביתך" המיוחדים לך, אין חו"ל בכלל, משום שכל אדם יכול לקנות כל שדה ובית בכל מקום ואין מה שמייחדם לאדם מסוים שקנה אותם, משא"כ בא"י שמהשמים יחדו והקנו לישראל את א"י. ועי' בפירש"י לספר יהושע (א, ג) עה"כ "כל מקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם נתתיו וגו'", כל מה שתכבשו מחוצה לארץ יהיה קודש ויהיה לכם. ויל"פ שהקידוש אינו תלוי בקנין של ישראל, אלא עצם כיבוש רבים הוא המקדיש. ואדרבה, יתכן שע"י הקידוש יש לישראל קנין מהשמים, להיות המקום נקרא שדך וביתך המיוחדים לך. (ועיין להלן בחלק ההערות סי' ט"ו אות ד.)

ולפי"ז יל"פ מש"כ רש"י בסנהדרין נט ע"א על מש"ש שנכרים לאו בני כיבוש נינהו, ופירש"י "לא ניתנה ארץ לכבוש כי אם

לישראל", ולכן היתר יפ"ת הוא רק לישראל, כי רק במלחמה ע"י כיבוש הותרה יפ"ת, והקשו עליו ממ"ש בגיטין לח "עמון ומואב טיהרו בסיחון". ויתכן שאע"פ שנכרים קונים בכיבוש מלחמה אבל אי"ז ארץ שמשמים הקנו אותה להם. שכל מקום שכובשים ישראל שהוא מתקדש בקדושת א"י, הוא מקום שמשמים הקנו אותו ויחדו אותו לישראל, והיא נקראת ארץ שניתנה להכבש לישראל, כי משמים ניתן להם דין כיבוש להיות חלקם בדבר ד', ורק בארץ כזו נאמר דין יפ"ת. משא"כ בנכרים, אע"פ שהם קונים בכיבוש מלחמה, אי"ז מקום שמהשמים הקנו אותו ויחדו אותו להם, כי לנכרים לא ניתן לחלקם משמים דין כיבוש, שתהא הארץ שכובשים חלקם בדבר ד', ובסתם ארץ שכובשים לא נאמר דין יפ"ת<sup>38</sup>.

[אמנם ודאי שלגבי כלאיים, כשנאסרה א"י, י"ל שהאיסור מה"ת הוא גם בזריעת כלאיים בשל אחר, שהיא עכ"פ מיוחדת לישראל. עי' רשב"ם ב"ב צ"ד ע"א ד"ה נותן, ועי' בישועות מלכו להל' כלאיים פ"ג

38. (א) ועיקר הדבר כבר מבואר באבנ"ז יו"ד סי' קכ"ז...דהנה היסוד דכל ישראל ערבים זל"ז ילפי' בשבועות ל"ט מהכתוב וכשלו איש באחיו, איש בעון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה לזה. והנה המהר"ל מפראג ביאר הטעם מה דאמרינן סנהדרין מ"ג הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם, למה נקוד לנו ולבנינו וכו' שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי ר' יהודה, אמר לו ר' נחמיה וכי ענש על הנסתרות לעולם וכו' אלא כשם שלא ענש על הנסתרות כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן, ע"כ. וביאר טעם של ר' נחמיה וכן ההלכה דלא נענשו על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן, דארץ

ישראל מיוחדת לישראל והיא עושה את כל ישראל השוכנים עליה כאיש אחד, על כן כשבאו לארץ ישראל נעשו ערבים, ע"כ. דאף דעכשיו שישראל בגולה, נשאר הערבות, הטעם בזה, אף שגלו ישראל ממקומם מכל מקום מקומם של ישראל בארץ ישראל, וכשאנחנו בארץ אחרת נחשבנו גולים, כי אין כאן מקומנו, רק מקומינו בא"י ומצוה לדור בארץ, ע"כ אנחנו עדיין חשובים כאילו כולנו בארץ ישראל אף שאין אנו בפועל בארץ ישראל, מכל מקום ארץ ישראל היא מקומנו. והנה מומר אף דאפילו חטא ישראל הוא, מכל מקום גוי הוא גם כן כו', וכיון שאסור לו לדור בארץ ישראל, אין ארץ ישראל מקומו כלל ופקע הערבות בעד המומר. ואין לזוז מהוראת הש"ך ביו"ד סי' קמ"א דאין אנו מצווין להפריש מומר, עכ"ד.

(ב) לגבי מומר יתכן לומר, שאפילו בלא הטעם שרק ע"י שא"י עושה את כל השוכנים עליה כאיש אחד חל דין ערבות, בלא"ה י"ל שמומר אינו מכלל ציבור וקהל ומכ"ש שאינו ראוי להצטרף להיות עם כל ישראל כאיש אחד. ובשו"ת צ"פ (דווינסק) ח"א סי' ס"ג כתב: ובאמת בספרי פר' שלח נראה שם דגבי ערבות היכא דמומר לע"ז, לא שייך ערבות בשביל זה, דהוה כמו שנעקר כלל מן המשפחה כו' אך זה רק בדיני שמים לא בדין. ובתשובת הצ"פ שבספר הזכרון בשמן רענן ח"ב עמ' רל"ד כתב לגבי מומר: והנה עיין בב"ב ק"ח א' דעת קורח ומתלוננים וכו' לא נטלו חלק בארץ אף למ"ד ליוצאי מצרים נתחלק הארץ, וע"כ דהם נבדלו מגדר ציבור כו' אע"פ שמומר יורש, בע"כ דרק ביחיד אבל לא בציבור, עכ"ד. ר"ל שירושת א"י נעשתה בתורת ציבור ואין עדת קורח וכו' בכלל. וא"כ הו"ה במי שהיה מומר שלא זכה בירושת א"י.

(ג) [ולפי"ז יש ליישב הערת המג"א בסי' תרצ"א ס"ק ח: דלכאורה עשוי נקרא על שם יצחק והנודר מזרע יצחק אסור בעשיו. וי"ל מדקאמר רחמנא ליצחק "לזרעך אתן את כל הארצות האל" ולעשיו לא נתן ש"מ אין עשיו בכלל כו'. וקשה דהא נתן לעשיו קניי קניזי וקדמוני כמוש"כ רש"י בפרשת דברים [ע"ה"כ (ב), ה) כי ירושה לעשיו נתתי את הר שעיר, ופירש"י: ירושה לעשיו מאברהם, עשר עממים נתתי לו, שבעה לכם, וקניי קניזי וקדמוני הן עמון ומואב ושעיר, אחד מהם לעשיו כו'.] עכ"ד. ולהנ"ל י"ל דהכתוב מיירי בירושת א"י בתורת ציבור, שמכך יש קדושת א"י בימי האבות להיות כחצר אוהל מועד כמו"ש במדרש שיצחק הוא עולה תמימה שאסורה שתצא מבין הקלעים. והנתינה של א"י בתורת ציבור היא רק ליעקב, ואילו עשיו ירש את הר שעיר בתור יחיד. ובלא"ה יש ליישב הערת המג"א שכיון שהמשך הכתוב הוא "והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך" והשבועה לאברהם היא לא כלפי עשיו, בע"כ שהכתוב לא מיירי בזכיה הזמנית של עשיו בהר שעיר, ואין עשיו בכלל לך ולזרעך אתן וגו'.] ומ"ש בזבחים קא ע"ב שמש"ר כה"ג היה ואוכל בקדשי שמים, היינו דנכלל בכלל "קהל כהנים".

(ד) והנה לגבי כהנים כתב בספר נר אהרן (עמ' ט) שבאיסורי כהונה יש סוגי איסור מצד קדושת כהונה ואיסור מצד קהל כהנים, ולפי"ד יתכן לומר שדין אכילת קדשים ע"י כהנים היא מצד היותם קהל כהנים. ויל"פ מ"ש בתו"כ פר' צו פ"ח שמתנות השלמים שהיו ישראל מפרישים מתנות כהונה מהר סיני ולא זכו בהם אהרן ובניו עד שזכו בשמן המשחה, ר"ל שרק משנמשחו בשמן המשחה נעשו "קהל כהנים" וזכו באכילת מתנות כהונה דשלמים, וקודם לכן, אפילו למ"ד שבבמת סיני עבדו הכהנים, מ"מ לא ניתנו להם מתנות כהונה (ועי' במלבי"ם).

ולפי"ז יל"פ שיטת הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות פ"י ה"כ ובהל' ביאת מקדש פ"ט הי"ד שנראה מדבריו שכהן שעבד ע"ז אע"פ שחזר בתשובה אינו אוכל בקדשים. ויל"פ שכל אכילת כהנים בקדשים היא מתורת קהל כהנים, ומי שהיה מומר אינו יכול להיות מכלל קהל כהנים. וזהו גם הטעם שאינו מקריב, ואם הקריב אין הקרבן לריח ניחוח, משום שמתחילה לא היה לבו לשמים כמוש"כ תוס' בזבחים כב ע"ב ד"ה משום. או משום חומרא דע"ז, לכן אינו יכול כבר להצטרף ל"קהל כהנים". [במנח"ח ח"ב עמ' פ"ז הקשה על מש"כ הר"מ שכל איש שאינו ראוי לעבוד אינו ראוי לאכול חוץ מבע"מ, והקשה הרי מחוסר בגדים ושלא רחוק ידים ורגלים ועוד, אינם עובדים וחולקים בקדשים. ונראה דהר"מ מיירי בפסול עצמי של כהנים, כמומר, ולא בפסול אחר.]

(ה) וכיו"ב י"ל לגבי אכילת ישראלים בקדשים, שהיא מצד גדר קהל שבישראל, שתחילתו ממ"ת "יום הקהל", ומצד גדר קהל מותרים ישראל בקדשים וכך מצינו בגר שנתגייר שאינו אוכל בקדשים עד שיביא קרבן גירות, ובספרי זוטא שלח (טו, יד) עה"כ "קהל תורה אחת לכם ולגר וגו'" מכאן היה ר' אליעזר אומר גר שנתגייר צריך רבעת הקן כו', והיינו שאינו נכנס לגמרי לגדר "קהל" שיש לישראלים, לאכילת קדשים ולביאה בקהל עד שיביא קרבנו. וישראל עצמם אם הרצאת דמים בסיני היתה לאחר מ"ת כחד מ"ד במכילתא, (עי' רמב"ן סו"פ משפטים), גם גדר קהל שלהם הושלם אז.

(ו) ולפי"ז יל"פ שיטת הרשב"ם בפסחים קכ ע"א ד"ה כתיב דמומר אינו אוכל פסח אפילו לאחר שחזר בו. ויל"פ שכיון שגם קדק"ל נאכלים רק בתורת "קהל ישראל", הרי הם כדין קודק"ק, שאין מי שהיה מומר חוזר לגדר "קהל כהנים", והו"ה שאינו חוזר לדין "קהל ישראל" גמור הנצרך לאכילת קדשים.

(ז) אמנם י"ל שגם מצד עצם הכהונה יש זכיה בקדשים, אבל זכיה זאת היא רק לכהן הראוי לעבודה, והמומר אע"פ שחזר בתשובה ואם עבד הקרבן כשר אלא שאינו לריח ניחוח, מ"מ כיון שהוא פסול לעבודה אינו נקרא ראוי לעבודה, ולכן אין לו זכות בקדשים. ומצינו כע"ז בירושלמי בכורים פ"ח ה"א לגבי חלל, דאליבא דרב דילפינן מהכתוב בך ד' חילו ופועל ידיו תרצה לרבות חלל, אליביה "ובלבד כהן מקריב", וביאר בשנו"א דהכוונה למעט אם היה חולה או בע"מ שאינו ראוי לעבודה, אין בו הריבוי להכשר חלל בדיעבד לאכילת תרומה שאינו משלם חומש (ועיין ברידב"ז שם). וכע"ז י"ל לגבי הכשר אכילת קדשים של מומר ששב, שכיון שהוא פסול לעבודה חשיב אינו ראוי לעבודה ואינו כשר לאכילת קדשים לשיטת הרשב"ם הנ"ל.

(ח) לפירוש הרש"ס והפנ"מ אליבא דרב, החלל הוכשר רק לאכילת קדשים ולא לקדשי הגבול, והרש"ס הקשה הרי קדשי מקדש חמורים מקודשי הגבול. ובפשטות י"ל שכיון שהאכילה של הכהנים בחטאת ובחול"ש מכפרת כמו"ש בפסחים נט ע"ב שעליהם נאמר ואכלו אותם אשר כופר בהם, כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, הויא האכילה כעבודה וכמו"ש בגבורת ארי לתענית י"ב, ולכן האכילות נכללות בדין עבודה דחלל.

(ט) ויתכן לבאר עוד עפמ"ש בירושלמי יבמות פ"ח ה"ה בסברת ר"ל שיש צד קולא בחו"ש מתרומה, שתרומה אינה ראויה לישראל בכל מקום ואילו חו"ש היו ראויים לישראל קודם חטא העגל, וכשנתחייבו ניטלו מהם וניתנו לכהנים, כמו"ש בתו"כ פר' צו (פי"ז ה"ה), וא"כ כע"ז



הט"ז. וכמו כן בשמיטה, שלא נתחייבו עד שיכיר כל אחד שדהו, שנאמר שדך, האיסור

י"ל לגבי בשר חטאות שאיתא במכילתא פר' יתרו עה"כ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' מכאן אמרו ראויין היו כל ישראל לאכול בקדשים עד שלא חטאו בעגל וכו', א"כ י"ל שלגבי חלל יש קולא באכילת קוד"ק מאשר קדשי הגבול. וקרוב לכך תירץ ברש"ס, דכיון דאכילת זר הותרה מכללה באכילת מש"ר בימי המילואים ובבמה למ"ד יש מנחה בבמה, הותרה גם לחלל, וכמו"ש כיו"ב בזבחים קא ע"ב.

(י) ובמ"ש בירושלמי שלרב הותר רק כהן המקריב ולא כל כהן, יל"פ שהכוונה למש"כ תוס' ביבמות מ ע"א ד"ה רצה וכו', דמהכתוב ואכלו אותם אשר כופר בהם, ילפינן דכהן המקריב צריך שיאכל ממנה ולא כולה, שיש לשייר גם לשאר בית אב. וא"כ י"ל שגם האכילה של חלל, שנחשבת לאכילה כשירה, היא רק אם החלל עצמו עבד באותו קרבן ולא אם זכה עם שאר בית אב שלו. וילפינן לכך מהכתוב ופועל ידיו תרצה.

(יא) ויל"פ הטעם לפמשכ"ל שיש סברא לומר שהכשר האכילה של הכהנים בקדשים הוא מצד קדושת "קהל כהנים" שבהם, אמנם ניתן לומר שאעפ"כ הכהן המקריב עצמו הוכשר לאכילת הקרבן מצד עצם כהונתו גם בלא היותו מ"קהל כהנים". ואכילתו היא המשך עבודתו שהיא מצד היותו כהן ואין לו צורך בקדושת "קהל כהנים" להכשר עבודתו. ולפי"ז לגבי חלל, שכתבתי לעיל שאינו מ"קהל כהנים", א"כ אם לא עבד באותו קרבן שאוכל אין אכילתו כשירה, ורק בקרבן שעבד בו יש לו הכשר אכילה.

(יב) בשבת קיח ע"ב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון, דכתיב ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וכתוב בתריה ויבוא עמלק. והתוס' בדף פ"ז ע"ב הקשו הרי כבר במרה נצטוו על השבת ובהיותם אח"כ באלוש היתה השבת הראשונה ושם שמרו שבת, ורק בשבת השניה שהיו במדבר סין, שם היו אנשים שיצאו בשבת ללקט מן. ועיין בגו"א לשמות (טז, כה) שתירץ שמצות שבת שבמרה לא היה לה אז שם תורה, כי לא נזכר עליו אז שם שבת בתורה, אלא היו כמו מצוות דב"נ. ור"ל שכיון שעוד לא התקדשו בקדושת מצוות שבת של תורה, לא היה די בשמירת השבת באלוש כדי שלא תשלוט בהם אומה ולשון.

(יג) ולפי משכ"ל יל"פ שבמרה ובאלוש עוד לא התקדשו בקדושת קהל ישראל כלל, אפילו לא לגבי המצוות שניתנו במרה, והטעם לכך הוא שכשם שמחלל שבת בפרהסיא הוא כמומר ובודאי אינו לגמרי בגדר קהל, כך גם לא יכלו ישראל להכנס לגדר קהל כלל עד שלא שמרו שבת ראשונה כולה באלוש, ורק לאחר שבת שבאלוש נכנסו לתחילת שם קהל ישראל. מצינו שלא נאמר בכתוב שם קהל על יוצאי מצרים אלא כשבאו מאלוש למדבר סין, כמוש"נ (טז, ג): ויאמרו אליהם וגו' להמית את כל הקהל הזה ברעב.

ולכן בשמירת שבת שבאלוש, שעוד לא היתה להם קדושת קהל ישראל לא היה די בכך בכדי שלא תשלוט בהם אומה ולשון, ורק בשבת שלאחר מכן, שהיא שבת ראשונה לקדושת ישראל בתורת קהל, היו ראויים בשמירת שבת זו שלא תשלוט בהם אומה ולשון, וכעין סברת המהר"ל הנ"ל.

(יד) במשך חכמה פר' בהעלותך כתב שזר שמקריב ק"פ הריהו כמקריב קרבן גירות ואוכל בקדשים, כמו בפסח מצרים שהקריבו ק"פ בלא קרבן דגירות, כי הק"פ דינו כקרבן גירות. וצ"ב

הוא גם בשל אחר. עיין הל' שמיטה ויובל ריש פ"א ובסה"מ לרס"ג ח"א עמ' רס"ג ד – רס"ד ד.]

למלך, א"כ אין להם דין קרקע להפריש תרו"מ לכן ביטלו הרובין מעשרות בגולה כמו"ש בירושלמי חלה פ"ד ה"ד, עכ"ד. אולם סברת התוס' כאן הרי היא משום מיסים, וכעין מ"ש בב"ב נה ובתוס' שם דמשום הטסקא שהוא מס הקרקעות למלך הוי הקרקע כדין ראוי ולא מוחזק. ואע"פ

יא) ועיין בתוס' קידושין לו ע"ב ד"ה כל כו': לפי שעכשיו אין הקרקעות שלנו, שהרי משועבדות הן למלך ואנו נותנים מהם מס

א"כ אמאי ק"פ שבמצרים לא היה סגי בהקרבתו בכדי שלא יהיו צריכים אח"כ לקרבנות כניסה לברית שבפרשת משפטים, וכבר העירו על זה באחרונים.

טו) והנה במצרים החלו להכנס בברית והחלו להקרא בשם ישראלים, אולם לכאורה לא היו כלל בגדר ההלכה שנאמרה בסיני "קהל ישראל". ולתחילת שם ישראל היה סגי במילה שהיא בלא"ה חיוב וכניסה לברית מאז א"א, כמוש"כ תוס' בכריתות ד"ט ע"א ד"ה דכתיב כו' שגם אותם שמלו לפני יצ"מ, מלו כדי להכנס בברית המקום אשר כרת את אברהם. וביצי"מ הוסיפו טבילה והרצאת דמים. וכמוש"כ הריטב"א בכתובת י"ג שישראל החלו להכנס בברית מאז א"א והיו מעותדים שלאחר דורות ישרימו את הברית דא"א והיו לעם לד'. ורק לפני השלמת הכניסה לברית בהיותם בסיני, להיותם נקראים גם "קהל ישראל" אז הצטוו גם על טבילה. ולכן אעפ"י שק"פ מצרים היה לו אז דין כקרבן גירות, אבל הוא הספיק רק לגדר ישראליות שהיתה אז, אבל לגדר קהל ישראל שהגיעו לו בסיני, היו צריכים קרבנות חדשים. אולם לדורות שהגר נכנס בבת אחת לגדר קהל ישראל, סגי בקרבן פסח להיות כקרבן גירות. ועי' להלן אות יח.

טז) אולם באמת אי"צ לסברא הנ"ל, ובפשטות יל"פ שכיון שהרצאת דמים היא לאחר קבלת מצוות, כמו בסיני שהיתה לאחר שקיבלו על עצמם כל המצוות כמבואר שם בכתוב, לכן הרצאת דמים שהיתה במצרים שלא היתה אלא קבלת מצוות שניתנו עד אז, לא הספיקה בהיותם בסיני בעת מ"ת. [ולגבי מילה מבואר בתוס' כריתות ד"ט ע"א הנ"ל שאפילו הברית של אותם שנימולו קודם הפסח משום בריתו של א"א, הוי כברית של גירות] לא רק כדי להכשירם בשאר שלמים שניתנו מסיני אלא גם כדי שיהיו כ"כשרי ישראל" כלשון הר"מ בהל' איסור"ב פי"ג.

יז) והאחרונים הקשו על דברי המשך חכמה, הרי טבילה לא עיכבה במצרים מהקרבן ק"פ ואכילתו, א"כ הרי י"ל כן גם לגבי הרצאת דמים, שאז עדיין לא עיכבה.

יח) וצ"ל שאמנם טבילה לא התחייבו עד מ"ת, אבל כיון שהותרו במצרים בקדשים דק"פ שניתן להם בתורת ישראלים, שהרי הצטוו למול קודם, ובבעלי התוס' עה"ת כתבו שעל המילה שקודם ק"פ הצטוו בעשירי לחודש, והיינו שגם לקיחת הפסח היתה צריכה להיות לאחר שמלו, ובמכילתא איתא משכו ידיכם מע"ז והדבקו במצוות, א"כ מסתבר שהיו צריכים להתחייב בקרבן גירות המכשיר לאכול בקדשים, וכשם שהפסח קרב בזריקה על המשקוף ושתי המזוזות, כך גם היה יכול קרבן גירות להיות קרב באותו אופן. ומכיון שלא התחייבו אז בקרבן גירות, מכך הוכיח המשך חכמה שהפסח עצמו דינו כקרבן גירות.

למלך אי"ז "ביתך", אולם מלשון רבינו חיים הנ"ל משמע שההיתר בחו"ל הוא קבוע ואינו תלוי בחוב של מיסים). אמנם התוס' בב"ב שם נקטו טעם נוסף דהוי ראוי: "והקרקעות עיקר הן של המלך וכו'". וא"כ יל"פ שזוהי גם כוונת רש"י ורבינו חיים לגבי "שדך וביתך" בחו"ל.

שאם שילם מתחילת השנה את הטסקא הוי מוחזק, וא"כ גם לגבי מעשרות יתחייב בגולה, מ"מ את המיעוט שלפעמים משלמים למפרע לא חייבו לעשר גם אם שילמו, וביטלו לגמרי מעשרות בגולה. (ובראב"ן סי' רצ"א כתב סברא זו דמיסים לגבי לא תביא תועבה אל ביתך, שבזמן שנותנים מיסים

\*\*\*

של חכמה ואיכות חכמתם מרובה משל יושבי חו"ל, וחכמת כל אחד שונה מהשאר, ודיעת שישים ריבוא סוגי חכמה שנובעת מקדושת א"י והמקדש היא כבודו ושבחו של הקב"ה.

ובברכות נח ע"ב ס"ל לרב חנינה בריה ברב איכא שאזלינן גם בתר איכות ועומק החכמה, שגם הם ריבוי חכמה ודעות והקב"ה מכיר כל עומקי דעות החכמים. ולכן בירך ברכת חכם הרזים על רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, "חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל". והכל משום שבידיעת חכמות ודעות מפוארות ניכר ביותר שבחו של הקב"ה, חכם הרזים.

משכ"ל באות ד על מ"ש בקידושין מט ע"ב שעשרה קבין חכמה ירדו לעולם תשעה נטלה א"י, שהכל שהוא משום השפעת קדושת המקדש, ויותר מכך כתב היראים בסוף סימן ל' שהדין שבהוראה הולכים אחרי יושבי א"י, הוא משום דאזירא דא"י מחכים, ר"ל ששגגתם יותר חמורה. יל"פ לפי"ז מש"כ הרמב"ם בהל' ברכות פ"י הי"א הרואה שש מאות אלף בני אדם כאחד וכו' ואם ישראל הם ובארץ ישראל מברך ברוך אתה ה' חכם הרזים, ויל"פ שכאן שהברכה היא שהקב"ה יודע דעתם של כולם ומה שבלב כל אחד ואחד כדפרש"י, ושבח זה ניכר ביותר אצל יושבי א"י שנטלו תשעה קבין

## סימן כמ

## בגדר ציבור וקהל – ערבות

[לגבי בכור] כיון דכי לא מקדיש ליה קדוש לא צריך לאקדושה כיון שיצא לאויר הוא קדוש בלא אמירה. וכן בפרק ערבי פסחים [לגבי שבת] לא צריכיתו למקבעה דהיא קבעה נפשה. וכן ארץ ישראל אצל כניסת ישראל, עכ"ד.

ולפי"ד שהקידוש ע"י כיבוש הוא דוגמת מצא מין את מינו וניעור, נראה שהו"ה לגבי קדושת ישראל, שבשעת כיבוש א"י נוספה להם קדושה, והיא קדושת קהל.

ויתכן ששתי קדושות אלו באות כאחת, כי הן תלויות אחת בשניה, דהיינו שגם קידוש הארץ צריך להיות ע"י קהל ישראל, ובשעת כיבוש או חזקה חלו שתי הקדושות הללו כאחת. ועי' ספרי זוטא סו"פ מסעי, ולהלן אות י"ז וכ"ז.

(ב) ולפי"ז יל"פ מ"ש בסנהדרין מ"ג ע"ב אליבא דר' יהודה שלא נכנסו בערבות על הנגלות, ואליבא דר' מאיר על הנסתרות, עד שעברו את הירדן, וכתב המהר"ל בנתיבות עולם נתיב הצדקה פ"ו: כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי. וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו הירדן ולא באו לארץ לא נענשו על

(א) בהוריות ד"ג ע"א "אמר רב אסי ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל שנאמר ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים וגו' מכדי כתיב וכל ישראל עמו, קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה לי, שמע מינה הני הוא דאקרי קהל, אבל הנך לא מיקרי קהל". והר"מ בפיה"מ להוריות כתב שאלו אשר במקום הזה הם כל ישראל ואין חוששין למי שבחו"ל. ובפיה"מ לבכורות פ"ד מ"ד כתב לגבי חידוש הסמיכה שבני א"י הם אשר נקראין קהל וד' קראם כל הקהל ואפילו היו עשרה אחדים ואין חוששין למי שזולתם בחו"ל.

ונראה לבאר גדר הדברים שיושבי א"י הם הקרויים קהל, לפמ"ש"כ בכפתור ופרח פ"י וז"ל: הרי שקדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים לא משעת הכיבוש לחוד וכו' דמדומי ראייה לדברינו מההיא דריש מס' ערלה עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור נטעו אע"פ שלא כבשו חייב, שהרי הארץ היתה קדושה מעצמה והם שבאו והתחילו לכבשה מחדש הוי ליה כמצא מין את מינו וניעור וכו' ואמרינן במס' ערכין סוף פרק המקדיש

הכניסה לא"י המקודשת, יכול היה לחול דין ערבות משעה שקבלו ברכות וקללות.

ג) אמנם בע"כ שאין הגדרים של דין קהל לגבי פר הע"ד ושל ערבות שווים לגמרי, שהרי ערבות על הנגלות עכ"פ קיימת גם לאחר שגלו, גם למ"ד שעד שלא עברו את הירדן לא נעשו על הנגלות, שהרי זהו יסוד הדין של "אע"פ שיצא בברכה מוציא" כמוש"כ רש"י בר"ה כ"ט ע"א ד"ה אעפ"י. וצ"ל שחובת ערבות הוא סיום הברית שכרתו בסיני ובערבות מואב, וע"י שנעשו קהל בא"י יכלו להשלים חובת הברית. וההשלמה הזו כללה ערבות ישראל לדורות. משא"כ דין קהל לגבי פר הע"ד שהיא חובה שמתחדשת על העם כשחטאו בשגגת הוראה של ב"ד הגדול, מסתבר שחובה זו תלויה בהיותם נמצאים בא"י המקודשת, שרק אז הם נקראים קהל לגבי חובת פר הע"ד.

ד) [בעיקר הדבר שהערבות קיימת גם כשגלו מא"י יש להעיר במ"ש בירושלמי סוטה פ"ז ה"ה לגבי ערבות על הנסתרות, אמר רבי לוי ביבנה הותרה הרצועה, יצתה בת קול ואמרה אין לכם עסק בנסתרות. וצ"ב מאי שנא נסתרות דוקא שהותרה הרצועה. ויל"פ לפי"ד המאירי בסנהדרין מ"ד ע"א וז"ל: דיני ישראל וחכמיהם ומנהיגיהם צריכים הם לפשפש תמיד

הנסתרות, עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה. הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה, כי נקרא ערב שהוא מעורב עם השני, ולא נעשו ישראל מחוברים להיות עם אחד לגמרי, עד שבאו לארץ והיו ביחד בארץ והיה להם מקום אחד הוא ארץ ישראל, וע"י א"י הם עם אחד לגמרי, עכ"ל. וכ"ה בריטב"א ר"ה כט ע"א, שדין ערבות הוא משום שכל ישראל כגוף אחד. ואם כי מבואר ברש"י סנהדרין מג ע"ב ד"ה עד שעברו את הירדן, ושמעו וקבלו עליהם ברכות וקללות בהר גריזים ובהר עיבל ונעשו ערבים זל"ז כו', צ"ל שעל ידי הכניסה לא"י נעשו ראויים להתחייב בערבות, כי רק אז נעשו עם אחד לגמרי. ויל"פ שמשעה שנעשו קהל ע"י כניסתם לא"י אזי היתה יכולה לחול הערבות על הנגלות או על הנסתרות. ובירושלמי סוטה (פ"ז ה"ג) מבואר שלדעת ר' ישמעאל נאמרו ברכות וקללות שבהר גריזים לאחר י"ד שכבשו וחילקו, ויל"פ שכיון שאז נשלמה קדושת א"י נעשו ישראל כעם אחד לגמרי, לכן יכולה היתה הערבות לחול. וכיו"ב מבואר באבנ"ז או"ח סי' שי"ד ותקל"ח, ששם קהל וחיוב ערבות הם ענין אחד. וכ"נ מהמש"ח חוקת עה"כ ונכרתה הנפש וגו'. ויתכן לומר עוד, שדין קהל היה תלוי גם בכניסה לא"י וגם בחלות דין ערבות, וקודם לכך א"א היה לחול דין קהל, אפילו כשכבר באו לא"י. והיינו שע"י

ולחזור ולחקור על מעשה בני עירם, ואין להם התנצלות כשיעשו הראוי על הנגלה הבא לידם, אלא צריכים לחקור ולרגל אחר הנסתרות כפי יכולתם, וכל שמתרשלים בכך הרי הכל נענשים בנסתריהם של חוטאים וכו'. משעברו את הירדן ונעשו ערבים זה בזה ענש הנסתרות עלינו כל זמן שלא נעשה המוטל עלינו בחיפוש ובחקירת סתרי הענינים עכ"ל. [ועי' במפרשים שהיו צריכים להעמיד שומרים על השלל].

ומבואר בדבריו שישנה חובת ערבות מיוחדת על הבי"ד. ולגבי נסתרות עיקר החובה עליהם. וכ"מ בשמו"ר (פכ"ז סי"ט) עה"כ בני אם ערבת לרעך וגו' אמר רבי נחמיה נאמרה על החברים, כל הימים שאדם שאינו חבר, לא איכפת לו בציבור ואינו נענש עליו. נתמנה אדם בראש ונטל טלית, לא יאמר לטובתי אני נזקק, לא איכפת לי בציבור, אלא כל טורח הציבור עליו. אם ראה אדם מעביר בייא על חבריו או עובר עבירה ולא ממחה בידו, הוא נענש

עליו וכו', עכ"ל. והיינו שישנה חובת ערבות מיוחדת על הבי"ד.

(ה) ומה דנקט רבי נחמיה רק אם ראה עבירה ולא נקט שצריכים "לחפש ולחקור סתרי הענינים" כלשון המאירי, יל"פ לכאורה דרבי נחמיה לשיטתו שלא נענשו על הנסתרות כלל, וא"כ אין חיוב לחפש סתרי הענינים של הציבור. אמנם מסתבר שגם לרבי נחמיה יש חובה על בי"ד להעמיד שומרים במקום שיש חשש ברור לעבירה וכמ"ש בירושלמי כתובות פ"א ה"א שממנים זקנים לבתי משתאות. וכך פסק הר"מ בהל' יו"ט פ"ו הכ"א שחייבים בי"ד להעמיד שוטרים ברגלים וכו'. ועי' בספרי פר' שלח (סי' קי"ג) שמינה משה שומרים שלא יחללו את השבת. ורק במקום שאין חשש ברור לעבירה, ס"ל לר"נ שאין חובה על הבי"ד ועל ישראל לחוש<sup>39</sup>.

(ו) ומה שנחלקו ר' יהודה ור' נחמיה לגבי החרם של יריחו אם נענשו על מה שעכנ עבר על החרם, יל"פ שגם שם לא היה

39. בילקוט שמעוני סו"פ בלק: קח את ראשי העם והוקע אותם, א"ר יהודה ראשי העם תלה על שלא מיחו בבני אדם, מסוימין שבהם. ובבמדב"ר אמר ר' יודן: על שלא מיחו בהם. משמע שהיה עונש מיוחד על המסוימים שבראשי העם על שלא מיחו בעובדי ע"ז בפרהסיא. ויל"פ דלר' יהודה שכבר במדבר נכנסו ישראל בערבות על הנגלות היה חיוב מיוחד על ראשי העם אם לא מיחו על ע"ז בפרהסיא. ומצינו בפירוש רבינו הלל לתו"כ פר' קדושים לגבי מולך, שישנה התראה מיוחדת על בי"ד של שלושה אם אינם מוחים בעובדי המולך, שלבסוף יתבטלו גם סנהדרין של ע"א והיינו כשרק בי"ד של שלושה יודעים. ויל"פ שהוא משום חיוב ערבות המיוחדת לבתי דינים וראשי העם, לפחות לגבי ע"ז וכישוף. והעונש על בי"ד של ע"א, יל"פ

חשש ברור שיעברו על החרם, כי החרם ומ"מ לר"י היה צורך בשומרים מצד חיוב כשלעצמו היה מספיק למנוע שיעברו עליו. הערבות על נסתרות<sup>40</sup>.

שהוא משום שהיו צריכים ללמד את כל בתי דינים את חומר הדבר של העלמה מפני מורא משפחת העובד למולך, גם כשאננם יכולים לדונם אצלם. ויתכן שגם לרבי נחמיה היתה ערבות של ב"ד גם קודם שעברו את הירדן.

ויתכן גם שלב"ד הגדול יש חובת ערבות מיוחדת על כל הבתי דינים, ולכן הם נענשים על העלמת עין של ב"ד של ג'. ואע"פ שהעלמת עין של ב"ד של ג' יש לחושבה נסתרות לגבי ב"ד הגדול, מ"מ גם על נסתרות הם נענשים. ויתכן שעל כך אמר רבי יהודה בסנהדרין טו ע"א: אחד ממונה על כולם. ר"ל שב"ד הגדול אחראים ללמד את כל הבתי דינים דרכי בתי דין והם ערבים עליהם כנ"ל. ויתכן שעל כך אמרו בירושלמי סוטה פ"ז ה"ה שביבנה הותרה הרצועה, יצתה בת קול ואמרה אין לכם עסק בנסתרות. ויל"פ שהכוונה על ערבות של ב"ד הגדול על שאר בתי דינים שהיא גם על הנסתרות שלהם, ערבות זו בטלה ביבנה כשם שד"נ בטלו כשאין סנהדרין אצל המזבח. בשניהם הטעם הוא שבזמן שאין ב"ד הגדול קבוע במקומו, ודאי שאין ידם ויש שאר בתי דינים תקיפה על ישראל, ואננם יכולים לדון ד"נ כרצונם, וגם אין ביד ב"ד הגדול להיות אחראים על שאר בתי דינים. ועי' להלן אות יב.

40. (א) בסנהדרין מד ע"א איתא על הכתוב בספר יהושע (ז, יא): ויאמר ה' אל יהושע קם לך. דריש ר' שילא, אמר לו הקב"ה שלך קשה משלהם [משלך ומידך] היתה זאת להם שאף בשבילך נענשו שלא קיימת את דבריו, אני אמרתי (דברים כז, ד) "והיה בעברכם את הירדן תקימו", ואתם ריחקתם ששים מיל [הר גריזים והר עיבל רחוקים ששים מיל מן הירדן ושם הקימו את האבנים]. בתר דנפיק (ר' שילא) אוקים רב אמורא עלה ודרש (להלן יא, טו) "כאשר צוה ה' את משה עבדו כן צוה את יהושע וכן עשה יהושע, לא הסיר דבר מכל אשר צוה ה' את משה", [ולא יפה דרש רבי שילא שיהושע שניה]. אם כן מה תלמוד לומר קם לך, אמר לו, אתה גרמת להם [שלא היה לך לאסור עליהם ביזת יריחו], והיינו דקאמר להו בעי "ועשית לעי ולמלכה כאשר עשית ליריחו ולמלכה רק שללה ובהמתה תבוזו לכם" [שלא תחרימם עוד].

ובתוס' שם ד"ה ואתם, כתבו שר' שילא סובר כדעת רבי אלעזר (בסוטה לו ע"א) דהציווי להקים את האבנים בעברם את הירדן ככתוב: "והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל", ושם גם נאמרו ברכות וקללות שבכי תבוא, הציווי היה להר עיבל והר גריזים שסמוכים לירדן. ויהושע לא עשה כן אלא ריחק ששים מיל עד הר עיבל שבשומרון. והעיר על כך רבי דב גדליה דרקסלר שליט"א, שעדיין צ"ב איזה קשר יש בין מעילת עכן לגבי כך שריחק יהושע ששים מיל עד הר עיבל.

(ב) לכאורה יש לבאר בדעת רב שילא, שאם היו באים בברית סמוך לירדן, היינו באזור הגלגל, "ולא זזו ממקומן", כלשון הירושלמי בסוטה לדעת ר' אלעזר, הרי כיון שגלגל היא במזרח יריחו כמו"ש ביהושע ד', א"כ היו כל הזמן סמוך למקום שכתרו שם מ"ח בריתות בברכות וקללות. והיו רואים לצידם את המקום שנאמרו שם קללות וברכות, וכתרו מ"ח בריתות על כל המצוות, אזי לא מעיז עכן לפרוץ את גדר החרם. אבל כשנסעו ששים מיל וחזרו לגלגל וכבר התרחקו ממקום כריתת הברית, פג קצת המורא.

(ז) עוד יתכן שגם לר' נחמיה יש חובה להעמיד שומרים גם כדי לחפש ולחקור

(ג) [בתוס' סנהדרין מד ע"א כתבו: ורב דאמר הכא דיהושע שפיר עבד, מצי סבר כרבי יהודה, דהר עיבל האמור בכתוב לגבי הקמת האבנים וברכות וקללות הוא בשומרון], או כר' אלעזר [דבסמוך לירדן מיירי], עכ"ד. ויתכן שרב ס"ל ששני האופנים בפירוש מקום הר גריזים נכונים, והדבר היה מסור לבי"ד, כפי שמצינו בכמה דברים שמסרן הכתוב לחכמים, ואם יהושע היה קובע שניתן לקיים הצווי סמוך לגלגל, היה הדבר ג"כ בכלל הציווי. ואולי היה הדבר תלוי לכתחילה בשיקולי הבי"ד איזה מקום עדיף שיכרתו שם ישראל מ"ח בריתות בברכות וקללות, אם ממש סמוך לירדן ששם נעשה להם נס של בקיעת הירדן, שעל כך נאמר (בפ"ג, י) בזאת תדעון כי א' חי בקרבכם, או בסמוך לאלוני ממרא ששם נראה ד' לאברהם בתחילת כניסתו לא"י ובנה שם מזבח. ואם היה קובע סמוך לגלגל ולירדן היה נכון להחרים את שלל יריחו כי היו כל ישראל סמוכים ונראים למקום כריתת מ"ח בריתות על כל המצוות בברכות וקללות, ואז לא היתה באה תקלה ע"י עכן כנ"ל. אבל כיון שיהושע קבע שכריתת הבריתות תהיה בשומרון, לא היה נכון להחרים את שלל יריחו שרחוקה ממקום כריתת הבריתות.]

(ד) ומסתבר שלר' שילא הכתוב "כאשר ציוה ד' את משה עבדו וגו' וכן עשה יהושע וגו'", מיירי רק במצות כיבוש דא"י, כגון החרם תחרימם וכו', שבמצוות אלו מיירי הכתוב שם, ולא מיירי במצוות דהקמת האבנים וברכות וקללות.

(ה) ורב ס"ל שגם מצוות אלו הם מכלל מצוות הכיבוש דא"י, ויל"פ שס"ל שמצוות הכיבוש כוללת גם קידוש א"י למצוותיה כולם, וס"ל שקידוש א"י הוא רק ע"י "קהל ישראל" שכובשים ומחזיקים במקומות שכבשו, ורק אז חשיב כיבוש רבים. ושם "קהל" הוא אחד עם דין ערבות, ששניהם הם ע"י שנעשים כל ישראל כאדם אחד, כמושכ"ל בספר באות ב' בשם האבנ"ז, ובדין ערבות מבואר ברש"י סנהדרין מג ע"א שרק לאחר שעברו ישראל את הירדן ושמעו וקבלו עליהם ברכות וקללות בהר גריזים ובהר עיבל, נעשו ערבים זל"ז. ומסתבר שגם הקמת האבנים בהר עיבל וכתובת התורה עליהם הם חלק מכריתת הברית בהר עיבל וכמו"ש בסוטה לח ע"א שהקמת האבנים היא בזמן אחד עם ברכות וקללות.

ולפי"ז נמצא שמצוות הקמת האבנים כו' הם הנותנים שם "קהל" לכל ישראל יחד עם דין הערבות, ורק ע"י שם "קהל" ניתן לקדש את א"י לכל קדושתיה. ולכן מצוות אלו הם מכלל מצות הכיבוש דא"י וגם עליהם נאמר שיהושע עשה כאשר ציוה ד' את משה עבדו.

(ו) והנה הסיבה שהטיל חרם מבוארת ברש"י ליהושע (ו, יא) עה"כ: "והיתה העיר חרם", הקדש, כי היום שבת קודש וראוי להיות קודש, שלל הנשלל בו. ובפירוש המיוחס לראב"ד לתמיד פ"ג פירש שכיון שיריחו היתה תחילת הכיבוש של א"י צריך לעשותה קודש לד' כמו תרומת גורן כן א"י עצמה, והיא קדושה קצת כמו ירושלים, עיי"ש. אמנם מהגמרא במו"ק י"ז משמע שהיה חרם של בי"ד על הלוקח מהשלל. ויתכן שאם נניח שאין בי"ד יכול להקדיש לגבוה לגבי דין מעילה, היה צריך גם להטיל חרם על השוללים, כדי שיהא חמור הדבר יותר מהקדש של בי"ד. (ז) ולדעת רב הקב"ה אמר ליהושע שאעפ"כ לא היה ראוי להחרים את יריחו ושללה, ולפי הפשט הטעם הוא כדי שלא יכשלו מבני ישראל בחרם בגלל היותם אז בזמן מלחמה. שהרי מצינו שחלוצי הצבא כשיכנסו בגבול הגויים ויכבשו אותם, הם מותרים במאכלות אסורות אם רעבים



סתרי הענינים, וכפי שמש"ר שם שומרים שלא יחללו את השבת, שגם שם החשש הוא לא יותר מאשר החשש בימי יהושע שיעברו על חרם. ומה שנקט ר' נחמיה במדרש רק אם ראה עבירה יתב"ל (אות י"א).

ויתכן גם שחיוב זה מוטל גם על כל ישראל מתוך החובה והברית לשמור כל דבר מדברי תורה, מפני הברית שכרתו בהר סיני ובערבות מואב לשמור כל דבר מדברי תורה כמו"ש בסוטה לו. וזהו חיוב בפני עצמו, מלבד ערבות שכרוכה בברית, ואם לא שמרו יש עליהם דין ועונש, אבל אין על חיוב זה דין ערבות, שיהיו נענשים בתורת ערבים על החוטאים.

ועיין בספר הישר לר"ת סו"ס תרס"ב שכתב שגדר נסתרות במעשה עכן הוא שהיה בידם למחות שלא להחרים. וכן בשאר נסתרות. משמע שמה שלא העמידו שומרים אי"ז

עבירה. וגם לדבריו החובה מתחלקת לשנים, אחד, עיקר החיוב למנוע עבירה בסתר ע"י מחאה שלא להחרים, שזהו מכלל הבריתות שהתחייבו ישראל, והשני, דין ערבות שחל עליהם, שעליה נענשים כאילו עברו בעצמם.

(ח) ונראה שזוהי כוונת דברי ר"ת המובאים בתוס' סנהדרין מ"ג ע"ב ד"ה אמר וכו' דאליבא דרבי נחמיה מה דכתיב בקרא הנסתרות הוא כדי להקיש להו נגלות, דכשם שלא ענש על הנסתרות קודם שעברו את הירדן, שזוהי סברא, כך לא ענש על הנגלות. ולהכי אתיא היקש ונקודה, דאי לא נקודה הו"א דאהני היקש דלא מיענשי עונשא רבא אבל זוטא מיענשי לפי שהיה להם למחות קמל"ן נקודה דלא מיענשי כלל, עכ"ד התוס'. ונראה לפרש שההו"א דיענשו עונשא זוטא משום שהיה להם למחות, הוא מפני הטעם שכתבתי לעיל, דהיינו החיוב מכח הבריתות שכבר קבלו

---

ולא מצאו אוכל אחר, כמוש"כ הר"מ בהל' מלכים פ"ח ה"א, ולכן אין נכון להטיל אז חרם על השלל המותר מעיקר הדין.

(ח) ויותר יתכן לבאר כן לפי שיטת הרמב"ן בפרשת ואתחנן (ו, י) שחלוצי הצבא בכיבוש ארץ כנען הותרו להם כל שלל הכנענים בכל שבע שנים שכבשו: "והנה הותרו להם כל האיסורין, זולת איסור ע"ז כמו שיבאר עוד" לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך כו' ושאר כל הנמצא בארץ מותר". וא"כ לא היה ראוי לאסור שלל ולעשותו כהקדש.

ולפי"ז א"ש מש"כ המהרש"א להקשות בשם "ידי משה", הרי כבר בימי משה רבינו החרים ישראל את ערי העמלק במלחמת ערד ועוד, כמו"ש בסנהדרין מב ע"ב, ולהנ"ל י"ל שרק מאז מלחמות שבעה אומות, לאחר שעברו את הירדן, שעל מלחמות אלו נאמר "ואכלת את שלל אויבך", והותר לישראל כל שללם, רק מאז אין ראוי לאסור ולהחרים את שלל האויבים, וצ"ע.

בירושלמי כתובות הנ"ל שממנים זקנים לבתי משתאות, וחייב זה הוא רק מכח הבריתות.

(י) ולפי"ז יתכן לישב קושיית התוס' שם על ר"ת שלדבריו הנקודה בעין שב"עד עולם" לא יתיישב לרבי נחמיה. ויתכן שנקודה זו באה ללמד שגם משעה שחלו חיובי כריתת הבריתות והתחייבו לשמור שלא יעבור כל אחד מישראל על דברי תורה ונכנסו על כך בערבות, גם אז יש צורך לרמוז שחלוק דין הנסתרות מהנגלות, כי באמת יש בנסתרות חובה על הבי"ד ועל כל ישראל לשמור שלא יעבור אדם על דברי תורה, ורק חובת הערבות שיהיו נידונים כאילו הם עצמם עברו, היא רק בנגלות, ועל כך באה הנקודה שב"עד עולם", לומר שרק בנגלות תחול הערבות.

(יא) ומה שנקט רבי נחמיה כאן במדרש רק אם ראה הדיין עבירה, יל"פ שחיוב העמדת שוטרם הוא על כל הבי"ד המנהיגים העיר אבל כל אחד מהדיינים כשלעצמו מחוייב רק כשרואה עבירה. (ואע"פ שעל כל ישראל ישנה חובת ערבות וגם תוכחה, יתכן שעל דיין יש חובה יותר מהשיעור של שאר בני אדם, דהיינו עד שיכהו, וצ"ע).

(יב) עכ"פ יש על בי"ד חובת ערבות מיוחדת ובעיקר לגבי מניעת עבירות שבסתר, וא"כ יל"פ מ"ש בירושלמי סוטה הנ"ל שביבנה הותרה הרצועה וכו' שקאי על חובת בי"ד

בהר סיני ובאוהל מועד לשמור כל דבר מדברי תורה כמבואר בסוטה ל"ו, וזהו חיוב בפני עצמו מלבד ערבות שכרוכה בבריתות, והו"א שאע"פ שעד שעברו הירדן לא נכנסו בערבות, אבל חובת השמירה והמחאה על העובר איסור, התחילה משעת קבלת הבריתות, ולכן אמנם לא נענשו עונשא רבא מתורת ערבות שיחשבו כאילו הם עברו על האיסור, אבל מ"מ נענשו עונשא זוטא על שלא קיימו חובת מחאה שהתחייבו בה בכריתת הבריתות. קמ"ל שגם חובה זו היא רק משעברו את הירדן.

והטעם שהו"א כן, אע"פ שיש היקש של נגלות לנסתרות, ושם לכאורה אין גם עונשא זוטא, יל"פ כפי שכתבתי לעיל שבאמת גם בנסתרות יש חובת שמירה ומחאה על הבי"ד ועל כל ישראל, והו"א שחיוב זה כבר חל משעת כריתת הבריתות בסיני ובערבות מואב, וקמ"ל שביין בנסתרות ובין בנגלות לא חלו חובות אלו דשמירה ומחאה מכח הבריתות, עד שעברו הירדן.

(ט) ואם כי ישנה חובת תוכחה בלא כריתת הברית לשמור, צ"ל שחיוב מחאה שנקטו התוס' לא מיירי במי שרואה את חברו עובר עבירה, אלא מיירי כשאין לפניו עברין ורק שידוע שמקום פלוני עלול ומועד לעשות בו עבירה, והוא צריך שמירה שלא יבואו לידי עבירה, וכמו שאמרו

קודם קידוש כל א"י, היה נוהג דין פר הע"ד, אע"פ שלגבי ערבות לא חל דין קהל עד שעברו את הירדן.

ויש לתת טעם לחלק בין דין קהל לגבי פר הע"ד, שראוי לחול גם בערבות מואב ועבה"י קודם שכבשו את ארץ כנען, לבין דין קהל לגבי ערבות שאינו ראוי לחול אלא משעברו את הירדן, כי כדי שתחול ערבות על כל אחד על רעהו שיהיו כגוף אחד, כלשון הריטב"א בר"ה כ"ט ע"א, לשם כך צריך גדר קהל גמור, ולא חל גדר זה עד שעברו את הירדן, משא"כ לגדר קהל לגבי פר הע"ד י"ל שסגי בכיבוש עבה"י המזרחית.

יד) אמנם צ"ב בחילוק הנ"ל, שלגבי חיוב פר הע"ד נקראו "קהל" משהגיעו לערבות מואב ועבר הירדן, ואילו לגבי ערבות לא נקראו קהל עד שעברו את הירדן, שהרי אם שם קהל הוא ע"י "שנעשו כולם עם אחד לגמרי" כמושכ"ל באות ב' בשם המהר"ל האבנ"ז והמשך חכמה, א"כ איך יתכן שגדר "עם אחד לגמרי" יתחלק לשני שלבים.

אולם באמת מצינו שחובת ערבות עצמה מתחלקת לשני שלבים, והיא שיטת ר' יהודה בסנהדרין מג ע"ב שעל הנגלות נענשו ממ"ת, והוא משום ערבות כמוש"כ תוס' בקידושין ע ע"ב ד"ה קשים כו': דהא לא נתערבו בשביל הגרים כשקבלו התורה כדאמרינן בסוטה לו ע"ב נמצא לכל אחד

לגבי נסתרות, שמאז שהגיעו בי"ד ליבנה אחר החורבן אין עליהם חובה זו, משום שאין יראין משליחי הבי"ד, וכפי שאמרו בירושלמי סוטה פ"ט הי"ב על מ"ש במשנה שם משבטלה סנהדרין – היינו בחורבן הבית – בטל השיר מבית המשתאות, אמר ר' חסדא בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהן ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר וכו'. ומשו"ה יצתה בת קול אין לכם עסק בנסתרות.]

יג) ויתכן שיש עוד נפק"מ בין גדר קהל לגבי ערבות ובין גדר קהל לגבי פר הע"ד, שלגבי ערבות הרי מפורש שרק משעברו את הירדן חלה הערבות, אבל לגבי דין פר הע"ד יל"ע, שהרי לדין פר הע"ד מונים את כל הנמצאים מלבוא חמת ועד נחל מצרים כמ"ש בהוריות ג' ע"א ובשטח זה נכלל גם עבה"י, ופשוט שגם חלק ראובן וגד בכלל, שהרי מונים רוב שבטים ששגגו, וא"כ יל"ע אם נקראו קהל מיד כשכבשו את סיחון ועוג, שמאחר שבאו לערבות מואב ועבר הירדן וחנו שם עפ"י הדיבור וכבר נתקדש המקום בקדושת א"י לדעת הפרשת דרכים, י"ל שהחניה שם מצרפת אותם לדין קהל. ונפק"מ למ"ש בתמורה י"ד ע"ב שמשמת משה אם רבו מטמאין טמאו אם רבו מטהרין טיהרו וכו', וא"כ יל"ע לגבי פר הע"ד, שמונים רק את קהל יושבי א"י, אם בזמן שהיו עוד בערבות מואב ועבה"י,

מישראל שש מאות אלף וג' אלפים ותק"נ בריתות, שכולן נתערבו זב"ז. ובמהרש"א בסוטה נקט ג"כ דאליבא דר' יהודה הערבות על הנגלות החלה מסיני, ואילו הערבות על הנסתרות החלה משעברו את הירדן.

לפו"ר יתכן לבאר לפי"ד התוס' בזבחים פ"ה ע"ב סוד"ה מכפרים, שחילקו בין כפרה לציבור שהיא נעשית ע"י הכותונת ובין כפרה לכל ישראל שהיא נעשית ע"י שעיר המשתלח, ויל"פ שכפרת בגד"כ היא לכל הציבור כאחד ואילו כפרת שעיר המשתלח היא גם לכל יחיד מהציבור. והטעם הוא, כי בגד"כ לא ניתנו בעיקרם לכפרה אלא להכשיר את העבודות ובגלל הכשר העבודה שעל ידם הם גם מכפרים, לכן כפרתם היא רק לציבור כאחד, אבל שעיר המשתלח ושאר ק"צ שניתנו בעיקרם לכפרה, הם מכפרים גם לכל יחיד ויחיד כחלק מהציבור. (ועי' לעיל סי' כ"ו פ"ג אות יא).

ונמצא שבגדר "ציבור" יתכנו שני אופנים של כפרה, לכל הציבור כאחד ולכל יחיד ויחיד כחלק מהציבור. וכפרה של כל יחיד ויחיד כחלק מהציבור היא יותר מכפרה של כולם כאחד, שהוא הציבור בכללותו. (ועי' להלן במדור "הערות" סי' ט).

ולפי"ז י"ל גם בגדר "קהל", שאמנם הוא נעשה ע"י שכל ישראל "נעשו כעם אחד

לגמרי", ועל ידי כך נעשו ישראל ראויים לקבלת ערבות ולדין פר הע"ד, אבל יתכנו בו שני אופנים, כמו בגדר "ציבור" הנ"ל, דהיינו האופן האחד שכל ישראל נכללים כאחד בנקודה אחת של "קהל ישראל", והאופן השני שכל יחיד ויחיד הוא חלק מ"קהל ישראל", וזוהי מדרגה יותר גדולה של עם ישראל בתורת "קהל".

ולפי"ז יתכן לומר שלר' יהודה בסיני נעשו ישראל "קהל" רק למדרגה שכולם נכללים כאחד בנקודה של "קהל ישראל", ובכך סגי להיותם ראויים להכנס בדין ערבות על הנגלות, ואולי גם לדין פר הע"ד. ולאחר שנכנסו לא"י, גדלה מדרגת "קהל" של ישראל, ונעשה כל יחיד ויחיד חלק מ"קהל ישראל", וע"י מדרגה זו נעשו ראויים להכנס בערבות גם על הנסתרות.

ואם נניח כן, י"ל גם שגם לר' נחמיה דלא נכנסו בערבות על הנגלות עד שעברו את הירדן, יתכנו שני האופנים של "קהל" הנ"ל, והאופן של "קהל" שבו כל ישראל נכללים כאחד בנקודה של "קהל ישראל" חל כבר בהיותם בערבות מואב ועבר הירדן שיש בו מקצת קדושת ארץ ישראל, ובמדרגה זו שכולם נכללים כאחד בתורת "קהל", סגי לדין פר הע"ד, כיון שהוא חיוב על הע"ד של רוב הקהל. ואילו לגבי ערבות של כל יחיד ויחיד על שאר יחידים לא סגי בכך, ולא נכנסו בערבות עד שעברו את

הירדן ונעשה כל יחיד ויחיד חלק מ"קהל ישראל". במדרגה זו נעשה כל יחיד ויחיד ראוי לקבלת ערבות על שאר יחידים.

אמנם יש מקום לומר שמאחר שעוד לא התקדש מקומם לגבי מצוות התלויות בארץ, לא לחלה ולא לערלה, עד שעברו את הירדן, עוד לא היה דין קהל לגבי פר הע"ד<sup>41</sup>.

טו) ולכאורה י"ל לאידך גיסא, שכל ימי

חנותם במדבר עפ"י הדיבור היו מצורפים גם לדין קהל כמו בא"י, ובפרט מאז שניתן דין מחנה ישראל סביב המשכן. [ודין קהל ודין ערבות אינם תלויים זה בזה].

[ועיין ברמב"ן עה"ת פ' בלק (במדבר כ"ג, כ"ג) עה"כ "כי לא נחש ביעקב" וגו', לומר כי חלק ד' עמו, אינם בממשלת שרים וכוכבי שמים וכסיליהם שיזיק להם בקסם ונחש כגויים וכו', והעיר על כך הגאון יהודה מאיר דביר שליט"א (בקובץ אורייתא

41. א) בסוטה לז ע"ב אמרינן דיש ערבות של ששים רבוא, ומכך למדו התוס' בקידושין ד"ע ע"ב דאין הגרים בכלל ערבות, וכ"ה ברש"י נדה יג ע"ב. ויל"ע ממ"ש בגיטין דעבד הוי בן ברית ופרש"י מדכתיב בפרשת נצבים מחוטב עציך, וא"כ יל"ע מפני מה לגדר בן ברית ילפינן מהברית שבפרשת נצבים ולא לדין ערבות הכלולה באותה פרשה, והרי בגמ' שם נאמר המספר של ששים רבוא לגבי כריתת הברית אלא שנכלל בכך גם ערבות כמוש"ש בסוף הסוגיא. ועוד צ"ב ממ"ש בשבועות ל"ג שמשה רבנו השביע בברית שבפרשת נצבים גם גרים העתידים להתגייר, וכפי שנאמר ואת אשר איננו עמנו וגו', וכבר העיר על כך בחידושי המהרי"ט וכתב "וכיון דגרים בכלל שבועה הוו נמי בכלל ערבות, והכי נמי מוכח בקראי בפרשת אתם נצבים דכתיב וגרך אשר בקרב מחניך וגו' וכתוב לעברך בברית, אלמא משמע שכולם נכנסו בברית, והתם דרשו במדרש שכולם ערבים זה לזה מדכתיב כל איש ישראל". וברש"י ביחזקאל טז פס' נט עה"כ אשר בזת אלה להפר ברית, אותה שקבלת עליך בחורב, לעברך בברית ד' א' וגו'. והיינו שאת הברית שכרתו בחורב חזרו וכרתו בערבות מואב, ופרשת נצבים היא חלק מהברית שבערבות מואב.

ויתכן שגדר ערבות אינו שייך אלא בהתחייבות של ציבור כאחד ואילו יחידים גם כשנכנסים בברית, אין מתחייבים בכך בערבות. ועוד יל"פ שמנין הששים רבוא נזכר שם בסוטה לגבי חיוב כל דורות ישראל בערבות מכח הערבות הראשונה של יוצאי מצרים ובאי הארץ, והטעם הוא כנ"ל שרק ברית של ציבור כאחד מחייבת בערבות את כל דורות ישראל, אבל שאר הבאים בברית ומתחייבים בערבות, אין חיובם אלא להם. ומ"מ מכריתת הברית שבערבות מואב יש ללמוד שגם עבד יכול לבוא בברית ושבועה וכ"ש גרים.

ב) לגבי שבט לוי יתכן שהלויים שלא חטאו בעגל ולא הוצרכו לברית בערבות מואב, כדברי המדרש שברית ערבות מואב באה משום שביטלו ברית סיני, א"כ הלויים נשארו בערבות עוד מסיני. וזהו הרמז ב"א נקודות שב"ה ונגלות לנו", שרומזים ל"א שבטים שנכנסו עתה לערבות.

י"ט עמ' ל"ז) ממש"כ הרמב"ן בפר' אחרי (ויקרא י"ח, כ"ה) שמה שנאמר בדניאל: "מיכאל שרכם" היה זה בהיותם בחו"ל, והרי גם בזמן בלעם היו קודם הכניסה לארץ כנען, עוד צ"ב ממש"כ שם הרמב"ן שעל ענין זה אמרו שהדר בחו"ל כמי שאין לו אלוה, ואם אין אתם בארץ כנען אין אני לכם לא, עכ"ד.

ויתכן לומר שבמדבר היו במעלת א"י כמש"כ הרמב"ן בתחילת ספר שמות שהגיעו שם למעלת אבותם, והיינו ששרתה שם שכינה בסיני ובמשכן, וישראל חנו שם, אבל בגלויות אין אפשרות למעלה זו, וכדרך שאמרו במכילתא ריש פרשת בא, עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות וכו' וא"כ במדבר היה מקום שתחול דוגמא של קדושת א"י, כשישראל כולם שם במחנה ישראל, ואז אין הם כלל ברשות שרים, אבל אח"כ משנבחרה ונתקדשה למעשה א"י אין מעלה זו אלא בא"י.

עוד יתכן שכבר מכיבוש סיחון ועוג התקדש המקום בקדושת א"י ככל ארצות שכובש מלך ישראל, ועי' בישועות מלכו בקרית ארבע להל' תרומות פ"א ה"ב].

טז) עוד י"ל לכאורה שקודם שנכנסו לא"י וקודם שנתקדשה א"י היה דין קהל בכל מקום שישראל שם, וכפי שמצינו במגילה

י"ד ע"א לגבי הלל על נס של ישראל בחו"ל, שעד שלא נכנסו לא"י הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ויל"פ שקודם שנכנסו לא"י היה לכל ישראל גדר קהל, אע"פ שהיו בחו"ל, והנס הוא נס של קהל, וה"נ י"ל לגבי פר הע"ד בערבות מואב, לאחר שמת משה רבינו, או קודם כיבוש וחילוק, שאם עדיין לא נחשב המקום שהם שם כא"י המקודשת, א"כ עדיין דינם כמו קודם שנכנסו לא"י, שבכל מקום שהם יכול לחול עליהם גדר קהל לגבי פר הע"ד, ששם סגי בהיותם נכללים בנקודה אחת של ציבור. והמ"ד שלא הוכשרו שאר הארצות לומר שירה, ס"ל שלא בטל כלל שום גדר של "קהל" גם כשגלו.

יז) ועי' בפסחים פ' ע"א לגבי פסח ראשון הבא בטומאה, משום שאין ציבור נדחה לפ"ש, שאלבא דמ"ד שבט איקרי קהל ג"כ מקריבין פסח בטומאה כשנטמא שבט אחד. ויל"פ שיש צורך בדין קהל לק"פ, וכ"ד האבנ"ז או"ח תקל"ח, ולכן גם לגבי דחיית טומאה צריך דווקא טומאת קהל. ודין זה דאין ציבור נדחה לפ"ש ילפינן מפרשת ויהי אנשים אשר היו טמאים וגו' כמו"ש בספרי פר' בהעלותך וכ"ה בפסחים סו:, ומשמע שגם במדבר היה ראוי לנהוג דין זה, וא"כ מוכח שהיה דין קהל גם במדבר.

אולם יתכן שלק"פ אין צורך בקהל והו"ה כשבא בטומאה אין צורך לשם קהל דוקא,

מפני מה לא עשו פסח קודם שעלה עזרא, ופירש שמאחר שלא קדשה הארץ קודם עזרא ולא היה דין ציבור על היושבים בא"י [ע"י בירושלמי פסחים פ"ז ה"ו בגירסת הפ"מ, שגם מצות ראייה ברגלים דוחה טומאה אם רוב הציבור שבא"י טמא]. א"כ כיון שהיו טמאי מת ובעינן ציבור לעשיית פסח בטומאה, לכן לא היה דין דחיית טומאה, עכ"ד.

ויש לבאר הדברים, שגם בגדר ציבור ישנם שתי דרגות, האחת שחלה מיד במ"ת והאחת שחלה בכניסת ישראל לא"י המקודשת, והיינו לפמשכ"ל באות י"ד שבגדר קהל ישנם שני אופנים, האחד שכל ישראל בנקודה אחת של קהל ישראל, והשני שכל יחיד ויחיד הוא חלק מקהל ישראל, ולגבי ערבות של כל יחיד ויחיד שאר יחידים בעינן שיהיו כל יחיד ויחיד חלק מקהל ישראל. וא"כ י"ל כיו"ב בגדר ציבור, שיש אופן אחד שכל הציבור נכלל בנקודה אחת של "ציבור", ואופן השני שכל יחיד ויחיד הוא חלק מהציבור. והאופן הראשון חל לאחר מ"ת, והאופן השני חל כשנכנסו לא"י המקודשת יחד עם דין ערבות, והוא חל רק על יושבי א"י, וכשבטלה קדושת א"י בטל האופן השני של ערבות. ולגבי ק"פ בטומאה, כשאין כל ישראל מקריבים, אלא יחידים הנמצאים חוץ לעזרה, לא סגי באופן הראשון שכל ישראל הם כנקודה אחת של "ציבור", אלא

אלא רק שיצאו משם יחידים. והטעם לכך הוא, כי מה דילפינן בספרי לדין שאין ציבור נדחה לפ"ש מהכתוב איש איש וגו', יל"פ שאין כאן תנאי של שם קהל דוקא, אלא כל שהם ציבור כעין קהל סגי לק"פ בטומאה. וא"כ י"ל שגם הדין שאין קרויים קהל אלא הנמצאים מלבוא חמת עד נחל מצרים אינו נוהג לגבי דין ציבור לק"פ בטומאה.

ומ"ש בפסחים דאליבא דרבי יהודה ור"ש דשבט איקרי קהל, אם שבט נטמא מקריבין פ"ר בטומאה, היינו דכ"ש הוא דלגבי פסח שבט הוי ציבור.

לפי"ז נמצא שהדין שאין ציבור נדחה לפ"ש אינו תלוי בדין קהל, כפי שמצינו בפר הע"ד, שהוא נקבע לכן דוקא ע"י הנמצאים בא"י, כמו"ש בהוריות ד"ג. ונפק"מ לסוברים שניתן היה לבנות במה גדולה בחו"ל (ילקו"ש בא רמז קפ"ז, דעת זקנים לבעה"ת בא יב, א ובראש יוסף למגילה י' ע"א), שאם היו נטמאים רוב ציבור, או שבט לדעת ר"י, היו מקריבים בטומאה אע"פ שהם בחו"ל. (ועי' להלן בהערה לאות כ"ג).

והעיקר שיש קדושת קהל ד' לגבי איסורי קהל, שכל ישראל בכללה, ויש דין קהל לפסח מצרים ולהוראה עי' יראים סוף סימן ל'.

יח) והנה במשך חכמה פר' בהעלותך העיר

בעינן לאופן השני שכל יחיד ויחיד הוא חלק מהציבור וכמו לגבי ערבות הנ"ל, וכשבטלה קדושת א"י ובטל גדר ציבור שכל יחיד ויחיד הוא חלק מהציבור, אין על היחידים דין טומאה הדוחה פסח.

יט) ולכאורה י"ל שלגבי דין קהל וציבור לא בטלה קדושת הארץ, וכמו לענין סמיכת זקנים שמבואר בר"מ הל' סנהדרין פ"ד ה"ו שכל א"י שהחזיקו בה עולי מצרים ראויה לסמיכה, עיי"ש ברדב"ז וערוה"ש, ועיין לעיל סי' כ"ו פ"א אות יא וסי' כח אות ד וסי' כ"ז אות ט. ויל"פ שלגבי כל מה שהוא קשור לדיני האדם שבא"י נשארה קדושת א"י.

והטעם לכך יל"פ לכאורה, שעיקר מעשה קידוש א"י ע"י כיבוש או חזקה הוא לגבי קרקע א"י לחייבה במצוות התלויות בארץ, אולם ע"י כך מתקדש גם אויר א"י לגבי

דינים התלויים באדם כגון סמיכה וקדה"ח. והנה מצינו בשבת קט"ז ע"א שיש סברא לומר שמקום הכתב של ס"ת, אם נמחקו האותיות אין בו קדושת כתבי הקודש, כי קדוש אגב כתב, אזל כתב אזלה ליה קדושתיה, אבל הגליונין שסביב האותיות שהתקדשו לשם חֲלֵק, י"ל דכיון דגם עתה הן חֲלֵק, ישמרו בקדושתן. וכיו"ב י"ל לגבי קדושת א"י, שאע"פ שקדושת קרקע א"י לתרו"מ שנעשית מכח הכיבוש מתבטלת ע"י הגלות, אבל קדושת אויר א"י שנעשית ממילא אינה מתבטלת.

ועי' בצ"פ פר' ברכה שמש"ר קידש אויר א"י בראייתו וקדושה זו אינה בטילה, כי מעשי ידי מש"ר לא מתבטלים כמו"ש בסוטה ט ע"א שלא שלטו שונאים במעשיו<sup>42</sup>. אמנם בפשטות מש"ר ראה כל א"י גם חלקים שלא כבשו עולי מצרים,

42. א) בפירוש הרוקח עה"ת פר' פנחס עה"כ וראית אותה (כו, יג) כתב: וראיתה, לית מלי, להודיע, יותר ראה משה בארץ ממה שהילך יהושע רגליו, עכ"ל. ויל"פ שלא היתה הראיה ככיבוש, אלא כחזקה רוחנית, ולכן הקידוש שע"י ראה זו לא בטל.

ב) ולפי"ז יש לבאר במה שדן הכפתור בפרח, המובא לעיל באות א', איך חל דין ערבות של הציבור בכניסתן לארץ ישראל, כשעדיין לא התקדשה א"י ע"י באי הארץ, כי עדיין לא נעשו ציבור גמור לפני שנתקדשה א"י. ולפי הנ"ל יל"פ שלדין ערבות כבר התקדשה ע"י ראיית מש"ר, ומיד בראייתו חלה בא"י קדושה שתועיל לבאי הארץ לעשותם ציבור גמור גם לערבות, כי מש"ר שקול ככל ישראל (שהש"ר פ"א) והוא ככל הציבור כאחד, ועכ"פ לגבי הכשר א"י לדין ערבות שהוא מדיני האדם שבא"י, התקדשה א"י ע"י ראיית מש"ר.

ג) בילקו"ש כאן כתב: כל לשונות שהיו מהארץ לחו"ל היה מש"ר רואה אותם, וכל הלשונות שהיו מחו"ל לא"י לא היה רואה. והיינו שבכל מקום שאין הגבול ישר, ראה רק את החלק שבתוך קדושת א"י ולא את סביביו שלא מיועדים להתקדש. וכ"נ מהז"ר.



וא"כ גם הם יהיו קדושים בקדושת אויר דא"י. ויתכן שרק לאחר שכבשו עולי מצרים התקדש גם האויר למפרע, כפי שמצינו בירושלמי חלה פ"ב ה"א שבשעת כיבוש א"י זכו בה למפרע מימות אברהם אבינו, ולכן כל מקום שכבשו עולי מצרים והתקדש למפרע בקדושת אויר א"י ע"י מש"ר, לא בטלה קדושה זו, ומשום כך דינים הקשורים באדם נוהגים גם לדורות. ולפמשכ"ל בסי' כז אות ט שבחירת א"י לא התבטלה, י"ל שלסמיכה ולקדוה"ח ועוד, סגי בקדושה שנעשית ע"י הבחירה.]

ויל"פ שזהו הטעם במ"ש במגילה שם, לחד מ"ד, שאע"פ שגלו לא חזרו להיתירם הראשון, לומר שירה על נס שבחו"ל, הטעם הוא כי גדר קהל לגבי דיני האדם נשאר עדיין בא"י כשהיה מאז שנכנסו לא"י, ואין לשוב ולהכשיר שאר ארצות לאמירת שירה. ואליבא דר"נ ורבא שסוברים שכיון שגלו חזרו להכשירן הראשון, יל"פ דס"ל

שההכשר לומר שירה אינו תלוי בקדושת א"י, שיוצרת דין קהל, אלא בקביעות מקומם על ישראל למעשה, וקודם שנכנסו לא"י היו כל הארצות שהם שם בקביעות ראויות לשירה, ומשנכנסו לא"י, עד שגלו, היה מקום קביעותם בא"י, וגם אם שהו בחו"ל היה זה כמצב זמני. ומשגלו מא"י בטלה קביעותם למעשה בא"י, וכל מקום ששוהים שם כל ישראל ראוי לשירה. אמנם גם לר"נ ורבא לא בטל דין הערבות, שחל משעה שנעשו קהל כנ"ל, משום שקבלת הערבות היתה לדורות כמוש"ל, [ועי' בירושלמי מגילה פ"א הי"ב לגבי מע"ש בנוב וגבעון לר"ש דלא קרבו מעשר בהמה ובכור בנו"ג, מ"מ מע"ש שהוקש למע"ב נאכל שם, דכיון שחל דין אכילת מעשר שני בשילה שוב לא פסק גם בנו"ג].

(כ) והטעם שלא הקריבו קרבן פסח עד עזרא, יל"פ לפי"ד הירושלמי תענית פ"ב ה"א: שבזה"ז אין לת"צ שגוזרים דין ת"צ

ובפרט לפי המבואר בכפתור ופרח פ"י וגם בחת"ס חיוור"ד סי' רלד, שקדושת שכינה שבא"י היא משעת נתינתה אל האבות, א"כ כבר היתה קדושה בא"י מאז, ומש"ר ראה בראיה ובחזקה רוחנית רק המקומות שהתקדשו בימי האבות ולא את סביביו שלא התקדשו. ובראיית מש"ר הוסיף קדושה לכל הכרוך בדיני האדם של ישראל בא"י.

(ד) בפנים יפות הביא את דברי הילקוט שהקב"ה הראה למש"ר את כל הארצות שבעולם ולא רק את א"י, וביאר בפנים יפות שכיון דאיתא בחז"ל דלעת"ל כל העולם יהיה א"י, לכן רצה הקב"ה שמש"ר יראה את כל העולם, עכ"ד. ויל"פ שגם קודם לכם "כל המקום אשר תדרוך כו' גלכם בו לכם נתתיו", מקומות אלו כשיכבשו, יתקדשו לא רק ע"י כיבוש רבים אלא גם ע"י ראיית מש"ר, כמו בא"י.

עזרא. ורק אז יכלו להקריב הפסח בטומאה. וכך י"ל גם לגבי חיוב פר הע"ד שהוא תלוי בשם "קהל".

(כא) ויתכן שלדין זה דנשיא לגבי ת"צ ולגבי דין קהל אין צורך דוקא בנשיא סנהדרין אלא גם במלך סגי וכפי שמצינו בהוצאה למלחמה שכתב הרמב"ן בהשגות לסה"מ שהדבר תלוי או במלך או בשופט או במי שהעם ברשותו. ועי' ברמב"ן בפירוש התורה עה"כ ונשיא בעמך לא תאור שכלול בזה כל נשיא, בין מלך ובין נשיא סנהדרין. [ועי' ברש"י פר' חוקת (כ"א, כ"א) נשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל]. ובקה"ע מפרש באמת שנשיא האמור כאן הכוונה למלך, וכ"נ מהמשך דברי הירושלמי כאן. ומה שלא היה דין קהל קודם עזרא אע"פ שהיו לפני שעלה ראשים על ישראל, זרובבל, יהושע בן יהוצדק ויהויקים, מ"מ להם לא היתה שררות כמלך<sup>43</sup>.

(כב) אמנם מסתבר יותר שרק כשבאים לחדש דין חדש, כתענית ציבור, צריך נשיא,

משום שאין עמנו נשיא. ופי' הקהע"ד שאינן תעניות גמורות. ויל"פ שצריך נשיא הסנהדרין כפי שמוכח שם בסוגיא. וא"כ יתכן לומר גם לגבי גדר קהל, שבנוסף לתנאי שיהיו יושבי א"י, יש לעולם גם צורך בנשיא על הציבור שבא"י כדי שיהיה להם גדר קהל. והצורך בנשיא הוא לא לצורך החלת הקדושה על א"י, שבחירתה וקדושתה קבועה וקיימא, ואינה בטלה לגבי דיני האדם שבא"י גם כשגלו ממנה וכנ"ל, אלא הצורך בנשיא הוא להשלים הצירוף של יושבי א"י בתור ציבור וקהל, שכדי להשלים הצירוף הזה על כל ציבור מסויים היושבים בא"י בכל דור ודור, צריך שיהיה עמם בזמנם נשיא כדי שיקראו לגמרי ציבור וקהל. (ועיין לעיל סי' כ"ו פ"א אות יד).

ולפי"ז י"ל שלכן קודם שעלה עזרא, שהוא היה ראש הסנהדרין אחר ברוך בן נריה כמוש"כ הר"מ בהקדמה ליד החזקה, לא היה ליושבי א"י דין קהל לגמרי, אע"פ שמצד קדושת הארץ לא בטל הדין שיושבי א"י הם ציבור וקהל כנ"ל, אבל מצד חסרון נשיא לא הושלם דין ציבור וקהל עד שעלה

43. ויתכן שגם הברית בסיני וכו' שנכתרה עם הציבור לשעה ולדורות חלה משום שהיה עימם משה רבנו שקאי במקום ע"א והוא גם מלך, וע"י כך הצטרפו כל ישראל לגדר ציבור לשעה ולדורות. ויתכן גם שמצות הקהל שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הא' הוא להשמיע דברי הא' (ר"מ הל' חגיגה פ"ג ה"ו), יש בה גם קבלת הברית שהיתה בסיני ובערבות מואב, ובריתות אלו נכרתו עם הציבור. ולצורך קבלה של הציבור צריך גם שיהיה עימם המלך.

אבל לדין פר הע"ד או קרבן פסח בטומאה שהדין נקבע כבר בתורה, ורק צריך לתנאי שיהיה צירוף של ציבור, לכך סגי בקדושת א"י. ומסתבר עוד, שכל דין צירוף של הציבור והקהל ע"י נשיא הוא רק לגבי ת"צ אבל לשאר דינים התלויים בציבור לא מהני נשיא. ולגבי ת"צ יתכן שע"י הסכמת הנשיא יש גם ליושבים בחו"ל דין ת"צ, ועי' באו"ש הל' תענית.

כג) אמנם א"כ צ"ב מה שהעיר המשך חכמה מפני מה לא הקריבו קרבן פסח קודם שעלה עזרא, הרי לפי מה שכתבתי לעיל באות יט לגבי מה שנוגע ליושבים בא"י, כגון דין סמיכה, הרי היא בקדושתה גם לאחר חורבן בית ראשון, וא"כ הו"ה לדין קהל וציבור.

וצ"ל שבאמת לדין קהל שהוא צירוף יושבי א"י לגדר אחד, שהם בלבד קרויים קהל ישראל, שהוא מעלה של קדושה, והוא חל רק מאז כניסתם לא"י המקודשת והיא המקדשת אותם, לגדר זה יש צורך שיהיו בא"י המקודשת, וכשבטלה קדושת הארץ בחורבן בית ראשון בטל הצירוף המקדש לדין קהל. והו"ה לאופן השני של גדר ציבור שכל יחיד ויחיד הוא חלק מהציבור

ולא שכולם כנקודה אחת של ציבור, אופן זה שהוא מעלה של קדושה שחל רק עם כניסתם לא"י המקודשת שהיא המקדשת אותם בכך, ג"כ בטל כשבטלה קדושת א"י. ולכן לא היה דין ציבור ליושבי א"י להקרב פסח ולנכנסים לעזרה בטומאה. ורק בק"צ ששוקלים לשם כל ישראל היה דין טומאה דחוויה בציבור כדברי המשך חכמה וכמוש"ב לעיל באות יח<sup>44</sup>.

משא"כ לגבי דין סמיכה וקדוה"ח וישוב א"י, שהם דינים שחלים על כל אחד ואחד מיושבי א"י משום בחירת א"י וקדושת מעלתה וחיבובה של א"י (עי' ריטב"א כתובות קב), ואינם תלויים בקידוש של המקיימים דינים ומצוות אלו, לגבי כך לא בטלה קדושת א"י.

כד) ויל"ע בסברת המשך חכמה דמשגלו בטל דין קהל מיושבי א"י וכיחידים דמו, שלכאורה למ"ד במגילה לגבי שירה שלא חזרו להכשירן הראשון, נשאר להם דין קהל וכפי שכתבתי לעיל, ומאי שנא מדין קהל לגבי הקרבת פסח בטומאה.

אמנם באמת גם למ"ד דלא חזרו להכשירן הראשון ולכן אין אומרים הלל על הנס דפורים, משום שאין אומרים על נס

44. ויתכן לכאורה שמ"ש בירושלמי הנ"ל שצריך גם נשיא לת"צ, הוא רק לאחר שבטלה קדושת הארץ וחסר בגדר "קהל" של יושבי א"י, לכן צריך נשיא כדי להשלים גדר "קהל". אבל כיון שהירושלמי יליף מהכתוב "יצא חתן מחדרו", משמע שבכל זמן יש יתרון בצירוף הנשיא.

שבחו"ל, שמשעה שנכנסו לא"י לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, הקשה ע"ז המנ"ח בקומץ המנחה למ' רפ"ד הרי הנס דפורים היה כולל גם לבני א"י, דהא אחשוורוש מלך בכיפה, ובפרט לדעת הרמב"ן דבימי הנס כבר היו רוב ישראל בא"י, א"כ למה גרע מנס דחנוכה דאמרינן הלל. ותירץ המנ"ח שכיון שקדושת הארץ בטלה, א"כ שוב גם כל ארץ ישראל חשיבא כחו"ל וכיחידים דמו, עכ"ד. וצ"ב מאי שנא א"י לאחר שגלו מא"י קודם שנכנסו אליה, שאז הוכשרו גם שאר הארצות לומר שירה, ולא אמרינן דכיחידים דמו, וכפי שבאמת סוברים רבא ור"נ ששאר ארצות חזרו להכשירם הראשון, ומהי הסברא שביטול ההכשר של שאר הארצות הוא לתמיד ואילו ההכשר של א"י הוא רק בזמן שקדושת א"י קיימת.

כה) והנה כיו"ב מצינו בדין קדושת המקדש, שכתבו התוס' והרשב"א בשבועות ט"ז ע"ב (ד"ה קדושת) שגם למ"ד דקדושה ראשונה במקדש לא קדשה לעת"ל, מ"מ קדושת המקדש נקראת קדושת עולם, משום שאין ראוי לחזור ולקדש ולבנות אלא באותו מקום, והיינו שכבר נקבע מקום המקדש שרק בשטחו מותר לבנות מקדש, ולענין זה קדושת המקום היא קדושת עולם. וא"כ כיו"ב יש לבאר גם בדין אמירת שירה והלל על נס של קהל, שמשעה שנכנסו לא"י ונתקדשה הארץ לגבי גדר קהל, שיחול דוקא על היושבים שם, מאז כבר

נקבעה קדושה זו שרק בא"י יכול לחול דין קהל, וגם בזמן שתבטל קדושת הארץ ואין דין קהל על יושביה, אין הדברים חוזרים למצבם הקודם שבכל מקום שבנ"י שם יש דין קהל על ישראל, כולם או רובם, אלא דין קהל בטל אז מכל מקום בעולם, כי מאחר שכבר נקבע שמקום שראוי לדין קהל הוא בא"י המקודשת, כבר נקבע הדין ד"קהל", שלא יהא ראוי לחול אלא בא"י, וכשתתקדש יחול על יושביה דין קהל. [ובדומה למ"ש בירושלמי דמאי הנ"ל לגבי מע"ש בנו"ג כיון שחל דין מע"ש בשילה שוב לא פסק]. וזוהי שיטת המ"ד הראשון דמס' מגילה י"ד הנ"ל שאין לומר שירה והלל על נס דפורים אע"פ שגם ליושבי א"י אז היה הנס, כי אמנם כבר נקבעה א"י להיות חל שם דוקא דין קהל אבל יש בכך תנאי, שתתקדש א"י ואז יחול דין קהל על יושביה, וקודם לכן אין כל הארצות ראויות לומר שירה. ור"נ ורבא שם סוברים שלענין שירה הדבר תלוי בקביעות מקומם של ישראל, בא"י או בחו"ל כמושכ"ל.

כו) ועיין במחזור ויטרי (מהדורת הגאון רבי אריה גולדשמידט שליט"א) ח"ג עמ' תרצ"ח בשם רבינו יוסף טוב עלם, ששני ימים טובים של גלויות שתי קדושות הן, אע"פ שהוקבעו על ידי סנהדרין גדולה, כי "אותם לא הוקבעו אלא לגולה ומשום ספיקא דקביעותא דירחא כו', ובני גולה טפילין הן לארץ ישראל ונעשה כמי שלא

קדושת א"י. וכשהמקדש קיים יתכן שלא בטלה קדושת א"י גם כשגלו, כי קדושת א"י היא ע"י קדושת המקדש, כמוש"כ רש"י ב"מ פט ע"א, וכ"מ מהרמב"ן ויקרא כ"ו מ"א. ועיין לעיל סי' כ"ז אותיות א-ג וס"ד-ס"ו. (עי' בשבועות טז ע"א שמשמע שרב נחמן ס"ל שק"ר לא קדשה לעתיד לבא ור"נ סובר במגילה לגבי שירה שמשעה שגלו חזרו להיתרם הראשון).

(כז) ויש לעיין בעיקר הדברים הנ"ל שקדושת קהל חלה רק משעברו את הירדן, הרי ודאי שבאיסורי קהל כבר התחייבו מסיני. ולגבי נסכים שבהם כתיב בפרשת "הקהל חוקה אחת לכם", הרי נסכים נהגו במדבר לדעת רבי עקיבא, וגם לדעת רבי ישמעאל נסכים של קורבנות ציבור נהגו במדבר כמו שכתב רש"י בקידושין לז ע"ב. ובמשך חכמה פרשת שלח כתב שעל ריצוי ציץ כתיב בפרשת נסכים "הקהל חוקה אחת לכם", ובודאי שגם במדבר היה ריצוי ציץ. וכנראה שיש לחלק בין עיקר הציוויים לישראל כאיסורי קהל ומצוות נסכים ודין ריצוי ציץ, שלגביהם גם במדבר נקראו ישראל "קהל", לבין דין ערבות שהוא חיוב נוסף על עיקר המצוות, ולגבי דין זה נחשבו קהל רק לאחר שעברו את הירדן. ולפי זה גם לגבי קורבן פסח, אם טומאה הותרה בו בציבור רק מדין קהל (עיין לעיל באות יז), ולגבי דין פר העלם דבר של ציבור, שבהם שם קהל הוא מעיקר המצווה, ועדיפי מחיוב נסכים, דינים אלו נהגו כבר במדבר, וצ"ע.

פשט איסורו ברוב הקהל, אבל שני ימים טובים של ראש השנה דבפני הבית נתקנו, ופשט איסורן בכל ישראל, נעשה הדבר כמו שניתנו מהר סיני וקדושה אחת הן, שהם לא קבעום משם ספיקא, דהא אינהו בקיאי בקביעא דירחא". ועיין בציץ הקודש (ח"א סי' מב). משמע דס"ל שגם שאם גזרו על מקום מסויים אבל הוא בחו"ל, אע"פ ששם פשט איסורו והגזירה קיימת, אבל אין היא במדריגה של גזירה על יושבי א"י שהם הנקראים קהל אפילו לאחר חורבן בית שני. [אמנם הגזירה על יושבי א"י לעשות ר"ה שני ימים מחשיבה את שני הימים לקדושה אחת רק בתנאי שגזירה ב"ד שבלשכת הגזית על כל ישראל (עיין בכוזרי מאמר ג' אות טו), ולא מתורת ספק. ואילו גזירת יו"ט שני בשאר יו"ט חסרים בה שלושה תנאים אלו. ויל"ע אם הגזירה של שני ימי ר"ה היתה מתקבלת רק בא"י אם לדעת הר"י טוב עלם סגי בכך להחשב פשטה ברוב ישראל].

ויתכן שדברי הריט"ע תלויים במחלוקת הנ"ל במגילה לגבי שירה, שלמ"ד שלאחר שגלו הוכשרו כל הארצות לומר שירה, משום שאזלינן בתר קביעות מקום של ישראל למעשה, אזי גם לגבי דין גזירות אמרינן כן. וכך י"ל גם לגבי דין קהל לפר הע"ד, שאם יתכן ב"ד הגדול בלשהג"ז בעת שגלו ישראל, אין הולכים אחרי יושבי א"י דוקא. אבל י"ל שגם למ"ד שהוכשרו כל הארצות לומר שירה אי"ז אלא אם בטלה

## סימן ל

### בענייני לויים

קידוש הלויים – משמרות הלויים – שירת הלויים – מצות שירה ותקיעה בחצוצרות – עבודת כהנים ולויים בבמה קטנה – תמיד של בין הערבים לעתיד לבא

#### א. קידוש הלויים

הלויים, "ואחרי כן באו הלויים לעבוד את עבודתם באוה"מ וגו'". (והעירוני שכן דקדק גם בספר משנת חיים עה"ת, ועיין בהעמק דבר שרק בני קהת הוצרכו לטהרה זו).

וא"כ עבודת השיר שכשרה גם במחנה לויה כדעת פי' הר"ש במדות פ"ב מ"ה, עבודה זו יכלו הלויים לקיים גם קודם שנטהרו והתקדשו, וכך נקט המלבי"ם בפר' נשא פ"ז בשיטת רש"י.

(ב) ונראה דס"ל לרש"י כאן שטהרת הלויים היתה רק באייר שחננו הלויים סביב המשכן, כי רק אז הצטוו בשמירת המשכן, בכיבוד העזרה [מסתבר שכיבוד העזרה הוא חלק ממצות שמירת המקדש שהוא משום כבוד פלטרין של מלך כמו"ש בספרי. וגם יתכן שבמשכן היו הלויים שומרים בפנים כי הכהנים היו שלושה והלויים מרובים] ופירוק בעת מסעות, וכפשטות הכתובים

(א) בגיטין ד"ס ע"א: דאמר לוי שמונה פרשיות נאמרו באותו יום כו' ופרשת לויים. ופרש"י: קח את הלויים דבהעלותך, שבה הלכות לויים כו'. פרשת לויים הוצרכה לבו ביום, שהוצרכו לשיר. נראה ששיטת רש"י בדעת ר' לוי לגבי קידוש הלויים שבפרשת בהעלותך, שלא הוצרכו לטהרם ולקדשם, בהזאה, בקרבנות, בתנופה ובגילוח, אלא רק לצורך עבודות שיש בהם כניסה למקדש, כגון פירוק המשכן בשעת המסעות, עי' תוס' מנחות צה ע"א, או כיבוד רצפת העזרה כשיטת רש"י בערכין י"ג, ומכ"ש כשהם טמאים ט"מ ויש לא רק איסור כניסה לעזרה אלא גם איסור לגעת ולטמאות המשכן אפילו כשהוא מפורק כמוש"כ תוס' ביומא מב ע"א, לצורך כל אלו הוצרכו הלויים לסדרי הטהרה והקידוש.

וכך יש לדקדק ממ"ש בפרשת טהרת

כמוש"כ הרמב"ן, ולצורך עבודות אלו במשכן הוצרכו לסדרי טהרתם, אבל בשמיני למילואים שהיו כשרים רק לשיר במחנה לוי, לא היו צריכים לכך. והטעם שאעפ"כ נאמר להם פרשת לויים בשמיני למילואים, הוא מסיבה אחרת שקשורה גם לעבודת השיר, וכפי שיתבאר להלן. ולכן פירש שפרשת לויים הוצרכה לבו ביום, שנוקקו לשיר, שהשיר כשר גם במחנה לוי, ולא נקט שנאמרה לצורך מחר שיטהרו באפר פרה. וכיו"ב להלן ע"ב כתב רש"י שפרשת פרה נאמרה לצורך ק"פ ולא נקט שגם לצורך טהרת הלויים, עי' בחדושי הגרי"ז לפ' חוקת, כי רק לאחר חנייתם סביב המשכן הצטוו בכך לצורך עבודתם בחצר המשכן.

ג) ולפי"ז שהיו הלויים ראויים לשיר מיד בשמיני למילואים בלא טהרתם האמורה בפרשת לויים, שהיא נהגה רק באייר, נמצא שפרשת לויים הוצרכה לאותו יום של שמיני למילואים, לא משום דיני טהרת לויים שבה, אלא משום שנאמרו בה דיני עבודת הלויים, כגון שחיובם מגיל כ"ה, עיין רשב"ם, רמב"ן ורבינו בחיי [ומש"כ בחולין כז שבן כ"ה בא ללמוד, י"ל שבמדבר לא נהג דין זה, שהרי הלויים עבדו מיד], ושהשיר ביום (ערכין יא), והוא מעכב כפרה (ירושלמי פסחים פ"ב ה"א), ושאינן המומים פוסלים לוי (חולין כד)<sup>45</sup>, לכן נקט רש"י שבפרשת לויים ישנן הלכות לויים ולא הזכיר את כל ענין טהרתם שבתחילת הפרשה. אמנם יתכן שגם

45. א) באבן עזרא פר' נשא (ד, כד) עה"כ "זאת עבודת משפחות הגרשוני לעבוד ולמשא", פירש: לעבוד, להקים המשכן ולעשות הלחם ולשחוט ולשמור. ולפי"ד יתכן לפרש גם בכתוב בפרשת הלויים: ואתנה את הלויים וגו' לעבוד את עבודת בני ישראל באוהל מועד וגו', שהכוונה גם לכל האמור בדברי הא"ע הנ"ל. [וגם "שאר ההלכות שנמסרו למשה בענייני עבודת הלויים הרבה מאד", מש"ח נשא עה"כ ביד משה.] וכל עבודות אלו שהם דיני הלויים, הוצרכו להאמר ללויים בשמיני למילואים.

ואע"פ שעיקר פרשת הלויים היא לגבי עבודות בחצר אוה"מ, ואילו שאר עבודות היו נוהגות גם משהוקם ונתחנך המשכן וכנ"ל, מ"מ נכללים ונרמזים שם גם שאר עבודות, כי לאחר קידוש הלויים גדלה מעלת כל עבודות הלויים, גם אותם שכבר הוכשרו בהם קודם.

ב) ולפ"ר יתכן, שקודם שהתקדשו הלויים ולא עבדו אלא עבודות שמחוץ לחצר אוה"מ כנ"ל – עדיין לא היו מצווים שלא יעשה אחד עבודת חבירו, כי האזהרה על כך היא בכתוב "איש איש על עבודתו ועל משאו", כמוש"כ הר"מ בהל' כלי המקדש פ"ג ה"י עפ"י הספרי פר' קורח, ומיירי בעבודת אוה"מ, ולעבודות אלו לא הוכשרו אלא לאחר שהתקדשו באייר. ולדעת תוס' בערכין יא ע"ב האזהרה היא מדכתיב "ועבודה לא יעבוד, ככה תעשה ללויים במשמרתם", ובפשטות הכתוב הנ"ל שבפרשת זאת אשר ללויים, מיירי בלויים שכבר התקדשו, כאמור בפרשה הקודמת שם. ודרשת הספרי פר' קורח שילפינן אזהרה ללויים מהכתוב "אך אל כלי הקודש ואל

המזבח לא יקרב ולא ימותו גם הם אתם", גם שם הרי מיירי בעבודות שבחצר אוה"מ. וא"כ יתכן לפו"ר שקודם שהתקדשו והוכשרו לעבודות אלו עדיין לא היתה אזהרה, ולאחר שהתקדשו נעשו מזהרים על כל עבודות הלויים. ואם נניח כן נמצא שקידוש הלויים הוסיף מעלה וקדושה גם בעבודות שמחוץ לאוה"מ, שהוכשרו להם קודם, ולכן גם הם נרמזים בפרשת קידוש הלויים כנ"ל.

ג) (אמנם יתכן לומר לפו"ר, שבאמת בעבודות הלויים שמחוץ לחצר אוה"מ, כשמירה ושיר כשהוא בהר הבית כנ"ל, אין את האזהרה שלא יעשה אחד מלאכת חבירו, ורק במלאכת השוערים והמשוררים, שהשוערים הם בתוך מקום קדושת העזרה כמו"ש בפסחים סה ע"ב שהאגף עצמו של העזרה הוא כלפנים, ואצ"ל במשוררים על הדוכן בעזרה, אע"פ ששירה כשירה גם בהר הבית כנ"ל).

ד) על מש"כ הא"ע שבני גרשון עבדו בעשיית לחם הפנים, הקשה בפרדס יוסף הרי קימל"ן שלישתן ועריכתן בחוץ.

ויתכן לפמש"כ רש"י במנחות צה ע"ב ד"ה וכשרות בבית פאגי, בכל ירושלים, דקא סבר אפייתן נמי בחוץ. והיינו דגם לר"ש דכשרים בחוץ אי"ז אלא רק בכל ירושלים ובעינן שיהיה עכ"פ במחנה ישראל, והנה מרש"י בזבחים נה ע"א משמע שעיקר מחנה ישראל היה רק במקום החניה של כל דגל ודגל ולא בשטח שביניהם. אמנם אין דקדק"ל נפסלים בשטח שבין מקומות החניה, כי אי"ז חוץ למחנה ישראל, וצ"ל כמוש"כ מרן אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א (עמ' רלג) לגבי שני בצעים שהיו בהר המשחה, שבעליונה שלא התקדשה בכל אלו הת"ח לא היו אוכלין והע"ה היו אוכלין, וביאר דהקידוש שהיה ע"י ב"ד ולא בכל אלו, הועיל שאין ל"ת דלא תוכל לאכול בשעריך, אבל המ"ע דאכילה לפני ד' ליכא, עיי"ש. א"כ כיו"ב י"ל לגבי השטח שבין מקום חניית כל דגל ודגל. וברש"י במדבר (ב ב) כתב דבין מחנה ישראל למחנה לויה היה מרחק מיל.

ה) [ומצינו כע"ז עוד בהל' מעה"ק פ"א ה"ז: נכנס בשר קדשים קלים להיכל הרי זה כשר, וברדב"ז שם כתב: אי נמי קדשי קדשים אם נאכלו בהיכל הויא אכילה ונתכפרו הבעלים וקיימו מצות עשה, משא"כ בקדשים קלים שנאכלו בהיכל. ויל"פ שאכילת קוד"ק הויא כהמשך העבודה, ע"י מנחות נ"ח ע"א דהלאו דאסור להקטיר דבש הותר מכללו במקדש, באכילת שיירי מנחות. ובחולין ק"כ ע"א דאיסור נבילה לא נקרא הותר מכללו במקדש באכילת כהנים בשר מליקת העוף, משום דכהנים משולחן גבוה קא זכו, ופירש רש"י דהיתרא משום גבוה הוא, אבל לגבי הדיוט לא אשכחן דהותר.

ו) ודעת הרא"ה (לגירסא המובאת בר"ן חולין ד' ע"ב וברבי"ש סי' קסה) שחלק הכהנים שזיכתה להם תורה מן הקרבן, והיינו בקוד"ק, צריך מליחה כמו בהקטרה דאימורים, והרשב"א בתורת הבית (בענין מליחת הבשר) כתב דהטעם בשיטה זו הוא משום דמשולחן גבוה קזכו. והיינו דאכילת הכהנים הוי כהקטרה במזבח. ועי' מש"ח צו עה"כ לא תאפה חמץ. (ובבדק הבית שלפנינו הגירסא ברא"ה היא שגם חלק הבעלים בקודק"ל צריך מליחה, והרשב"א דחה כל שיטה זו, שהרי בתו"כ ממעטים כל שאינו לאישים ואינו על המזבח החיצון. ונראה שלדעת הרא"ה המיעוט הוא רק לגבי הקטרה, אבל לגבי אכילות יש ריבוי של ברית מלח. ולגירסת הר"ן והרא"ה שמיירי רק בחלק הכהנים, יתכן שהכוונה לכתוב בפרשת קורח "ברית מלח עולם" וגו').



ז) ומסתבר שהדבר נלמד מהכתוב בקוד"ק "ואכלו אותם אשר כופר בהם" ואמרינן בפסחים נט ע"ב דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, וילפינן מכך שמצות אכילת קוד"ק היא כהמשך העבודה המכפרת. והדבר מבואר להדיא בהשגות הרמב"ן לסה"מ (שורש יב): אבל במתנות כהונה שבמקדש, כגון חלקם מן הקרבנות, לא נמנה נתינתן מצוה, לפי שלא בא בהן כתוב מצוה אותנו בה, אבל הן חלק השם שלקח מן הקרבנות, כמו שצוה באימורים לאשים כן צוה במתנות לכהנים כו'. והכלל בכל חלקי הכהנים מהקרבנות, שהם מתנות שנתן הש"י לאהרן ולבניו שיהיו זוכים בהן משלחן הגבוה שנאמר הנה נתתי לך וגו'. והנה הם חלק מחלקי הקרבנות שצוה בהם מי יאכלם ולמי יהיו, וכפרתם תלויה בזה, כמו שאמרו: כמה דכהנים לא אכלי בשר לא הויה כפרה לבעלים, דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם וגו'. והנה הם קרבן ממש, עכ"ל. וברש"י יבמות צ ע"ב ד"ה וכבשי עצרת כתב, שכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, אם היתה שבת, תיקנו חכמים שלא יזרוק משום שבות ועקרא שבות דרבנן ג' עשה, דזריקת הדם ודהקטרת אימורין ודאכילת בשר. ויל"פ שחובת ההקרבה כוללת גם את מצות האכילה של הכהנים, וכשחכמים מתקנים שלא להקריב, עוקרים בכך מיד גם את מצות אכילת הכהנים. ומהכתוב "בקודש הקדשים תאכלנו" ילפינן שגם אם נאכלו בהיכל, נחשבת האכילה שם כעבודה ואכילת גבוה, ואין שם בכך כל כך זילותא כהדיוט שאוכל במקום רבו, וכמו"ש בזבחים ס"ג ע"א. אבל בקדק"ל שאין בהם מעלות אלו, אם אוכלים בהיכל הוי כאדם שאוכל במקום רבו, ואין ההיכל מקום אכילתם כלל. ולכן לא חשיבא אכילת קדשים וקיום מצוה. ואע"פ שאינם נפסלים שם כבשר שיצא ממחיצתו, מ"מ אין קיום אכילת קדשים שם.

וההו"א שאם נכנס בשר קדק"ל להיכל יפסל, אע"פ שהם במקום קדוש, הטעם הוא משום שבמקום שהתורה הפקיעה ממקום אכילה של קדק"ל בגלל יתרון קדושתו, הו"א שאם הכניס שם קודק"ל הוי כיצא ממחיצתו. וקימל"ן שלא הוי כיוצא והו"ה וכ"ש בשני בצעים הנ"ל שלא נפסל בעליונה ובשטח שבין שני דגלים כנ"ל].

ח) עכ"פ לפי הנ"ל נמצא שבין המקום חניית השבטים ובין מחנה לוייה היה מקום שאין בו חניה ואין בו קדושת מחנה ישראל לגמרי, א"כ אין ראוי לעשות לחם הפנים במחנה ישראל ולהעבירם לחצר אוהל מועד דרך מקומות שאין שם חניית שבטים ואין בהם קדושת מחנה ישראל לגמרי, כי מגניא מילתא לאפוקי מאבראי, ממקום קדוש לאינו קדוש, כמוש"כ תוס' במנחות צ"ה ע"ב ד"ה לישתו, לגבי הוצאת לחם הפנים מהעזרה למחנה ישראל. ולכן במדבר עסקו בעשיית לחה"פ הלויים במחנה לוייה המקודש, שהוא ודאי כולו קדוש לגמרי בקדושת מחנה לוייה, כי רק בין מקום חניית כל דגל ודגל היה מקום פנוי שאינו חלק ממקום החניה, בכדי שיהא היכר לחניית כל דגל ודגל ולא יחנו כולם כדגל אחד, והו"ה בין יתר הדגלים ובין מחנה לוייה, ולכן המקום הפנוי לצורך ההיכר אינו קדוש לגמרי בקדושת מחנה ישראל כנ"ל, משא"כ בין מקום קדושת מחנה לוייה לחצר אוה"מ, אין צורך לעשות מקום פנוי המיועד להיכר, ואדרבה, חנייתן, עמידתן והליכתן סביב וסמוך לאוהל מועד הוא מצוות שמירת המקדש כמוש"כ הר"מ בסה"מ מ"ע כ"ב "שצונו לשמור המקדש וללכת סביביו תמיד בכל לילה כל הלילה", וכ"ה בפיה"מ לשקלים ריש פ"ה, ובפירוש הגר"א לתמיד פ"א מ"א כתב "האי שמירה מפורש בסדר קורח משום שלא יכנס זר לתוכו". ומסתבר שהשמירה היא גם שלא יקרבו טמאים למשכן, ובמשכן חמיר טפי, כמוש"כ

לעבודת השיר הוצרכו לפחות למנוי עפ"י מש"ר, ועל כך נאמר: קח את הלויים ופירשו בתנחומא "קח אותם לשמי, לשם שררה".

(ד) והנה רש"י כתב בשם י"א שפרשת הלויים היא הפרשה שבקורח, ואל הלויים תדבר וגו' שמייירי במצוותם להפריש תרו"מ, ורש"י דחה זאת, כי מה עניינם אל הקמת המשכן, מעש"ר לא נהג אלא לאחר כיבוש וחילוק. ועוד, פרשת מעשר מקריא. ונראה שהי"א ס"ל שהדין ש"בן לוי שקיבל עליו כל מצוות לוי חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו עד שיקבל את כולן" כלשון הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ג ה"א, הוא כולל גם את מצוות תרומת מעשר שהיא לצורך אכילת הכהנים המשרתים במקדש, ולכן היה צורך להודיע ללויים מצוה זו אז כדי שיקבלו גם מצוות לויים זאת. אמנם רש"י לא ס"ל שהיה עיכוב בעבודת הלויים מצד מצוות תרו"מ, שלא נהגה במדבר.

(ה) ולפי"ז יל"פ שמש"כ רש"י שיש בפרשת קח את הלויים דיני לויים, כוונתו גם לדין שמירת המקדש, חניה סביב המשכן והקמת

והורדת המשכן, שהם נרמזים ונכללים שם בפרשה עיי"ש בספרי וברש"י, שכל אלו היו צריכים הלויים לקבל על עצמם בכדי שיוכשרו לעבודת השיר.

(ו) הטעם שהר"מ מחלק בין לוי, שלגביו נקט שאם אינו מקבל עליו מצות לוייה אין מקבלין אותו, לבין כהן, שלגביו נקט בריש הל' בכורים שמי שאינו מודה בכל מתנו"כ אין לו חלק בכהונה ואין חולקין לו (עי' מנחת אברהם ח"א עמ' עב), יל"פ שהכהנים שנמשחו בתחלה בשמן המשחה התקדשו ממילא לדורות, כמוש"נ מפר' פקודי (מ, טו) ומשחת אותם וגו' והיתה להיות להם משחתם לכהונת עולם. (כיו"ב מצינו בספרי נשא, לגבי כ"ש, שמשחתם בימי משה קידשה כל כ"ש לדורות). ולכן גם מי שאינו מקבל על עצמו לעבוד כל עבודות הכהנים ואינו מודה בעבודה, אין עבודתו פסולה, ורק לגבי קבלת מתנו"כ יש ריבוי שמי שאינו מודה בהן אינו זוכה בחלק הכהנים ואין חולקין לו. אבל הלויים שלא נמשחו בשמן המשחה הם צריכים לדורות לקבל כל מצוות לוייה בכדי להכשירם לעבודתם, ובלא"ה אין מקבלין

---

תוס' ביומא מד ע"ב ד"ה בשילה שטמא שנגע במשכן חייב משום טומאת משכן, (עיין מש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רנט בביאור דברי התוס'), ולכן כל שטח קדושת מחנה לוייה, גם המקום הפנוי, הוא בקדושה גמורה של מחנה לוייה, וכשמעבירים את לחם הפנים שנערך שם לחצר אוה"מ, אין מקום שאינו קדוש לגמרי בקדושת מחנה לוייה. לכן במדבר היתה תחילת עשיית לחם הפנים, לישתן ועריכתן, במחנה לוייה והצטוו בכך משפחת הגרשוני כמוש"כ האע"ז.

וחזינן אם כן שכהן העובר על קדושת  
הכהונה שבו, נפקע ממנו כעת קדושת  
כהונה שבו עד שידירנה הנאה, ומה הסברה  
לחלק בין כהן שאין מקבל ע"ע לעבוד כל  
עבודות הכהנים לבין שאינו נוהג בקדושת  
כהנים, דלכאורה חדא היא, ואפ"ה הא  
חזינן שנפקע ממנו קדושת כהונה שבו,  
דאל"ה אמאי פסול ממש, עכ"ד.

והשבתי: אפילו אם נניח שהוא פוסל עבודה,  
אבל ודאי אינו פסול לב"כ, ואילו בכהן  
הנושא נשים בעבירה נקט הרא"ם (שו"ת סי'  
נט) שלכל הוא פסול והוי כחלל לכל דבריו,  
ובע"כ ששם חמור מגזה"כ, וא"כ אין ללמוד  
משם לשאר עיכובים. ע"י אחיעזר ח"ג סי' נ.

(ח) על דברי הנ"ל חזר והשיב: מש"כ גבי  
ההיא דכהן שנושא נשים בעבירה, דשאני,  
דהוי גזירת הכתוב, ואין ללמוד משם לשאר  
מילי. והן אמת דאע"ג דכתבתי כן רק בדרך  
הערה, אך לא זכיתי להבין מאי שנא דכהן  
הנושא נשים בעבירה דפסול כעין חלל,  
מכהן שאינו מודה בעבודה. וגם הרא"ם  
בדבריו שם כמדו' שלא נקט דזהו מטעמא  
דגזירת הכתוב, וא"כ שוב מאי שנא. וטפי  
י"ל דאף הנושא נשים בעבירה יתכן שגדר  
פסולו הוא בעצם, ולא מטעם דחשיב  
כחלל [ונפק"מ גבי הקרבה דל"ש ביה  
טעמא דברך ה' חילו ומתה כהונה  
וכקידושין סו ע"ב], אלא יותר מזה, והיינו  
שמופקע הוא כלל מתורת כהונה, וא"כ מאי

אותם (הר"מ למד כן לגבי כהן מלשון הגמ'  
"כהן שאינו מודה בעבודה", ומפרש שמי  
שאינו מודה במתנות כהונה, ודאי שאינו  
מודה בעבודות. וכ"נ מהצ"פ הל' מתנ"ע  
עמ' 54.) ועיין בספרי פר' קורח עה"כ אני  
חלקך ונחלתך וגו'. גדולה ברית שנכרתה לו  
לאהרן מברית שנכרתה לו לדוד. אהרן זכה  
לבנים רשעים וצדיקים.

(ז) ח"א השיב על מש"כ באות ו', שהכהנים,  
מכיון שנמשחו בתחילה בשמן המשחה  
התקדשו ממילא לדורות, ולכן גם מי שאין  
מקבל ע"ע לעבוד כל עבודות הכהנים אינו  
פוסל עבודה, ורק לגבי מתנו"כ איכא ריבוי  
שמי שאינו מודה בהם אינו זוכה בחלק  
הכהן ואין חולקין לו. וכתב: ויש לדון,  
האם יש להעיר בד"ז מההיא דבכורות (מה  
ע"ב) והנושא נשים בעבירה פסול עד  
שידירנה. ופסול דהתם משמעו פסול ממש.  
[ואף שהמג"א (סי' קכח ס"ק נד) למד דהך  
פסול הוי מדרבנן, וכ"מ בתומים (סי' לד  
ס"ק כא) דהך פסולו לעבודה הוי קנס  
מדרבנן. ברם מדברי התורת כהנים (פ'  
אמור פ"א, טז והובא ג"כ בפיה"מ לרמב"ם  
בסוטה פ"ג מ"ז), דדריש להא מקרא  
דלהחלו, בזמן שהוא נוהג מנהג זה הרי  
הוא חולין. משמע שהוא ממש פסול  
מדאורייתא, וכן למד בפשיטות בדברי  
התו"כ החת"ס (בשו"ת וליקוטים סי' יב).  
והמעייין היטב בדרשת התו"כ יראה דהוא  
כפשוטו, ודוחק גדול לומר דהוא אסמכתא].

שנא הך מכהן שאינו מודה בעבודה, וטעמא דגזזה"כ לא חזינן דפסיל ביה. וברם יש עוד מקום לדון, עכ"ד.

והשבתי: הרא"ם נקט דהוא פחות פסול מחלל ולכן עבודתו כשרה. וז"ל הרא"ם: וליכא לאקשוויי אי הכי היכא דעבר ועבד בעודה עימו, אמאי עבודתו כשרה והלא מחולל קריא רחמנא, דאיכא למימר דלא זו

בלבד, אלא אפילו חלל גופיה שנולד מפסולי כהונה אם עבר ועבד עבודתו כשרה. וכיו"ב נקט כבר המאירי בגיטין לה ע"ב. וכל הדין שכהן שאינו נוהג בקדושת כהונה – באיסורי טומאה ואיסורי נישואין – הוא פסול לכל קדושת כהונה ילפינן מ"וקידשתו" ומ"להחלו". א"כ אין לנו הכרח לדמותו לכהן שאינו מודה בעבודה.

### ב. משמרות לויים

(א) בתוספתא תענית פ"ג ה"ג איתא שמש"ר תיקן ללויים שמונה משמרות. ועי' בתו"כ במכילתא דמילואים פ"ד: ויעש משה כאשר ציוה ד' אותו, כשם שהסדיר משה עבודת בית המקדש כך הסדיר עבודת כהונה ולויא כו'. ויל"פ שהכונה על סדרי משמרות לכהנים וללויים שהסדיר ותיקן מש"ר. ויל"ע ממש"כ רש"י עה"כ (שמואל א, ג) ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחוות ולזבוח לד' צבאות בשילה וגו', פירש"י שהיה עולה מזמן מועד למועד וכו', ובירושלמי ברכות פ"ט ה"ה מפורש שהיה מדרך את ישראל לפעמי רגלים הה"ד ועלה האיש ההוא מביתו, וכיו"ב במדרש שמואל, ובתנבא"ר פ"ח שהיה עולה בנוסף לג' רגלים עוד פעם רביעית. ויל"ע ממש"כ בתוספתא הנ"ל שמש"ר תיקן ללויים שמונה משמרות וא"כ היה צריך לעלות לפחות ששה פעמים בשנה.

והנה בבבלי ובירושלמי לא נזכר בברייתות אלא רק שמש"ר תיקן ח' משמרות כהונה, ולא נזכר שתיקן משמרות ללויים, וא"כ אע"ג שיש חובה לסדר משמרות גם ללויים, כמוש"כ הרמב"ן בהשגות לסה"מ מ"ע ל"ו, מ"מ י"ל שתיקנו ללויים כ"ח משמרות שהם כשלשה עליות למשמרת כל לוי בשנה. אבל עדיין צ"ב מ"ש שעלה לג' רגלים, כי לא מסתבר שתמיד היה אז משמרו, בפסח, שבועות וסוכות. וגם אם נניח כדברי ח"א שאולי המשמרות לא התחלקו לשבוע שבוע אלא כל משמר עלה לכשישה שבועות בשנה בבת אחת, גם אם נניח כן, לא מסתבר שעלה סמוך לפסח לכשישה שבועות וחזר לביתו ומיד עלה לפני שבועות. אמנם יתכן שעלה לכחמישה שבועות קודם הפסח, ולאחר הפסח שמילא כשישה שבועות של משמרו, שב מיד לבית וקודם שבועות חזר לשילה. וגם יתכן

שעלה כחמישה שבועות קודם סוכות. וכ"נ ממש"כ הפנ"י בכתובות סה ע"א וחת"ס לאו"ח ס"ק טו שאלקנה היה בר"ה בשילה (ויש לכך סמך בזוה"ק פנחס רלא). אבל מלשון הירושלמי ורש"י הנ"ל משמע שעלה סמוך לרגלים.

ודוחק לומר שהכתוב מזכיר רק את העליות לרגל עם כל משפחתו ולא את שאר עליותיו.

(ב) ולכאורה י"ל שכשם שלגבי כהנים כתב הרמב"ן בהשגות לסה"מ מ"ע ל"ו שלא כל הכהנים נתחלקו לבתי אב (וכ"ה בפרש"י לתענית יז ע"א) – אע"פ שיש מצוה שיהיו מהכהנים ומהלויים משמרות – כך גם הלויים, ואלקנה היה מאותם שלא נתחלקו.

(ג) ולפום ריהטא יתכן עוד, שתקנת מש"ר לח' משמרות הלויים היתה רק למשכן ולא לבמות, ויש לכך סמך משיטת הר"מ שלגבי משמרות לויים לא הזכיר אלא את תקנת שמואל ודוד שחילקו את הלויים לכ"ד משמרות ולא הזכיר את תקנת מש"ר, ואילו לגבי כהנים הזכיר גם את תקנת מש"ר לחלקם לשמונה משמרות. ונראה מכך שתקנת מש"ר למשמרות הלויים היתה רק למשכן, ולא לדורות, ורק לאחר שתקנו שמואל ודוד כ"ד משמרות לויים בימי נו"ג, נהגה חובת עבודת הלויים במשמרות. ומהרמב"ן בהשגות לסה"מ נראה שתקנתם היתה למקדש.

(ד) ויש לתת לכך טעם, כי י"ל שחובת הלויים לעבוד היא רק במשכן שדינו כבית הבחירה ולא בשילה, [ומש"כ שהלויים נוטלים מעשר – מתקופת שילה ואילך – חלף עבודתם באוה"מ, אמרו בספ"ז שנוטלין שכון מה שעשו עמי במדבר], כפי שמצינו בדין קרבנות בבמה שלדעת ר"ח בזבחים קח ע"ב והר"ש בפר' צו פ"ח שילה כבמה גדולה. [ואם כי שילה נקראת מקום אשר יבחר כמו"ש בספרי פר' כי תבוא, וכיו"ב ברש"י ב"מ פט ע"א ד"ה נתחייבו, יל"פ שהוא משום שקבעו שם המשכן עפ"י נביא, ומצינו שאפילו נו"ג בכלל מקום אשר יבחר לגבי אכילת מע"ש כמו"ש בזבחים קיט ע"א. (ועי' רמב"ן דברים כו, ב לגבי ביכורים). ומר"ח בזבחים שם נראה שמלבד "מקום אשר יבחר" יש במע"ש דין אכילה בבית הבחירה כלומר מקום "בירה", דהיינו מקום מקדש עיקרי וחשוב כבית מלכות, וילפינן זאת מהכתוב בוידוי מע"ש "שמעתי בקול ד' א"י" ש"הבאתיו אל בית הבחירה", מקום ה"בירה". וא"כ גם שם בית הבחירה ישנו בבמת נו"ג שנקבעה עפ"י נביא, אע"פ שלדיני הקרבה הם רק במה גדולה, נמצא ששם מקום אשר יבחר אינו רק מקדש]. אמנם מר"ח נראה שרק בשעה שהותרו הבמות בזמן שילה אינו כמקדש, והיינו כשיצא הארון והונח במק"א כמו"ש בירושלמי מגילה פ"א הי"ב ובמשך חכמה

פר' ראה, אבל בשאר זמנים דינה כירושלים וכמו"ש במגילה ט ע"ב, אולם עצם הדבר שקדושת שילה כמקדש תלויה בארון מגרעת מקדושת שילה כמקדש. וא"כ י"ל שגם חובת הלויים לעבוד היא רק במשכן ובבית הבחירה, ולכן מש"ר תיקן משמרות הלויים רק למשכן, בהיותם במדבר, ואח"כ פסקו משמרותיהם. ולגבי זמן המקדש הניח מש"ר שיתקנו בשעתו, משא"כ משמרות הכהנים שחובתם בכל סוגי מקדש ואפילו בבמה גדולה, אותם תיקן מש"ר לדורות. ולכן רק את תקנתו של מש"ר לגבי משמרות כהנים, שהיתה לצאצאי בני אלעזר ואיתמר כמו"ש בירושלמי תענית פ"ד ה"ב, הזכיר הרמב"ם.

ה) אמנם צ"ע הרי ישנה חובת שירה בכל התמידים והמוספים גם בשילה ונו"ג, ולכאורה י"ל עפי"ד הספ"ז פר' קורח שרק בעבודת המשכן הכהנים מוזהרים על עבודת הלויים אבל לא בבית הבחירה, ובאמבואה דספרי עמ' 379 ביאר דהוי דומיא דמצות נשיאת הארון, שבזמן המדבר נצטוו על כך הלויים מבני קהת ולאחר מכן גם שאר בני קהת שהם הכהנים בכלל המצוה (וכע"ז דעת הרמב"ם – לפי תרגום ר"ש אכן תיבון והגאון רבי חיים הלר זצ"ל) והו"ה לשאר עבודות הלויים. וא"כ י"ל שבשילה התקיימה מצות שירה ע"י הכהנים שהיו מחוייבים לבוא לשילה במשמרותם, ועיין בספרי עה"כ ועבד הלוי הוא, וצ"ע.

### ג. שירת הלויים

א) כתב הר"מ בפ"ג מהלכות כלי המקדש ה"ב "עבודה שלהן היא שיהיו שומרים את המקדש. ויהיו מהן שוערים לפתוח שערי המקדש ולהגיף דלתותיו, ויהיו מהן משוררים לשורר על הקרבן בכל יום וכו', ומתי אומרים שירה, על כל עולות הציבור החובה ועל שלמי עצרת בשעת ניסוך היין וכו'".

מינוי, כדילפינן מקרא ד"איש על עבודתו" משא"כ גבי שומרים [אם כי ודאי שיש חובה לברור ולצוות מי יהיו השומרים בכל יום והיכן ישמרו. ואולי הדבר בסמכותו של איש הר הבית שהוא הממונה על שמירת הר הבית כלשון הרא"ש בתמיד פ"א מ"ב. אבל אין בכך מינוי על עבודה זו דשמירה, ועיין בחידושי הגרי"ז להלכות בה"מ פ"ז ה"ה]. ובטעם הדבר נראה דכיון דבשמירת המקדש הכהנים והלויים שווים כמ"ש הר"מ בהלכות בית הבחירה (פ"ח ה"ב) "והשומרים הם הכהנים והלויים וכו'". א"כ

והנה מ"ש הר"מ "ויהיו מהן שוערים" וכו', ולא נקט "שיהיו שוערים" כדלעיל גבי שומרים, נראה שר"ל דבשוערים יש דין

בשל כסף והלויים בשל קרן כמוש"כ תוס' בזבחים ס"ח, אעפ"כ יש בתקיעה גם גדר של סתם שירה כשירת הלויים, ולכן כשהכהנים משוררים עם הלויים הם שוים בדינם. ובלא"ה שם שירה אחד הוא ולכן אין נפק"מ באיזה כלי שרים. (אך עדיין צ"ב מ"ש הר"מ "ויהיו מהן משוררים לשיר על הקרבן בכל יום", והרי אף שאר העבודות שמנה שם הר"מ לעיל הם בכל יום).

(ב) והנה בירושלמי תענית פ"ד ה"ה איתפלגון ר"י ור"ל, ר"י אמר אומרים שיר בלא נסכים, ר"ל אמר אין אומרים, התיב ר"י לר"ל והתני בזה ובוזה היו הלויים עומדים על הדוכן ואומרים וישב עליהם את אונם, א"ל ר"ל מה את ש"מ, א"ל מאחר שאלו נסכים היו זמנו של שיר היה, ר"י אמר שיר של יום, ר"ל אמר שיר של אתמול, עיי"ש בפנ"מ.

ונראה לבאר לכאורה, דהנה בגמ' ערכין י"א. "א"ר יהודה אמר שמואל מנין לעיקר שירה מן התורה. שנאמר ושרת בשם ד' איזהו שירות שהוא בשם ד' הוי אומר שירה, בלווטי א"ר יוחנן מהכא, לעבוד עבודת עבודה, איזוהי עבודה שהיא צריכה עבודה, הוי אומר זו שירה". ומתבאר מכאן דשני ענינים כלולים בדין שירה, הא' דהשיר הוא מעבודת הקרבן, דכל ק"צ טעון שיר בשעת ניסוך היין, וזה נלמד מקרא

אין זו עבודה המיוחדת ללויים ואין בה דין מינוי, ונפק"מ דשוער ששמר אין בו דין מיתה. וכן מבואר בר"מ להלן ה"י וכן הלויים עצמם מוזהרים שלא יעשה אחד מלאכת חבירו שלא יסייע המשורר לשוער ולא השוער למשורר שנאמר איש איש על עבודתו". ולא הזכיר כלל שמירה. ומש"כ הר"מ בפ"ג הל"ט שראשי האבות הם המחלקים את הלויים, איש איש על עבודתו, ועי' בחדושי הגר"ז עה"ת (לא:), היינו המינוי הכללי של הלויים בכל עבודתם, שהוא מסדרי עבודתם, אבל אין במינוי של ראשי האבות כשלעצמו יצירת איסור של חיוב מיתה על המשנה ממינויו, אלא רק בשוער ובמשורר מהטעם שהתב"ל.

ועיין בתוס' תענית כ"ז. ד"ה מר סבר, דלמ"ד עיקר שירה בכלי א"כ צריך שיהיו כהנים או לויים, דהרי הכלי זמר היה קדוש, ובגבו"א שם הקשה הרי הכהנים מוזהרים שלא לעבוד עבודת הלויים כמ"ש בערכין י"א. ולהנ"ל י"ל דאם עיקר שירה בכלי אף תקיעות הכהנים על הקרבן יש בהם דין שירה, עיין רש"י ערכין י"א. ד"ה עולותיכם, וכיון דהכהנים והלויים שווים בעבודת השיר אין בה דין מינוי, ומותרים הכהנים לשיר אף בשאר כלים. (ועיין באמבוהא דספרי פר' קרח עמ' 374.) גם אם נניח שבתקיעת הכהנים יש גדר שאינו בשירת הלויים, ומצינו שהכהנים תוקעים

דעבודת עבודה, דעבודת השיר היא מכלל עבודות הקרבן ותלויה בה. [וכן יל"פ בדברי רב אשי דילפינן מהכתוב ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים שכשם שחצוצרות מה"ת כך שירה, וחצוצרות הן מעבודת הקרבן כמוש"כ ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם.] והב' דהשירה היא מעבודות המקדש והרי"ז כברכת כהנים דאינה מעבודת קרבנות, אלא דזמנה אחר הקרבת התמיד, וה"נ שירת הלויים היא אחת מעבודות המקדש, וזמן עבודת השיר היא בשעת הניסוך של ק"צ, וזה נלמד מקרא דושרת בשם ה', דהשירה היא שירות כשאר עבודות שבמקדש. וכן נראה מדברי הר"מ, דבפ"ג מכלי המקדש ה"ב כתב "ואימתי אומר שירה, על ק"צ בשעת ניסוך היין וכו'", וכל הלכה זו חזר הר"מ וכתבה בפ"ו מתומ"ס, והיינו דבהלכות כלי המקדש איירי בענין חיוב הלויים בעבודת המקדש, כמבואר שם בכל ההלכה, ובהל' תמומ"ס, הוסיף הר"מ לחדש דאף הק"צ עצמם חייבים בשיר.

ונפק"מ דלויים המשוררים אינם צריכים מינוי אלא לעבודת המקדש שבשיר ובלא מינוי אינם מקיימים מצותם, אבל לחיוב שירה משום עבודת הקרבן אפילו בקרבנות המועדים דהוי מה"ת לכו"ע, לא בעינן מינוי, וכל שנאמרה שירה על הקרבן ע"י לויים נתקיימה מצותן.

[והיינו באופן שאין בכך עבירה, כגון שהשומרים שהם אינם מוזהרים לעשות שאר עבודות כנ"ל הם ששרו, או לויים שאינם במשמר של היום ולא התמנו אותו יום לשום עבודה, וגם להם אין אזהרה מאחר שעיקר האיסור הוא שעוזב עבודתו כמוש"כ הכס"מ. אמנם יתכן שמלבד מינוי ביום המשמר ע"י הראש בית אב כמוש"כ הר"מ בפ"ג ה"ט, יש קביעות למשוררים ולשוערים, שבזמן לימודם מייחדים אותם לעבודה מסוימת וכמוש"נ מהכס"מ בה"ז, ומי שהתייחד לשירה אסור לו לעולם להיות שוער. וצ"ע בזה. ולפי"ז יל"פ שזהו הטעם של ר' יהושע בן חנניא שרצה לסייע לעבודת השוערים, כי לא היה אז יום בית אב שלו וסבר שביום אחר מותר לו לסייע לנעילת שערים. וא"ל ר' יוחנן בן גודגדא שגם ביום אחר אסור.]

(ג) ולפי"ז יל"ע במה דקיימל"ן דאין אומרים שירה אלא על היין אם דין זה נאמר על עבודת המקדש בלבד, אבל מצד עבודת הקרבן ניתן לומר שירה על הקרבן בלא נסכים, וכמו בכורים שאומרים שירה על כל בכורים משבעת המינים – דהיינו שאם אמרו שירה בשעת הקרבה קיימו חובה זו, או אם נניח שעל נסכים הבאים בפני עצמן אין אומרים עליו שירה, אזי כשאין נסכים ביום ההקרבה אומרים שירה על הקרבן לבד. ומצינו בירושלמי פסחים פ"ה לגבי



שירה לא חשיבא כשיר על ק"צ של אתמול, מ"מ כיון דהווי נסכי ק"צ אומרים עליהם שירה מדין עבודת מקדש.

ובזה הסתפקו בערכין י"ב. בנסכים הבאים בפנ"ע אם אומרים עליהם שירה, דכיון דאין כאן אכילה ושתייה לא הוי שירה על הקרבן ואין אומרים שירה כלל, או"ד דדין שירה על היין אינו תלוי בהקרבת הקרבן, אלא גם נסכים הבאים בפני עצמם חייבים בשיר, כמשנ"ת, ופשיט מהברייתא דאומרים, ודחי דלמא היתה שירת הרשות כדר"ל.

(ה) והנה בגמ' ערכין י"א. ת"ר השיר מעכב את הקרבן דברי ר"מ, וחכ"א אינו מעכב, מ"ט דר"מ דאמר קרא ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בניי ולכפר על בניי, מה כפרה מעכבת אף שירה מעכבת, ורבנן מה כפרה ביום אף שירה ביום. ובתוס' הרא"ש כתב דלר"מ אין השירה מעכבת אלא אם הביא נסכים עם הזבח אבל בלא"ה אינו מעכב, דהרי אין אומרים שירה אלא על היין ואם לא הביא נסכים עם הקרבן אינו מעכב את הקרבן, ולהנ"ל י"ל דדברים ככתבן, שלעולם השיר הוא על הקרבן, ואם הביאו נסכים שרים עליהם בתורת חלק מההקרבה ואם לא הביאו נסכים עם הקרבן, צריך לשיר על הקרבן עצמו, וכדעת ר' יוחנן הנ"ל, שמצד חובת שירה כחלק מעבודת הקרבן יש אפשרות

פסח שאומרים עליו שירה בלא נסכים, "פסח שאין לו נסכים תוקעים לשחיטתו", משמע ששירה זו היא במקום שירה על הקרבן, ועי' באו"ש הל' ק"פ פ"א הי"ב. והעירני ח"א מלשון התוס' בברכות לה ע"א ד"ה שאין: שאין אומרים שירה על שום אכילת מזבח, כגון זריקת דמים וניסוך המים כי אם על ניסוך היין בלבד. – או"ד דקאי גם על עבודת הקרבן.

ונראה דבזה פליגי ר"י ור"ל בירושלמי הנ"ל, דלר"י דין זה לא נאמר אלא על עבודת המקדש שבשיר, אבל הקרבן עצמו טעון שירה גם בלא נסכים, ולכך גם כשאין נסכים אומרים שיר בשעת ההקרבה, ובכל אופן, אם אמרו שירה על הקרבן עצמו יצאו ידי"ח מצוה זו, ולר"ל דין זה נאמר גם על הקרבן, דאינו טעון שיר אלא בשעת ניסוך.

(ד) ולפי"ז יש מקום לומר שדין שירה משום עבודת המקדש ל"ד כלל לדין שירה משום עבודת הקרבן, דאף דשירה זו נאמרת לכתחילה בשעת ניסוך, אין זה אלא משום דהניסוך הוא מעבודת הקרבן, וכיון שקרבו הנסכים עם הקרבן, דהיינו שקדשו עם שחיטת הזבח או שקרבו באותו יום, השירה הנאמרת עליהם הוי שירה הנאמרת על הקרבן. אבל שירה משום עבודת המקדש יש מקום לומר שאינה כלל על הקרבן אלא על הנסכים כשלעצמם ואפילו קרבו הנסכים למחר, שאז מסתבר שאם אמרו עליהם

לשיר גם על הקרבן עצמו בכל זמן ההקרבה. דהשירה היא גם משום עבודת הקרבן ונאמרת בכל זמן ההקרבה כמשנ"ת ומעכבת את הקרבן לר"מ<sup>46</sup>.

ו) והנה מ"ש דלר"י אומרים שירה על הקרבן אף בלא נסכים מבואר כן בר"מ פ"ב מכלי המקדש ה"ד "בימי המועדות כולם ובר"ח תוקעים הכהנים בחצוצרות על הקרבן והלויים אומרים שירה". וכאן לא הזכיר נסכים כלל כמ"ש לעיל גבי שירה שעל התמיד. אך לפי"ז צ"ב דא"כ אף בשאר ק"צ כך ואמאי לא הזכיר הר"מ דין זה דשירה אלא בקרבנות המועדים.

ונראה דהנה בקרית ספר הקשה, כיון דקימל"ן דאין אומרים שירה אלא על ק"צ

שקבוע לו זמן, וילפינן לה ממועדים, א"כ נילף מהתם נמי דבעינן תקיעות על ק"צ הקבועים, ועיי"ש שכתב דבאמת גם שירה בשאר ק"צ אינה אלא מדרבנן. אך מדברי הר"מ אין נראה כן.

ונראה דדין תקיעות במועדים ודאי אינו אלא משום עבודת הקרבן, כדמשמע מהכתוב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו' וכנ"ל, אבל משום עבודת המקדש לא בעינן אלא שירה אף במועדים. ולפי"ז נראה דבאמת לא ילפינן ממועדים אלא דין שירה משום עבודת המקדש, אבל דין שירה משום עבודת הקרבן אינה מה"ת אלא בקרבנות מועדים ור"ח. והטעם נראה דבאמת האי קרא ד"ושרת בשם ד" דמינה

46. כתב ח"א שליט"א שהמחלוקת בין הספרי והספ"ז אם הכתוב על הלויים במדבר דלאחר שנתם החמישים לא יעבדו עוד, אם הכתוב כולל גם את עבודת השיר, המחלוקת הזו תלויה במחלוקת ר"ע ור' ישמעאל אם קרבין נסכים במדבר, ולשיטת ר"י שלא קרבו, אין צורך להזכיר שאין הלוי חוזר לשיר, כי לא נהג השיר במדבר שהרי אין אומרים שירה אלא על היין. ודבריו צ"ב ממש"כ רש"י בקידושין לו ע"ב ועוד ראשונים שם וברמב"ן פרשת שלח שבקרבנות ציבור נהגו נסכים במדבר. והתוס' בזבחים קיא ע"א ד"ה לא כו' כתבו שכן נראה מהספרי. והשיר הרי אינו אלא על ק"צ. ולפי משכ"ל יתכן שאפילו אם לא נהגו כלל נסכים במדבר אליבא דר"י, מ"מ היה דין שירה על הקרבן עצמו.

אמנם יתכן שלדעת ר"ע בחגיגה ו ע"ב דשבת לוי הקריב ק"צ וביאר בז"ר פ' בהעלותך שמסרום לציבור, א"כ י"ל דאע"פ שנחשבו לק"צ אבל לא יצאו מכלל בעלות המקדישים, כדין מקדיש בשביל חבירו, שהמקדיש עושה תמורה, וא"כ יתכן שלגבי דין שירה לא הוי ק"צ. ומ"ש רש"י בסוטה יד ובערכין יא דמש"ר היה מן המשוררים, יל"פ בבמת סיני, שיתכן שהיא היתה במת ציבור ונהגה שם שירה. (עי' לעיל סי' ט' פ"ב בהערה לאות ח' באות לא-לה.) ועיקר הדבר שלא נחשב כהאי גוונא לק"צ לכל דבר, יש להוכיח ממש"כ הז"ר שם שהק"צ הללו שבמדבר היו טעונים סמיכה, וכבר תמה עליו ב'אמבוהא דספרי' הרי אין סמיכה בקרבנות ציבור. ולהנ"ל יל"פ שגם לדין סמיכה לא נפיק מתורת קרבן שותפין.

ילפינן דין שירה משום עבודת המקדש, איירי במועדים כמבואר שם בספרי, דכל הפרשה איירי לענין עבודת המשמרות במועדים, אלא דילפינן מיניה נמי לענין קרבנות כל השנה (עיי"ש בספרי), ולכך נמי ילפינן דין שירה משום עבודת המקדש ממועדים לשאר ק"צ הקבועים בכל השנה. ומצד עבודת המקדש ודאי שאינה אלא בזמן ניסוך כנ"ל. אבל שירה משום עבודת הקרבן י"ל שעיקר הילפותא היא מהכתוב במועדים כמש"ש בק"ס, דשירה ילפינן לדעת רב אשי מהכתוב ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים, ומשם יש ללמוד שכשם שחצוצרות במועדים כך גם שירה במועדים. ושם אין ריבוי לשאר קרבנות ציבור שבכל השנה. ולפי"ז אף דמדרבנן כל ק"צ קבוע טעון שירה, לא תקנו כמו בעיקר דין שירה שמצד הקרבן שהוא גם על ההקרבה, כמוש"כ הר"מ בשירה של קרבנות מועדים, אלא בשעת ניסוך.

(ז) ועיין בר"מ פ"ב מהלכות כלי המקדש

ה"ב ומתי אומר שירה על כל עולות הציבור החובה ועל שלמי עצרת וכו', ובפ"ו מתומ"ס ה"ח כתב "אין אומרים שירה אלא על עולות הציבור וזבחי שלמיהם האמורים בתורה" וצ"ב. ויתכן דכוונת הר"מ למעט קרבנות המילואים שביחזקאל הקרבים לחנוכת המזבח בבית שלישי כמ"ש הר"מ בפ"ב ממעשה הקרבנות הי"ד, דאע"פ דמדין עבודות המקדש אומרים שירה על נסכיהם כדין כל ק"צ החובה, כמ"ש הר"מ בפ"ב מכלי המקדש הנ"ל, מ"מ הם עצמם מדין הקרבנות אינם טעונים שירה, דשירה משום עבודת הקרבן בשאר ק"צ אינה אלא מדרבנן כמשנ"ת ולא תקנו אלא בקרבנות הנוהגים לדורות. ולכן בהל' תומ"ס שמיירי בגדר שירה משום עבודת הקרבן הדגיש הר"מ שרק קרבנות האמורים בתורה מתחייבים בכך. ונפק"מ לדין מינוי לויים לשירה זו, שמצד חיוב עבודת המקדש שבשיר צריך שיהיו הלויים ממונים לשיר ובלא"ה לא מתקיימת מצוה זו כמשכ"ל.

#### ד. מצות שירה ותקיעה בחצוצרות

(א) בפרשת בהעלותך נאמר "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו'" והיו לכם לזכרון לפני ד' וגו'", והתקיעות הללו הרי הם חלק משירה בעת נסכי הקרבנות

ומטרתן לעורר את העם לשמחה כדברי ספר הכתים, וגם בעת מלחמה מריעים לתפילה להיוושע "ונזכרתם וגו'" ונושעתם וגו'", "וכל זמן שנזכרים ישראל אין נזכרים אלא לתשועות (ספרי שם)", מכאן נלמד

שישנה ברכה במועדים לישועת חיים ושלום ולשמחה, מלבד ברכת "והיית אך שמח" הנ"ל. לכן גם נאמרת במועדים תפילת "יעלה ויבוא" וכו' זכרנו בו לטובה וכו' לברכה, והושיענו בו לחיים וכו'.

(ב) זהו מקור לשיטת הסוברים שגם בר"ה וביוכ"פ אומרים תפילת "והשיאנו" (מובאת ברא"ש מס' ר"ה פ"ד). אע"פ שהכתוב "כי יברכך ד' וגו'" נאמר רק לגבי שלשת הרגלים, אבל מאחר שגם מפרשת בהעלותך יש מקור לתפילה זו, ושם נכללים במצוות תקיעה בחצוצרות גם מוסף של ר"ה ומוספי יוכ"פ כמבואר בספרי זוטא, ובספרי למדו מלכיות זכרונות ושופרות מהכתוב כאן, לכן גם בר"ה וביוכ"פ יש מקום לתפילה זו על ברכת המועדים.

(ג) בר"ח אין אומרים תפילה זו, כי תוקנה בעיקרה על "מועדי ד' אשר תקראו אותם מקראי קודש". שיש בהם לפחות חובת כבוד המועד, דהיינו בימי יו"ט וחול המועד כמבואר במכילתא בא פרק יט ובתו"כ פ' אמור, אבל ר"ח לא נקרא מועד. רק תפילת "יעלה ויבוא וכו'" נאמרת בר"ח, משום שגם בר"ח תוקעים מהתורה על הקרבן בחצוצרות לזכירה ולישועה. וכבר מבואר הדבר בלבוש סי' תפ"ז ס"ק א' שתפילת יעו"י מיוסדת על הכתובים בפרשת בהעלותך. ועל כן מנהגינו שאין מזכירים שם שבת אפילו בשבת שהוא יו"ט ור"ח.

(ד) אמנם בספרי פר' בהעלותך עה"כ "וביום שמחתכם" אמרו אלו שבתות [ר' נתן אומר אלו התמידים] וכ"ה בבעל הטורים. ובבה"ג מנה מצות שמחה בשבת. ויל"ע אם שיטת הספרי היא להלכה בפסקי הרמב"ם, שהרי בקרית ספר ובמנחת חינוך מ' שפ"ד נקטו בדעת הרמב"ם שהתקיעות של כל השנה הן מדרבנן וכ"נ מהר"מ הל' כלי המקדש פ"ג ה"ה, ומפורש כן בספר הבתים מ' נז.

(ה) והנה בק"ס כתב שמצוות שירה היא חלק ממצוות תקיעה ומה"ת אין מצוות אלו נוהגות אלא בר"ח ובמועדים. ויתכן שמצוות אלו מסורות לחכמים, לכלול בימים החייבים בתקיעות ושירה גם ימים נוספים שאינם מפורשים בכתוב, וכפי שמצינו בקדושת חוה"מ, (חגיגה יח.), וחכמים קבעו לרבות שבתות לשירה בלבד, ור' נתן סובר שגם תמידין של חול מתרבים לחיוב מה"ת, בשירה בלבד.

(ו) אמנם המנ"ח כתב שדברי ר' נתן הם כשיטת החנוך שהתקיעות על הקרבן בכל יום הן מה"ת, אבל גם לשיטת החינוך יל"פ שתקיעות של כל יום שונות משל המועדים. כי במנ"ח דייק מדברי הרמב"ם הל' כלי המקדש פ"ז ה"ה שבכל יום הם כשרות אפילו על ידי ישראלים, ונראה מדברי הר"מ שם שתקיעות אלו הן מתורת שירה בכלי, והיינו כמו שהיו הישראלים כשרים להיות מנגנים בכלי שיר בעת שירת הלויים.

אבל תקיעות שבמועדים ובר"ח הם גם מצות שמחה בפני עצמן ולמטרה אחרת כנ"ל, למען הציבור שסביבות המקדש.

ולפי"ז מ"ש בערכין כב שכהנים איתנייהו כל השנה בתקיעות אע"פ שאינם התוקעים, ר"ל שהם המצווים לשמוע את התקיעות לצורך כוונת העבודה.

ט) ויתכן לומר שעל מטרה זו של כיוון לב הציבור, נאמר בכתוב "והיו לכם לזכרון לפני א'", וכמוש"כ בספר הבתים: "ובהערתם הם נזכרים לפני ד'". וא"כ רק על תקיעות המועדים ור"ח נאמר כן, אבל שאר תקיעות שבכל השנה שילפינן לה מרבי הכתוב "וביום שמחתכם וגו'", לא ילפינן אלא רק לעיקר חובת תקיעה, למען הכהנים המשרתים במקדש, ואין בהם לציבור מעלת הזכרון לפני ד', אלא לכהנים בלבד. וא"כ נמצא שגם בשבתות אין לציבור ענין הזכרונות שב"עלה ויבוא" וכדברי הלבוש הנ"ל.

י) והנה השמחה בתמידים ודאי שאינה חובה, אלא שהציבור שמח בכפרתו כמו"ש חז"ל עה"כ "משוש לכל הארץ". וא"כ גם בשבתות י"ל כן, שאין בהם חובת שמחה, אלא שהציבור שמח ביום מנוחתו. וכ"מ בב"י סי' רפא: מ"ש ישמחו במלכותך פירש הרב כהן צדק שסמכו על מ"ש וביום שמחתכם, זה שבת, וי"ל שע"ז סמכו לומר וישמחו בך כל ישראל מקדשי

כמבואר שם בפ"ג ה"ג, כך היו הישראלים כשרים להיות מנגנים בתקיעות בפני עצמן, ולכן היו תקיעות אלו בין פרקי השיר כמוש"כ הר"מ בהל' תו"מ פ"ו ה"ז, והם היו תוקעים על פי הממונה על המשוררים. אולם אעפ"כ בתקיעות אלו על התמיד תקנו שיהיו על ידי הכהנים. אבל תקיעות שבמועדים ור"ח הרי הם מהתורה רק על ידי הכהנים כמפורש בכתוב.

ז) ויל"פ שאע"פ שכל תקיעות אלו יש בהם מתורת שמחה ושירה לפני ד' כמוש"נ מהר"מ במו"נ ח"ג סופמ"ה וסופמ"ו, אבל יתכן שתקיעות שבכל יום הם כדברי החינוך – לגבי כל דין תקיעות ושירה – לעורר כונת הכהנים העובדים, לכן הן נעשות ע"י לויים וישראלים, ואילו תקיעות שברגלים ור"ח הן גם למטרה נוספת, כדברי ספר הבתים: לעורר העם לשמחה, ובאה המצוה אלינו שתהיה התקיעה על העולות והזבחים לעוררם על המכוון בקרבנות ובהערתם הם נזכרים לפני ד' וכו'. ובאבן עזרא (לגבי תקיעות בשבתות) "שישמעו וידעו כי העולות יקרבו ויכוונו לבם לשם" לכן הם נעשים ע"י כהנים דווקא, שמכח מעלתם הם ראויים להכין לב העם.

ח) וא"כ י"ל שגם לשיטת החינוך שתוקעים מה"ת כל השנה, מ"מ הם כחלק משירת הלויים ולאותה מטרה האמורה לעיל, למען הכהנים המשרתים במקדש.

שמך, עכ"ל הב"י. ונראה שתפילה זו מגבילה ומפרשת את הבקשה שלהלן: "שבענו מטובך ושמחנו בישועתך" וכאן מפרטים: "שמחו במלכותך וכו' כולם ישבעו ויתענגו מטובך. כלומר שנזכה לברכות השבת, שמחה בד' ועונג מטובו.

עכ"פ אין כאן חובת שמחה כביו"ט, אלא יכולת להתעלות לברכת השבת, שזוכים ישראל כל אחד לפי מדרגתו. ולכן אליבא דת"ק נכללו שבתות בכתוב "וביום שמחתכם". ולפי"ז גם לספרי אין חובת שמחה בשבת.

### ה. עבודת כהנים ולויים בבמה קמנה

בתשובת מהר"מ מרוטנבורג (דפוס ברלין ח"ב סי' רי"ח) כתב ש"כי היכי דכהנים לא אשכחן דאשתרי לעשות עבודת הלויים אפילו בבמה קטנה ה"נ לויים לא הותר להם עבודת כהנים". ויל"פ שאע"פ שאין בבמה קטנה מצות שמירה ושירה מ"מ אם שומרים על הבמה קטנה יש בכך קיום המצוה. [ומצינו כע"ז במג"א סי' קנ"א ס"ק ד' שהוכיח ממ"ש בתמיד פ"א שאין השומרים במקדש ישנים במיטות, שגם מי שמותר לו לישן בבית הכנסת אין להכניס מיטות. והקשו עליו הרי שם הטעם משום שאין דרך שומרי המלכים לישן על מיטות. ויל"פ שס"ל שאם ישן בביהכנ"ס בהיתר הוא גם שומר, וכמוש"כ בחלקת יואב ח"ב סי' מג, שגם בשעה שהשומר ישן, ג"כ מתקיימת מצות שמירה, וס"ל למג"א שגם בביכנ"ס אע"פ שאין מצות שמירה מ"מ יש קיום מצוה של רשות]. ויתכן שגם בהגפת שערים ובשירה יש קיום מצוה בבמה קטנה,

א"כ י"ל שמצוות אלו מתקיימות ע"י הלויים דוקא, כמו במקדש. ונמצא שיש גדר עבודת לוי בשומר, בשוער ובמשורר גם בבמה קטנה, ולכן פשיטא למהר"ם שכהן אסור להיות שומר, שוער ומשורר שם, כי ס"ל למהר"ם שהאיסור של כהן לעבוד עבודת לויים ולהיפך, הוא לא רק מחמת שמניח עבודתו המיוחדת לו ועושה עבודה המיוחדת ללוי, אלא גם מפני שעושה עבודה שאינו מקיים בה מצוותו אלא מצות לוי, וזה שייך גם בבמה קטנה שיש ללוי קיום מצות שומר, שוער ומשורר. וכשקיימת במה גדולה י"ל שאם כהן עובד עבודת לוי בבמה קטנה, הוא גם כמניח עבודתו המיוחדת לו. ולכן מסתבר שגם בבמה קטנה לא הותר לכהן לשוער או לשורר וה"נ לא הותר שם ללוי עבודת כהן ורק זר הותר. (ועיין מש"כ בנוגע לעבודות הלויים בבמה גדולה לעיל בסימן כ"ו בהערה לאות כט).

## ו. תמיד של בין הערבים לעתיד לבא

התמיד. ויל"פ שר"ל שרק כשניתן להקריב תמיד, נפסלים הנסכים שמקדימים אותם לתמיד. אולם העיקר בכונת ר"ג שמייירי שהתנדבו הציבור נסכים אע"פ שלא קרב התמיד והספק הוא אם יש עליהם תורת שירה של נסכים שקריבים עם התמיד]. ועוד שפשטות הירושלמי בסוכה שנסכי יין הם כדין ניסוך המים וכשר אם הקדימו לזבח. ועי' חזו"א או"ח סי' קט"ו אות כ'.

אמנם בערכין די"ב ע"א הסתפקו אם נסכים הבאים בפני עצמן טעונים שיר, אולם מבואר שם שהספק הוא רק למ"ד שיש שיר בלא קרבן, אבל אם אין שיר בלא קרבן יש הכרח מהברייתא שיש שיר על נסכים הבאים בפני עצמן. עי"ש ביפה עינים. ומפירוש ר"ג שם הנ"ל משמע שמייירי כשהקריבו רק נסכים בלא שקדמו להם תמידים. (ועיין מש"כ לעיל בענין שירת הלויים אות ד). וגם יתכן שאם אין חובת קרבן אלא חובת נסכים, לכו"ע נסכים אלו טעונים שיר. וא"כ יל"פ הסוגיא בביצה שהיא למ"ד זה ולסברא זו, שלפיהם יש חשש שיתקלקלו הלויים בשיר על נסכים של בין הערביים, ולכן הקשו שאין לקבל עדי החודש כל היום כולו, אלא עד זמן שמנסכים נסכי בין הערביים ומתחילים הלויים בשיר, כן י"ל לחומר הקושיא.

הקשו האחרונים על דברי הרד"ק ביחזקאל (מ"ו י"ג) עה"כ וכבש בן שנתו תמים תעשה עולה ליום לד' בבוקר בבוקר תעשה אותו. ומנחה תעשה עליו בבוקר בבוקר וגו'. ופירש הרד"ק שלעת"ל יקריבו רק תמיד של שחר ולא של בין הערביים, ולכן לא נזכר תמיד של בהע"ב. והקשו מהגמ' ביצה ה' ע"ב: א"ה עדות נמי לא נקבל, מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד נמי לא קבלנו עדות החודש כל היום כולו השתא נמי נקבל. והרי התקנה שלא לקבל עדי החודש מהמנחה ולמעלה, היא משום שלא יתקלקלו הלויים בשיר, הרי שיקריבו תמיד של בה"ע.

יתכן לומר שסובר הרד"ק שרק את התמיד ומנחתו, שהם המוזכרים בכתוב שם ביחזקאל, לא יקריבו בין הערביים, אבל נסכים של התמיד שאינם נזכרים בכתוב שם כלל, יקריבו בפני עצמן. ולכן יש עדיין חשש שיתקלקלו הלויים בשיר.

ואם כי מבואר בתו"כ פר' אמור פט"ו שאם הקדים נסכים לזבח פסולין, ועיין בתוס' תענית ב' ע"ב, י"ל שרק בזמן שישנה חובת זבח א"א להקדים, אבל אם יבטל דין התמיד של בה"ע, אין הכרח שיבטל גם דין נסכים. [ועיין בר"ג לערכין שכתב: אלא לאו דנסכין הבאים בפני עצמן, דבטל

## סימן לא

## אכילת קדשים ואכילת תרומה

במשך חכמה פר' אמור (כ"ב טז) ד"ה ובספרי כו', וגם שם עיקר הכפרה היא בכזית שאוכל כהן מכל תרומה שקיבל. (ועיין להלן אות ה). [ועיין במנחות עג ע"א עה"כ זה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש כל קרבנם לכל מנחתם וגו', לרבות מנחת העומר ומנחת קנאות, סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא והאי להתיר קא אתיא, ואידך נמי לברר קא אתיא, קמל"ן]. והעיר בפרדס יוסף החדש (עמ' תשמ"ז) שמשמע דלמסקנא קמל"ן שגם מנחת סוטה בכלל אשר כופר בהם ולא כהרמב"ן בפירוש התורה שמנחת סוטה אינה לכפרה. אולם יתכן שאומנם הקרבת מנחת סוטה אינה לכפרה אבל אכילת שיירי המנחה יש בה כפרה, כעין תרומה, שבהפרשה לא מצינו גדר כפרה, ורק באכילת הכהן כנ"ל].

ג) והנה לגבי אכילת הכהנים במתנות כהונה מצינו דין דלמשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים (זבחים כח ע"א), והתוס' בבכורות (כז ע"א ד"ה ואתי) כתבו שאעפ"י שהכתוב "למשחה" קאי על כל מתנות כהונה מ"מ לגבי תרומה לא מצינו שיצריך אכילה בגדולה דשמא לא שייך "בגדולה" אלא בבשר. ולפי"ד גם באכילת שיירי

א) בפסחים נט ע"ב ילפינן מהכתוב: "ואכלו אותם אשר כופר בהם" דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. וביבמות מ ע"א איתא שהו"א שאם רצה הוא, הכהן שעבד עבודתה, אוכלה, רצה כהן אחר אוכלה, ת"ל מצות תאכל במקום קדוש, מצוה. ובתוס' שם ד"ה רצה כתבו: והא דדרשינן (בקדושין נג ע"א) לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו כו' א"נ הכא מריבוי ילפינן דכהן המקריב צריך שיאכל ממנה ולא כולה. עכ"ד. ויל"פ שגם באכילת מקצת הוי כפרה, ומסתבר דצריך עכ"פ כזית, וכפרה זו באכילת כזית, מצוותה בכהן שעבד עבודתה ובכך מתקיים עיקר הציווי של אכילה לכפר, והשאר נאכל ע"י אנשי בית אב, שאמנם גם אכילתם מכפרת, אבל אי"ז עיקר הכפרה שע"י אכילה. [ועי' בתו"כ פר' צו עה"כ בחצר אוהל מועד תיאכל "אפילו כל שהוא". ויל"פ שס"ל לתו"כ שאם נשאר כל שהוא, שבעלמא אי"ז שיעור של אכילה, מ"מ הכהן המקריב שאוכל אפילו כל שהוא מקיים מצות אכילה לכפרה].

ב) ולכאורה י"ל לגבי אכילת תרומה שהיא כעבודה כמו"ש בפסחים עג עפ"י הכתוב "עבודת מתנה את כהונתכם", גם באכילת כהן תרומה יש גדר כפרה כעבודה, ועיין



מנחות אין למשחה. אולם כבר כתבו שנראה מהירושלמי תרומות פ"ה ה"א שגם בתרומה נוהג דין למשחה לגדולה, דאיתא שם בדין סיכה והדלקה בשמן תרומה: "למשחה לגדולה, למשחה לסיכה, למשחה להדלקה", וא"כ מכ"ש באכילת שיירי מנחות דבעינן למשחה. וכך נקטו התוס' בזבחים (עה ע"ב ד"ה בשביעית), ונראה שאעפ"כ יש חילוק בין קדשים לתרומה. דלגבי קדשים ושיירי מנחות, הדין דלמשחה הוא משני פנים, א' מצד חשיבות שולחן גבוה, עי' רש"י שבת קטז ע"ב ד"ה שלא, שיש מצוה לנהוג כבוד בפרס אוכלי שולחן ד'. וב' מצד העבודה שבאכילה, שהיא גם מכפרת, שלכן ג"כ יש לנהוג בה בחשיבות, בכבוד ובתפארת, כדרך אכילת מלכים. ובגור אריה יהודה ענייני המועדים סי' ב אות ט נקט ג"כ שלמשחה הוא משום הכפרה. ולגבי תרומה התרבה רק שמצד הכפרה שבאכילתה, שאף היא כעין כפרה שבעבודה, יש דין דלמשחה לגדולה.

(ד) והנה רש"י ביומא יד ע"א ד"ה מי כו' כתב דאכילת קדשים אסורה לאונן משום דבקדשים בעינן שמחה וגדולה, דכתיב לך נתתם למשחה לגדולה כו', ובתוס' שם הקשו דלא אשכחן דרשא זו על כהאי גוונא אלא רק על דרך אכילתו כו', ובשו"ת קול מבשר ח"א סי' ט"ו הביא שהמקור לדברי רש"י הוא בירושלמי בכורים ה"א לגבי

מש"ש שבכורים נכסי כהן דילפינן מלמשחה, לשמחה, לגדולה, לסיכה, להדלקה (כ"ה הגירסא לפנינו, ועיי"ש בפנ"מ). אולם הקשה בפרדס יוסף החדש עמ' תשמ"ה מהירושלמי תרומות הנ"ל דגם תרומה נכללת בכתוב דלמשחה לגדולה כו', ואעפ"כ מפורש בבכורים פ"ב וביבמות ע ע"א שתרומה מותרת לאונן. עוד יל"ע אמאי איצטריך למילף בירושלמי בכורים שם דבכורים אסורים לאונן מ"הקודש, הקודש העליון" ולא יליף מלמשחה. ואין לומר שהילפותא מהקודש העליון ברורה יותר, שא"כ עכ"פ אמאי ר"ש דלא יליף מהקודש העליון וס"ל דבכורים מותרים לאונן, אמאי לא יליף עכ"פ מלמשחה לאסור לאונן.

ויתכן שפשיטא לירושלמי שהדין הנוסף של "למשחה לגדולה" שהכהן האוכל יהיה בשמחה ובגדולה, הוא שייך רק בקרבנות, שיש בהם איסור עבודה לאונן, והתרבה ב"למשחה" שגם אכילת אדם בקדשים תיאסר לאונן, בין מצד היותם משלחן גבוה ובין מצד העבודה והכפרה שבהם, שהכל נמשך מהקרבתם. ולעיל בסי' ל בענין קידוש הלויים (בהערה באות ז') כתבתי עפ"י רש"י ביבמות (צ ע"ב) ועפ"י הרמב"ן בהשגות לסה"מ שורש יב, שחובת ההקרבה כוללת גם את מצות האכילה של הכהנים. משא"כ תרומה שלא היתה בהם כל הקרבה

קודם, אין הכרח ללמוד מ"למשחה" גם איסור לאונן. ולגבי בכורים, שגם בהם לא היתה הקרבה על גבי המזבח, וגם התנופה של הבכורים י"ל שהיא כשירה באונן, צריך ילפותא מיוחדת לאוסרם לאונן.

אמנם לפי"ז שהילפותות מהכתוב "למשחה" אינן נוהגות כולן בתרומה ובבכורים, א"כ אין הוכחה מהירושלמי תרומות ובכורים הנ"ל לגבי אכילת תרומה בגדולה כדרך המלכים, שהרי הירושלמי שם מיירי לגבי דין סיכה והדלקה בשמן תרומה והביא את כל הנלמד מ"למשחה", אבל כשם שדין של אכילה בשמחה אינו נוהג בתרומה, ה"נ י"ל שגם דין אכילה כמלכים אינו נוהג. וזוהי סברת התוס' בבכורות כז ע"א הנ"ל: "ובכל מתנו"כ כתיב למשחה כו', ולגבי תרומה לא מצינו שיצריך בשום אכילה בגדולה, דשמא לא שייך גדולה אלא בבשר". ויל"פ עוד, שרק בקרבנות יש חשיבות שמחייבת אכילת השיריים "למשחה לגדולה", כמושכ"ל בד"ה ויתכן.

ה) לעיל בסי' ט' (בהערה לפ"ב באות יב) הבאתי מדברי האבן עזרא פר' שלח שלכן נסמכה פרשת חלה לפרשת נסכים: "כאשר תביאו מנחה על העולה מהסולת, כן תתנו גם מעריסותיכם". וכתבתי שיתכן שיש בנתינת תרומות גדר כפרה. וכך משמע

מהספ"ז פר' שלח עה"כ מראשית עריסותיכם תתנו – יכול יוצאי מצרים מנין אף לדורות, אמרת תתנו לד' תרומה לדורותיכם. ויל"פ שהו"א שרק יוצאי מצרים היו צריכים כפרה על חטאי דור המדבר. וכע"ז ביאר באמבוהא דספרי. ויש לבאר דהכפרה היא על חטא העגל, כי איתא במכילתא פר' יתרו עה"כ "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים": מכאן אמרו ראויים היו כל ישראל לאכול בקדשים עד שלא עשו העגל וכו', ויל"פ שגם תרומות היו ראויות לישראל (ולבכורות – או גם לכהנים שהיו ראויים מתחילה לעבודת המקדש, עי' זבחים קטו ע"ב ותו"כ פר' צו פי"ח – היו נותנים מעשר כלויים), ובגלל חטא העגל ניתנים התרומות רק לכהנים, ויש בנתינה גדר כפרה על ישראל. ומצינו כע"ז בצ"פ (קונטרס ההשלמה עמ' 5) לגבי שקלים, דס"ל דהשקל גופא הוה קרבן של יחיד ואח"כ נעשה של ציבור, ויש עליו שם כפרה, ולכן מביאין את מחצית השקל בבת אחת, דהוי כמו תשלומי גזל הגר שאמרו בב"ק ק"י שנותנו בבת אחת, משום דאשם קריא רחמנא, עכ"ד. ובשו"ת צ"פ החדשות ח"ב עמ' שמ"ג נקט "דשקל גופא נקרא קרבן".

ועיין בספורנו בפרשת כי תבוא עה"כ בערתי הקודש מן הבית וגו' בחטאינו ובעוונות אבותינו הוסרה העבודה

שנים, מתוודים על חטא העגל.

ולפי הנ"ל שגם נתינת תרומה לכהן יש בה גדר כפרה וגם אכילת כהן מכפרת, נמצא שישנם שני חלקים בכפרה שבתרומה, תחילתה בנתינה לכהן וסיומה באכילת כהן, והנתינה הוי כעין מ"ש בהשבת גזל הגר לכהן, שכסף מכפר מחצה (ב"ק קי ע"ב).

מהבכורות אשר להם היו ראויות תרומות ומעשרות וכו', עכ"ד, והיינו שס"ל שבאמירת וידוי מעשרות יש וידוי על חטא העגל, שבגללו ניטלו תרו"מ מבכורות ונתינו לכהנים וללויים. ולפי דבריו יתכן לומר שגם בנתינת מעשר ללויים יש גדר כפרה על מעשה העגל, ולאחר שכילו לתרום ולעשר ולתת תרו"מ של שלוש

## סימן לב

## אם עלו לא ירדו

שע"י כ"ש, ואין צורך שיהיה בדווקא ע"י מעשה אדם או דעת, אלא אפילו כשמתקדשים ומתייחדים האמורים לגבוה ע"י שעלו לראש המזבח בלא מעשי אדם ובלא דעת, הם נעשים לחמו של מזבח. [וכ"נ מהרמב"ן במלחמות לר"ה פ"ד שהביא בז"א שם, דגם זריקה לשם חולין כשירה, וא"כ מביאה לידי מעילה אפילו בלא כוונה לקדש].

א"כ הקידוש שע"י שהאמורים בראש המזבח, לא חשיב מעשה קידוש ע"י אדם, כי אין כאן צורך במעשה, ולכן אין בכה"ג מעילה לשיטת הרמב"ן, ורק כשהקידוש הוא ע"י זריקה, שטעונה מעשה דווקא, הוי כקידוש ע"י מעשה אדם.

(ב) ובז"א שם הקשה מאי שנא מפסולין שאם עלו לא ירדו ואעפ"כ מועלין בהם. אולם האו"ש ודאי ס"ל שהתם הרי כבר התקדשו לגמרי והיו מיוחדים לגבוה והיתה בהם מעילה אלא שנפסלו, וע"י שעלו למזבח אין פסולם מעכבם מלהקרב, אבל אינם צריכים להתקדש, אלא חוזר עליהם דין מעילה, משא"כ באמורי קדק"ל קודם זריקה שהעלאתם למזבח מקדשתם לעבודה. (ג) מש"כ הז"א שהעלאה ע"י זר פוסלת, לא

(א) באו"ש הל' מעילה פ"ה ה"ו כתב שאמורי קדשים קלים שהעלין למזבח קודם זריקה, שנעשו לחמו של מזבח ולא ירדו אבל אין בהם מעילה, כמו"ש בזבחים פ"ה. הטעם הוא שכיון שאין צורך במעשה אדם כדי שיעשו לחמו של מזבח, אין כאן קידוש ע"י אדם, וכמו במים שהתקדשו בבור של הקדש מאליהן שאין בהם מעילה לדעת הרמב"ן. והקשה בזרע אברהם (סי' כ"ג אות ה) הרי כ"ש והו"ה מזבח מקדשין רק ע"י מעשה נתינה של אדם כמוש"כ רש"י במנחות ז ע"א ד"ה ומשני, ואיכא למ"ד שרק בנתינה בדעת האדם מקדשין, א"כ צריך מעשה אדם או גם מחשבה לקידוש האימורין, והם נחשבים לקידוש ע"י אדם.

ונראה שהאו"ש ס"ל שדין לחמו של מזבח אינו כדין קידוש ע"י כ"ש, כי הרי האימורין התקדשו בקדוה"ג, אלא שעד שלא הגיע זמן הקטרה אין האימורין מבוררין ומיוחדים עדיין לגבוה (תוס' מעילה ו: ד"ה אימורי), וחסר בקדושתם, והזריקה שהם נעשים על ידה ראויים להקרבה היא כמעשה הקדשה של האימורים להיותם מיוחדים לגבוה, אבל אין צורך שיהיה בקידוש ויחוד האמורים לגבוה דיני קידוש

העלאה בחוץ, אבל לגבי איסור שחיטה בחוץ אי"ז תלוי בדין הקטרה.

אמנם באמת עיקר דברי רש"י הם לבאר שבעצם הדבר שאין מורידין האימורים הפסולים שעלו למערכה, אין בכך לעשותם ראויים להקרא "לעשות אותם לד'", כי רק אין חובה להורידם אבל מי יימר שיש בהם שם גדר הקטרה, ורק מכיון שבדין לא ירדו נכלל גם חיוב להפוך בצינורא, או אם הם שלא על המערכה, חייבים להעלותם מראש המזבח, ע"י כך הם נקראים ראויים לעשותם לד'. וא"כ גם לגבי שחיטה בחוץ שצריכה להיות ראויה לזריקה, היינו משום שאם העלו הדם למזבח חייבים לזורקו. ולפי"ז לגבי שעיר הנעשה בחוץ שאם שחטו קודם הקרבת הפנימי, ודאי שאפילו עלה למזבח ממתינין עד לאחר הקרבת הפנימי וקודם לכן אין חיוב לזורקו והוי כמחוסר זמן. וכפי שמצינו באימורים של קדק"ל שהעלם קודם זריקה שאין בהם מעילה משום שעדין אינם ראויים להקטרה. [ולפי"ז אין לחלק בין קרבן פסול לקרבן כשר ששחטו קודם לזמן הקרבתו באותו יום, כשעיר חיצוני של יוכ"פ, כפי שחילק בז"א שם].

מצינו כן אלא בהקטרה. ואפילו במהפך בצינורא ס"ל לחת"ס בח"ז סי' מז שאין הוא פוסל. והאו"ש מיירי בהניחו שלא על המערכות שהרי עדיין לא מקטירים אותו. ומש"כ להקשות מאי שנא מפסולין שאם עלו לא ירדו חייבין עליהן משום מעילה, צ"ל שהם ראויים מיד להקטרה, משא"כ באמורי קדק"ל שעדיין לא הובררו להקטרה עד לאחר זריקה כלשון רש"י שם, ודינם כלפני שהעלם למזבח.

(ד) בז"א שם הביא מהאבנ"ז או"ח ח"ב סי' תנ"ז שאם שחט שעיר יוהכ"פ בחוץ קודם הגרלה פטור, משום שאינו ראוי אפילו לשעיר הפנימי. ואע"פ שלשיטת התו"י בדף ל"ט אם הקדים עבודת חוץ לפנים כשר, וא"כ מאי שנא מאותם שאם עלו לא ירדו, ותירץ לפי"ד רש"י בזבחים קט שמ"ש שמפני שאם לא עלו לא ירדו הוי ראוי לעשותו לד', הוא מפני שהכהנים מעלים אותם למערכה לאישים או אם העלום על המערכה הכהן צריך להפך בצינורא, וא"כ בהקדים שעיר החיצוני לפנימי ודאי אין חיוב להפוך בצינורא עד שיקרב הפנימי, לכן אי"ז בכלל ראוי לעשותו לד', דהוי כמחוסר.

וצ"ב הרי מש"כ רש"י הוא לגבי חיוב על

## סימן לג

## איסור נעבד לגבוה

א

(א) במנחת אברהם ח"ג (עמ' יט) כתב אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל שלשיטת הירושלמי גם מחובר וגם בע"ח נקראים פסל ולוקין על עשייתם לע"ז והו"ה שאם יעבדו הוי עשיית פסל, והביא בתו"ד את דברי הירושלמי בפ"ד ה"ד החוצב צלם לע"ז אע"ג דאת אמר אין הקרקע נאסר מתרין בו על סיתות וסיתות, לכשיתלש לוקה. אמר ר' יוסי את ש"מ העושה צלם לע"ז אע"ג דאת אמר אין דבר שיש בו רוח חיים נאסר, מתרין בו על כל קורנס וקורנס, לכשיגמר לוקה, עיי"ש ברידב"ז שקמל"ן שאע"פ שלא חשיב ע"ז לענין איסור הנאה, מ"מ חשיב ע"ז לענין האיסור של עשיית ע"ז, והיינו כנ"ל. אמנם הפ"מ שם פירש שכוונת הירושלמי שכשנתלש ויהא עליו שם ע"ז לוקה, וכוונתו לבאר את הטעם שרק כשהעשיה נגמרת בתלוש יש מלקות, כי כל זמן שהוא מחובר אינו נקרא ע"ז לדעת הפ"מ בשיטת הירושלמי, כדבריו לעיל פ"ג ה"ה (במשנה ד"ה שנאמר לא תחמוד כו').

(ב) נראה שגם לפירוש הפ"מ י"ל שאין הכרח ממה שלא לוקין על ע"ז במחובר

שאינו נעשה כלל ע"ז, שאע"פ שיש מיעוט מיוחד למחובר משם ע"ז, וזה בכלל הדרשא של "אלהיהם על ההרים" ולא ההרים אלהיהם, אבל מיעוט זה אינו בא להפקיע מחובר לגמרי משם ע"ז, אלא כמש"כ בתוס' ר"י מבירינא לע"ז מ"ה ע"א ד"ה אלהיהם דגם מחובר מיקרי ע"ז, אבל מאחר שמיקל הכתוב על המחובר שלא לאבדו ש"מ שאינו אלהות גמורים, ולכן תקרובת הר מותרת עכ"ד. ונראה שהביאור הוא שרק לגבי עצם עבודת אלילים נחשב המחובר לאליל והעובדו בסייף, אבל לגבי מה שאינו מעצם העבודה, כגון מה שהטילה התורה איסור הנאה על הע"ז ותקרובתה, לא נכלל המחובר בתוך שאר עבודות זרות, כי אין המחובר נעשה לגמרי ע"ז. [והתוס' ר"י מבירינא כתב סברא זאת בשם ר"ת. אמנם התוס' לפנינו כתבו בשם ר"ת חילוק אחר, שרק בשוחט לפני ההר הנעבד נאסרת התקרובת, וצ"ע. ויתכן שגם סברת התוס' היא על יסוד סברת הר"י מבירינא שמשום קלישות איסור מחובר יש מקום לחלק בין שוחט לפני ההר לשוחט רחוק מההר.]

(ג) ולפי זה יל"פ שיטת הירושלמי הנ"ל

לגבוה מאיסור בע"ח, אע"פ שיש במחובר חסרון נוסף שאינו קרוי אלהות גמורה, יל"פ שפשיטא לירושלמי שמעצם הדבר שנסקלין על עבודה למחובר ולא מתמעט לגמרי משם ע"ז, וכלשון הר"י מבירינא, סגי בזה ללמד שיהיה נקרא ע"ז ויאסר לגבוה כמו שנאסרו בע"ח. ולשיטת הרידב"ז בדעת הירושלמי שגם במחובר לוקין על עשיית ע"ז, יל"פ שמאחר שעכ"פ המחובר נקרא פסל לגבי חיוב העובד, סגי בזה גם למלקות של "לא תעשה לך פסל", ועדיף מעשיית פסל שלא הסתיימה שאין לוקין עד מכוש אחרון כי כאן יש כבר שם ע"ז מסויים].

וכ"ז במחובר משא"כ בבע"ח שאין חסרון בשם ע"ז שלהם ורק מטעם שאין בהם תפיסת יד אדם אינם נאסרים, אבל לגבי מלקות של עשיית פסל הוי הבע"ח ע"ז גמורה, וכפשטות לשון הירושלמי שלגבי בע"ח אין התנאי שתגמר הע"ז כשלא יהיה בע"ח. ובגליון אפרים כתב שהתיבות אע"ג דאת אמר אין דבר שיש בו רוח חיים נאסר וכו' הוא אשיגרת לישנא וכל כוונת הירושלמי היא לומר שהמלקות בכל עשיית ע"ז הן רק במכוש אחרון, וכ"נ ממראה הפנים. ועיין במקור מים חיים הל' ע"ז סי' קמ"ה ס"ח שדן לגבי ביטול מחובר ונעבד וכתב שיש לחלק בין מחובר שאינו קרוי ע"ז לשיטת רש"י משא"כ בבע"ח שהוי

שגם עשיית ע"ז במחובר היא בכלל הכתוב ד"לא תעשה לך פסל" כמשהתב"ל, ומ"מ סובר הירושלמי שאין לוקין על עשייה זו כפירוש הפ"מ. ונמצא שאמנם יש מיעוט מיוחד במחובר מדין ע"ז מהכתוב "אלהיהם על ההרים", אולם מיעוט זה הוא רק לגבי מה שאינו מעצם העבודה כנ"ל, ולכן גם לגבי המלקות של עשיית ע"ז במחובר מועיל המיעוט, כי אין לוקין אלא כשחל שם ע"ז גמורה על הפסל, שהרי המלקות על כל עשיית ע"ז הן רק במכוש אחרון לדעת המראה פנים שם, וכן דעת החקרי לב בחיו"ד ח"ב סי' קמ"ו אות י"ב, ומאחר שכל מה שאינו נוגע לעצם עבודת אלילים אין למחובר חומרת שאר ע"ז, ולא חל עליו שם ע"ז לגמרי, הו"ה גם לגבי מלקות של "לא תעשה לך פסל", ולכן אע"פ שגם המחובר קרוי ע"ז אבל אין חייבים עליו מלקות כשהוא מחובר.

וה"מ גם המחובר אע"פ שאינו נקרא אלהות גמורה, ואין לוקין עליו משום "לא תעשה לך פסל" אבל הוא בכלל האיסור של עשיית פסל, כי אפילו לגבי המלקות של עשיית פסל מסתפק המנ"ח במ' כ"ט אם לוקין על כל מכוש ומכוש, וא"כ י"ל שבעושה ע"ז במחובר יש עכ"פ איסור לאו, ולכן יש עליו שם ע"ז ונאסר לגבוה כמהשתב"ל. ולפי זה יל"פ מה שלמד הירושלמי לעיקר איסור מחובר שנעבד

ע"ז, וזה כנ"ל. ויתכן שנפק"מ גם לגבי איסור לגבוה מצד עשיית הע"ז שהתב"ל שגם עיד"ז יש עליו שם ע"ז ונאסר לגבוה, וילע"י אם עשיית ע"ז בבע"ח ומחובר אוסרת לגבוה כמו בתלוש.

(ד) ולפי"ז יל"פ מ"ש בע"ז נ"ד ע"ב אמר ר' יוחנן אע"פ שאמרו המשתחוה לבע"ח לא אסרן, עשאן חליפין לעכו"ם אסרן וכו', אמר קרא והיית חרם כמוהו כל שאתה מהיה ממנו הרי הוא כמוהו. וכ"ה בירושלמי ע"ז פ"א ה"ד, רבי אבוהו בשם ר' יוחנן החליף בהמה בע"ז אסורה. וצ"ב אמאי נקט רק בע"ח ולא נקט גם מחובר, וכפי שלגבי איסור נעבד לגבוה שניהם שוים. ולהנ"ל יש לפרש שבאמת מחובר לא נאסר מה"ת בחליפי ע"ז, גם לבבלי וגם לירושלמי, והטעם הוא שהמיעוט של מחובר משם ע"ז גמורה הוא שאין מחובר נתפש לגמרי בשם של איסור ע"ז, ואינו קרוי אליל או נעבד לגבי איסורי ע"ז, ולכן גם כשנעשה חליפי ע"ז אין דין האיסור של ע"ז נתפש בו. ומ"ש בפ"ד ששכר פועל אפילו בקרקע נאסר, י"ל שהוא רק מקנס חכמים. ועיי"ש בירושלמי רב חסדא בעי אילו השתחוה לה לא אסרה מפני שהחליף בהמה בע"ז אסרה, דלמא בפרגמטיא שנכנסה קודם ליריד איתאמרת, וכן אמר שם ר' זעירא בשם ר' אבוהו בשם ר' יוחנן שגם בבע"ח רק לגבי איסור משא ומתן

ביום אידם נאסרים בע"ח. ויל"פ שס"ל שגם מצד שאין בבע"ח תפיסת יד אדם נפקעים בע"ח משם דבר איסור של ע"ז.

(ה) ועי' בירושלמי ערלה פ"ג ה"א פשיטא שאין הקרקע נאסר, צר צורה בקרקע נאסר. צבע דבר שיש בו רוח חיים, אילו השתחוה לו לא אסרו מפני שצבעו אסור. ופירש הפ"מ שפשיטא שאם צבע בערלה להקרקע שאינו כלום, שאין קרקע עולם נאסר, אבל בצבע דבר שיש בו רוח חיים כגון לבהמה קמבעל"ן אם נאסר או לא, ופשיט לה דהאי נמי לית לן למיבעי מידי, שהרי אלו השתחוה לו לא נאסר משום ע"ז להדיוט ומפני שצבעו אסור בתמיה, עכ"ד. וצ"ב למה הסתפקו רק לגבי צובע בע"ח ולא לגבי צובע קרקע. ולכאורה יתכן שמאחר שהירושלמי משווה בין איסור הצביעה של ערלה לאיסורי ע"ז, א"כ כשם שבע"ז הקרקע מופקעת מחלות של איסור להדיוט כך הקרקע מופקעת מאיסורי צבועין של ערלה, ורק בבע"ח שאין הפקעה מחלות שם איסור הסתפק הירושלמי אם צביעה שהיא בגוף הבע"ח עדיפא מעובד לע"ז.

אולם עדיין צ"ב מה שסיים הירושלמי לפשוט הבעיא שמאחר שאם השתחוה לבע"ח לא נאסר כ"ש בצבעו שאינו נאסר, והק"ו צ"ב.

(ז) ולפי הנ"ל יתכן שהירושלמי במסקנא סובר בדין בגד שנצבע בערלה שאין



במחובר משם ע"ז מהכתוב "אלהיהם על ההרים", וגם בבע"ח שכל המיעוט שלהם הוא מדין תפיסת יד אדם, סוברים ר' חסדא ור' זעירא שהם מופקעים משם ע"ז לגבי איסור להדיוט, ויל"פ שכל זה משום שאינם קרויים אלוהות גמורה כדברי הר"י מבירינא, אבל מאחר שלגבי עצם העבודה גם הבע"ח וגם המחבר הם קרויים אלוהות סגי בזה שיקראו השחתה ויאסרו לגבוה.

## ב

(א) עיין במש"כ המאירי בע"ז מ"ו ע"ב ד"ה אע"פ שמחובר נאסר לגבוה בין שלו בין של חבריו וכו', ולהלן מ"ז ע"א ד"ה המשתחוה כתב לפרש מ"ש שהמשתחוה למעין של רבים אינו נאסר, אע"פ שבבעל חיים נאסר אף שאינו שלו לגבוה, בזו מיהא מועיל בו זה שהמים הולכים וניגרים שלא ליאסר אלו הבאים אפילו לגבוה, עכ"ל. ונראה שהמאירי הכריח שיטה זו שגם מחובר נאסר לגבוה בשל אחר מתוך דברי הר"מ (הל' איסורי מזבח פ"ד ה"ז), שלגבי המשתחוה להר לא הזכיר שדוקא בהר שלו, ורק במשתחוה למעין הזכיר שהמעין שלו, ומתוך זה מחלק המאירי בין הר לבין מי מעין. ולפי"ז הר"מ והמאירי פוסקים כהירושלמי לגמרי וגם מחובר נקרא ע"ז כשנעשה פסל או כשנעבד ואין למחובר הפקעה משם ע"ז מדין "אלהיהם על

האיסור של הדבר הנצבע מצד עצמו, שהוא נעשה בעצמו כערלה, אלא רק בתורת דבר שחל עליו איסור חדש כדין הערלה, והוא כאיסור חליפי ע"ז שנאסרים מכח הע"ז, ולכן כשם שבע"ז אין בע"ח נאסרים אפילו בחליפין לדעת ר' חסדא ור' זעירא בירושלמי ע"ז הנ"ל, שסוברים שאין זה יכול להיות עדיף מהשתחוואה לבע"ח, ה"נ בצבע בע"ח כערלה למרות שהצביעה היא בגוף הערלה אבל מאחר שאין הצביעה עושה את הדבר הנצבע כעצם האיסור, אלא היא הטלת איסור חדש, הוי כדוגמת חליפי ע"ז, שמאחר שהם מטילים איסור חדש לכן אין החליפין נותנים לבע"ח שם איסור ע"ז ואינו נתפש בהם, ושיטת הירושלמי כאן במסקנא היא כדעת ר' חסדא ור' זעירא הנ"ל שגם בבע"ח א"א לחול כלל שם ע"ז אפילו בחליפין. וזהו ביאור לשון הירושלמי "אילו השתחוה לו לא אסרו ומפני שצבעו אסור", כלומר שדבר הנתפש באיסור העיקרי ואין בו שם האיסור מצד עצמו אי אפשר שיהיה חמור יותר מעיקר האיסור וכדעת ר"ח ור"ז לגבי חליפי ע"ז שהיא בע"ח, ומאחר שאין הבע"ח ראוי להחשב כערלה עצמה אינו נאסר גם מכח הצביעה, ולשון הירושלמי כאן דומה ללשון הירושלמי בע"ז בדין חליפי ע"ז.

(ח) ועכ"פ יש מקום לבאר בשיטת הירושלמי שאמנם לגבי הדיוט יש הפקעה

ההרים" וכמו שהתבאר לעיל בדעת הירושלמי.

(ב) אמנם עיקר הסברא שכתב המאירי צ"ע, במה גרע הדבר שהמים הולכים וניגרים שלא יאסרו לגבוה. ויתכן שהסברא היא כעין מש"כ ר"ת לחלק בין שוחט לפני ההר לשוחט שלא בפניו שאז אמרינן שאין כוונתו לע"ז, שהתורה העידה שאין ההרים אלהיהם (כ"ה לשון חידושי הרמב"ן לחולין מ'), וא"כ יתכן גם לפי שיטת הר"מ והמאירי החולקים על ר"ת וסוברים שבשוחט לע"ז אין חילוק בין מקרוב למרחוק, גם לשיטתם י"ל שכשבאים לאסור מחובר שאינו שלו לגבוה משום שעכ"פ הוי ע"ז, בכה"ג יש מקום לחלק בין אם ההשתחואה היא למחובר שסמוך לו לאינו סמוך, משום שבאינו שלו שכוונת המשתחווה לעבודה זרה פחותה, שהרי אפילו בעושה מעשה זוטא אמרינן לצעורי קמכוין, אע"פ שהוי מעשה עבודה זרה, אבל יש חסרון במחשבתו של העובד ואין הנעבד באופן זה נאסר להדיוט, לכן גם לגבי המחובר שאינו שלו יש לחלק בין דבר שהוא סמוך לו שודאי הוי מחשבה לע"ז, לבין אינו סמוך לו, כהילוך מי המעין שעדיין אינו בפניו, שאז אמרינן שאין כוונתו כלל לע"ז, מאחר שהתורה העידה שאין רגילות בני אדם שעובדים לע"ז לעבוד למחובר וכסברת ר"ת, וצ"ע.

(ג) והנה בר"ח פירש מ"ש בגמרא שם המשתחווה למעין מימיו מהו לנסכים, למיא דקמיה קא סגיד וקמאי קמאי אזדו, או דלמא לדברינא דמיא קא סגיד, ופיר"ח לעיקר הנהר קא סגיד וכולהו מיא דנהרא אסירי. ונראה שיש לבאר כוונת הר"ח שהוא משתחווה למקור המעין והמים הנובעים משם הם כגידולים של המקור ויש לאוסרם לגבוה. ואם כי גידולי אשירה אסורים גם להדיוט, כאן לא הוי ממש כתוספתיה של אילן, שהרי אי"ז גדל מהמקור, וגם בתוספתיה של אילן האיסור הוא משום שהאילן היה בתחילה תלוש, ועוד שבתוספת אילן האיסור להדיוט הוא מגזה"כ כמש"כ בתוס' הרא"ש שם, שהרי האילן עצמו לא נאסר והתוספת לא היתה בשעה שהשתחווה, ואין זה נעבד ממש, וא"כ גם אם מי המעין הם כגידולין של עיקר המעין, אינם בכלל גזה"כ של תוספת אילן, ורק לגבוה יש להסתפק אם נאסרים.

(ד) והנה התוס' בחולין כ"ג ע"א ד"ה כי, וכן הר"ש משאנ"ץ פרשת ויקרא, כתבו שגם לחכמים הדורשים מ"ואם מן הצאן" למעט נעבד לגבוה, מ"מ הם מודים שהנעבד בכלל הכתוב "כי משחתם בהם", אלא שבלא הלימוד מ"ואם מן הצאן" לא היינו יודעים שהם בכלל המומים. ולפי"ד יתכן שבאמת ישנם בנעבד שני חסרונות הפוסלים אותו לגבוה, הא' מגזה"כ ד"מ

משום דדמי לגידולין, א"כ אין סברא שהמים שבאים ונובעים ואינם שלו יאסרו אפילו לגבוה.

(ה) והנה באיסור נעבד במחובר לגבוה ששיטת המאירי הנ"ל היא כהרמב"ם שגם בשל חבירו נאסר, מצינו עוד במאירי בדף מ"ו ע"ב ד"ה אע"פ, שכתב בספיקותיו של רמב"ח אם יש נעבד במחובר לגבוה, ואם גם מכשירי קרבן נאסרים לגבוה במחובר, וכתב ע"ז המאירי שלגבי מכשירי קרבן יש מתירין כשאין ההר שלו, שכל שאינו שלו למכשירי קרבן מיהא מותר עכ"ל. והמאירי עצמו חולק ע"ז, וכ"נ מדברי הרמב"ם. וצ"ב בדעת היש מתירין, הרי כל המקור לאסור קרבן כשנעבד ואינו של העובד הוא מדברי הירושלמי הנ"ל שמקשה איך בנו המקדש על הר המוריה והרי אין לך הר וגבעה שלא נעבדו, וכשם שבע"ח נאסרים גם בשאינו שלו כך גם מחובר, ושם הרי מיירי במכשירי קרבן. ויתכן שהיש מתירין סוברים שלהלכה קימל"ן שכל האיסור באינו שלו הוא רק מגזירת חכמים ולכן מסתבר להו שרק לקרבן גזרו ולא למכשירים.

הצאן" שמצד שעבדו את הבע"ח נפסל לגבוה, ומעשה העבודה פוסלו, וב' מדין "משחתם בהם מום במ" שהוא מצד שהוי ע"ז ונעשה ע"ז כבע"מ, כמו שביאר אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל במנחת אברהם ח"ג (סי' יט), שכל שנעשה פסל נקרא השחתה ומום, ושם ע"ז עושהו לבע"מ. ולפי"ז י"ל שגם שיטת הירושלמי כן, וס"ל לירושלמי שאי אפשר ששם ע"ז יחול כלל על דבר שאינו שלו, ורק הפסול שע"י מעשה העבודה יכול לחול על שאינו שלו, ורק בדין זה מדמה הירושלמי איסור בע"ח לגבוה לאיסור דבר שאינו שלו. והו"ה לגבי מחובר שגם אם הוא נפסל לגבוה בשל חבירו אין זה מצד שם ע"ז אלא מצד מעשה העבודה, ודין מחובר שאינו שלו לשיטת הירושלמי נלמד מבעלי חיים כמש"כ הפ"מ, והם אינם נלמדים מ"משחתם בהם" אלא מילפוטא ד"מן הצאן". ונראה שנפק"מ בזה גם לגבי גידולי ע"ז שאין לאסור אלא כשחל על העיקר שם ע"ז, ולא כשנאסר מצד שעבדוהו. ולכן במשתחוה למקור המעין שלפי' הר"ח משמע שהסברא לאסור היא

## סימן לד

## אכילתו ואכילת חבריו מצטרפים למעילה – שליחות במעילה

הבעלים לפדותן כשהוממו, אבל בקדשי בדה"ב שהקדישן, אין לבעלים עליהם יותר משאר אדם, לפיכך אין בידו להתפיס. [יל"פ שקדשי מזבח יש מעיקר דין קדושתן גם דין פדיון כשהוממו והבעלים קודם או אפילו מעכב על אחרים, אבל קדשי בדה"ב הפדיון שלהם אינו מעיקר דין קדושתן, אלא אם הגזבר זקוק לפדותן הוא רשאי, ואז הבעלים קודם, אבל כשאננם עומדים לפדיון אין עליהם שם הבעלים.] ועי' לעיל סי' ט פ"ב אות ב ואות יח, וסי' י' אות ו.

ובמדרש תנאים לדברים (עמ' 150): "בית ד' א', אינו חייב על הבאתו עד שיביאו לשם זבח, אבל לבדק הבית מותרין, שהרי הם משתנים. וכ"ה בר"מ הל' פסוה"מ פ"ד הי"ח. שאתנן ומחיר שמותרין לבדה"ב שהרי הן משתנים. ובפשטות הכוונה שאע"פ שיש איסור להקדישו כמוש"כ רש"י בע"ז מו ע"ב ד"ה ואי, ובספר הבתים מל"ת ק' כתב: "כי אין ראוי להקדיש לד' ולקרא שם קודש על הדבר שכבר נתחלל כו", אעפ"כ בקדשי בדה"ב שהם ניתנים וראויים להשתנות ע"י פדיה, (עי' רש"י ערכין כח ע"ב ד"ה חרמי כו' דהא אין ראוי לבדק הבית אלא מעות), אין איסור להקדיש.

(א) בקובץ הערות לתו"כ מאת הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל, עמ' כ"ד, הקשה על שיטת רבינו הלל ששני חצאי פרוטות מאותו הקדש מצטרפים למעילה אפילו ע"י שני מועלים, והקשה ממעילה (כ"א ע"א): "נתן לו פרוטה וכו' אבל אמר הבא לי וכו'", דלא הוי מעילה מאחר שכל אחד נהנה ואכל מחצי פרוטה ואע"פ שהם מהקדש אחד.

(ב) יתכן לומר שדברי ר"ה הם רק בקדשי מזבח, שמעצם הקדשם יש עליהם שם הבעלים המקדיש, כמ"ש בב"ק (ע"ו ע"א) "מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן", ובחולין (מ"א ע"א) "כיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמי". ועי' תוס' זבחים ז' ע"א ד"ה תודה, ושם הבעלות שיש על השו"פ מקדשי המזבח עושה את מה שהוקדש כאחד בדיבור המקדיש, לסוג הקדש מסויים, שיש לו שם הקדש בפנ"ע. ושם ההקדש שמייחד את כל מה שהוקדש כאחד, מצרף אותו לאיסור מעילה אפילו ע"י שני אנשים. משא"כ בקדשי בדה"ב שלאחר שהוקדשו אין מעצם ההקדש שם בעלים עליהם. ובתוס' תמורה לד ע"א ד"ה מקדישין כו' כתבו דבקדשי מזבח יש שם

סי' טז: "דין בתים של הקדש, נמכרים לצורך הקדש ע"י בעלים שהקדישם או ע"י ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, וכן למשכנם לצורך הקדש". והיינו משום שאין לגזבר של צדקה גדר בעלות כגזבר הקדש. משא"כ בקדשי בדה"ב שהיא רשות בפני עצמה, אזי אפילו אם צריך ההקדש דבדה"ב להיות של ציבור, אין זו אותה בעלות שהיתה ליחידים קודם הקדש, אלא זוהי בעלות חדשה של ציבור. וכבר האריכו האחרונים בגדר גבאי צדקה ע"י בבאר יצחק חיו"ד סי' כ"ח ענף ג, בעמק יהושע סו"ס י"ז ובדעת תורה יו"ד סי' תס"ו.

וגם למ"ד בירושלמי שאפילו הקדיש לבדה"ב אי"ז כמכירה משום דלא יצא ידי הבעלים, כי אומרים לו פדה אתה ראשון, משום שהמקדיש מוסיף חומש, התם הוא משום שיש לו זכות ממונית מסויימת בהקדש, אבל חלק ההקדש אין בו שם הבעלים מצד עצם דין ההקדש, ואין לחלק ההקדש שם הקדש בפנ"ע, ולכן אין שייכות של כל חלק מההקדש לחלק שהוקדש עמו דוקא, ואין צירוף של המעילה באותה פרוטה אע"פ שהוקדשה כאחד.

(אמנם משכ"ל שמצד מ"ש מעיקרא תורא דראובן וכו' יש רק על קדשי מזבח שם בעליהם, ל"נ כן מהה"מ הל' גניבה פ"ב ה"ו, דס"ל שלשיטת הר"מ גם על קדשי בדה"ב נקטו כן. ויתכן שבגדר שם בעלים

אולם יתכן לפרש שלאחר שזכה בהם הקדש בדה"ב אין שם הנותן על החפץ שהקדיש, אלא השם משתנה מחפץ של פלוני לחפץ של בדה"ב לגמרי. [ועי' צ"פ מהדו"ת עמ' י"ג טור ג' שפירש משום שקדשי בדה"ב צריכים להיות משל ציבור.] (עיין לעיל סי' ה' בביאור מחלוקת ר"י ור"ל פ"א אות יג).

[ולהלן הביא הצ"פ ממש"כ בפסקי תוס' לערכין סי' כ: המוכר דבר לציבור הוי כמתנה ואין בו חלק עוד. ולכאורה בקדשי בדה"ב אם נדון מצד בעלות הציבור, הדבר תלוי במחלוקת הראשונים בנדרים סה ע"ב במודר הנאה מפלוני אם יכול לתת צדקה ליד גבאי והגבאי יתן למודר הנאה, שלדעת הרא"ש אסור לו לקבל מהגבאי את המעות שנתן לגבאי ולדעת הר"ן מותר. והיינו אם מיד כשנתן, פקע כח הנותן מהם לגמרי, וה"נ בגדר ציבור של בדה"ב, כל זמן שלא יצא מיד הגבאי לא פקע כח הנותן והמקדיש. אבל י"ל שרק בצדקה, שאין הכרח שיהיו המעות של רבים, שם י"ל שלא פקע כח הנותן, משא"כ בקדשי בדה"ב אם נניח שהם צריכים להיות משל רבים, מיד שזכה בדה"ב פקע כח המקדיש. ועוד, שבצדקה שאין לגבאי בעלות, אפילו אם הוא זוכה עבורם כיד עניים, אבל הוא עצמו י"ל שאין לו גדר בעלות כגזבר הקדש, לכן שם י"ל שלא פקע כח הנותן. ויותר מכך מצינו בשו"ת הרא"ש כלל י"ג

בקדשי בדה"ב תלוי גם מ"ש בב"ב עב ע"ב  
אם אזלינן בתר פדיון.

והנה אבנים של בדה"ב שמשוקעות בבנין,  
אפילו אם נפל הבנין ורוצה הגזבר להחליפן  
אין הבעלים מוסיף חומש כמוש"כ תוס'  
בב"מ נה ע"א ד"ה נדמיה, ואפילו קודם  
ששקעו בבנין, אם רוצה להחליפן אין  
המקדיש מוסיף חומש כמוש"כ שם התוס'  
ובש"מ, וא"כ אין עליהם שם המקדיש כלל.  
וזוהי כוונת בעל המאור בסוף ביצה לגבי  
מודר הנאה מחבירו: "אבל לשכות ועזרות  
והר הבית מיקדש קדישי ואינו יכול לאוסרן  
דהא לית להו בעלים". ר"ל שאין למקדיש  
כל זכות ושם בעלות בהם. ואם הגזבר היה  
מודר הנאה, ג"כ אינו בעלים מצד גיזברותו  
לאסור הנאה על אחרים.)

(ג) ועיין בזבחים (מ"ה ע"א): "קדשי עובדי  
כוכבים — לא נהנין ולא מועלין וכו' דברי  
רבי שמעון וכו'. במה דברים אמורים —  
בקדשי מזבח, אבל בקדשי בדק הבית —  
מועלין בהן וכו'. מ"ט? קסבר: כי גמרה  
מעילה חט חט מתרומה, דומיא דתרומה  
דקדישא קדושת הגוף, אבל קדושת בדק  
הבית דקדושת דמים — לא. ויל"פ  
שבקדושת הגוף שיש בה שם הבעלים  
המקדיש, מתמעט קרבן עכו"ם, ששמו על  
קרבנו, משא"כ בקדשי בדה"ב שזוכה בו  
ההקדש לגמרי, אין בהם נפק"מ בין הקדש  
של ישראל להקדש של עכו"ם.

(ועיין בתוס' תמורה (ג' ע"א ד"ה מאי),  
דהא דאין קדשי בדה"ב נכללים במיעוט  
הנכרים ממעילה, היינו משום דכתיב  
בפרשת נדרים ונדבות — שכוללת גם  
הקדשי גויים — "אשר יקריבו לד'" (ויקרא  
כ"ב י"ח). וצ"ב היכן רמוז בכתוב ד"אשר  
יקריבו לד'" ריבוי לדין מעילה. וצ"ל דכיון  
דלא כתיב: לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר  
יקריבו לעולה, אלא כתיב "אשר יקריבו לד'  
לעולה", מכך ילפינן שלא כל נדר ונדבה  
הם לגמרי לד', והיינו אלו שאין בהם  
מעילה, שחסרה בהם זכות להקדש ואינם  
לגמרי לד'. והכתוב מיירי בסתם עולה  
שהיא קרויה "קרבן לד'", כי יש בה מעילה.  
ומאחר שמפרשה זו מרבינן שגם גויים  
נודרים ומתנדבים לגבוה, ודאי שהם  
מתנדבים גם סוג נדבות שהן בגדר "קרבן  
לד'", דהיינו שיש בהם מעילה, ולא  
אתמעטו לגמרי ממעילה בהקדשותיהם.  
ומסתבר שהמיעוט משום ההיקש לתרומה  
הוא רק בקדוה"ג שדמיא לתרומה, ואילו  
קדושת בדה"ב שאין בה כל שם בעלות של  
המקדיש לד', יש בה צד עדיפות מקדוה"ג  
להתרבות לדין מעילה מהכתוב "קרבן  
לד'").

[אמנם קדשי מזבח של עכו"ם מתקדשים  
עכ"פ לדין הקרבה, ואילו תרומת עכו"ם  
אינה קדושה כלל, ואין חלות בה שאר  
הקדושות שיש בתרומה. והטעם הוא,

שתרומה אינה קדושה אלא כשהיא מתירה את הכרי, ואם לא יחולו כל קדושות התרומה לא יותר הכרי, ולכן אין אפשרות לתרומה לחצאין. (ועיין בר"ש תרומות (פ"ג מ"ט), דלר"ש תרומת נכרי קדושה אבל אין בה חומש, וכ"ה בירושלמי (שם ה"ה), אבל מ"מ אי"ז חסרון בעיקר קדושות תרומה שבה. ועיין לעיל סי' יד אות א.) וכ"ז בתרומות אבל בקרבנות יש בהם קדושה להקרבה גם בלא דיני מעילה, וכמו שמצינו בקרבן במת נכרי.

והנה כיון שהוקשו תשלומי תרומה ותשלומי מעילה להדדי, יתכן שכשם שבדין תשלומי תרומה נחלקו רבי וראב"ש אם הפרשתן מקדשתן לחיוב קו"ח, יתכן שגם בתשלומי מעילה נחלקו. וזהו יסוד הגהת הגר"א לתו"כ פרשת ויקרא (פ"כ ה"ח) עה"כ "ונתן אותו לכהן", שגורס: "מלמד שנתינתה לכהן מקדשה". ועיין לעיל בסי' יא אות ט.

נולפי הדברים הנ"ל באות ב' י"ל עוד, שרק בהקדש בדה"ב וכשההקדש ביד המקדיש ויש לו גדר בעלות על ההקדש, כמוש"נ מהרמב"ן והריטב"א בחולין קלט ע"א שאז מועיל יאוש המקדיש להפקיע קנין ההקדש, עי' לעיל סי' ט' פ"ב אות י"ח, אז, כשיש על ההקדש שם בעלות של המקדיש, שם הבעלות שלו עושה את מה שהוקדש כאחד כדיבור המקדיש, לסוג הקדש מסויים שיש

לו שם הקדש בפנ"ע, ושם ההקדש שמייחד את כל מה שהוקדש כאחד מצרף אותו לאיסור מעילה אפילו ע"י שני אנשים שכל אחד מעל בחצי פרוטה. משא"כ לאחר שהגיע הקדש ליד גזבר, הוא לגמרי של ההקדש ואין לו שם הקדש בפנ"ע, ולכן אין שייכות של כל חלק מההקדש לחלק שהוקדש עמו דווקא ואין צירוף של המעילה באותה פרוטה, אע"פ שהוקדשה כאחד.]

ד) עוד יתכן, שדברי ר"ה הם רק כשהמעילה בחצי פרוטה היא ע"י המועל עצמו אבל לא כשהוא ע"י שליח, שחידוש זה של צירוף שני מעשי מעילה, שבעצם כל אחד רק גרם שתהא מעילה בשו"פ, לא התרבה אלא רק כשיש עכ"פ מעשה גמור של מעילה ולא כשיש יד אחרת מעורבת בו, דהיינו שליח, כי אין לך בו אלא חידושו ולא החידוש הנוסף במעילה שגם ע"י שליח חייב.

ה) ובפרט שי"ל שכל חיוב המשלח במעילה הוא כעין מעטן של זיתים, עיין בדף כ"א, כי באמת צ"ב איך מרבינן גם גרמא כזו להחשב כשליחות, עיי"ש בתוס'. ויתכן שכל דין שליח למעילה אינו כתרומה לגמרי, דהתם בעינן שלוחו ממש מגזה"כ, כמוש"כ הרשב"א בנדרים ל"ו ע"ב, אבל לכאורה לא יתכן גדר כזה במעילה, כי גדרי שליחות אינם שייכים תמיד במעילה גם

בלא דין אשלד"ע, כי כשהשליח לוקח מעות של הקדש בשוגג מבית בעה"ב ומוסרם לבעה"ב – עיין במעילה כא ע"א הבא לי מן החלון כו' ובקרבן אורה שם, ועיין בהל' מעילה פ"ז ה"א ובאבן האזל שם – אין כאן אלא עשיה בעלמא בחפץ של הקדש ומעשה אצטבע עביד, ואין שם מסירת זכות וגם לכאורה אין השליח עומד במקומו של המשלח. אלא בע"כ שהילפותא מתרומה היא רק שיהא נחשב למעשה המשלח בלבד. ולכן למדו מכאן שגם ע"י חש"ו הנשלחים יש מעילה, כי עכ"פ נעשית שליחותו. ובחידוש המיוחד הזה דשליחות ע"י חש"ו ודאי די"ל שהוא לא התרבה

לגבי שני מועלים בפרוטה אחת. וא"כ י"ל גם שכל דין שליח לד"ע לחיוב מעילה, לא התרבה לגבי החידוש הנוסף שיש במעילה, שיצטרפו שני חצאי פרוטות של הקדש אחד על ידי שני אנשים<sup>47</sup>.

(ו) ולפי"ז י"ל גם לפירוש השני של ר"ה, וכ"ה שיטת שאר הראשונים, שהכונה למאכיל ומהנה חבירו מההקדש, שמצטרף לאכילתו ולהנאתו, שכ"ז הוא רק כשמאכילו בעצמו ולא ע"י שליח, כי אין לך בו אלא חידושו כנ"ל. וא"ש מ"ש הר"מ בפ"ה ה"ג: "אכל והאכיל את חבירו וכו' כולן מצטרפין למעילה",

47. (א) בתוס' הרא"ש לקידושין מב ע"ב ד"ה שאני, כתב וז"ל: וא"ת ותיהדר תרומה ותילף ממעילה דיש שליח לדבר עבירה ויתחייב משלח כשאמר לשלוחו להקדים תרומה לבכורים, וכי תימא הכי נמי, א"כ הווי שלשה כתובים הבאים כאחד, תרומה ומעילה ושליחות יד כו', עכ"ל. וח"א העיר על דבריו, הרי אין כתוב בתרומה שליחות במיוחד, אלא מכתוב אחד ילפינן כמה דינים. יתכן שהרא"ש סובר שבנוגע לשני כתובים לא אזלינן אחר ריבוי מיוחד בכתוב, אלא העיקר תלוי בכמה מדיני התורה יש חידוש דין, ולענין זה, דיני תרומה ודיני מעילה שהם שתי פרשיות ושני דינים בפני עצמם, נחשבים לשני כתובים אע"פ שאין בפרשיות תרומה ריבוי המיוחד לדין שלד"ע דווקא.

(ב) הנתיבות בסי' קפ"ב ס"ק א כתב שבמעילה שלא כתיב שם הכלל ד"אתם גם אתם", אי"צ שיהא השליח כמשלח, לכן סגי גם בשליח קטן. והקשה הברוך טעם, הרי מעילה ילפינן חטא חטא מתרומה.

קושיית ה"ברוך טעם" הרי זו קושיית הגמ' במעילה כ"א ע"א: "והא לאו בני שליחותא נינהו", היינו שהה"א היא שראוי ללמוד מתרומה גם דין אין שליחות לקטן. ועל תירוץ הגמרא שעשאו כמעטן של זיתים, הקשו התוס' בד"ה נתנו, אמאי לא נילף מתרומה שמשם נלמד כל דין שליחות במעילה. ותירצו שאזלינן מסברא בתר התוצאה של שינוי רשות שנעשית בגרמתו. אבל הנתיבות שתלה הדבר בכך שאין ריבוי במעילה, צ"ע, כמוש"כ הברוך טעם. נראה שסברת הנתיבות היא, שעצם הנימוק שכתבו התוס' הנ"ל, הוא כמפורש בפרשת מעילה שאין היא בכלל גדרי שליחות דתרומה.



ולהנ"ל אתי שפיר, שרק בשולח למעול  
ע"י הנאת השליח התחדש דין שליחות  
במעילה, אבל לא כשהמועל ע"י הנאתו  
הוא אדם אחר.

והעיר ע"ז בדובב מישרים (ח"ג עמ' קכ"ז  
אות ח') שמשמע דוקא בהאכיל בעצמו,  
והרי שיטת הרמב"ם שגם בהנאה יש  
שלד"ע במעילה. ועיין במהר"י קורקוס.

\*\*\*\*

### בגדרי שליחות

ביאור בשיטת מרן הגאון, רבינו יצחק יעקב מפוניבז' זצ"ל  
מתלמידו, הגאון רבי דניאל זק"ש זצ"ל

דבעי שיכתוב עפ"י ציווי הבעל [עיינן גיטין  
כב ב תוד"ה והא], וכל שנעשה עפ"י צווי  
נחשב כאילו כתב, וזהו בגדר שליחות  
של"ש [בדבר] מסירת כח, כגון במעילה  
וטביחה וכיוצא בהם דאיכא בהו דין  
שליחות (קידושין מב ב) ולא מצינו בהם  
ששליח עושה שליח, כיון דלא נמסר לו  
הדבר. והארכתי בזה במקומו ואכ"מ.

ולזה כל שמסר לו כח הדבר, אמרינן שפיר  
דכל שיש לו כח, יוכל לעשות בזה כפי  
הדרוש אף שלא צוהו לעשות שני פעמים,  
משא"כ בכתיבה שם רק מה שעושה עפ"י  
דבריו, והרי כבר נעשה עפ"י דברו שכתב,  
רק דס"ל להרמב"ם דכל שהוא שליח על  
הנתינה שוב ממילא גם על הכתיבה יש לו  
כח, דכיון דנמסר לו כח הגירושין שוב יש  
לו גם כח הכתיבה כבעל. עכ"ל ב"זכר  
יצחק".

בגדרי שליחות כתב מרן הגאון רבינו יצחק  
יעקב מפוניבז' זצ"ל ב"זכר יצחק" עמ' פז:  
נראה כיון דהרמב"ם כלל דין הפסול והבטל  
ולא הביא דין נאבד (בגיטין שם) דס"ל  
דהכל אחד הוא, משום דאין הטעם כשכתב  
גט בטל ופסול שאינו יכול לכתוב אחר  
משום דשינה, כי אם בשביל שכל שצוה  
לכתוב גט בודאי היה דעתו שאם יצטרך  
עוד גט שיכתוב כמה שצריך, אף דכבר  
עשה שליחותו. ולזה נראה דמן הדין היה  
ראוי שלא תועיל כי אם בשליחות דנתינה  
ולא בכתיבה, עפ"י מה שמבואר אצלי בהאי  
דינא דכתיבה אינו יכול לעשות שליח אחר,  
ובכל התורה שליח עושה שליח, משום  
דמילי לא מימסרן לשליח (גיטין סו ב),  
דביאור הדברים הוא דכל דהשליחות הוא  
בדבר שמוסר לו כח הדבר, כל שמסר לו  
כח הגירושין שוב גם הוא יוכל לעשות  
שליח, משא"כ בכתיבה דשם רק דין הוא

בשיטת הגריי"ר הנ"ל הרחיב תלמידו הג"ר דניאל זק"ש זצ"ל בשיעוריו למס' גיטין וז"ל:

(א) המביא גט מדינה למדינה צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ, ופרש"י הבעל עשאו שליח להולכה, אבל שליח לקבלה אין צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, וביאר הר"ן משום דשליח לקבלה כיון דכי מטא גיטא לידיה מיגרשא, אי"צ לומר בפ"נ כמבואר בגמרא לקמן כד, דפריך אשה מכי מטא גיטא לידה מיגרשא. והנה הא דהבעל יכול לעשות שליח להולכה, והאשה יכולה לעשות שליח לקבלה, ילפינן מתרי קראי, ושלח, מלמד שהבעל עושה שליח, ושלח, מלמד שהיא עושה שליח, ולכאורה קשה למה צריך תרי קראי למילף שהבעל והאשה יכולים לעשות שליח לגירושין, הלא נוכל למילף זה מזה, דהלא הגמרא עושה שם צריכותא לתרומה וקדשים וגירושין דלא נוכל למילף זה מזה, אבל הלא מגירושין לגירושין ודאי נוכל למילף, וא"כ אמאי צריך תרי קראי. אע"כ מוכרח לומר דשאני שליחות דידה משליחות דידה, דלא נוכל למילף זה מזה. וצריך להבין במאי. ונוכל לומר בפשיטות דבשליח להולכה אינו אלא שליח על פעולת הנתינה לבדה, אבל מעשה הגירושין הלא עושה הבעל בעצמו דהבעל הוא המגרש, רק דהתורה אמרה דצריך נתינה מיד הבעל ליד האשה וע"ז מועילה

השליחות, אבל השליח לקבלה דצריך להיות יד השליח כיד האשה שתגרש בקבלתו, והוה אמינא שאין בכח השליח להיות כהאשה ממש, קמ"ל קרא אחרינא דנעשה יד השליח כידה ממש.

(ב) אלא דנוכל לספק בשליח להולכה עצמו אם השליחות הוא רק על פעולת הנתינה לבדה כדאמרן, או דנעשה השליח במקום הבעל גם על גוף הגירושין עצמו. דהבעל מוסר לו כחו וזכותו לגרש את אשתו כמו שעושה שליח למכור איזה חפץ. ונאמר דבסברא זו פליגי הרמב"ם והטור הובאו בקצוה"ח סימן קפח, באם אחד עשה שליח לגרש את אשתו ונשתטה קודם כתיבת ומסירת הגט לאשתו, דדעת הרמב"ם היא דאינו פסול אלא מדרבנן, גזירה שמא יאמרו שוטה מגרש. אבל מדאורייתא יכול השליח לגרש. אבל דעת הטור היא, דפסול מדאורייתא. ופליגי בסברות אלו, דדעת הרמב"ם היא, דבשליח הגט, מוסר לו כל כחו וזכותו ונעשה השליח במקום הבעל על הגירושין, לכך לא קפדינן על מה שהבעל נשתטה, שאין לו דעת, משום דלא בעינן דעתו כלל.

(ג) הא למה זה דומה למי שנתן לחבירו איזה חפץ למכור, ואח"כ נשתטה בודאי יכול למכור. וה"ה גבי גט נמי יכול לגרש, והפסול אינו אלא מדרבנן. אבל דעת הטור היא דהשליחות אינה אלא על פעולת

הנתינה לבדה אבל המגרש עצמו הוא הבעל, וא"כ אם נשתטה פסול מדאורייתא דכיון דהבעל הוא המגרש בעינן דעתו ואם נשתטה פסול.

(ד) והנה הגמרא אמרה לקמן כג אין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין. ופירש"י דה"ה שליח להולכה דחד טעמא הוא. אבל הר' יוסף הלוי מיגאש הובא בר"ן סובר דוקא שליח לקבלה אבל להולכה יכול גם העבד להעשות שליח, נוכל לומר דפליגי נמי בסברות הנ"ל, דשיטת רש"י הוא דבין בקבלה ובין בהולכה שייך לומר יד שליח כיך הבעל, דגם בהולכה השליח בעצמו הוא המגרש, וא"כ מובן מאליו דכיון דהתורה שללה ממנו הכח הגירושין גם לעצמו, ממילא גם לאחרים לא יוכל להיות מגרש, וא"כ גבי עבד נמי, כיון דהתורה שללה ממנו דין הגירושין לעצמו, מכש"כ לאחרים, אבל שיטת הר"י הלוי היא דבהולכה אינו נעשה שליח אלא על הפעולה יבשתא לבד, היא הנתינה, אבל עצם המגרש הוא הבעל, וא"כ לא איכפת לן אם אינו יכול לגרש בעצמו, דהלא גם לאחרים אינו מגרש, רק פעולת הנתינה עושה השליח במקום הבעל, ולא איכפת לן אם אינו בתורת גירושין, כמובן.

(ה) והנה פליגי הראשונים בשליח להולכה אם צריך עדים אם לא, דבשליח לקבלה

בודאי צריך עדים כדתנן צריכה שתביא שתי כיתי עדים וכו', אבל בשליח להולכה פליגי בזה הרא"ש והרמב"ם ועוד ראשונים אם צריך עדים להעשות שליח. ונאמר ג"כ דפליגי בסברא הנ"ל, דפשטות דהסוברים דא"צ עדים סברתם דהשליחות היא רק על הפעולה לבדה, ולא על גוף הגירושין, ולכך א"צ עדים על מנוי השליחות, אבל השיטות דסוברים דצריך עדים סברי דגם על גוף הגירושין היא השליחות, וא"כ כמו דעל גוף הגירושין צריך עדים ה"נ על מנוי השליחות, כיון דהוא חלק מהגירושין, נמי צריך עדים.

(ו) ונוכל עוד לומר דגם רב ודבי ר' שילא בקידושין מג פליגי בזה, דרב סבר דשליח נעשה עד ודבי ר' שילא אמרי דאין שליח נעשה עד, ומפרש בגמ', רב אמר שליח נעשה עד אלומי קא מאלימנא למילתיה, דבי ר' שילא אמרו אין שליח נעשה עד, כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה ליה כגופיה. ונאמר ג"כ דבי ר' שילא סברי דהשליחות היא גם על עצם הקידושין ונחשב כמו הבעל עצמו ונחשב כמו בע"ד דאינו נאמן, אבל רב סבר דהשליחות אינה אלא על הפעולה ולא נחשב כבע"ד ולכך כשר לעדות.

(ז) אבל לאחר העיון נראה דלכו"ע שליחות הולכה היא על גוף הגירושין. ויש להביא ע"ז ג' ראיות:

[א] מקידושין גופא דגבי קידושין השליחות היא בודאי על גוף הקידושין, דלא נוכל לומר גבי קידושין דהשליחות היא על נתינת הקידושין, דגבי קידושין לא בעינן נתינה כלל, דגם טלי קידושין מעל גבי קרקע נמי מהני, וגם אם אחרים נותנים הכסף עבור הבעל נמי מהני מדין עבד כנעני כמבואר בקידושין דף ז, וא"כ ע"כ צ"ל דהשליחות היא על הקידושין עצמם, וה"נ גבי גיטין כן הוא.

ח) ראה [ב] מהא דאמרן גבי ביטול השליחות דסבר ר"נ דחוזר ומגרש בו, דנהי דבטליה לשליחותיה דשליח, גיטא גופא מי קא בטיל, משמע דגם על השליחות בעינן ביטול, ואי נימא דהשליחות אינה אלא על הפעולה לבדה אבל המגרש הוא הבעל, וא"כ למה צריך ביטול השליחות הלא די שיאמר איני רוצה בהגירושין ודי. דכיון דהוא המגרש ובעינן דעתו, א"כ אם יאמר איני רוצה הלא אינה מתגרשת, ומה צריך לבטל השליחות, אלא ודאי דהשליחות היא נמי על הגירושין ולא מהני מה שיאמר איני רוצה בגירושין, דלא תלי עוד בדעתו ורצונו אם לא שמבטל השליחות, דאתי דיבור ומבטל דיבור.

ט) ראה שלישית מהא דהובא בחו"מ סימן רמג דאם אחד אמר כתבו וזכו לו בשטר יכול לחזור בו, ומפרש הסמ"ע משום דהוי דבר שלא בא לעולם ואין אדם יכול לעשות

שליח על דבר שלא בא לעולם וכמבואר בנזיר דף יב בתוס', ועיין בנתיבות, והקשה הנתיבות, א"כ היכי מהני גבי גט אם אמר כתבו ותנו ועושה אותן השלוחין אף על הנתינה, אף שעדיין לא נכתב, ותירץ דהוא מטעם דעשאן שלוחין להיות כבעל, דשלוחו של אדם כמותו ונעשה כבעל ממש לגרש האשה כאלו היא אשתו וכו'. אלמא דגם בשליחות להולכה נעשה השליח כהבעל עצמו לגרשה.

י) היוצא מדברינו הנ"ל דלכו"ע ענין שליחות הולכה היא מסירת הכח והזכות לגירושין, והא דרב סבר שליח נעשה עד, הטעם הוא דאינו נקרא בעל דין, דסו"ס אין הקידושין עבורו רק בעד אחרים. ונשאר עלינו לתרץ ביחוד סברת הטור דסבר בנשתטה דפסול מדאורייתא, הלא כיון דמסר לו כל הכח לגירושין מאי איכפת לן אם הבעל נשתטה.

יא) והנה דעת הקדוש מרדוש הובא בקצוה"ח סימן רמד דגבי קידושין אין שליח עושה שליח אף אם מסר לו הטבעת, משום דכיון דתלוי בדעת האשה שאם לא תרצה להתקדש אינו יכול לכופה, הו"ל מילי ומילי לא מימסרן לשליח שני. והוכיח מזה הקצוה"ח דגם במתנה כיון דתלוי בדעת המקבל שאם לא ירצה לא יקבל הו"ל מילי ולא מימסרן לשליח שני, וא"כ אין שליח עושה שליח במתנה, ועיין

בנתיבות שהשיג לנכון על הקצוה"ח. וכאשר נבאר בע"ה תסתר ראיית הקצוה"ח מצד אחר, ונאמר כן בע"ה. דהנה שני מיני שליחות יש:

[א] שמוסר המשלח את זכותו לשליח, שהזכות שיש למשלח בדבר זה הוא מוסר לשליח, כגון גבי מכירה וגירושין גבי שליח להולכה, שמוסר לשליח את זכותו בחפץ או באשה למכור ולגרש, וכן הלאה.

[ב] שאינו יכול למסור את זכותו מפני שגם הוא אין לו שום זכות בענין השליחות, רק דהפעולה שעושה השליח ע"י ציווי המשלח נחשב כאילו עשה הפעולה המשלח בעצמו, כיון שעשה עפ"י ציווי נחשב כאילו עשה הוא בעצמו ע"י כחו.

(ב) והנ"מ בין שני מיני השליחות, דבמין הראשון כיון דמסר לו כחו וזכותו אז נחשב השליח הראשון כאילו הוא הבעל דבר ויכול לעשות שליח שני, דכמו שמסר המשלח את זכותו במילי כן הוא יכול למסור אותו הזכות בעצמו לשליח שני. משא"כ במין השני כיון דאין גם לשליח ראשון שום זכות, מה יכול למסור לשני. בשלמא בשליח ראשון בעצמו שעושה הפעולה בגרמת המשלח ועפ"י ציווי נחשב כאילו עשה המשלח בעצמו, משא"כ השליח השני שאינו עושה בגרמת המשלח ועפ"י ציווי, רק ע"י ציווי השליח הראשון, לא נוכל לחשוב הפעולה כאילו עשה

המשלח כמובן. לכן אמרין דגבי כתיבת הגט אין שליח עושה שליח. דעל הכתיבה לא שייך לומר שהבעל יש לו זכות לכתוב את הגט והזכות הזאת הוא מוסר לשליח דאיזה זכות שייך על הכתיבה? רק דהשליחות דכתיבה היא ממין השני דכשכותב השליח על ידי ציווי הבעל ובגרמתו נחשב כאלו עושה הוא בעצמו. משא"כ השליח השני דלא עשה בגרמת הבעל, לא מהני. וכן בשליח לקבלה אמרין דאין שליח עושה שליח נמי מהאי טעמא, משום דהאשה לא מסרה לו שום זכות, מפני שגם היא אין לה, רק דאם קיבל השליח ע"פ ציווי נחשב כאילו קבלה היא בעצמה, משא"כ השליח השני, וזה פשוט.

(ג) והנה דעת הקדוש מרדוש היא דגם גבי קידושין לא שייך לומר שהמקדש מסר לו הזכות על הקידושין, מפני שגם להמקדש אין לו שום זכות בעצם הקידושין, רק בטבעת, והשליחות אינה אלא רק על מסירת הטבעת, כאשר אמרנו לעיל דגם אם אחר נותן את הכסף עבורו נמי קנה מדין עבד כנעני, וא"כ כיון דהשליחות היא על הקידושין ובקידושין אין לו מקודם הקידושין שום כח וזכות שיוכל למסור לשליח, ולכך אינו יכול השליח הראשון למוסרו לאחר, משא"כ במתנה דודאי נוכל לומר דמוסר לו הכח וזכות שיש לנותן על החפץ, ואת הזכות הזאת מוסר גם לשליח,

והזכות הזאת יכול השליח הראשון למסור גם לשני. ואי משום דאולי לא ירצה המקבל לקבל אבל בשביל זה לא שייך לומר שאין לבעלים זכות בחפץ לתתו במתנה. אבל בקידושין הלא אין למקדש מאומה קודם הקידושין, ואיך ומה ימסור לאחר, וזה לכאורה ברור בע"ה.

(יד) היוצא מדברינו הנ"ל שיש שני מיני שליחות כדביארנו, והנה כלל הוא בידינו דבעינן דיני שליחות אבל ע"י עכו"ם וחרש שוטה וקטן אינו מועיל, ונאמר דע"כ לא בעינן דיני שליחות רק בשליחות ממין הראשון דאז בעינן דיני שליחות, משום שהחשו"ק אינם יכולים לעשות שום דבר שיש בו חלות בעד אחרים, משום דגם לעצמם אינם יכולים לעשות, כמו הפרשת תרומה וקידושין וגירושין וכדומה, אבל במין שליחות השני שאין צריך חלות רק פעולה יבשתא, כמו כתיבת הגט, וכל מיני שליחות לדבר עבירה היכא דאינו בר חיובא, שפיר מועיל גם ע"י חשו"ק או ע"י עכו"ם.

(טו) והנה לכאורה זה חידוש גדול, אך כאשר נעיין בדבר נראה שהדבר כן הוא, ויש לנו ע"ז ג' ראיות:

[א] ממעילה, דתנן שלח ע"י חשו"ק הרי זה מעל, ופריך בגמרא הא לאו בני שליחות נינהו ומתרץ עשאוהו כקוף בעלמא, כאותה ששנינו נתנו ע"ג הקוף והוליכו או ע"ג

הפיל וכו' ה"ז עירוב, ולכאורה קשה מאי ראייה היא מעירוב, דהתם גם אם היה מונח מתחילה ואמר ה"ז עירוב ג"כ מהני, דהלא האיש עושה העירוב ולא הקוף, משא"כ גבי מעילה דהחרש הוא המוציא את המעות הקדש, ואיך נוכל לחייב את המשלח. אלא דהביאור הוא פשוט, דגם כוונת הגמ' היא כמו שאמרנו, דכיון דהחשו"ק עושים בגרמת המשלח נחשב כאלו עשה הוא בעצמו ע"י איזו מכונה, ואז לא בעינן דיני שליחות כיון דאין בפעולה שום חלות.

(טז) ראייה [ב] מהא דאמרין השולח את הבערה ביד חשו"ק פטור מדיני אדם, וקאמר ע"ז הריטב"א הובא בשיטת מקובצת בב"מ דף י', דזה אינו אלא במסר סתם אבל אם מסר הבערה ואמר לו שיבעיר שדה או כרם של פלוני חייב המשלח. אלמא דשייך שפיר דין שליחות אף ע"י חשו"ק בפעולה יבשתא. וכן מתוספות שבועות דף ג דקאמר דאסור לישראל להניח עצמו להקיף זקנו על ידי עכו"ם, דאי היה מותר מה צריך הגמ' בב"מ דף ו ע"ב לומר דאיכא בינייהו איש דאמר לאשה אקפי לי קטן, לימא דא"ב איש דאמר לעכו"ם אקפי לי גדול, דללישנא דבר חיובא חייב המשלח וללישנא דאי בעי לא עביד פטור המשלח. אלא ודאי דגם מעכו"ם אסור לישראל להקיף. ומאי ראייה היא, הלא סו"ס אינו חייב המשלח אם שלח ע"י עכו"ם, דאין שליחות לעכו"ם, כיון

דאינו בן ברית אינו יכול להעשות שליח גם בלא עבירה, רק בדברי הרשות כמו במקח וממכר וכדומה, וא"כ איך נוכל לומר דלמ"ד לאו בר חיובא מחוייב המשלח, אע"כ דבשליחות על פעולה יבשתא אינו צריך שום דיני שליחות, דגם ע"י עכו"ם וחשו"ק נמי מהני. ועיין בנתיבות ריש הלכות שלוחין, ואין להאריך בזה.

יז) נחזור לדברי הטור שהתחלנו, דהלא הטור והרמב"ם מיירי באם אמר כתבו ותנו, הרי יש בשליחות הזאת בין על הנתינה ובין על הכתיבה, וא"כ בשלמא על הנתינה שפיר נוכל לומר דכיון דהבעל מסר לו כבר הזכות על הגירושין לא איכפת לן עוד אם אח"כ נשתטה, אבל על הכתיבה דלא שייך מסירת זכות כאשר בארנו לעיל, דאין זה אלא מילי בעלמא, ומתי הוא התהוות הפעולה שנאמר דנחשב כאלו הבעל עשאו,

רק אחרי גמר הפעולה שנעשתה בגרמת הבעל, אבל אם הבעל כבר נשתטה מובן מאליו שפסול. וגם הרמב"ם סובר כן באמת, דאלו עשאו שליח רק על הכתיבה לבדה ונשתטה אח"כ, ודאי אין כותבין כמובן. רק כיון דהכא מיירי דעשה שליח בין על הכתיבה ובין על הנתינה, בזה נחלקו הרמב"ם והטור, דהרמב"ם סבר דכיון דעשאו שליח לכל הגירושין נחשב כמסירת זכות על הגירושין שיהיה במקום הבעל לגמרי, ולהכי לא איכפת לן אם נשתטה, גם על הכתיבה. אבל דעת הטור היא דנחלקים הכתיבה והנתינה לשנים, וזה כדינו וזה כדינו, ועל הנתינה לא איכפת לן אם נשתטה, אבל כל העכוב הוא מצד הכתיבה דעל הכתיבה לא שייך מסירת זכות, ואימתי נגמר השליחות, רק לאחר הפעולה, ובעינן שבשעת הפעולה יהיה הבעל בר דעת.

## סימן לה

## בדין טומאת דם נבילה

ג) ויתכן לבאר שטומאת משקין זו הוא מדין טומאת נבילה, שאמנם אינה חלה על הדם בחומרתה בתורת אב הטומאה, אבל היא חלה בתורת טומאת משקין. ונפק"מ גדולה בכך, שלפי מש"כ יוצא שהדם האמור כאן הוא דוקא הדם שנמצא בבהמה לאחר שפירכסה, שאז חל דין טומאת נבילות. ועל דין מיוחד זה של טומאת משקין שיש בדם הנבילה אמרו בירושלמי שהוא דוקא ברביעית, שהוא דומה בכך לכזית בשר, שכשהרביעית נקרשת היא כזית.

וכ"ז לגבי טומאת הדם עצמו, שדין טומאתו הוא כדין טומאה של משקין, אבל להיות מכשיר אוכלין שהוא דין הקיים רק בשבעה משקין בלבד, אין דין זה חל בדם נבילה.

ד) והנה הר"מ בהל' שאר אבות הטומאות פ"א ה"ד כתב רק את הדין שדם נבילה אינו מטמא כנבילה, אלא הריהו כמשקין טמאין שאינו מטמא אדם ולא כלים מן התורה, אבל לא הביא כלל את הדין שאינו מכשיר, לא כאן ולא בהל' טומאת אוכלין.

ויתכן, שמעצם הדבר שכתב רק כאן, בהל' שאה"ט, דין זה דטומאת דם נבילה כמשקין, יש ללמוד שזהו מדיני טומאת נבילות שבו וכנ"ל, ולכן אין כלל סברא שיהיה על הדם

א) כתב הר"מ בפיה"מ לעדויות פ"ח מ"א שדם נבילה מטמא בטומאת משקין ברביעית אבל אינו מכשיר. ולכאורה צ"ב שהרי לדעת הר"מ בהקדמה לסדר טהרות ובהל' טו"א פ"א ה"ד המשקים המקבלים טומאה הם המשקים המכשירים וכל משקה שאינו מכשיר אינו מק"ט.

ולכאורה יל"פ שהכלל הוא לגבי סוג המשקה המכשיר ומק"ט, אבל באותו סוג משקה יתכן שבאופן מסויים יהיה בו רק דין טומאת משקין ולא דין הכשר. [ומש"כ הר"מ בהל' טומ"א פט"ז ה"ד שציר חגבים טמאים אינו מכשיר אבל מתטמא טומאת משקין, מיירי בסתם ציר שהוא מוכשר ומשום מאיסותו אינו ראוי להכשיר אלא רק לקבל טומאה, וכמש"כ במרכבת המשנה הל' מאכ"א פ"ג הכ"ב].

ב) אמנם עדיין צ"ב שהרי המקור לחילוק בין טומאה של דם נבילה להכשר הוא בירושלמי שקלים פ"ג, ושם מבואר גם שטומאתו היא ברביעית וכפי שנקט כן הר"מ בפה"מ המוב"ל, אבל לא נזכר שהוא משום טומאת משקין, ואדרבה, אם מיירי בדין טומאת משקין, אמאי צריך רביעית, הרי לדעת הר"מ טומאת משקין בכל שהוא.



דין הכשר אוכלין. ולא הזכיר הר"מ במפורש דין הכשר בנוגע לדם נבילה, משום שגם במשנה לא הוזכר במפורש.

ויתכן עוד לדייק מלשון הר"מ שכל ההשוואה של דם הנבילה למשקין טמאין הוא רק לגבי מה שאין הדם אב הטומאה כנבילה אלא ראשון לטומאה כמשקה, אבל לגבי הדין שמשקין לעולם תחילה אינו כדין משקין, אלא הריהו כשאר טומאות של ראשון לטומאה שהנטמא מהם הוא שני.

(ה) מדברי הר"מ בהל' טומ"א פ"י ה"ג לגבי דם שרץ שהביא את לשון המשנה במכשירין פ"ו ה"ה דם השרץ כבשרו מטמא ואינו מכשיר ואין לנו כיוצא בו, ולא הביא הר"מ את דברי הירושלמי בשקלים שרק לגבי שיעור כעדשה אמרו שאין לנו כיוצא בו, אבל לגבי טומאה יש לנו כיוצא בו, דם נבילה, משמע שמפרש המשנה כמשמעה, שבעיקר דין טומאתם של שרץ ונבילה הם חלוקים ולא רק לגבי שיעורם. והיינו או שס"ל שדם נבילה גם מכשיר, ועי' תורי"ד שבת עז שלא משמע כן מסוף מכשירין. או שס"ל שהדין שדם שרץ אינו מטמא טומאת אוכלין הוא משום שדינו כבשר השרץ לכל מילי, ונפקע ממנו דין משקה, אלא דיני טומאתו הם רק כבשר, שאינו מכשיר ומטמא בכעדשה (כשהוא מחובר עם הבשר כמבואר שם בר"מ) וזהו חידושו. משא"כ בדם נבילה שדינו כמשקה

לטמא טומ"א לכה"פ, לכן אע"פ שאינו מכשיר, אין בו החידוש שבדם שרץ שדינו לגמרי כבשר.

(ו) ולפי"ז יתכן גם לבאר הטעם שלא הזכיר הר"מ בהל' שאה"ט הנ"ל שטומאת דם נבילה ברביעית, כמבואר בירושלמי שם במעשה בפרידת רבי שמתה הורה רבי יהודה שטומאת ברביעית, ולהנ"ל יש לפרש שלמסקנת הירושלמי שיש מחלוקת תנאים בעיקר דין טומאת נבילות, והיינו שלרבי יהודה יש טומאת נבילות גם בדם, א"כ מסתבר לר"מ שכל דין שיעור רביעית שמצריך ר' יהודה הוא רק לגבי טומאת נבילה, מפני שכשהרביעית נקרשת היא בשיעור כזית כמו"ש בעדויות אליבא דר' יהודה, אבל לדעת ר' יהושע בן בתירה שאין טומאת נבילות בדם ורק טומאת משקין, אין הכרח שצריך דוקא רביעית, אלא דינה בזה בכל שהוא כמו בשאר טומאת משקין.

(ז) אמנם לפי"ז עדיין צ"ב לדעת הר"מ מנל"ן כלל שאלבא דר' יהושע בן בתירה שהלכה כמותו יש כלל טומאת משקין בדם נבילה, והרי הירושלמי פירש כן בדעתו כדי להשוות דעתו עם דעת ר' יהודה בפרידה של רבי, וא"כ מאחר שלמסקנא הם חולקים בעיקר דין טומאת דם נבילה, מנל"ן לבאר שלר' יהושע ב"ב יש טומאת משקין בדם נבילה. וצ"ע.

## סימן לו

## שינוי קונה – היזק שאינו ניכר

דנעשה מום לאחר גניבה וממילא דמצינו לאוקמי אף במחור"א.

וכתב שם עוד דלפי"ז יל"פ מ"ש ר"ל בב"ק ע"ו ע"ב שדברי רבי שמעון דהשוחט שגנב ושחט קדשים שחייב באחריותם חייב בתשלומי דו"ה מיירי בשוחט בעלי מומין בחוץ, והקשה הגרצ"ה וולק – לפי הנחתו שר"ש ס"ל דבע"מ אם עלו לא ירדו וחייבים עליהם משום שחוטי חוץ – הרי הוא חייב מלקות על שחוטי חוץ ואיך לוקה ומשלם, ועל כך מיישב הגר"ח דמצינו לאוקמי דברי ר"ש במחוסר אבר שלכו"ע אם עלו ירדו ואין חייבין עליהן משום שחו"ח, כן נראה מדבריו שם.

אולם לכאורה עדיין צ"ע ליישב מה שהקשה הגר"ר צבי וולק שם, מאחר שר"ל מוקים דברי ר"ש כשהקדישו בעלים ביד הגנב א"כ כשיש שינוי כסברת התוס' בגטין הנ"ל כבר קנאו הגנב ואין חיוב של דו"ה.

(ב) והנה בחידושי הגר"ח להל' גזו"א פ"ב הט"ו כתב דלענין שלא יוכל הגזלן לומר הש"ל סגי בהיזק ניכר בהגזילה, משא"כ לענין קנין בעינן שיהא שינוי בכל הגזילה כולה. וא"כ י"ל דמה שהכריחו התוס'

(א) כתב מרן הגר"ח זצ"ל (במכתב להגאון רבי צבי וולק זצ"ל שבספר בשמן רענן ח"ב עמ' תכב): האמנם יש כאן מקום עיון, והוא דאפשר דבקדשים דנפסלה ע"י המחור"א שפיר חשיב שינוי, דכיון דמחור"א מחדש שינוי בכל הבהמה כולה א"כ שפיר חשיב שינוי לקנותה, ועיין עוד בב"ק דף צ"ח הצורם אוזן פרתו של חבירו פטור דכולהו בהמות לאו למזבח קיימי, ועיי"ש בתוס' דהך סברא לא שייך אלא בבהמת חולין אבל בבהמת קודש שפיר חייב דלא שייך שם הך סברא דלאו למזבח קיימי, ועיין בתוס' גיטין דף נ"ג דקאמר שם הש"ס דלהך מ"ד דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, וכתבו שם התוס' הטעם משום דהוי שינוי, וא"כ הכי נמי הדין כן בהיזק ניכר לדידן דהוי שינוי, ולפי"ז הא נמצא דמחור"א בבהמת קדשים הוי ג"כ שינוי, ושפיר מיושבין היטב דברי כת"ר, דבמחור"א לא מצינו לאוקמי. אכן אם נימא כן דהשינוי הוי משום פסול קדשים בדבר הניכר א"כ הרי בע"מ ומחור"א שווין (מאחר דמצד עצמם תרואיהו לא הוויין שינוי) דתרואיהו הוו פסול קדשים בדבר הניכר, ובע"מ הא מוקי לה ר"ל כגון

לעיל, מ"מ אין היזק זה ניכר בגוף הבהמה, אלא שההיכר הוא רק מצד הידיעה שזו הבהמה העומדת להקרבה והמום פוסלה, והוי דומיא דמטבע ופסלתה המלכות, ולכן לר"ה אי"ז שינוי לדין הרש"ל, וא"כ י"ל דר"ל ס"ל כר"ה ולכן גם בנפל בה מום חייב בדו"ה. ומש"כ התוס' בגיטין גם לגבי מטמא תרומה דאם היזק שאינו ניכר הוי כניכר הוי שינוי, יל"פ לפמ"ש"כ בחידושי או"ש לב"ק צ"ז דהסוגיא בגיטין היא אליבא דר"י ולכן פריך מהמטמא תרומה, עיי"ש. וא"כ גם סברת התוס' שם היא אליבא דר"י. ועוד יל"פ דאם היזק שאינו ניכר חמור כהיזק ניכר, חמור נמי כהיזק בגופו וכסברת הגר"ח שם להלן.

ד) עוד י"ל לפמ"ש בפירוש מוהר"א פולדא לירושלמי פ"ט ה"ג ששיטת הירושלמי שם היא שלמ"ד דפסלתו מלכות הוי כנסדק, הטעם שתרומה ונטמאת אומר הרש"ל, הוא משום דנטמאת מאליה, משא"כ במטבע דהמלכות פסלה. והנה עיקר הסברא דשינוי מאליו לא חשיב שינוי מבואר בתוס' דף ס"ח ע"א ולדעת הב"ח בסי' שנ"ד כן היא גם שיטת הרמב"ם, אלא שבדבריהם צ"ל שרק לענין קנין לא חשיב שינוי אבל אינו יכול לומר הרש"ל גם בשינוי דממילא כפי שמוכח מהמשנה בב"ק דגזל בהמה והזקינה משלם כשעת הגזילה. אבל בחילוק זה של הירושלמי א"א לפרש כן, שהרי חילוק זה

בגיטין דלמ"ד היזק שאינו ניכר חשיב ליה כאילו הוא ניכר ואין לך שינוי גדול מזה, היינו דוקא לענין הש"ל שבזה מיירי הגמ' שם. וה"ה לדידן בבהמת קדשים י"ל דהוי היזק הניכר בכל הבהמה כולה. משא"כ לענין תשלומי דו"ה דבזה מיירי הגמ' בב"ק, שפיר חייב הגנב גם כשנעשית הבהמה מחו"א לאחר הגניבה, דמ"מ אין מחו"א שינוי בכל הבהמה לגמרי ולכן לא קנאה הגנב, וכל זמן שלא קנאה חייב בדו"ה. אולם בתוס' בגיטין שם מפורש דגם בהיזק שאינו ניכר קנה הגזלן וצ"ע.

ג) והנה בב"ק צ"ז פליגי רב הונא ורב יהודה בגזל מטבע ונפסל דתנן דאומר לו הרש"ל דר"ה סובר שאפילו בפסלתו מלכות אומר הרש"ל ור"י סובר דפסלתו מלכות הוי כנסדק ומשלם כשעת הגזילה, ואע"פ שתרומה ונטמאת אומר הרש"ל זה משום דלא מינכר היזיקה, והיינו דר"ה ס"ל דכשאינן ההיזק ניכר בגוף הגזילה אעפ"י שהוא ניכר מצד הידיעה שצורה זו פסולה עתה, אי"ז בכלל שינוי המפקיע את דין הרש"ל, ור"י ס"ל דגם בכה"ג סגי להפקיע דין הרש"ל. ולפי"ז י"ל לגבי מום בקרבן שמאחר דבחולין אין הפסול להקרבה נחשב להיזק, או עכ"פ להיזק ניכר כמש"כ התוס' בגיטין נ"ג ע"א ד"ה בדיני, א"כ גם כשהוקדשה למזבח והמום הפוסלה להקרבה נחשב להיזק ניכר, כסברת הגר"ח

כפעולה ולא כדבר הנעשה מאליו. (עי' תוס' גיטין מא. ד"ה בהיזק.)

(ה) ועיין בב"ק צח ע"ב חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרש"ל, מאן תנא אומרין באיסורי הנאה הרש"ל, אמר ר' חסדא ר' יעקב היא דתניא שור שהמית וכו' משנגמר דינו החזירו שומר לבעליו אינו מוחזר, ר' יעקב אומר אף משנגמר דינו החזירו שומר לבעליו מוחזר וכו', א"ל לא, דכו"ע אמרינן באיסורי הנאה הרש"ל דאם כן נפלגו בחמץ בפסח. ויל"פ דקושיית רבה היא דליתני מחלוקת זו שבכרייתא לגבי חמץ בפסח, משום שבזה יש רבותא מאשר בשור הנסקל שהוא נאסר ע"י פסק הבי"ד והוי טפי שינוי, וכסברת הירושלמי הנ"ל לגבי תרומה שטימאה ומטבע שנפסלה. אבל בחמץ שנאסר מאליו היה מקום לומר שרבנן מודים שאינו שינוי, ומאחר שלדעת ר"ח נחלקו רבנן גם בחמץ א"כ הוה לבריייתא להביא מחלוקתם לגבי חמץ.

(ו) ועיקר סברא הנ"ל שמטבע ונפסל אינו יותר שינוי מצד עצמו מאשר תרומה ונטמאת, מבוארת גם בדברי רבה בב"ק צ"ו דפריך לרב יהודה לדידך דאמרת פסלתו מלכות היינו נסדק הרי תרומה ונטמאת, דכי פסלתו מלכות דמי וקתני אומר לו הרש"ל, א"ל התם לא מינכר היזיקה הכא מינכר היזיקא, ולכאורה דקארי לה מאי קארי לה וכי לא ס"ל לרבה שיש לחלק בין היזק

אמור לגבי תרומה ונטמאת שאומר לו הרש"ל. וצ"ל דמאחר שאין זה שינוי בגופו אזי היכא שנעשה מאליו לא חשיב שינוי כלל, והיינו ששינוי דפסלתו מלכות אינו מועיל לקנין הגזילה כתוצאה ממצאות השינוי, כי לא ניכר בו השינוי, ואינו נחשב לשינוי אלא ביחס לנגזל שיכולת ההשתמשות שלו השתנתה, והוי דומיא דקנין בעלמא שיש בו סילוק של זכות ההשתמשות של הבעלים, וה"נ שינוי ביכולת ההשתמשות בגזילה יש בה סילוק של זכות ההשתמשות של הנגזל וקניינו ואין הגזלן יכול לומר הרש"ל, ולכן י"ל דרק שינוי ע"י מעשה מועיל, משום דהוי כמעשה קנין בעלמא, אבל בשינוי דממילא י"ל דאינו מועיל תמיד אלא רק משום עצם השינוי בחפץ הנגזל, שכתוצאה ממצב השנוי נקנה החפץ לגזלן. וזה ל"ש במקום שאין שינוי הניכר בגוף החפץ אלא רק מצד ענין שמחוצה לו.

והא דמטבע ונפסל ע"י המלכות חשיב מעשה שינוי, הוא כדרך שכתב רש"י בב"מ צו ע"ב ד"ה נמעלו בי"ד של ישראל שבאותו הדור שכל תקנות המשפט תלויה בהן ועל ידיהן נוהגות חוקות המתוקנים לציבור מאז והוי כמי שתקנו לו הם קנין זה ונמצאו הם המקנין לנכסי הקדש והוציאו לחולין, וה"נ י"ל בציווי המלך לפסול מטבע מדינתו שהדבר נחשב

ניכר לשאינו ניכר, [נומפורש ברבינו יהונתן שחילוקו של ר"י הוא מדין היזק שאינו ניכר ל"ש היזק], וע"כ דס"ל דאם שינוי שאינו בגוף הוי שינוי אין לחלק לניכר לשאינו ניכר וכירושלמי הנ"ל, ורק בזה פליגי אירושלמי וס"ל דמתניתין מיירי גם בשנטמאת ע"י מעשה אדם דומיא דפסלתו מלכות.

(ז) לפי האמור לעיל ישנם שני אופני שינוי בגזילה, האחד ע"י שינוי מצד עצמותו של גוף החפץ שאינו במצב שהיה תחילה, ובאופן זה מציאות השינוי היא גדר בפנ"ע מלבד שהיא סיבה לקנין, ולכן אופן זה שייך גם לדין השבה של שומר. והשני מצד שינוי ביכולת הבעלים להשתמש בחפץ כבשעת הגזילה, שאין החפץ ראוי כעת לאותו שימוש אפילו כשאינו בגופו שינוי ניכר, ובאופן זה השינוי והקנין הם אחד. שא"ז נחשב שינוי אלא לגבי הבעלות וזכות ההשתמשות של הנגזל, ולכן אופן זה אינו שייך אלא בגזילה שיש בה דין קנין ע"י שינוי, אבל בשומר שאינו זוכה בחפץ ע"י שינוי אי"ז שייך.

ונראה שזהו הביאור בב"ק צ"ח אשכחיה רב חסדא לרבה בר שמואל א"ל תנית מידי באיסורי הנאה א"ל אין תנינא והשיב את הגזילה מה ת"ל אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר מכאן אמרו גזל מטבע ונפסל וכו' חמץ ועבר עליו הפסח וכו' ושור עד שלא

נגמר דינו אומר לו הרי שלך לפניך, מאן שמעת ליה דאמר עד שלא נגמר דינו אין משנגמר דינו לא, רבנן, וקתני חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרש"ל, א"ל אי משכחת להו לא תימא להו ולא מידי. וכתבו האחרונים דע"כ אין מהברייתא זו תיובתא לר"ח דאל"ה לא היה מונע לומר לתלמידים, ונראה שהביאור הוא שעיקר סברת ר"ח אינה נסתרת מהברייתא, שי"ל דהברייתא היא אליבא דר' יעקב שאיסורי הנאה אינם כשינוי הניכר ורק בגזל שור ונגמר דינו ס"ל דהוי שינוי משום שנאסר על ידי הב"ד וכנ"ל דחשיב שינוי לגבי גזילה, אבל בשומר ל"ש גדר זה של שינוי כנ"ל, לכן ס"ל דהשומר אומר הרש"ל, ומתניתין דקתני דגם בשור הנסקל אומר הרש"ל י"ל שהיא דעת מ"ד אחר או שתרי תנאי אליבא דר' יעקב.

(ח) ונראה עוד, דגם לרב יהודה המחלק בין מינכר היזיקה כמטבע ופסלה המלך ללא מינכר כתרומה ונטמאת, ולא ס"ל לחלק כהירושלמי בין היזק ע"י מעשה להיזק דממילא, מ"מ גם לר"י הסברא דהיזק שאינו בגוף החפץ הוי שינוי הוא כסברה הנ"ל בדברי הירושלמי, דהשינוי הוא לגבי הבעלות וזכות ההשתמשות, אלא דס"ל דלא בעינן לזה מעשה שינוי אבל בעינן שיהא ניכר.

ובזה מבוארת שיטת הרמב"ם דלגבי גזילה

וכו' ומשום דחשיב כהיזק שאינו ניכר וכתירוץ הב' בתוס' להלן צ"ח ע"א ד"ה הא, אבל מ"מ עדיף מסתם היזק שאינו ניכר, שהרי רבא ס"ל שם דהוי היזק ניכר וכמ"ש תוס', ויש לדמותו לשף מטבע, דאע"ג דאין שינוי בגופו ופטור מדין מזיק, מ"מ הוי שינוי לגבי גזלן כשיטת הר"מ הנ"ל, וה"נ מטיל מום ניכר בבהמה גזולה דהוי שינוי לגבי יכולת ההשתמשות של הנגזל שמפסיד הבהמה מהקרבה ושינוי כזה מהני בגזלן כנ"ל.

(י) והנה בדין דו"ה כתב בשטמ"ק בדף ס"ז בשם ר"ת דמחלוקת ר"י ור"ל אם חייב בדו"ה לאחר יאוש אינה אם יאוש קונה או לאו, דגם לר"י יאוש קונה, אלא דס"ל דגזה"כ היא וטבחו או מכרו ל"ש לפני יאוש ל"ש לאחר יאוש, ועיין בפנ"י גיטין נ"ה, ויש לבאר דס"ל לר"י שאעפ"י שהגנב זוכה להשתמש בגניבה אחר יאוש, מ"מ אינו יוצא מרשות הגנב, וכשיטת היראים בגזל עכו"ם דאע"פ שמותר לא הוי לכם, ועיין בירושלמי בכורים פ"א ה"א ובא"מ סי' ל ס"ק כג, ולכן גם לאחר יאוש הגנב חייב בדו"ה דאהנו מעשיו להוציא לגמרי מרשות הגנב. ואם כי ר"י ס"ל בסוכה ל' דאתרוג הגזול לאחר יאוש פסול רק משום מצוה הבאה בעבירה ולא מטעם לכם. י"ל דזכות השימוש של הגזלן היא כקנין פירות

פסק בפ"ג מהל' גזילה ה"ד כרב יהודה דמטבע ונפסלה הוי שינוי ואילו לגבי מזיק פסק בפ"ז מהל' חובל ומזיק הי"א דהשף מטבע של חבירו אינו חייב אלא מדינא דגרמי, והקצוה"ח בסי' שפו ס"ק יא הקשה ע"ז ממש"כ התוס' בב"ק צח ע"א ד"ה השף דהשף מטבע חמור טפי ממטבע שנפסלה. ולפי האמור לעיל יל"פ דמטבע ונפסל חשיב שינוי רק לגבי גזילה דיש בה דין קנין של שינוי, משא"כ לגבי מזיק שאינו חייב אלא בהיזק הניכר בגופו כמו בשומר, ולכן גם בשף מטבע אע"פ שהוא חמור ממטבע שנפסלה, מ"מ אינו כשינוי בגוף הגזילה וכדמוכח מלשון התוס' שלא כתבו דהוי כמטבע שנסדק, ועי' בקצוה"ח סי' שס"ג ס"ו ס"ק ד לענין שחרוריתא דכתלי, ולכן השף מטבע של חבירו אינו חייב מדין מזיק גמור אלא מדינא דגרמי.

(ט) ויל"פ בזה גם מש"כ רש"י בב"ק צ"ו דבהמה ונפסלה מעל גבי המזבח אומר לו הרש"ל, דמיירי דנפסלה במום שאינו ניכר ופטור מלשלם משום דכל בהמות לאו למזבח קיימו, וצ"ע הרי מטעם זה יש לפוטרו גם בהיזק ניכר כמו"ש להלן צ"ח אמר רבה הצורם אוזן פרתו של חבירו פטור וכו' משום דכולהו שוורים לאו למזבח קיימי, ולהנ"ל י"ל דס"ל לרש"י דרק מזיק פטור מסברה זו דכולהו שוורים

שהיא כקנין הגוף לר"י והויא לכם. ועיין  
בחכמת שלמה או"ח סי' תרלז ובנחלת  
יהושע סד ע"א.

ולפי"ז י"ל שגם בשינוי שאינו בגוף הגניבה  
כמטבע שנפסלה וקרבן שנפל בו מום,  
שהוא מוציאה מרשות הנגנב משום  
שנשתנתה יכולת השימוש של הנגנב בחפץ  
כנ"ל. אין שינוי זה מועיל אלא להפקיע את  
הבעלות על זכות השימוש אבל לא את  
עצם הקנין שלא יקרא החפץ שלו, והוי  
כגזל עכו"ם לשיטת היראים כנ"ל. [ועיין  
בנמוק"י נדרים פ"ה דהאוסר נכסיו על  
עצמו ונטלם אחר ואח"כ נשאל הנודר הר"ז  
חייב להחזירם כיון דלא מדינא זכה ביה,

ול"ד לתרומה ביד כהן דאין נשאלין עליה  
דהתם זכה הכהן מדינא, ויל"פ דבנודר  
שאוסר על עצמו את ההשתמשות אינו  
מאבד אלא זכות זו אבל הוא נקרא בעל  
הנכסים, ולכן לאחר שנשאל הוא זוכה בהם  
לגמרי והוי גזילה ביד הנוטל, משא"כ  
בתרומה שדינה לצאת לגמרי מיד התורם.  
ולכן גם לאחר שנשאל אינו יכול לחזור  
ולזכות בפירות שיצאו לגמרי מרשותו.  
ועיי"ש בחי' הריטב"א]. וא"כ י"ל דגם אם  
ס"ל לר"ל דמטבע שפסלתה מלכות הוי  
שינוי וא"כ הו"ה בהמת קדשים שנפסלה  
ע"י מום ניכר כנ"ל, מ"מ עדיין הגנב חייב  
בדו"ה כי שינוי כה"ג אינו מפקיע את שם  
הבעלים מהגניבה וכנ"ל.

## סימן לו

## יעשה לו סגולה – בדיני אפומרופוסות

בדקל יש שמירת בעל הפקדון, כי קרקע והמחבר לה קרויים ע"ש בעליהם (עי' בתוס' סוכה ל' ע"ב ד"ה וקרקע), ויש בדקל חביבות גם מצד יכולת אכילת פירות בינתיים.

ועיין בשו"ת חת"ס ח"ו סי' נג: הרי משו"ה תקנו הקדמונים כטו"ז לכתוב קרקעות וספרים משום דקרקעות שם הבעלים הראשונים נקרא עליו ואינו נח להסב נחלת קרקע או ספרים לשבט אחר [כמוש"כ בנחלת שבעה] כו' ובאמת שזה היה בימי בעלי התקנה שאז לא היה הדפוס בעולם והיו מתנדבים שוכרים סופר וכותב ש"ס ותוספות, אחד בעיר ושנים במשפחה והי' משאילן לכל בני העיר והיה נקרא שם המתנדב הכותב על ספריו וה"ל כקרקעות, משא"כ בזמנינו שהדפוס בעולם וכל הספרים נטבעים במטבע אחד, לא ידעתי מה שם נקרא על ספר יותר מעל חפץ אחר, אמנם בכל זאת נהגו בכל ישראל לכתבו בכל שח"ז "לבד מספרים וקרקעות" מטעם הנ"ל שמחשבים גם הספרים שבזמנינו כנקרא שמו עליו ולא יסוב משבט אל שבט אחר עכ"ל.

ויל"פ שחשיבות הספרים גם הנדפסים

(א) בב"ב נ"ב ע"א איתא שאם קיבל פקדון מן הקטן יעשה לו סגולה כו' מאי סגולה, רב חסדא אמר ס"ת. רבה בר רב הונא אמר דיקלא דאכל מיניה תמרי. ונראה שמעלת ס"ת ודקל לעניין הפקדון הוא במה שהם נשמרים בערכם, וזהו עיקר תועלת הסגולה, כמו שכתב רבינו ירוחם נתיב י"ט ח"א שיוב"ל.

והנה המובן של השם סגולה הוא כפרש"י בפרשת יתרו עה"כ והייתם לי סגולה וגו' ופרש"י אוצר חביב. ובמצודת ציון לקהלת (ב' ח') עה"כ וסגולת מלכים, פירש שסגולה הוא דבר נחמד הגנוז באוצר. ונראה שכאן המובן של סגולה הוא דבר שישמר בערכו, וזוהי חביבותו. ולרב חסדא הכונה לס"ת ולרבה בר רב הונא הכונה לדקל שגם עושה פירות, וגם התועלת מאכילת פירות היא מחביבות סגולה זו.

ונראה שענין השמירה כגניזה באוצר שיש בס"ת ובדקל, הוא גם מצד ששמם של הבעלים שנקנה עבורם, נשמר ולא נשכח במשך השנים שהממון אינו ברשותם עד שיגדלו. כי בס"ת נזכר תמיד שם בעל הפקדון ולא ישכח שמו ע"י הנפקד גם אם יעברו הרבה שנים עד שיגדל וכנ"ל. וגם



לפי"ז מה שהזכיר רש"י ס"ת נאה, היינו כשמביאה לביהכ"נ שיקראו בה בציבור, שאז נקרא שמו עליה ומצותו ניכרת לציבור. (וכבר כתב הש"ך שכיום המנהג שהנותן לבית הכנסת עדיין היא שלו ומקיים לכו"ע מצוות כתיבת ס"ת).

אבל יתכן שגם כשהס"ת נמצאת ברשותו ואח"כ ברשות יורשיו, יש יתרון במצוה זו, כי יש חשיבות גם כשהמצוה המסויימת והניכרת הזו היא בידי משפחתו והוא נזכר שם, ומשתבחים במצוותו הקיימת ברשותם. כי בכל מקום שנמצא ס"ת הרי המצוה היא לייחד לו מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי. ומי שיושב לפני ס"ת, ישב בכבוד ראש באימה ופחד, כמוש"כ הר"מ הל' ס"ת פ"י ה"י. וא"כ בכל מקום שהיא, הס"ת היא מצוה מסויימת וניכרת.

(ו) והנה הר"מ הביא שתי אופנים הללו לגבי פקדון קטן (בהל' אישות פכ"ב הל"ב) ובהלכות שאלה ופקדון פ"ז ה"י) אבל לגבי חובל בקטן שגם שם הדין שעושה לו סגולה כמוש"כ בב"ק פ"ג הביא (בהל' חובל ומזיק פ"ד הי"ט) רק את הדין שקונה לו דקל. ומסתבר שכן היתה גירסתו בגמ' בב"ק שם שנקטו רק את דברי רבה רב רב הונא.

והנה דין שמירת פקדון הקטן נראה שהיא חלוקה משמירת דמי חבלתו, כי בפקדון משמע מהר"מ הל' שכירות פ"ב ה"ז,

שמקיימים בהם מצוות ת"ת, ולדעת הרא"ש גם מצוות "ועתה כתבו לכם את התורה הזאת וגו'" חשיבות זאת היא נותנת להם את ההגדרה ש"שמו עליו" ואין הבעלים רוצים שיעבור "משבט לשבט". וא"כ מכ"ש בס"ת בזמן חז"ל שגם אם נקנה עבור הקטן שמו עליו. ויש לו חשיבות וחביבות בכך שהוא שומר על הקרן ונקרא על שם בעליו.

(ב) ועיין ברש"י קהלת (ה' ט') שמי שאוהב מצוות רבות ואין באחת מהן מצוה מסויימת וניכרת, כגון בית המקדש ובית הכנסת וס"ת נאה, גם זה הבל.

מקור לדברי רש"י ראיתי בילקוט שמעוני שם, שכל מי שהומה ומהמה אחר מצוות ומצוה הקבועה לדורות אין לו, מה הנאה יש לו וכו' והביאו שם מהכתוב אז יבדיל משה וגו'. ויל"פ שבמצוה שאינה עוברת אלא קיימת, כקביעת ג' ערי מקלט ובניית בית כנסת וכתיבת ס"ת, או נתינת דבר מסויים לביהמ"ק כשערי ניקנור וכיוצ"ב, ישנה זכות נמשכת.

אמנם מלשון רש"י משמע שעיקר הדגש כאן הוא לא בעצם הקביעות לדורות אלא במה שהמצוה מסויימת וניכרת. ויל"פ שהיתרון הוא במה שגם שמו ניכר ומשבחים אותו. ואולי יש בכך גם זיכוי הרבים הלומדים ממעשיו, שגם יחיד ראוי להתנדב למצוה כזו.

שהטיפול והשמירה של דמי הפקדון מוטלים על הנפקד, וי"ל שגם עצם מכירת הפקדון והקניה בדמיו מוטלים עליו. וכך מפורש בפסקי ריא"ז (ב"ב פ"ג אות ט"ו) קבל מן התינוק יעשה לו סגולה לקנות לו ס"ת, או קרקע, ושומרו לו עד שיגדיל. אולם לגבי חבלה מפורש בריא"ז ב"ק פ"ח ה"ח חבלו אחרים בביתו קטנה הסמוכה על שולחנו הכל לבת ואביה עושה לה סגולה וגו' [ועיין במאירי שתי שיטות בדיון זה דחובל בקטן, מיהו העושה סגולה].

ויש לבאר הדבר שבפקדון מטפל הנפקד בסגולה, שזה משום שיש על נפקד שם אפוטרופוס, כמו שכתב הרשב"א בשו"ת ח"ב סי' רצ"ט "ואפשר היה לי לומר שאם החזיר לקטן פושע הוא וכו'. ואפשר שהוא פטור מן התשלומין מדין אפוטרופא שפטור מתשלומי הפשיעה". [מש"כ להלן "ומצאתי שם לרמב"ן שכתב בלשון הזה ואם החזיר ליד תינוק אינו חייב לשלם" אע"פ שהרמב"ן שם סובר שכל האיסור להחזיר הוא ממדת חסידות, וכ"כ שם הרשב"א עצמו. צ"ל שכוונת הרשב"א לומר שיש צד נוסף לפטור המפקיד, דהיינו מצד שיטת הרמב"ן הזו, אעפ"י שהרשב"א כאן ס"ל שהאיסור להחזיר הוא מעיקר הדין]. ועי' כיו"ב בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' י"ב וסי' רמ"ב.

ויש לבאר הטעם שנפקד הוי כאפוטרופוס,

שמאחר שדעת הקטן סומכת דוקא על שמירת הנפקד, והוא קיבל עליו שמירת הפקדון של הקטן, עשאוהו גם כאפוטרופוס, וכעין דין יתומים שסמכו על בעה"ב. וכך מבואר בלשון הרשב"א בשו"ת ח"ב סי' רצ"ט וח"ד סי' י"ב וסי' רמ"ב המוב"ל, ודינו כשאר אפוטרופוס שלא נתמנה בפירוש ע"י ב"ד. ובתור אפוטרופוס אינו יכול להסתלק מרצונו כמו"ש בתוספתא ב"ק פ"ח ה"ל: אפוטרופין משהחזיקו בנכסי יתומין אין יכולין לחזור בהם. ומובא בשו"ע סי' רצ"ט ס"ק כ"ג. וגם בי"ד לא מעבירים ממנו.

וכ"ז בפקדון, אבל בחבלה שלא הכניס הקטן לרשות החובל דבר שגופו ממון י"ל שצריך לתת את דמי החבלה או מה שקנה בו, ס"ת או דקל, לרשות אביו או לרשות אפוטרופוס שימנה בי"ד, וכמוש"כ הריא"ז.

ג) ועיין בשו"ת הרא"ש (כלל פ"ז סי' א') שדייק מדקתני בפרק החובל יעשה לו סגולה ולא יעשו, דהוה משמע בי"ד, אלמא שאין בי"ד נזקקין לקטן שיש לו אב אלא כל מה שיעשה האב בנכסי בניו הוא עשוי ואין בי"ד מדקדקין אחריו, אע"פ שהאב חייב ליתן מעות לבנו. עכ"ד. ולמד מזה שהאב שבניו סמוכים אצלו וכרוכים אחריו, כל מה שעושה לתקנתם הוא עושה וקיים ועדיף מבי"ד וממי שסמכו אצלו יתומים, עכ"ד. הרי שפשיטא ליה שהאב הוא העוסק

בדמי הנזק. [מש"כ הרא"ש שהאב כאפוטרופוס על דמי הנזק אע"פ שהוא חייב ליתן המעות לבנו, הרא"ש לשיטתו בב"ק שהאב חייב בנזק גם כשהבן סמוך על שולחנו, אבל הר"מ פליג ע"ז].

ולפי דברי הרא"ש מה שאמרו שם להלן החובל בבנו ובבתו של אחרים, קטנים יעשה להם סגולה, ג"כ הכונה על האב של הנחבל, ולא על החובל עצמו. כי אם החובל יכול להיות כאפוטרופוס על דמי חבלתו, איך כתב הרא"ש שמדין אב שחבל, שהוא עצמו עושה סגולה, מוכח שלאב יש דין אפוטרופוס על נכסי בנו, הרי האב שחבל מטפל בעשיית סגולה כדין כל חובל בקטן. אלא ברור שהרא"ש מפרש כל מה דקתני כאן יעשה לו סגולה, על האב דוקא. כי פשיט"ל שחובל בקטן אין כלל סברא שהוא יהיה כאפוטרופוס על דמי הנזק שהוא חייב. וכל הספק הוא אם הבי"ד ממנים אדם זר או שהאב קודם. [מש"כ הרא"ש בכלל פ"ה שאם אצל אבי האם של הבת שהוא האפוטרופוס הממון שמור יפה בידו, ישאר הממון בידו, ואם האב בעל אחריות שיוכל למשכן בקרקעות כדי ממון הבת, טוב הוא שינתן הכל לידו וכו'. נראה שהדיון שם הוא רק אם הסב שכבר נתמנה לאפוטרופוס על גידול הבת ועל רכושה – משום שכנראה עד עתה היתה אצלו עם אמה – אם יש להעדיפו על האב. אבל

כלפי אדם זר, לעולם האב קודם ואין ממנים אחר, ועיין בכנה"ג סי' ר"ץ בהגהב"י אות כ"ו].

ויש מקום לומר שבפקדון של קטן שג"כ קתני בב"ב נ"ב יעשה לו סגולה, גם הרא"ש סובר שהכוונה היא לנפקד דווקא, מהסברות דלעיל, ורק בחבלה שאין שם הסברות הללו, פשיטא לרא"ש שנותנים הס"ת או הדקל לאביו.

(ד) וכך יש לדקדק משינוי לשון הר"מ שלגבי פקדון נקט קבל מן הקטן יקנה לו בו ס"ת או דבר שאוכל פירותיו, ואילו לגבי חבלה נקט שאם חבלו בהן אחרים ילקח בהן קרקע וכו', משמע שאין החובל מתעסק בתשלומין הללו, אלא צד אחר, והיינו האחראים על נכסי הקטן. או הבי"ד שהם ממנים מי שיטפל בגביית החוב ובעשיית סגולה וכו', או אביו.

ומש"כ הר"מ שם בהל' חובל ומזיק בתחילת ההלכה, שהחובל בבניו הקטנים ילקח בהן קרקע בנזקן והן אוכלין פירותיו, לפי דברינו ג"כ הכונה שאחרים, היינו הבי"ד, מתעסקים בתשלומים הללו וממנים מי שיטפל בגביה ועשיית סגולה וכו'. אבל האב עצמו אינו נעשה כאפוטרופוס כמו בחבלת אחרים. והטעם הוא שכאן הרי מיירי כשאין הבן סמוך על שולחן האב, ולכן אין האב אפוטרופוס מאליו אלא בי"ד ממנים מי שנראה להם ראוי לטפל בכך.

ואפילו אם נניח שהבי"ד יכולים למנות את האב, מ"מ עיקר הדין הוא שאין האב נעשה מאליו כאפוטרופוס אלא יש מינוי בי"ד ושייך לשון ילקח על עיקר הדין. והרי גם כשהחובל הוא אחר יתכן שהבי"ד ימנו את החובל עצמו לאפוטרופוס ואעפ"כ שייך לשון ילקח כנ"ל.

ועיין במש"כ הריטב"א (בחי' הריטב"א החדשים) לב"מ צ"ב ע"ב ד"ה ת"ש קוצץ וכו', בשם הרמב"ן דאבי הקטנים הסמוכים על שלחנו דינו בממונם כדין יתומים שסמכו אצל בע"ה, ויכול לקוץ עליהם, אבל כשאין מעלה להם מזונות אין לאב דין אפוטרופוס, עכ"ד. וזה כנ"ל. וכך מבואר בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' י"ב שרק כשהבת סמוכה על שולחן אביה הוא כאפוטרופא.

והנה כשאין הבן סמוך על שלחן האב, הוא בד"כ סמוך על שלחן האם, וכבר כתב המהרשד"ם אהע"ז סי' קפ"ז, שבאופן זה האם היא האפוטרופוסית, כיתומים שסמכו על שלחן בעל הבית. ואפילו מינוי בי"ד אפוטרופוסים, יש לה ג"כ דין אפוטרופוס. ועי' בכנה"ג סי' ר"צ הגה"ט אות קנ"ג שבבן הסמוך אצל אמו אין צורך שגם נכסיו יהיו סמוכים עליה. ובשו"ת לחם רב סי' קי"ח כתב שגם לדעת הרמ"ה שרק מבן ט' נוהג הדין דיתומים שסמכו, מ"מ אם הוא אצל אמו, אפילו הוא פחות מט' דינה

כאפוטרופוסית. וא"כ בכה"ג האם קודמת לטפל בדמי הנזק.

ועי' בשו"ת הריטב"א סי' קס"ב לגבי מי שנתן לבניו בית אחד, גופא ופירי מהיום, ואח"כ בקשו קרוביהם מהאם שהבי"ד ימנו אפוטרופוס משום שהאב אינו נוהג עמהם כשורה, וכשראה האב שהאפוטרופוס מוכר הבית להתעסק במעות להרווחת היתומים, טוען האב שאין מקום למנות אפוטרופוס. והשיב הריטב"א שכדין עשו הבי"ד, משום שלא היה להם להעמידו ביד אביהם, דכיון שהיה שלו הרי הוא בענין זה כקרוב הראוי ליורשו, כפי הפירוש הנכון שידוע לנו בטעם אין מורידין קרוב בנכסי קטן, עכ"ד. ולכאורה פליג על הרא"ש לגבי דמי נזק שהזיק האב שהוא נעשה כאפוטרופוס על הקרקע שקונה בדמי נזק. וכבר דן בזה הכנה"ג סי' ר"צ הגהב"י אות כ"ו. ואם נניח כן, שהריטב"א סובר שלעולם אין האב נעשה אפוטרופוס על קרקע שהוא נתן לבנו, א"כ י"ל שגם כשקונה קרקע לבנו בדמי חבלתו, אין הוא נעשה אפוטרופוס. ולפי"ז י"ל שגם הר"מ סובר כן, ולעולם אין האב מטפל בקרקע שנקנית בדמי חבלתו את בנו, אלא בי"ד ממנים אפוטרופוס אחר.

(ה) והנה דין זה שעושים לו סגולה מצינו רק בחובל בקטן ובמי שהפקיד קטן אצלו. אבל במעות של יתומים לא מצינו כן, אלא

נותנים לאדם נאמן שישתכר בהם קרוב לשכר ורחוק מהפסד.

ונראה שהטעם הוא, שביתום שאין מי שיעסוק להרויח עבורו, כפי שאביו היה בודאי עושה אילו חי, אזי משלימים חסרון זה ע"י אחר, אעפ"י שיש קצת סיכון שיגרם הפסד, מ"מ עדיף צד הרויח כדי להרבות נכסיו, כדרך שגם אביו היה עושה כיוצא בכך. אבל בשאר קטנים שיש להם אב ומי שהוא חבל בהם, או שהפקידו חפץ שלהם, במצב זה אין צורך כל כך להשתכר בממון שלהם, אלא עדיף לעשותם סגולה, דהיינו לשמור על הקרן כנ"ל בשם רבינו ירוחם. וגם לשמור על שם הבעלים כנ"ל. [בתוספתא תרומות פ"א במהדורת מנדלקורן אמרו שאם בן אשתו כהן או לוי והוא התחייב לו מזונותיו הרי"ז מאכילו משלו ועושה לו בחלקו סגולה, נראה שעצה טובה קמל"ן שע"י כך ישמר הממון על שמו].

לפי"ז יתכן שאם חבלו בקטן יתום ומינו ב"ד אדם נאמן על ממונו, אין עושין סגולה, אלא הרי זה כשאר חוב שגובין עבור יתומים (עי' בהל' נחלות פ"א ה"ז) שמשכרין בהם, וכך י"ל גם בדין קטן יתום שהפקיד. וצ"ע.

(ו) יש להעיר בלשון הר"מ, שבהלכות אישות פכ"ב הל' לב כתב שאם קיבל פקדון מן הקטן יקנה לו בו ס"ת או דבר שאוכל

פירותיו, וצ"ב שלא נקט דקל או קרקע, ומה נכלל בלשון זו. ולכאורה הכונה לרבות עציץ שאינו נקוב או ע"כ. ואם נניח כן א"כ משמע שאין העיקר שקונה קרקע שיש עליה שם בעליה כמושכ"ל. אבל לשון הר"מ כאן צ"ב ממש"כ בהל' שאלה ופקדון פ"ז ה"י בדין זה עצמו שיקנה לו בו ס"ת או דקל שיאכל פירותיו. ויתכן שיש ט"ס בנדפס בהל' אישות, וצ"ל: דקל שאוכל פירותיו, כמו שנקט בהל' שאלה ופקדון.

ועוד יש להעיר בלשון הר"מ שלגבי חבלה כתב בהל' חובל ומזיק פ"ד הי"ט שבחובל בקטנים ילקח להן קרקע בנזקן והן אוכלין פירותיו. משמע שניתן לקנות גם קרקע שניתנת להשכירה, וכפי שמצינו לגבי חובל בע"ע של חבירו, כמש"כ בפ"ד הי"ג ובעוד כמה מקומות. אולם צ"ב מ"ש ממקבל פקדון של קטן.

ויתכן שהר"מ סובר שמי שקיבל פקדון מקטן ולא התחייב מרצונו אלא לשמור החפץ, ורק חכמים חייבוהו לעשות בו סגולה או בס"ת או בדקל, אם נח לו בדקל, אין דינו כאפוטרופוס שמטפל בחינם אלא כאריס שנוטל שכר עבודתו. [ואולי אפילו אם קנה ס"ת וטורח שמירתו יותר מטורח שמירת החפץ שקיבל לשמור, יוכל אח"כ לגבות מהקטן דמי הטורח שנוסף לו] ולא דמי בזה ליתומים שסמכו על בעה"ב שדינו כאפוטרופוס, כי בעה"ב שסמכו אצלו קיבל

אפוטרופוס, וכתב המאירי שמכל מקום אם קדם הוא וקצר יהא בכלל חשבון שאר עבודות הקרקע. הרי שהחשש הוא שיגבה קודם שטרח וקודם שהגיע זמן פרעונו. ובמאירי שם לעיל ד"ה שבוי כתב שאם לא היה שם קרוב, מורידין אדם אחר בתורת אריס. ומסתבר שהחששות הללו הם בכל אריס ולא דוקא אם הוא קרוב.

ולפי"ז נראה במ"ש במי שהפקיד אצלו קטן, שעושה לו סגולה בדקל, ולפי דברינו לעיל דינו כאריס, נראה שדוקא נקטו דקל, שצריך אריסות, ובכלל זה שאר גדולי קרקע שצריכים אריסות, אבל לא חצירות ודירות שמשכירים אותם, כי בהם יש חשש שיגבה דמי אריסות קודם שיש לו חוב מספיק כדי דמיהם, וכמו בנכסי שבוי הנ"ל. ולכן כאן בהל' שאלה ופקדון נקט הר"מ רק דקל ולא נקט כמו בהל' חובל ומזיק לגבי חובל בקטן שקונה לו קרקע שיאכל פירותיה.

ז) עכ"פ נראה שבפקדון של קטן, כל הטיפול בסגולה שעושים הוא ע"י הנפקד שאינו ממונה על ידי ב"ד, ולא ע"י אביו שהוא סמוך על שולחנו או אפוטרופוס שממנים ב"ד, ולכן יש יותר לחשוש שישכח שם הקטן בעל הפקדון עד שיגדל. ומשום כך סובר רב חסדא שראוי לקנות ס"ת שיש בו גם שמירת שם הבעלים, ועדיף בזה מדקל ששם הבעלים שעליו פחות מאשר בס"ת. ולדעת רבה בר רב

עליו לעסוק גם בנכסיהם וכמושכ"ל בשם הכנה"ג. [ומה שהבאתי שם בשם הכנה"ג שבסמוכים על שולחן אמם היא כאפוטרופוס גם כשאנה עוסקת בנכסיהם, היינו משום דמסתמא הם סומכים עליה גם בנוגע לנכסיהם והיא מקבלת על עצמה לעסוק בנכסיהם כשאר אפוטרופוסים]. אבל הנפקד לא התחייב אלא בשמירת הפקדון, ומה שחייבוהו חכמים לעשות סגולה, זהו משום שכבר נכנס בעסק זה והחזיק בחפץ בתור נפקד והוא כעין בעה"ב שסמכו יתומים אצלו, לא באו לחייבו להיות אפוטרופוס גמור אלא אריס.

ואם נניח כן, יש לדמות דין הנפקד בקרקע שקנה לקטן לדין הקרוב שמורידין באריסות לקרקעות השבוי, שמבואר בר"מ (הל' נחלות פ"ז ה"ו) שבחצרות ופונדקיות וחניות העשויות לשכר ואינן צריכין עבודה ולא טורח ואין אדם נותן אותם באריסות ואינן צריכים עבודה ולא טורח ואין אדם נותן אותם באריסות, אין מורידין להם יורש, שהרי גובה השכר ואוכל, אלא ב"ד מעמידין להם גבאי וכו'. והחשש הוא שהאריס יגבה כל השכר בדמי טרחתו, ויקדים לגבות על חשבון מה שיטרח להבא. כן נראה מהמאירי בב"מ ל"ט ע"א על מש"ש שאם היו בנכסי השבוי פירות מבושלים קמה לקצור וכיו"ב שאין מורידין הקרוב האריס, אלא מעמידין ע"ז

מהר"ם שאם זקן של יתומים ואמן לא היו אפוטרופוסים לא שמינן [שמין] אבי יתומים ולא ב"ד ולא סמכו אצל בעה"ב הו', א"כ מאי עבדתייהו שיהיו משתדלים אצל יתומים ואין במעשיהן כלום וכו'. וא"כ הו"ה הכא, היכא שהיה ביד אדם שכר של יתומים בפקדון, ולא נשתדל בשלהן מעולם ולא סמכו יתומים אצלו, זולת עכשיו שחש להפסד הפקדון, בכה"ג אין דינו כאפוטרופוס כלל, ובזה מיירי כאן הטור ולכן מחלק בין אופן זה לאופנים שהוא אפוטרופוס. עכ"ד.

ונראה שלדעת הב"י לא דמי לדברי המהר"ם, כי המהר"ם מיירי במי שנשאר ברשותו ממון מורישי הקטן ולא קיבל הממון לשמירה בתורת פקדון, ואינו כלל כאפוטרופוס, [ואם כי מיירי בזקן ובאמן של היתומות, ולכאורה היו סמוכות על שולחן משהו מהם, י"ל שהן היו סמוכות על שלחן זקן השני. ועוד י"ל שס"ל למהר"ם שלא סגי בסמוכין על שלחנו כדי להחשב כאפוטרופוס אלא צריך שגם יעסקו ברכושם, כפי שצריך להיות בשאר בעה"ב שהיתומים סמוכים אצלו כמושכ"ל בשם הכנה"ג. ולא ס"ל חידושו של הכנה"ג שבאם אין צורך שתעסוק בטיפול בממון [היתום]. אבל מי שמופקד אצלו ממון יתומים הריהו כאפוטרופוס, מאחר שהתחייב בשמירת אותו פקדון, ולא גרע

הונא עדיף דקל שמלבד שם הבעלים שעליו הוא גם עושה פירות. ויש מקום לומר שכ"ז בפקדון שנשאר הכל בידי הנפקד, אבל בחבלה שהטיפול בסגולה הוא ע"י אביו או ע"י אפוטרופוס שממנה ב"ד אין כל כך חשש שישכח שם הקטן בעל הסגולה, לכן לכו"ע עדיף לקנות בדמי החבלה דקל שעושה פירות מאשר ס"ת. כן י"ל בביאור הגירסא שכנראה היתה לפני הר"ם.

(ח) ובעיקר גדר אפוטרופוס במי שהוא נפקד בממון של קטן, יל"ע במש"כ הטור סי' ר"צ (אות ט"ז) מי שיש בידו מנכסי יתומים סחורה שיש לחוש שאם ישהה אותה עד שתתיקר שמא תפסד, או אם יוליכנה לשוק שמא תאנס בדרך, לא יאמר אעשה בהן כמו שהייתי עושה בשלי, אלא לא יעשה בהן דבר, כי אם על פי ב"ד וכו', ונראה דזה לא איירי אלא במי שהיו בידו ולא נתמנה אפוטרופא אבל האפוטרופא אין צריך עוד ב"ד וכו'. ובב"י שם כתב דיש לדחות, דאע"ג דלא נתמנה אפוטרופא כל שנכסי יתומים בידו דינו כאפוטרופא, דלא גרע מיתומים סמכו אצל בע"ה, שדין אותו בע"ה כאפוטרופא. ובשו"ת מהר"ם די בוטון סי' נ"ו העיר על סברת הב"י ממ"ש בתשובות מיימוניות (ספר משפטים סי' מ') לגבי מי שטוען שזקנם של יתומים ואמם נתנו לו מכסף היתומים למחצית שכר ולא יחזיר עד שיגדלו היתומים וכו'. והשיב ע"ז

מיתומים שסמכו אצל בעה"ב. וס"ל לב"י שהבעה"ב הזה שסמכו אצלו לא קיבל נכסיהם בתורת פקדון אלא משתדל בטובת נכסיהן, ולכן מי שהוא נפקד בנכסי יתומים לא גרע ממנו.

ודעת הטור יל"פ שנפקד בעלמא גרע מיתומים שסמכו על בעה"ב, ששם יש יתרון, כי הם עצמם סמוכים עליו, וכבר העיר ע"ז הב"ח. ועכ"פ אם אדם אחר הפקיד עבורם ולא היתומים עצמם ודאי דגרע מיתומים שסמכו, ולכן ס"ל לטור שהנפקד הזה אינו יכול לנהוג בפקדון כבשלו. ויתכן שגם לשאר דינים שאפטרופוס כבעלים אין הנפקד כלול בדינים אלו.

ט) ועי' בערוך השולחן סי' ר"צ ס"ק י"ט שכתב שמש"כ הטור מי שיש בידו נכסי

יתומים וכו', יכול להיות שעדיין מאביהם הנפקד אצלו ואין דינו כאפטרופוס כלל. ולפי דבריו בפקדון שהפקידו עבור היתום הוא הנפקד כאפטרופוס.

ובערוך השולחן שם כתב עוד שאפילו ביתומים שסמכו גופא, א"א לומר שיהיה היכולת ביד בעה"ב לעשות בלא ב"ד, דמי יודע מעשיו. ואע"פ שדינו כאפטרופוס מ"מ במשא ומתן אין לו רשות וכ"כ גם להלן באות מ"ב. ולפי זה יש גדר אפטרופוס לחצאין. וא"כ י"ל שאפילו אם נניח שלדעת הטור אין לשום נפקד על חפץ של קטן דין אפטרופוס שלא יצטרך רשות ב"ד למכירת הפקדון, מ"מ דין שמירה של אפטרופוס יש לו. וכך י"ל גם בדין מי שהקטן הפקיד אצלו פקדון שהוא נקרא אפטרופוס לכו"ע.



## סימן לח

## סנהדרין אצל מזבח

גם שיש חיוב להיות קבועים ויושבים שם, וע"ז קאמר הגר"א שהטעם לכך הוא משום שהסנהדרין היו צריכים לדון את הכהונה, כפי שהמשנה שם ממשיכה, שהוא דבר הנצרך תמיד, כי בכל יום מתווספין כהנים, ואילו מצד הדינים שהם שופטים, כזקן ממרא, לא היה צורך שישבו בקביעות. ונמצא שכל הפיסקא הזו במשנה עוסקת בעיקר מעשיהם של הסנהדרין בלשכת הגזית, דהיינו לשבת שם בקביעות ולבדוק ולדון ביוחסי ובמומי כהנים.

ד) והנה אם נניח שכוונת הגר"א שכל הסנהדרין ישארו בלשכת הגזית תמיד, ולא כשיטת הסוגיא בסנהדרין ל"ז, יל"פ שהוא לומד כן מלשון המשנה "שם היתה סנהדרין גדולה יושבת ודנה וכו'" וס"ל שקאי על כל הסנהדרין, שחייבים כולם להיות קבועים ויושבים שם כדי לדון מיד את הבאים לבדוק כהונתם, וכמשכ"ל. ודרכו לפרש המשנה כפשוטה.

ה) ולשיטת הבבלי שרשאים שני שליש מהסנהדרין לצאת, יל"פ שמה שנקטה המשנה שהסנהדרין יושבת ודנה את הכהונה, אין הכוונה לומר שכל הסנהדרין חייבים שלא לצאת כל זמן מושב הבי"ד,

א) במדות פ"ה מ"ו תנן "לשכת הגזית שם היתה סנהדרין גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה". וכתב ע"ז הגר"א: שם היו יושבים סנהדרין, לכך לא היו רשאים לצאת מן המקדש לעולם, אף שהם לא היו דנין דיני נפשות אלא זקן ממרא ולעגלה ערופה, אלא מפני שהם היו דנים את הכהונה והיו צריכין להם תמיד, כי בכל יום היו מתווספין כמה כהנים לכך לא היו רשאים לצאת עכ"ל. והעיר על הדברים הגרימ"ס זצ"ל שצ"ע המקור לכך שאין כולם רשאים לצאת. הרי בסנהדרין ל"ז אמרו שרשאים לצאת אם נשארים כ"ג, עכת"ד.

ב) הנה מלבד תמיהה זו, יל"ע בלשון הגר"א שפתח בביאור הדין שאין רשאים לצאת, למרות שבמשנה כאן לא נזכר דין זה, והו"ל לכתוב תחילה שסנהדרין זו אינם רשאים לצאת ואח"כ לבאר הטעם לכך, ובכלל יל"ע מ"ט הזכיר כאן כלל דין זה ד"אין רשאים לצאת".

ג) ויתכן שהגר"א מדייק בלשון המשנה שלא נקטו: "שם היתה סנהדרין דנה את הכהונה" אלא הוסיפו לומר: "יושבת ודנה" וכו', ומכך לומד הגר"א שהמשנה קמל"ן

אלא הכוונה שהם חייבים להתכנס כולם ולהיות קבועים שם כל יום, ולא יבטלו את קביעות הסנהדרין שם. והיינו שגם אם יצאו חלק וישארו כ"ג, תהיה היציאה על מנת לחזור כדברי הר"מ בפ"ג מהל' סנהדרין ה"ב.

ו) ואע"פ שלדון את הכהונה הוא שכיח בכל יום, אעפ"כ אי"ז מכריח שישבו כולם כל היום, ויכולים הרוב, עד ארבעים ושבע, לצאת אם יש להם עסק בחוץ ולחזור, כלשון הר"מ הנ"ל, כי אין הכרח שידונו מיד כשמגיעים לבדוק יחוסי ומומי כהנים הבאים תחילה לעבודה, שהרי באותו יום אינם יכולים להקריב, מאחר שאין נכנסים לעבודה אלא בשעה שהלויים שרים על הקרבן, ומקריבים תחילה עשירית האיפה, וא"א להקריב אחר שחיתת תמיד של בין הערבים אפילו מנחות כמש"כ המל"מ בל' תמו"מ פ"א סוה"ג, [ואם כי סנהדרין יושבין בלשכת הגזית מתמיד של שחר, הרי מסתבר שעד שיבדקו היחוסי כהונה והמומים כבר הקטירו הנסכים ושרו הלויים]. ולכן ניתן לחכות עד שיחזרו כל הסנהדרין למקומם.

גם יתכן שאין צורך בכל הסנהדרין גדולה לצורך זה, אלא סגי בכ"ג הנשארים תמיד בלשכת הגזית.

ז) ומה שצריך שיגיעו כל יום כל הסנהדרין ו"יחזרו כל מי שיצא לעסק" כלשון הר"מ

שם, יל"פ שכ"ז הוא כדי שיקרא מושב הדיינים הנמצאים מושב בי"ד הגדול. [לפי פירוש הגר"א הנ"ל י"ל לכאורה שבאמת מצד בדיקת הכהנים אין צורך שלא יצאו אפילו חלקם, אלא שחלק ממצוות המקדש הוא שיהיו קבועים שם הסנהדרין ומצד זה צריך שכולם יהיו שם ולא יצאו. ויתכן גם שיש בכך גם משום דין שמירת מקדש, מצד כבוד המקדש שיש בקביעותם שם, שהרי בתמיד כ"ו. למדו דין שמירת מקדש מהכתוב והחוננים לפני אוה"מ וגו' משה אהרן ובניו שומרים משמרת המקדש וגו' ומש"ר היה חונה לפני המשכן גם מהחיוב שיהיו סנהדרין אצל המזבח, כי הילפותא מסמיכות הפסוקים בסוף יתרו "ולא תעלה במעלות על מזבחי וגו'" ל"ואלה המשפטים", שסנהדרין אצל מזבח, קאי בפשטות על מש"ר עצמו שהיה דינו כע"א, וא"כ י"ל שהכתוב לגבי חניית מש"ר לפני אוה"מ הכוונה היא גם על כל זמן שהיה דן ומלמד בבית מדרשו שם בתורת בי"ד של ע"א. ועיין לעיל סי' כ"ז בהערה לאות ל' ולהלן במדור הערות סי' י"ג. ועיין בחלקת יואב ח"ב סי' מג שגם שומר מקדש שישן מקיים מצות שמירה, א"כ מכ"ש הסנהדרין שיושבים ודנים. אבל מלשון הגר"א ל"נ כן].

ח) ובעיקר דברי המשנה במדות, יל"ע ממש"כ הר"מ (הל' ממרים פ"א ה"א)

והנה מצד הדברים התלויים בבי"ד הגדול כגון מנוי מלך וכה"ג, אין צורך שיהיו קבועים שם, וכמוש"כ התוס' בע"ז ח' ע"ב ד"ה אלא, שגם לאחר שגלו סנהדרין מלשכת הגזית, אם היה צורך שעה לדון ד"נ היו חוזרים ללשכה ודנים שם. אבל מצד בדיקת כהנים שהוא דבר התדיר והוא עיקר מעשיהם, לכאורה היה הכרח שיהיו קבועים בנו"ג. [ובתוספתא סנהדרין פ"ז ה"א אמרו שגם את יחסי הלויים בדקו. ואם נניח שהיתה שירה, שמירה ונעילת שערים בנו"ג, (עי' משכ"ל בענין קדושת המקדש וקדושת הארץ בהערה לאות כז), אזי גם לצורך בדיקת יחסי הלויים היו צריכים לכאורה להיות קבועים שם].

(יא) אולם י"ל שגם מצד בדיקת הכהנים אי"צ שישבו בנו"ג, כי בדיקת כהנים אינה דוקא בעת שיושבים בלשכת הגזית, אלא כל בי"ד הגדול, אפילו שביבנה, כשר לכך. וכ"נ מארבעים שנה שישבה סנהדרין בחנות ובטלו דיני נפשות, ומ"מ ודאי שבדקו כהנים חדשים הבאים תדיר.

וגם לצורך בירור ההלכות שהם דברים הנצרכים בירור תמיד, י"ל שמאחר שאפילו בי"ד שביבנה התרבה לקביעת ההלכה כמ"ש בספרי, ובאת לרבות בי"ד שביבנה, אין מצד זה חיוב שיהיו סמוך למקדש.

ולכאורה מוכח כן ממ"ש ששמואל שהיה ראש הסנהדרין סבב בערי ישראל ותשובתו

שבי"ד הגדול הם עיקר תושבע"פ, ובהקדמת הר"מ לפיה"מ כתב: "ולא היה דור שלא היו בו דברי עיון וחידושים וכל דור היה עושה דברי קודמיו ליסוד ומהם לומד ומחדש". ופשוט שלא המתינו עד שיגיע בי"ד של כ"ג לשאול. ובכל אופן הרי מצות ת"ת היא גם להבין דבר מתוך דבר ולדעת האיק יוציא האסור והמותר כמוש"כ הר"מ בהל' ת"ת פ"א הי"א, ומכ"ש שבכך עוסקים בסנהדרין וכמש"כ הר"מ בהל' ממרים פ"א ה"ד: "אם היה הדבר שנולד בו הספק לכל ידוע אצל בית דין הגדול בין מפי הקבלה בין מן המדה שדנו בה וכו'", וא"כ למה לא הזכירו במשנה תפקיד זה של הסנהדרין.

(ט) ויתכן שמשנה זו העוסקת במצות המקדש, מזכירה רק תפקיד הכרוך בעבודת המקדש והוא חלק מצדכי המקדש, אבל שאר תפקידי הסנהדרין הם חובת ציבור שקבעה אותם התורה סמוך למקדש, ולכן לא הוזכרו שם. ויתכן שהדינים הנוהגים רק כשסנהדרין במקומם, דהיינו זקן ממרא וד"נ, הם רק מצד שאר תפקידי הסנהדרין שמקומם במקדש, ולא מצד תפקידם לצורך עבודת המקדש.

(י) והנה בר"מ הל' סנהדרין פ"א ה"ג כתב: קובעין תחילה בית דין הגדול במקדש, ויל"ע אם גם בנו"ג היה דין שיהיו בי"ד קבועים שם.

הרמתה, מכך מוכח שלא היה חיוב להיות קבוע בנו"ג. אולם י"ל שבזמן שלא היה שמואל בנו"ג מינו אחר במקומו להשלים מנין ע"א, וכמש"כ כיו"ב רש"י בהוריות ד' ע"ב (ד"ה או שלא היה מופלא עמהם<sup>48</sup>), ורק לדין פר הע"ד צריך שיהיה המופלא עמהם.

(יב) ועיין במכילתא פרשת משפטים עה"כ מעם מזבחי וגו' בגירסת הגר"א, "זהו שנאמר וינס יואב אל אהל ד' ויחזק וגו', לסנהדרין ברח. נמצינו למדין שסנהדרין בצד המזבח". משמע לכאורה שגם בימי יואב מצות סנהדרין היתה להיות קבועים בצד המזבח. וגם לפי הגירסא שלפנינו משמע כן. וכך נראה גם מהמכילתא סוף פרשת יתרו כמש"פ בהר אפרים שם.

ויל"פ שבנו"ג המצוה שיהיו שם הסנהדרין היא משום שחלק ממצות מקדש היא שיהיו קבועים שם סנהדרין, כמושכ"ל אות ז'.

(יג) וי"ל לכאורה עוד, שמצד מצות המקדש סגי שיהיו שם ע"א זקנים בלא המופלא, וכפי שהיה בימי שמואל כנ"ל (אות י"א). ויש ליישב בזה קושיית הברטנורא בעמר נקא, (מובא בהר אפרים), מפני מה צריך

ללמוד שתשים סנהדרין אצל המזבח מסמיכות פרשת מזבח לפרשת משפטים, והרי דבר זה נפקל"ן מדכתיב בפרשת שופטים וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ד' וסמך ליה ובאת אל השופט. ולפי הנ"ל י"ל שמפרשת שופטים ילפינן שמצות סנהדרין להיות במקדש, ושם מיירי כשמופלא עמהם, כמ"ש בהעמק דבר עה"כ ובאת אל השופט, דהיינו המופלא. ובמדרש תנאים לדברים אמרו עה"כ כי יפלא וכו' בא הכתוב לעשות ב"ד הגדול על כל בתי דינין כשם שבית דינו של משה על כל בתי דינין וכו'. משמע שמשוים ב"ד שבפרשת שופטים לבי"ד שהיה יחד עם מש"ר, (עיין מנחת אברהם לאאמו"ר זצ"ל ח"א עמ' כג), וא"כ מיירי בבי"ד שעם המופלא. ומלבד זאת נראה דלמ"ד בהוריות ד' ע"א דילפינן הע"ד מז"מ בגז"ש דדבר דבר, ילפינן גם ז"מ מהע"ד שיצטרך גם שיהא המופלא עם הסנהדרין, ע"י במראה הפנים להוריות ד' ע"א ד"ה אין חייבין. וכ"ז בפרשת שופטים, אבל בפרשת משפטים יל"פ דבא הכתוב לומר שחלק ממצות מקדש הוא שיהיו קבועים גם סנהדרין. ולדין זה י"ל שסגי בע"א בלא מופלא כנ"ל.

48. ועיין בהורה גבר למס' הוריות שאלכא דר' יהודה שהמופלא אינו מהמנין, הוא אינו יושב עמהם ורק כשיש מחצה על מחצה הוא מצטרף למושב הבי"ד ומכריע ברוב דיעות, א"כ נמצא שיש אופן של צירוף לבי"ד רק לשעה. ומסתבר גם, שמי שדינו רק בבי"ד הגדול, כגון זקן ממרא, שיש לו קרוב בבי"ד, ממנים אחר לשעה. וע"י לעיל בהערה לסו"ס ט.

יד) ויש לעיין איך הדין גבי דין ז"מ שהמקום גורם, כדילפינן בסנהדרין י"ד ע"ב מהכתוב וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ד' וגו', אם צריך דוקא בית הבחירה. וכך יל"ע גם לגבי ד"נ שגם שם המקום גורם כדילפינן בע"ז מהכתוב שם, ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא, אם גם בד"נ צריך דוקא שישבו סנהדרין בבית הבחירה דוקא.

טו) אמנם עדיין יל"ע במשכ"ל, ממ"ש בתוספתא סוטה פ"א: "מי מעמיד רגלי שאול במלחמה, בית דינו של שמואל היושב ברמה". וצ"ל שאין חיוב להיות קבועים שם בנו"ג, אבל אם הסנהדרין באים לשם דינם כבי"ד שבלשכת הגזית, ולא כמש"כ לעיל. ויואב בא לשם בזמן שהיו נמצאים הסנהדרין במקום. וה"נ לגבי פר הע"ד, אם ישבו שם והורו בטעות מביאים פר כעל הוראת בי"ד שבלשכת הגזית.

אולם הדבר מבואר בירושלמי מכות פ"ב ה"ו שיואב ברח לסנהדרין כדי שידיונהו בדין סנהדרין, וע"ז כתיב וינס יואב אל אוהל ד' ויחזק בקרנות המזבח, דהיינו הסנהדרין שיושבים אצל המזבח, וכ"מ בסנהדרין מ"ח ע"ב, ואז היה המזבח בגבעון, ובהר אפרים למכילתא סו"פ יתרו הוכיח שגם לגבי פר הע"ד, שלדעת הירושלמי אין חייבין בו אלא על הוראה

שיצאה מלשכת הגזית, גם בהלכה זו דין נו"ג כדין לשה"ג.

טז) ולפו"ר יל"פ שאע"פ שלדין ז"מ ילפינן מהכתוב וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ד' שהמקום גורם, ובפשטות צריך דוקא בית הבחירה, כל זה משנבחר ונבנה בית המקדש, אבל קודם לכן כל מקום שנקבע למקדש דינו לעניין מקום הסנהדרין כדין בית הבחירה, כי הוא המקום הקדוש החשוב אז. ועיין בזבחים קי"ט ע"א שהקשו אליבא דרב יהודה דמע"ש נאכל בנו"ג, והא בעינן בירה. ופרש"י דכתיב לפני ד' אל'. ר"ל ש"לפני ד' א"י הוא מקום מלכות, וזוהי בירה. ומשני, ולא תני רב יוסף שלש בירות הן, שילה ונו"ג ובית עולמים כו', לאכילת מע"ש ואליבא דרב יהודה. והיינו שמאחר שנקבעו שילה ונו"ג למקדש, הרי הם לאותו זמן שהם קבועים כבירה, דהיינו מקום מלכות, והאכילה שם אף היא לפני ד' א'. ובר"ח מפורש שבירה היא כבית הבחירה. [ועיין בפסחים צ"ו ע"א תנא רב יוסף ג' מזבחות היו שם, על המשקוף ועל שתי המזוזות]. וס"ל לירושלמי שסנהדרין עצמם אינם צריכים להיות במקום אשר יבחר, אלא סמכים לו.

יז) והנה בדין ז"מ אמרו שאם המרה עליהם אבית פגי פטור, ויש מחלוקת בראשונים אם רק בלשכת הגזית הוי מקומם, או גם שאר הר הבית, או אפילו אם קבעו מקומם

בתחום ירושלים חשיב מקומם וכמוש"כ המאירי בסנהדרין מב ע"ב. ויל"ע לגבי נו"ג היכן הגבול שיחשבו קבועים במקומם, שהרי לא היו שם אלא קלעים לעזרה, ואילו דין מחנות לא היה כמש"כ התוס' בשבועות ט"ז והמאירי בסוטה ט"ז.

(יח) והנה לשיטת המאירי (הנ"ל) שגם כשקבועים בתחום ירושלים הוי כמו בלשהג"ז, ויל"פ שס"ל שאי"צ שיהיו סנהדרין במקום אשר יבחר, אלא סגי בסמוך לו. ויל"ע לפמש"כ בתו"י יומא ו' ע"א דאם פירקו את המשכן בלילה בשבעת ימי המילואים, אזי מש"נ ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה הכונה למקום מחנה לוי, וא"כ היו יכולים להפרישן במחנה ישראל. והיינו שאם אין צורך בקדושת מחנה לוי, אז גם מחנה ישראל הוא נקרא פתח אוהל מועד, כיון שהוא מקום מסויים סמוך למקום אוה"מ וחנו שם על פי ד'. (ועי' בחדושי הרד"ל לזבחים קי"ב שבנו"ג היו ערי ישראל כמחנה ישראל לענין אכילת קדשים, והיינו כעין דין של כל הרואה, שהוא רק לאכילת קדשים.) וא"כ י"ל כיו"ב לגבי נו"ג, שע"י קביעת מקדש שם ע"י ב"ד, [ולדעת המקדש דוד סי' נ' אות ב' יתכן שצריך גם נביא ואו"ת ומלך], היו הערים נוב וגבעון, שהמקדש נקבע בתוכם, כמחנה ישראל הסמוך למקדש – כשהם עכ"פ בכל הרואה, שהוא שייך גם בכל

במות גדולות כמ"ש בתוספתא סוף זבחים לחד מ"ד שבנו"ג נאכלים קד"ק בכל הרואה, ועיין בתוס' שבועות טז ע"ב ד"ה דקדשה – לענין שיקראו פתח אוה"מ, כמו במחנה ישראל כשלא חלה בו קדושת מחנה, כנ"ל בתו"י, ולא גרע מאם קבעו מקומם בתחום ירושלים. ועיין לעיל בסי' כח בהערה לאות א'.

(יט) ועיין ברמב"ן משפטים (כ"ד י"א) עה"כ ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויאכלו וישתו, שאכלו שם השלמים לפני הא' טרם שישבו לאהליהם, כי השלמים טעונין מחיצה ונאכלים בירושלים לפני מן החומה ובשילה בכל הרואה וכאן היו נאכלים לפני המזבח תחת ההר לא במחנה. עכ"ל. נמצא שבשלמים אלו היה תחום המקום הנקרא לפני הא', ממקום המזבח עד מקום חניית ישראל שהוא רשות לעצמו, ושם מסתיים גם השטח הנקרא תחת ההר. ואע"פ שעדיין לא נאמרה פרשת שילוח מחנות, מ"מ היה נקרא לפני הא'. וכיו"ב ניתן לומר שבנו"ג השטח שבין המקדש לבתי הערים היה נחשב לפני ד' וסמוך מזבח לגבי מקום הסנהדרין כמו בירושלים. ועי' להלן במדור הערות סי' יג.

(כ) ולכאורה י"ל שלא דמי מקום תחתית ההר לשטח שלפני המקדש בנו"ג, כי במדבר היתה החניה במקום מסויים ע"פ הדיבור, ויתכן שלא הותר לקבוע בשטח

ובר"ח לזבחים ק"ח ע"ב משמע שיש מ"ד ששילה היא רק במה גדולה. וכ"נ מהתוס' בנזיר י"ד ע"א ד"ה אמר. (ועי' ביראים מ' קע"ח, ברמב"ן פר' צו (ז כ"ה) ובפנים יפות סו"פ פנחס.) ולפי"ז יתכן לומר שגם בשילה שהיא רק במה גדולה לא היה דין דסנהדרין אצל המזבח, ורק קבעו מקום למושב הסנהדרין בזמן שיבואו.

(כב) ובעיקר דברי הגמ' בזבחים צ"ע, מאחר שהשוו חלוקת מקומות השבטים בשילה לחלוקתם במקדש, אמאי נקטו רק סנהדרין בחלקו של יהודה או יוסף, הרי במקדש גם העזרות עד המזבח וחלק ממקום המזבח היו בחלק יהודה, ולמה לא השוו את נחלת יוסף גם בנוגע לעזרות שבשילה. ועיין בפנים מאירות. ויתכן שמאחר שבכתוב נאמר וימאס באוהל יוסף וגו' אין הכרח מכאן לגבי העזרות שהיו בחלק יוסף, מאחר שאין בעזרות דין שיהיו כאוהל, ואעפ"י שהר הבית היה מקורה כמו"ש בירושלמי תענית פ"ג ה"ח (עיין במש"כ התויו"ט ברפ"ד דמדות ובמרכה"מ רפ"ה מהל' ביה"ב), מסתבר שאי"ז מצד דין מקדש אלא דין בביה"ח בלבד. ורק לגבי לשכת הגזית מסתבר שמושב הסנהדרין חייב להיות כאוהל. ולכן ההכרח מהכתוב וימאס באוהל יוסף הוא רק שלשכת הגזית היתה בחלק יוסף.

סמוך להר חניה. לכן השטח שמהמחנה עד המזבח היה מסויים ונקרא לפני הא'. ועוד שהמחנה הקבוע ע"פ הדיבור הוא גם כגבול וכמחיצה שלפני המזבח. ואולי היה שם עמק והוא הגבול כמו בעגלה ערופה, כמבואר בקידושין נז. ורש"י פסחים כב. ד"ה ויוצאין (עי' לעיל עמ' קסז). משא"כ בנו"ג שודאי לא נקבע שטח מסויים שלא יבנו שם, ומה שהיה פנוי בשעת הקמת המקדש ניתן לשוב ולבנות בו אח"כ, ואין מקום שחייב להיות פנוי. וא"כ צ"ע אם ניתן לדמות נו"ג לתחתית ההר להקרא לפני ד'. והנה הרמב"ן כלל בגבולות אלו גם כל הרואה, וגם שם צ"ע אם ניתן לומר שהיו לפני ד' לגבי ישיבת סנהדרין במקומם.

(כא) והנה לגבי שילה לכאורה מפורש בזבחים קי"ח ע"ב שכשם שבמקדש שכינה בחלקו של בנימין וסנהדרין בחלקו של יהודה, כך בשילה שכינה בחלקו של בנימין וסנהדרין בחלקו של יוסף. וכיו"ב בספרי פר' ברכה עה"פ ובין כתפיו שכן. משמע שהיו קבועים שם כמו במקדש. [ועיין בהקה"ע לירושלמי סוטה פ"ט ה"א דבשילה הביאו ע"ע, ולדעת החינוך רק כשבי"ד הגדול במקדש, מביאים ע"ע.] והטעם בכך יל"פ משום ששילה נקראת ג"כ מקום אשר יבחר כמו"ש בספרי פר' ראה פי' ק"י ופר' כי תבוא פי' חצ"ר.

אמנם בר"ש לתו"כ פר' צו (פ"ח ה"ד)

## סימן לט

## מינוי נשיא שבט ומינוי כהן גדול

(ג) והגאון רבי חיים קניבסקי זצ"ל – ס"ל שלמינוי נשיא שבט סגי בהסכמת רוב השבט. וכפי שמצינו בתוס' יומא י"ב ע"ב דכה"ג מתמנה ע"י המלך ואחיו הכהנים, וכפי הנראה סובר שמה שצריך במינוי כה"ג מלך, הוא רק משום שהמינוי נוגע לצורך כל הציבור, אבל במינוי לנשיא שבט סגי בהסכמת שבטו בלבד. ועוד, שכל מילי דמקדש תלויים גם במלכות כמו"ש בב"ב (ג' ע"ב) שאני ביהמ"ק דבלא מלכות לא מיתבניה. וכבר מבואר כן בדברי אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"ב עמ' רצ"ז. וכשהוא מלך מישראל המינוי תלוי בו מעיקר הדין. וכך נקט בשאילת דוד.

(ד) אמנם הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד הט"ו) פסק עפ"י התוספתא דמינוי כה"ג הוא ע"י בי"ד של ע"א ולא הזכיר כלל מלך ואחיו הכהנים. וגם בדעת התוס' שלא הזכירו בי"ד, יל"פ שלא פליגי על הרמב"ם, שמקורו בתוספתא, אלא שס"ל שרק קביעתו ע"י קידושו במשיחה ובריבוי בגדים צריכה להיות עפ"י בי"ד, אבל עצם מינויו להיות הכה"ג הוא עפ"י מלך ואחיו הכהנים. והא בלא הא לא סגי. ועי' צ"פ

(א) יש לעיין בדין נשיא שבט האין הוא מתמנה. והנה לדעת רב מתנה שדין נשיא שבט נוהג לדורות כמו"ש בסנהדרין ט"ז ע"א "הכא בנשיא שבט שחטא עסקינן וכו'" [ומצינו בעזרא (א' ח') שהיה נשיא שבט גם בזמן שבי הגולה] והוא נידון בע"א, והוא בכלל "דבריו של גדול", ולדעת המאירי הלכה כרב מתנה, נראה לכאורה שמינויו הוא כמינוי מלך שנכלל בכתוב "כל הדבר הגדול וגו'" שמתמנה ע"י סנהדרין כמוש"כ הר"מ בפ"ה מהל' סנהדרין.

וכ"ז לדעת רב מתנה, אבל במאירי מבואר שהר"מ פוסק לא כרב מתנה, וא"כ י"ל דאין דין נשיא שבט כמלך לא לגבי מינויו ולא לגבי דינו ואינו צריך כלל ע"א.

אמנם עדיין יל"ע אם יצטרך נשיא שבט להתמנות עפ"י נביא, כפי שהתמנו הנשיאים במדבר עפ"י נבואת מש"ר, וכפי שמצינו בר"מ הל' מלכים פ"א ה"ג שמינוי מלך עפ"י נביא ילפינן ממינוי יהושע ע"י מש"ר.

(ב) עוד יל"ע מהי סמכותו של נשיא שבט, האם היא כעין סמכות מלך לגבי תקנות, והאם יש בו דין ירושה ודין של "מקרב אחיך".



להוריות (בדף פ"ד). ועי' בחי' הגרי"ז בדעת הרמב"ם.

אי"צ לבי"ד הגדול במינויו כי אי"ז בכלל דבר הגדול, אמאי הוא נידון בע"א.

ז) והנה לכאורה יש לחלק בין "דבריו של גדול" שמיירי בדין ומשפט של גדול, שלענין זה סגי במי שהוא ממונה על ענין הנוגע לציבור כמו כה"ג, ואפילו נשיא שבט לדעת רב מתנה, מפני כבודו שהוא כבוד הציבור, ובין "דבר גדול" שהוא עשייה או מינוי שיש בהם גדולה וחשיבות לציבור, [או שחשיבותם מצד עצמם, כגון השקאת סוטה, שיש בה מחיית השם, או משום "ונוסרו כל הנשים וגו'"], ולענין זה הצורך בבי"ד הגדול הוא לא משום כבוד הציבור, כי גם אם יעשו בלא בי"ד הגדול אין בכך פגם בכבודם, וכמו בקדה"ח שסגי בג' מגזה"כ, אלא הטעם הוא משום שיש צורך שהדברים הגדולים יהיו נעשים מתוך הכרעת דעתם של בי"ד הגדול, כגון מינוי מלך [או לפרסום הדבר כמוש"כ הר"מ במו"נ לגבי עגלה ערופה].

ח) ולפי"ז לגבי נשיא שבט מסתבר לומר שאע"פ שלדון את נשיא השבט צריך ע"א משום "דבריו של גדול", מ"מ המינוי שלו יכול להיות בלא בי"ד הגדול, כי אי"ז בכלל "דבר גדול", שהרי אי"ז צורך של כל ישראל.

ט) והטעם שלמינוי סנהדראות לשבטים צריך בי"ד הגדול וג"ז בכלל "הדבר הגדול" כמבואר בר"מ, י"ל מכיון שמינוי

ה) אמנם פשטות התוס' היא שניתן למנות כה"ג קבוע בלא בי"ד אלא ע"י מלך ואחיו הכהנים, והמלך יכול לסלקו כי הוא מהממנים אותו בפה, וגם אם נניח שהתוס' לא פליגי לגבי מינוי מלך שהוא בכלל "דבר הגדול" כשיטת הרמב"ם, עפ"י התוספתא, ויסוד הדבר הוא מהמכילתא פר' בא שה"דבר הגדול" היינו "דברים גדולים", מ"מ מינוי כה"ג ס"ל שאי"ז בכלל "דבר הגדול" שצריך בי"ד הגדול. אבל צ"ע למה אחר שנתמנה דנים אותו ד"נ בע"א.

ויל"פ לכאורה שמינוי כה"ג אינו כמינוי מלך, שהוא לשררת מלכות, אלא מינויו הוא רק קידושו לעבודות כה"ג, וכמו שנאמר (דבה"י א' כ"ג י"ג): "ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים", ומאחר שהתקדש הוא זוכה בשאר מעלות כה"ג וזכויותיו, ולכן מינוי לקדושת כה"ג אינו טעון בי"ד. אבל אח"כ משזכה להיות ממונה על הכהנים והמקדש ועוד, הריהו בכלל "גדול" שנידון בע"א.

ו) אמנם כ"ז דוחק, כי בפשטות גם עצם קידושו לעבודות כה"ג הוי "הדבר הגדול". ועוד, שכ"ז יתכן בכה"ג, אבל נשיא שבט שנתמנה ע"י רוב השבט, לכאורה לא מתוספת בו שררה אחר המינוי, ורק למה שנתמנה מתחלה יש לו זכות. וא"כ אם

סנהדראות לשבטים ולערי ישראל חובה על הציבור, הרי"ז צורך כל ישראל, דהי מינייה מפקת, אבל מינוי נשיא שבט רשות הוא, ולכן גם אם כל השבטים רוצים למנות נשיא לכל שבט ושבט אי"ז צורך כל ישראל.

(י) אמנם עדיין צ"ב ממש"נ מהר"מ שלמינוי בתי דינין של שלשה בערים שאין בהם ק"כ, אי"צ בי"ד הגדול. ויתכן שמאחר שבי"ד של כ"ג דנים דיני נפשות וא"כ כל ד"נ שבישראל תלויים בהם, לכן הוי "דבר גדול" המצריך שיתמנו ע"י בי"ד הגדול, משא"כ שאר דינים הנדונים בבי"ד של שלשה אינם בגדר "דבר גדול" אע"פ שנוגעים לכל ישראל. וכיו"ב איתא בסנהדרין י"ח ע"ב לגבי דינו של כה"ג לחיובי מלקות.

ולפי"ז י"ל גם במינוי נשיאות שבטים, שמסתבר שאין להם סמכות לדיני נפשות, אלא רק לתקנות והנהגות השבט, אין מינוים בכלל "דבר גדול", ואין צורך בהכרעת דעתם של בי"ד הגדול, ורק לגבי "דבריו של גדול" הם בכלל הדין ונידונים בע"א לדעת רב מתנה וכו"ל.

(יא) אולם לפי"ז לגבי מינוי כה"ג עדיין צ"ב, לפי שיטת התוס' ביומא דאין צורך בבי"ד הגדול, אמאי, הרי ודאי מינוי כה"ג נוגע לכל ישראל.

וצ"ל דס"ל לתוס' דשיטת הבבלי היא, שלענין מינוי ועשיה, אין כלל דין של "דבר גדול", אלא רק לענין דין ומשפט של הגדול והיינו "דבריו של גדול", וכל הדברים שטעונים בי"ד הגדול למינוי ולעשיה, ילפינן להו מקראי אחריני כמבואר בסנהדרין. ואי"ז רק להראות חכמת הכתוב כמוש"כ הר"מ בהקדמה לפיה"מ. ולכן ס"ל שמינוי כה"ג אינו טעון בי"ד, משום שלא מצינו בו קרא אחרינא שיצטרך בי"ד, ורק לענין דין ומשפט בדיני נפשות דינו הוא בע"א מהכתוב "הדבר הגדול" וז"פ.

ומ"ש בתוספתא דגם מינוי כה"ג בסנהדרין, ס"ל לתוס' דהדבר תלוי בביאור הכתוב ד"כל הדבר הגדול יביאו אליך" (שמות י"ח כ"ב), דהבבלי מפרש כהברייתא שבדף ט"ז ע"א דהכוונה ל"דבריו של גדול" ואילו שאר הדברים הטעונים סנהדרין ילפינן מקראי, ולמינוי כה"ג לא מצינו ריבוי בקרא. אבל לשיטת המכילתא המוב"ל ש"הדבר הגדול" היינו "דברים גדולים", נכללים בכך גם המינויים והעשיות שמוזכרים במשנה שטעונים סנהדרין. וזהו יסוד שיטת התוספתא שמנו דברים נוספים הטעונים סנהדרין, שריפת הפרה ומינוי מלך וכה"ג, אע"פ שאין להם ריבוי מקרא אבל הם נכללים ב"דברים הגדולים" ששנו במכילתא. כן י"ל בשיטת התוס'.

וזהו טעמו של הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה

ה"א) שכלל כל הדברים שבמשנה וגם מינוי מלך וכה"ג, שכולם טעונים סנהדרין משום דכתיב "כל הדבר הגדול יביאו אליך". ויסודו הוא בשיטת המכילתא והתוספתא. והנה הרמב"ם לא הזכיר בהל' סנהדרין שפרה אדומה היא עפ"י בי"ד. וכנראה ס"ל שאין הכוונה שהם מעכבים בקיום מצות עשיית פרה, אלא שהם עומדים על גבם של העוסקים בכך וכמוש"כ בהל' פרה פ"ג. ועי' בספרי פר' חוקת: "ויקחו אליך" (במדבר י"ט ב') – "שתהא גזבר לדבר". ויתכן ששורש הדבר הוא כמוש"כ אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א (עמ' שע"ו-שע"ז) דאחריות כל הנעשה במקדש היא שייכת לבי"ד הגדול, עיי"ש שלכן מינוי כה"ג הוא עפ"י בי"ד הגדול, וא"כ י"ל שלענין פרה שאין שם מינוי או פסק, אין מצוותם אלא שיעמדו על גבם ואין למנותו בהל' סנהדרין.

אבל יל"ע אמאי באמת גם לבבלי לא ילפינן מהכתוב שגם כל דבר גדול כמינוי כה"ג יצטרך בי"ד הגדול וכפי שמצינו בדף י"ח לגבי דינו של כה"ג בע"א, שהוא דוקא בד"נ שהם עצמם "דבר גדול", א"כ למה לא ילפינן גם לגבי עשיית ומינוי של "דבר גדול" כמינוי כה"ג.

יב) והנה בדברי אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א (עמ' שע"ז) מבואר, שגם

לרמב"ם צריך ילפותא לעיקר הדבר שיש צורך בבי"ד, ולאח"ז ילפינן מ"הדבר הגדול" שדוקא בבי"ד הגדול הדבר תלוי, ולגבי מינוי כהן גדול צריך סנהדרין משום שעליהם מוטלת אחריות כל הנעשה במקדש. ובחידושי הגרי"ז כתב שאמנם ליכא ילפותא שיצטרך למינויו תורת בי"ד כלל, וכמו"ש התוס' הנ"ל, ורק משום שדבר הנוגע לכל ישראל צריך שיעשה ע"י בי"ד הגדול, והם הממונים על כך, ולכן המינוי של כה"ג הוא על ידיהם. בכל אופן עדיין צ"ב, לשיטת התוס' והרמב"ם, שאין ילפותא מקרא שיש צורך בבי"ד למינוי כה"ג, אמאי לא נילף ממינויו של אהרן לכה"ג, שהיה ע"י משה, כפי שלמדים בסנהדרין ט"ז ע"ב שאין עושין סנהדראות לשבטים אלא עפ"י בי"ד של ע"א, מדאשכחן שמש"ר מינה סנהדראות. ולדעת הרמב"ם ילפינן שמינוי מלך הוא על ידי סנהדרין ממינוי יהושע. ועיי"ש במנחת אברהם עמ' שפ"א. ועוד, אמאי לא נילף משם שצריך גם נביא ומלך. (לגבי מינוי סנהדראות ודאי שאין מקום לנביא ומלך, אבל מינוי כה"ג דמי לקידוש המקדש).

ויתכן שיש לדחות הראיה ממינוי אהרן, כי י"ל שרק משום קידוש הכהנים שהיה אז, הוצרכו בי"ד ונביא ומלך, אבל לאחר שכבר התקדשו הכהנים, הו"א שאי"צ אפילו בי"ד

כלל, גם לא למינוי כה"ג<sup>49</sup>.

בפ"א ה"ג, או שניהם כאחד כפשטות לשון הר"מ שם.

(טו) והטעם שלגבי גזירות המלך מהני הסכמת כל ישראל, יל"פ שכיון שמצוות מינוי מלך מוטלת על כל ישראל כמו"ש בסנהדרין כ' ע"א (ועיין רמב"ן ריש פרשת שופטים), ובשו"ת צפ"ו סי' רצ"ד כתב: "מלך חדש צריך דוקא הסכם הציבור כמבואר בברכות נ"ה ע"א [אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן נמלכים בצבור]"<sup>50</sup>, ומצינו בירושלמי ר"ה פ"א ה"א שבאותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מאבשלום בנו, היה מתכפר בשעירה כהדיוט. ופי' בקרבן העדה שלכן כתיב (מלכים א' ב' י"א) "והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה וגו'", כי לא קחשיב לששה חדשים שברח, והיינו שלא היה דינו אז כלל כמלך. וכ"כ בפרשת דרכים ובקרבן אורה (הוריות י"א) ובצ"פ להוריות (דף פ"ד). וא"כ נמצא שבהסכמת וקבלת הציבור את המלך הם מקיימים מצות מינוי מלך. וכ"נ מרש"י כתובות י"ז

(יג) והנה ברדב"ז הל' מלכים פ"ג ה"ח כתב: "כל המורד במלך ישראל וכו'... והאי מלך היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה אין ישראל חייבין לשמוע אליו והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות". א"כ מכ"ש שנשיא שבט יכול להתמנות ע"י כל שבטו בלא סנהדרין וכדעת הגר"ח ק"ז צ"ל הנ"ל. (ועי' ברא"ה וריטב"א כתובות י"ז ע"א לגבי אגריפס).

(יד) אמנם צ"ב בשיטת הרדב"ז, מנל"ן לומר בשיטת הרמב"ם שישנה דרך שלישית למינוי מלך. ויתכן שהרדב"ז מיירי רק לגבי הדין שחובה לשמוע לגזירתו ואסור לבזותו וכיו"ב, ולגבי דינים אלו ס"ל שסגי כשהתמנה רק עפ"י כל ישראל או רק עפ"י נביא. ופשוט שהו"ה גם כשהתמנה רק ע"י ביי"ד. אבל לשאר דיני מלך צריך דווקא או עפ"י ביי"ד או עפ"י נביא כמוש"כ הר"מ

49. ויל"ע משבועות י"ד: מנה"מ [שאין מוסיפין על העיר והעזרות אלא במלך כו'] דאמר קרא וכן תעשו, ואמאי לא נילף מעצם הדבר שנתקדש המשכן ע"י מש"ר ואהרן. ובפשטות ל"ק כי כבר כתבו התוס' שם טו ד"ה שמסברא ניתן ללמוד רק שצריך ביי"ד. עוד יל"פ שלגבי הצורך בהסכמת מלך וכו' ודאי דילפינן משם, והשאלה היא רק לגבי מעשה הקידוש, שצריך שיהיו הביי"ד חלק ממעשה הקידוש, ע"ז צריך ריבוי מהכתוב. וכע"ז כתב אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' שפ לגבי מינוי מלך.

ולהכי הניחום לאכול בעליונה וכו'. וכיו"ב כתב שם לגבי קידוש עזרה, דבלא מלך לא מהני לדין מקדש או לאכילת קדשים, שתהיה קדושה גמורה, אבל לגבי שתהיה ההוספה בכלל מחנה מהני גם בבי"ד בלבד, עיי"ש. (ועיין בחת"ס לשבועות ט"ז ע"א.) וא"כ גם לגבי מינוי מלך י"ל דס"ל לרדב"ז דע"י בי"ד בלבד מהני עכ"פ לגבי דיני המראה על ציווי המלך שזהו מעיקרי מטרות המלוכה.

[אמנם י"ל שרק לגבי הוספה על העזרה ועל ירושלים אמרינן כן, שהרי מצינו שגם במדבר, השטח שבין דגל לדגל לא היה ראוי לאכילת קדשים קלים, כמוש"נ מרש"י זבחים נ"ה ע"א ד"ה טהור וכו' לגבי אכילת קדק"ל: "ואיזה זה, זה מחנה ישראל במדבר, כל דגל בתוך אסיפת דגלו", ומ"מ אין השטח שבין מקום אסיפת כל דגל פוסל הקדק"ל ביוצא. ועיין ב"אמבוהא דספרי" לגבי גגין.]

(יז) ועיין בחת"ס או"ח סי' ר"ח שדין מורד במלכות הוא משום קבלת כל ישראל בימי יהושע, "כל איש אשר ימרה את פיך וגו' יומת" (יהושע א' י"ח) שהוא מדין חרם שקבעו ישראל על מרידה במלכות, והוא מיוסד על שיטת הרמב"ן במשפט החרם ובפר' בחוקותי, שאם הסכימו כל ישראל להחרים דבר, העובר על חרמם חייב מיתה. וצ"ב, חדא, שהרי הרמב"ן כתב שהדבר

ע"א ד"ה שום. ומאחר שכל ישראל הם חלק ממינוי המלך, י"ל דס"ל לרדב"ז שקבלת כל ישראל מלך שהם בוחרים, מועילה עכ"פ שיחולו המצוות והחייבים שמוטלים על הציבור כלפי מלך שנבחר ע"י בי"ד. והיינו דיני המראתו [ובפשטות מיירי רק באופן שאין בי"ד ואין נביא]. וכך יל"פ מה שנקט הרדב"ז דמהני עפ"י נביא בלבד, שג"כ הוא מטעם הנ"ל, דלגבי דיני המראה מהני אחד מהדברים שבהם נקבע דין מלך.

(טז) ויל"פ הדברים שמהני חדא מתלת הנ"ל, שהוא כעין מ"ש בשבועות ט"ז ע"א לגבי קידוש העיר והעזרות שילפינן ממשכן שצריך מלך ואו"ת ובי"ד וקימל"ן דכולם מעכבים ואעפ"כ אמרינן שם ד"שני ביצעין היו בהר המשחה, תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו, עליונה לא נתקדשה בכל אלו... — עמי הארץ היו נכנסין שם ואוכלין שם קדשים קלים", וכתב אאמו"ר מרן הגאון רבי אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל בספרו מנחת אברהם (ח"א עמ' רל"ג) ד"צ"ע, דמשמע שהיה חילוק, שאלו היו מהדרין ואלו לא, והרי כיון שלא נתקדשה כדן הוי איסור גמור, לאו דלא תוכל לאכול בשעריך ולא דיוצא, וגם האיך הניחום חכמים וכו' וא"כ דהא דבעי בכל אלו גם בירושלים הוא למצוה באכילת קדשים אבל בל"ת אינו עובר אפילו אם נתקדש ע"י בי"ד בלבד

תלוי בסנהדרין גדולה במעמד כל ישראל, וביהושע מיירי בשבט הראובני והגדי וחצי שבט המנשי. ועוד, דהם אמרו על המראת דברי יהושע ולא על המבזה את דבריו שג"כ דינו כמורד במלכות. אמנם ע"ז י"ל שכ"ש הוא מהמראה על ציוויו.

יח) ויתכן לומר שדיני מורד במלכות מעיקר הדין הם, אמנם כשכל ישראל מקבלים עליהם מלך בלא נביא ובי"ד, לא חלים דיני מורד במלכות מצד עצמם, אלא שבקבלת המלוכה ודיניה הם מקבלים בחרם על עצמם שלא להמרות את מצוות המלך וממילא יש על העובר על החרם חיוב מיתה כדין חרם של כל ישראל.

יט) כתב הג"ר צדוק הכהן מלובלין זצ"ל בפרי צדיק לר"ה (מאמר ו') על נחמיה וז"ל: "אמנם כי באמת היה אז בו ניצוץ מהמלוכה על ישראל לפי שעה, כי היה פְּחָה ביהודה, וכאומרם ז"ל (שבועות ט"ז ע"א) שקידש החומה בשתי תודות, והקשו שם הלא צריך להיות במלך ואורים ותומים, ומי היה להם אורים ותומים, נראה מזה שבחינת מלך היה להם, שהם מינו אותו למלך. ולא למרוד במלך פרס, רק שיהיה לו דין מלך לקדש החומה" עכ"ל, עיי"ש. וכ"ה במשך חכמה פרשת תרומה. ולכאורה דין מלך שמעכב בקידוש העזרה וירושלים, דילפינן ממש"ר שהיה מלך, הוא במי שמולך על כל ישראל דוקא, כמש"ר, וגם

מ"ש שמינוי מלך קודם לבנין בית הבחירה, שבפשטות הטעם הוא מחמת שקידוש המקדש הוא ע"י מלך, לפחות לכתחילה (עיי' ביה"ל ח"ב סי' א), גם ציווי זה מתקיים רק כשמתמנה על כל ישראל.

וכך מצינו גם לגבי משפטי המלך שבספר שמואל שגם הם אינם אלא במלך על כל ישראל, לדעת התוס' בסנהדרין כ' ע"ב. וגם לדעת הר"ן שם שעשרת השבטים יכלו מצד הדין לקבל עליהם מלך ודינו כמלך לכל דבר, היינו רק משום שהשי"ת קרע הממלכה מבית דוד, אבל כשרק חלק משבטי יהודה ובנימין קיבלו עליהם מלך, מסתבר שגם לר"ן אין לו כל דיני מלך.

אמנם לגבי שער דנשיא, שהדין תלוי במי שאין עליו אלא ד' א', קימל"ן שאפילו מלך על ציבור כל שהוא מביא קרבן נשיא (ועיי' במראה הפנים לירושלמי הוריות פ"ג ה"ב). אבל לגבי דין מלך לצורך קידוש המקדש מסתבר שהוא צריך להיות דומיא דמש"ר שמלך על כל ישראל.

עם כל זה עדיין י"ל שאם רק חלק מישראל נמצאים בא"י ויש על כל הנמצאים מלך אחד, סגי בכך שיקרא מלך לקידוש המקדש, ולכן היה נחמיה יכול להחשב למלך כדברי הפרי צדיק והמשך חכמה הנ"ל.

ועיי' בשאילת דוד בקונטרס דרישת ציון

הגדול, וששבצר ג"כ נתמנה עפ"י נביאים שהיו עמם (ע' זבחים ס"ב ע"א: שלשה נביאים עלו עמם מן הגולה וכו') ועפ"י בי"ד הגדול, עזרא ובית דינו.

(כא) ועיין באבן עזרא ובמצודת דוד שפירשו, ששבצר הוא זרובבל, ולפי דבריהם יתכן לפרש הטעם שזרובבל היתה לו תורת מלך בעת בנין בית המקדש – כשיטת השאילת דוד הנ"ל – שאי"ז משום שקיבלו אותו יושבי א"י למלך עליהם כנ"ל, אלא מטעם אחר, דעיין בפירוש "חבר הכהנים" לתו"כ פר' ויקרא (דף ר"ל) בדין קרבן העלם דבר דנשיא, "יכול נשיא שבטים כנחשון, פירוש שאין למעלה ממנו במעלה, אלא שעדיין לא נודע משפט המלוכה שעושה בזרוע חק המלוכה" עיי"ש בהערות המו"ל הג"ר אברהם שושנה שליט"א, שר"ל שנחשון נשיא שבט יהודה היה נשיא הנשיאים וראש לכל השבטים, רק שלא היה נוהג מלכות בזרוע כמשפט המלך, כפי שנתבאר בשמואל (א ח, יא יח), שעדיין לא נודע משפט המלך עד שמואל הנביא עכ"ד. נראה לכאורה שס"ל ל"חבר הכהנים" שבזמן שלא התמנה מלך על כל ישראל אבל התמנה עפ"י נביא ובי"ד הגדול נשיא לשבט יהודה, דין הנשיא כדין מלך לכל סמכויות המלך. ויתכן גם שס"ל שלשיתת התו"כ מש"ר היה מלך, כמבואר בכ"מ, רק עד שלא התמנה נחשון לנשיא

וירושלים (להגר"ד מקרלין) שנקט שלזרובבל היה גדר מלך, ובנין המקדש וקידושו היה בזמנו של זרובבל ולא היה חסר לבנין המקדש ולקידושו דין מלך. ולכאורה הוא כדעת הפרי צדיק והמשך חכמה הנ"ל. וא"כ מכ"ש שלנשיא שבט ניתן להתמנות ע"י שבטו בלבד, וכמוש"כ התוס' לגבי מינוי כה"ג וכדעת הגר"ח"ק זצ"ל. ועי' בהעמק דבר נשא ז' א'.

(כ) והנה בעזרא א' ח' כתיב "ויספרם לששבצר הנשיא ליהודה", ופירש"י: לשבט יהודה. והיינו שמאחר שהכתוב מיירי בעודו בבבל, בע"כ שהשבט שהיה שם – ואולי גם הנשארים ביהודה – מינהו לנשיא. וא"כ נמצא שיש עדיפות לנשיא שבט ממלך, כי במלך מצינו שאינו מתמנה אלא בא"י כמו"ש בספרי: "מקרב אחיך" ולא מחו"ל. ובפשטות אין ממנים שם מלך (עיין מנחת אברהם ח"א עמ' שפ"א-שפ"ב). אבל יתכן שרק לדין מלך גמור לכל מצוותיו אין ממנים בחו"ל אבל לחיובים שעל ישראל כלפי מלך מהני, ודינו כדין נשיא שבט, שלא מצינו בו מצוות המיוחדות לו, אלא ודאי שיש לו רק שלטון כלפי השבט שהם חייבים לקבל מרותו ומשפטו בענייני הצבור, וכשם שנשיא שבט אחד מתמנה גם מחו"ל ה"נ יתכן למנות מחו"ל מלך שדינו כנשיא על כל ישראל. אמנם י"ל שכל מינויים אלו הם דוקא עפ"י נביא ובי"ד

ולפי"ז י"ל שזרובבל שהוא ששבצר נשיא ליהודה – לפירוש האבן עזרא והמצודת דוד הנ"ל – היה דינו כמלך על כל ישראל ולכן לא היה בעת בנין המקדש וקידוש העזרה חסרון מלך.

(כב) ובעיקר דעת רב מתנה שצריך בי"ד הגדול כדי לדון נשיא שבט, י"ל דכ"ז למ"ד דשבט איקרי קהל לכל מילי, ויש לשבט אחד חשיבות ככל ישראל גם לחייבם לדין הוראה של בי"ד של השבט, שיביאו פר הע"ד על שגגת הוראתם, וגם לדין פסח הבא בטומאה, שעל ידי טומאת שבט אחד יקרב הפסח בטומאה. אבל לחכמים דשבט לא איקרי קהל אין בו דין ד"כל הדבר הגדול". ולכן לא פסק הר"מ כרב מתנה אע"פ שאמרו שם מסתברא כרב מתנה, מאחר דקיימל"ן דשבט לא איקרי קהל לגבי הוראת בי"ד של שבט ולגבי פסח הבא בטומאה, ובמג"א סי' רי"ח ס"ק ג' כתב שהמחבר פסק שאין מברכין ברכת "ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה" על נס שנעשה רק לשבט אחד, משום דמדמינן ליה לפסח ושבט אחד אינו נקרא רבים.

שבט יהודה. ולכן נקטו את נחשון, שגם הוא דינו כמלך, אלא שקודם שהודיע שמואל את חק המלך לא היה עושה בזרוע חק המלוכה ולכן לא נהג בו דין קרבן נשיא. וגם יתכן שנקטו את נחשון כדוגמא בעלמא לנשיא שבט יהודה, אבל בימי משה ויהושע שהיו מלכים לא היה כלל דין מלכות לנשיא שבט יהודה. [אמנם צ"ב אמאי הדבר תלוי במשפט המלוכה שבספר שמואל, הרי איכא למ"ד שלא נאמרה פרשה זו שבשמואל אלא ליראם, ואפ"ה נוהג דין קרבן נשיא, משום שלכו"ע ישנן זכויות של המלך שיכול לכופ העם, כמוש"כ הר"מ בהל' מלכים פי"א ה"ד: ויכוף כל ישראל ללכת בתורה ולחזק בדקה ולהלחם מלחמות ד', מלבד שאר משפטים לתיקון העולם.

ובדוחק י"ל שלמ"ד דמשפט המלוכה שבשמואל, מלך זוכה בו, אזי כל זמן שלא נודעו הדברים, ואין כל ישראל כפופים אליו במשפטים אלו, אין הוא נקרא לגמרי שאין מעליו אלא ד' א'. ועיין בהוריות י"א. וצ"ע].



## סימן מ

## הוראה עפ"י נבואה – לא תענה על ריב לנמות

מקום הם היו נושאים ונותנים וכו", ר"ל הסנהדרין, שאע"פ שהיו נשמעים אל הנביאים ופסקו למעשה כמותם, מ"מ היו מבררים לעצמם איך דעתם נוטה לפסוק. כי בלא"ה אין עליהם שם בי"ד, כי כשאין להם חו"ד לפי עיונם, הוו כמו"ש בסנהדרין נ"ט שמאן דאמר איני יודע כמאן דליתיה דמי. ורק לאחר שנו"נ ויש להם מסקנה להלכה, הוו מושב בי"ד שיכול לפסוק, ואז רשאים לקבל ולפסוק כדברי הנביא.

אולם בהערות העורך רבי שלמה זלמן הבלין שליט"א שם באות קסט פירש בשם רבי דב ספטימוס שליט"א מש"כ המאירי "אבל מ"מ (אם) [הם] היו נושאים ונותנים בדרכי ההיקש והמדות והסברא להוציא לאור תעלומותיהם", שלא קאי על הסנהדרין אלא על הנביאים, ור"ל אף שלפעמים הגיע כוחם השכלי מה שלא ישיגוהו בסברא, לא נמנעו מלישא וליתן בדבר בדרכי הסברא, עכ"ד.

(ב) ולענ"ד ניתן לבאר לפי דרך זו דקאי על הנביאים באופן אחר. ותחילה יש להקדים שודאי הוא ששיטת המאירי היא כשיטת הר"מ בהקדמה לפיה"מ (עמ' ח' במהדורת

(א) בפתיחת המאירי למסכת אבות (עמ' 45-47 במהדורת מכון אופק, הנקראת סדר הקבלה) כתב שמימות יהושע עד סוף זמן הנביאים מה שהיה מתחדש לחכמים והצטרכו [בן] להתבוננות לפי חדוש הענינים, "נמסרו להם העיקרים והמדות שמהם היו מוציאים תעלומותיהם לאור ומבררים על דיניהם. ומה שלא הספיק להם [בן] ההקש והסברא, לפעמים היו הולכים בו אחר הרוב, כאמרו (שמות כ"ג ב'): אחרי רבים להטות. ולפעמים היתה הנבואה מבררת להם כל תעלומה, כמו שידעת מדברי קצת חכמינו השלמים שהנבואה תגיד השגות עיוניות לא יוכל העיון להשיגם, כ"ש הסברא. [כי] כמו שגיע לכח המדמה השגת מה שלא יגיע אליו מן החושים, כן יגיע לכח השכלי השגת מה שלא ישיגוהו בעיון ובהקדמות ובהקש וסברא. אבל מ"מ (אם) [הם] היו נושאים ונותנים בדרכי ההיקש והמדות והסברא להוציא לאור תעלומותיהם. וכל זה באין מחלוקת ביניהם כלל, כי היו אז נמסרים לנביאים וסרים אל משמעתם ונשמעים אליהם", עכ"ל.

בפשטות יל"פ שמש"כ המאירי "אבל מכל

הרב קאפח זצ"ל) ובהל' יסודי התורה פ"ט ה"ד שאם אמר הנביא שה' אמר לו כי הפסק במצוה פלונית כך, ושדינו על פלוני הוא הנכון הרי"ז נביא השקר. ומש"כ המאירי ש"לפעמים היתה הנבואה מבררת להם כל תעלומה כו", כבר ביאר הרד"ס שם שהכוונה היא שסברתם ושיקול דעתם בבירור צדדי הספקות בהלכה, עד לבירור והכרעת הספיקות, היא מרובה וגדולה משל שאר החכמים.

אולם דברי הרד"ס הנ"ל על מש"כ המאירי "אבל מ"מ הם היו נושאים ונותנים בדרכי ההיקש והמדות והסברא להוציא לאור תעלומתיהם" שר"ל שאף שלפעמים הגיע כוחם השכלי מה שלא ישיגוהו בסברא, לא נמנעו מלישא וליתן בדרכי הסברא, עכ"ד, דבריו לא נראים, כי זו משנה שאינה צריכה, שודאי וברור הוא שבעת שלא היו במדרגה שיכלו להשיג מה שלא ישיגוהו בסברא, הריהם מצווים ועומדים ככל חכמי ישראל לרדת לעומקה של הלכה בדרכי הסברא, ובפרט הנביאים שלהם נמסרה הקבלה, שהזכירם המאירי לעיל. ואם ר"ל שלא בכל עת היו במדרגה הגדולה הנ"ל, א"כ העיקר חסר מן הספר, ולמה נקט זאת המאירי ברמיזת דברים.

(ג) ע"כ נראה שדברי המאירי הללו הם המשך והסבר לתחילת דבריו, ור"ל שההשגה המיוחדת של הכח השכלי של

הנביאים, אף היא מתוך משאם ומתנם בדרכי ההיקש וכו'. והיינו שמש"כ המאירי "שהנבואה תגיד השגות עיוניות לא יוכל העיון להשיגם כו', כן יגיע לכח השכלי השגת מה שלא ישיגוהו בעיון ובהקדמות כו'", כ"ז הוא כהמשך לעומק עיונם של הנביאים באותם עניינים. ובנדון דידן – בבירור התעלומות בהלכה ע"י נביא – ההשגה היא מתוך בירור ועיון בדרכי ההיקש והמדות והסברא. והיתרון של הנביא בבירור זה הוא בהשגתו היתירה משאר החכמים את עומק הנושאים הנידונים. וכבר כתב הרמב"ן בב"ב י"ב ע"א שהחכמים יודעים האמת ברוה"ק שבקרבתם, וזוהי נבואת החכמים שהיא בדרך חכמה. והמאירי מיירי בדרגא נוספת של השגות עיוניות על אמיתותן, שא"א להגיע אלא בעת שחל שפע השכל על הנביא, ויתכן שגם בשאר זמנים עדיפות השגות הנביאים בהשגות עיוניות על של שאר החכמים. ועי' להלן בהערה לאות ה. [ועיין בפסחים נ"ד ע"ב שעומק הדין מכוסה מבני אדם עי"ש ברש"י].

וסובר המאירי שמעיקר הדין לא היה הכרח שכל הסנהדרין יבטלו דעתם מפני דעת החכם שהוא נביא, גם כשהוא מעיין בדין בעת שפע השכל עליו. וכפי שאין חכם שבסנהדרין חייב לבטל דעתו מפני דעת חברו אע"פ שהוא גדול ממנו בחכמה.

וכמוש"כ הרמב"ן בתורת האדם שבסנהדרין  
הולכים אחר הרוב גם כשהמיעוט מחדדי  
טפי. לכן אין דעת הרוב מתבטלת משום  
דעת המיעוט דמחדדי טפי. ובודאי שאין  
הרוב צריך לבטל דעתו מפני דעת המיעוט,  
אפילו המיוחד טפי, גם כשהמיעוט הוא  
מתוך הסנהדרין ומכ"ש כשהמיעוט אינו

מהסנהדרין. וממילא הלכה כמותם בתור  
רוב<sup>50</sup>.

(ד) וזה כדעת הר"מ בהקדמה לפיה"מ  
שבעיון ובדין ובחקירה בדיני התורה הרי  
הנביא כשאר החכמים הדומים לו שאינם  
נביאים, אפילו אלף נביאים שכולם כאלהיו

50. (א) והנה לגבי המופלא שבסנהדרין יש סוברים שאסור לחלוק על דבריו בד"נ, (עיי' בשאלת  
דוד ח"א במקור בית אב להוראה דף ח' ע"א, שמרש"י סנהדרין לו ע"א משמע שגם בדיני  
ממונות אסור לחלוק עליו. ועיי' ברש"י גטין נ"ט ע"א ד"ה מן הצד, שאליבא דרבי גם בדיני  
איסור והיתר אסור לחלוק על המופלא. ועיי' בסמ"ג מל"ת קצו ובראים מ' קפ"ד. ועיי' בחמרא  
וחיי לדף ל"ב שבבי"ד של כ"ג אין איסור לחלוק על הגדול שבהם. ועיי' בברכ"י חו"מ סי' י"ח  
אות ב'). ואם כי אינם רשאים לפסוק בניגוד לדעתם, אבל הרי אינם מגלים דעתם בתורת פסק  
וא"א לבי"ד לפסוק, עי' תומים בסי' י"ח. אולם גם לשיטה זו כתב במעין החכמה (מובא בתועפות  
ראם מ' קפ"ד) שאם התחיל המופלא אסור לענות אחריו וחוזרין ומתחילין מן הקטן.  
(ב) עוד יתכן, שאם המופלא התחיל ואמר דעתו, האיסור לחלוק עליו הוא רק על אותם ששמעו  
דבריו ולא על אחרים שיתמנו אח"כ. וא"כ י"ל שבמצב זה מוסיפין על הסנהדרין, וכמו"ש  
בהוריות ג' ע"ב מאה שישבו להורות וכו', ופירש בחיים שאל ח"ב סי' מ"ב אות ל"ו ובמרומי  
שדה שאע"פ שבסנהדרין גדולה כשלא היה רוב אין מוסיפין, היינו שאין חובה להוסיף אבל יש  
רשות לכך, ובאבן האזל כתב שרק בדין שבא לפנייהם אין מוסיפין אבל בשאלות של איסור  
והיתר מוסיפין כדי להגיע לתשובה לשואל. ולדבריהם אותם שנוספו הם מכריעים את הדין כשאר  
הסנהדרין אע"פ שאינם ממנין הסנהדרין, וא"כ גם כשאין הסנהדרין רשאים לחלוק על המופלא  
שאמר דעתו בפניהם, י"ל שניתן להוסיף שבעים נוספים.

(ג) והנה הר"מ לא הזכיר שניתן להוסיף על הסנהדרין לדון ולהורות. ומדבריו בהל' ממרים פ"ב  
ה"ב משמע שלא ניתן להוסיף. ויתכן שהגמ' בהוריות היא אליבא דרבי יהודה הסובר שהמופלא  
אינו מהמנין, כמוש"כ התוס' בסנהדרין ט"ז ע"ב ד"ה אחד, ובתוס' שם ג' ע"ב (ד"ה ר' יהודה)  
נקטו דגם אליבא דרב יהודה המופלא הוא על גבייהו, ופירש במרגליות הים בשם שושן עדות  
דכשהיו נחלקים השבעים מחצה על מחצה היו מצרפים את המופלא להכריע, וכיו"ב פירש  
הרש"ש בדף ג' ע"ב. וא"כ לרבי יהודה יתכן שיצטרף לסנהדרין מי שאינו מהמנין הקבוע,  
ולדידה קאמר רב יונתן שניתן להוסיף גם אחרים למנין הסנהדרין. אבל לרבנן א"א להוסיף  
כלל.

(ועי' בתוספתא סנהדרין פ"ז ה"ו: אין מוסיפין על הדין כתחילה, רב יהודה אומר מוסיפין על  
הדין כתחילה. ויל"פ שהמחלוקת היא אם רשאים להוסיף על סנהדרין של כ"ג בתחילת המשפט,

ושנצטרפו עמך בטל דעתך מפני דעתם. וזה לפי דעתי הוא מדרכי החסידות, כי מן הדין אין הולכין אחר הרוב אלא כשהם שוין וכמו שאמרו בראשון מיבמות, כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו ושאני בית שמאי דמחדדי טפי, אבל מדרכי חסידות הוא שלא יאמר קבלו דעתי ויהא קולר תלוי בצוארם, וכן אירע לנו פעמים הרבה. עכ"ל.

כנראה ר"ל שכיון שהיחיד הוא מומחה לרבים, מצד עיקר הדין יש לפסוק כמותו כנגד השניים שחולקים עליו, משום שהוא מחודד טפי ועדיף מהרוב, ויכול לומר להם קבלו דעתי, אבל ממדת חסידות אין ליחיד מומחה לומר להם שהוא עדיף מהם בחכמתו והלכה כמותו, אלא יניח להם לפסוק כדעתם, ויהא הקולר תלוי בצוארם. אמנם, ביאור שיטתו צע"ג כמובן.

(ה) וכשהמחלוקת היא בין חכמי הדור ואין דנים בסנהדרין, וכמו במחלוקת בית שמאי ובית הלל, דעת הרמב"ן שבכה"ג אין דברי המיעוט דמחדדי טפי בטלים, והם כשני

ואלישע פירשו איזה פירוש, ואלף חכמים וחכם פירשו היפך אותו הפירוש, אחרי רבים להטות. ולכן אע"פ שהנביאים שבדור הרי היו מוסרי התורה כמש"כ המאירי לעיל, ועכ"פ הנביא החשוב שבכל דור מסתבר שהיה בסנהדרין וכמש"כ הר"מ בהקדמה למשנה תורה שהנביא הגדול שבדור היה בראש בי"ד של הדור, אעפ"כ אין הרוב חייב לקבל דעתם בזה.

ויותר מכך כתב התשב"ץ במגן אבות למס' אבות (פ"ד מ"ח) על מש"ש: אבל רבינו משה ז"ל פירש, וכן נראה, שאם צרפת עמך אחרים לדין והם חלקו עליך ואתה יחידי והם מרובים, אל תאמר להם קבלו דעתי, כי מפני ענותנותי צירפתי אתכם עמי, ועל כל פנים יחתך הדין על דעתי [שאני מומחה לרבים, דהיינו "שכבר נתפרסם אצל הרבים למדנותו ומעלתו בחכמה, כפי שידעו את זה החכמים שבחננוהו וקיימו את פסקי דינו", כדברי הר"מ בפיה"מ כאן ובריש סנהדרין]. כי הם רשאים ולא אתה, כיון

---

כשאין עדיין מי שאמר איני יודע, ולדעת חכמים רק כשחסר ממנין הדיינים, שפוסקים לכאן או לכאן, רק באופן זה ניתן להוסיף, כדי להשלים מנין כ"ג, אבל לר"י בכל אופן ניתן להוסיף. (ד) ועוד נראה שכל האיסור הוא רק אם שאר החכמים עוד לא גילו דעתם, אבל לאחר שכבר גילו דעתם, ודאי שלכו"ע אינם חייבים לבטל דעתם מפני דעת המופלא, שהרי בכל דיני נפשות בתחילה כל אחד אומר דעתו ואם לא מצאו זכות נושאים ונותנים אח"כ, ולמחר חוזרים ואומרים דעתם לזכות או לחובה ואע"פ שכבר שמעו את דברי המופלא מאתמול. והטעם הוא, שלמחר, שכבר היה מי שחלק על המופלא אמש, קודם שגילה דעתו, אין כבר איסור שיצטרף אח"כ עוד חכם נוסף לחולק. ועיין ברמ"ה. (ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' שח).

מנין יקבלו את דעת רוב חכמה, דאין רוב חכמה עדיף מסתם רוב, אלא יש כאן גדר מחלוקת כשאר רוב ומיעוט. ובמקום שצריך פסק של כל הסנהדרין, כגון לזקן ממרא, לשיטת המאירי בסנהדרין, אין כאן פסק של כולם<sup>51</sup>.

(ו) וזהו גופא המאירי בא להדגיש שהוראת הנביאים היתה מתוך משא ומתן בדרכי ההיקש והמדות והסברא, ומתוכם היו מגיעים למסקנותיהם והוציאו הספיקות

רובא, וכל אדם יכול לעשות כדברי מי שלבו נוטה אחר חכמתו, וכ"נ מהמאירי בר"ה י"ד וביבמות י"ד, וא"כ באופן זה הרי ודאי שאין המיעוט חייב לבטל דעתו. ואפילו לדעת רב האי גאון המובא ברמב"ן שם שבבי"ד הולכים אחר רוב חכמה, שלשיטתו י"ל שדעת חכם שהוא נביא, שבירר הספק בעת שחל עליו שפע השכל, הרי"ז כרוב חכמה והלכה כמותו אפילו בסנהדרין, מ"מ גם לשיטתו אין דעת שאר החכמים מתבטלת לגמרי, ואין הכרח שרוב

---

51. (א) ובעיקר שיטת רב האי גאון הנ"ל עיין בפסקי ריא"ז לסנהדרין פ"ח ע"ב עמש"ש, "כי יפלא, במופלא שבבי"ד הכתוב מדבר". פירוש, אם היה המופלא, שהוא גדול שבסנהדרין חולק על כל חבריו, אז הזקיקם הכתוב לעלות, ולא יעמדו על המנין לעשות כרבים. אבל אם היה אחד מזקני בי"ד חולק עם חבריו, אינן זקוקין לעלות, אלא עומדין על המנין ועושין כרבים כו'. עכ"ל. ויל"פ שאם המופלא במיעוט יש עדיין ספק בדין מאחר שהוא שקול כרוב וכמוש"כ הרמב"ן לגבי מחלוקת כזו בין חכמים שאינם בבי"ד. ולכן צריך לברר הדין אצל סנהדרין שבירושלים. (ב) ועיין בקונטרס הראיות לריא"ז שהקשה על שיטת הרי"ד ממ"ש בגמ' שם "תדע שהרי לא הרגו את עקביא בן מהללאל", ומאי ראייה, הרי עקביא ב"מ לא נמנה בין נשיאי הסנהדרין, ואולי היה רק מזקני בי"ד ואין בו דין ז"מ. ונראה שגם לדעת הרי"ד אין הדבר תלוי במופלא שמינוהו לראש ונשיא, אלא העיקר תלוי במי שהוא גדול שבסנהדרין שלו, שכשהוא במיעוט עדיין יש ספק. והרי על עקביא ב"מ אמרו שאין עזרה ננעלת וכו' וקים להו לחז"ל שהוא היה הגדול בדורו.

(ג) ועוד יתכן שאם המחלוקת היא בתוך הסנהדרין גדולה שבירושלים, אזי אם אחד מהסנהדרין גדולה מורה שלא כפסק הרוב הרי"ז בכלל זקן ממרא גם להרי"ד. ויש לתת טעם בדבר, כי הסברא בשיטת הרי"ד נראה שהיא מאחר שעיקר דין ז"מ הוא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל כמו"ש בסנהדרין פ"ח ע"א, ולכן רק המופלא של בי"ד של כ"ג הוא בדין ז"מ, כי לאחרים לא ישמעו הציבור כלל לעשות שלא כסנהדרין גדולה. אולם מי שהוא עצמו מסנהדרין גדולה יש לחשוש גם בו שהוראתו לציבור תתקבל על מי שהם מהציבור, וירבה מחלוקת בישראל. וא"כ י"ל שעקביא ב"מ היה מהסנהדרין גדולה ולכן היה ראוי מצד זה להיות בכלל דין ז"מ אע"פ שלא היה מופלא של הבי"ד.

(ד) ומה שהקשה הריא"ז עוד ממ"ש בבביתא: הוצרך דבר לשאול שואל מבי"ד כו' אלו ואלו באין ללשכת הגזית, דמשמע בהדיא דעל כל חלוקה שהיה ביניהן היו עולין, ומתוך כך לא היו

לאור בהשגתם ובדעתם, הרחבה והמופלגת משאר חכמים בעת שפע השכל עליהם, [או אולי אפילו גם בשאר זמנים כנ"ל אות ג', כי גם אז דעתם רחבה יותר]. אמנם לדינא אין דעת הרוב מתבטלת, ואין הכרח שהרוב יקבל את דעת החכם שהוא נביא.

ועל כך מוסיף עוד המאירי שאעפ"כ דעתם של הנביאים הכריעה וביטלה המחלוקת וחילוקי הדעות שבין שאר החכמים, מאחר

שכל הסנהדרין היו נשמעים להם ומבטלים דעתם בפניהם, ורק כשלא היו שם הנביאים במושב בי"ד ומינו אחרים במקומם (עי' רש"י הוריות ד' ע"ב ד"ה או שלא) הלכו אחר הרוב<sup>52</sup>.

ז) ומ"ש ביבמות ק"ט: שיש לדיין הרוצה לדמות מילתא למילתא להמלך עם גדול ממנו בחכמה הנמצא בעירו, גם אם מיירי במי שהוא סמוך ויושב בסנהדרין, מ"מ

חלוקות בישראל כדתי התם בהדיא. נראה שהרי"ד סובר שהביריתא מיירי בדין אחר. שכל ספק של הבי"ד כולו עולים לירושלים, ואין בזה דין זקן ממרא ורק במקום שיש פסק של רוב שאינו כולל את המופלא, שהוא נמצא במיעוט, ע"ז נאמר דין זקן ממרא. וכ"נ ממש"כ המאירי שלדין ז"מ צריך שכל הסנהדרין יפסקו כאחד ואילו בביריתא הנ"ל נאמר בפירוש שהיו פוסקים על פי רוב. ובע"כ שהביריתא עוסקת בדין אחר, שאמנם נלמד מפרשת ז"מ אבל אינו עיקר דין ז"מ. ה) ויתכן שהדין שבביריתא לגבי מי שהוצרך לשאול וכו' נלמד מהדרשא עה"כ ובאת וגו' לרבות בית דין שביבנה. והיינו שיש דין שאלה לסנהדרין גם כשאין נפק"מ לז"מ, אלא רק לבירור הדין, ונכלל בזה גם כשאין דיון ומשפט בבי"ד אלא רק שאלה באיסור והיתר שנשאלה לפניהם. וכ"ש כשיש ספק של בי"ד בדבר הטעון פסק דין, שחייבין לשאול מלשכת הגזית.

ו) ועיין באוצה"ג סנהדרין (לדף ז: אות קלה) שהביא מהשאלות לפרשת משפטים (שאלתא נח) וז"ל: והיכי דלא ידע דיין למידן שפיר, ניזיל לגבי חכם וניליף מיניה, שנאמר כי יפלא ממך דבר וכתוב וקמת ועלית, עכ"ל. ולכאורה משמע קצת כהרי"א<sup>53</sup> שעיקר הפרשה מיירי בכל ספק של בי"ד.

52. א) ועיין במגילה י"ז ע"ב: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשר ברכות. משמע שיש משמעות ויתרון לכך שחלק מהם נביאים, לגבי תקנתם בתור בי"ד הגדול. אמנם משם אין הכרח שהיתרון הוא מהשגתם בעת שחל עליהם שפע השכל, אלא אפילו מכח רוחב דעתם, מצד היותם מוכנים וראויים לנבואה, מכח זה יש יתרון בהשתתפותם בקביעת ותקנת בי"ד הגדול. (ועיין ב"ק פ"ב ע"א, חינוך מצוה ע"ז, כוזרי ג' טו, ורש"ש מגילה יד ע"א ד"ה ברש"י.) ב) ומשכ"ל שהוראת הנביאים היתה בעיונם בעת שפע השכל עליהם, ולא שלעולם הנביא בכח רוחב דעתו בירר להם התעלומות בדין, הנימוק הוא, כי אם היה הבירור נובע מתוך הכח התדירי שיש בחכמת הנביא, הרי לעולם יכלו להכריע על פיו, שהרי תמיד היה נביא בין חברי הסנהדרין כנ"ל, ולמה היו לפעמים הולכים אחרי הרוב. (ועיין להלן אות יד-טו.) ג) אמנם לכאורה י"ל שבדבר שלא ירדו חכמים לסוף דעתם וסברתם של הנביאים בנושאים שדנו

ודאי שלאחר שנמלך עם החכם היותר גדול (ח) והנה בברכות ד' ע"א אמרו שדוד המלך ממנו ונשאר בדעתו, אינו חייב לבטל הורה כהלכה, והטעם שלא היה חייב דעתו<sup>53</sup>.

בהם, באלו לא קבלו דעתם ופסקו כהרוב, וכמו"ש לגבי רבי מאיר שלא הניח בדורו כמותו ואעפ"כ לא נקבעה הלכה כמותו משום שלא ירדו חביריו לסוף דעתו. אולם באמת א"א לומר כן, שהרי המאירי כתב להדיא "וכ"ז באין מחלוקת ביניהם כלל, כי היו אז נמסרים לנביאים וסרים אל משמעתם ונשמעים אליהם", ר"ל שבאותם ענינים ששמעו את דברי הנביאים קבלו תמיד את דעתם ולא הוצרכו לפסוק עפ"י הרוב.

(ד) ובפשטות י"ל כמושכ"ל לפי המבואר ברש"י הוריות ד' ע"ב ד"ה או שלא היה מופלא של בי"ד שם, שאם נצרך המופלא לצאת לדרך מינו אחר במקומו, וא"כ יתכן שיתכנסו כל הסנהדרין לדון ולא יהיה המופלא או אחר הקבוע עמהם. וכ"נ מפיה"מ לר"מ. ומצינו ששמואל סבב בערי ישראל לדונם ותשובתו הרמתה כי שם ביתו, ובפשטות הלך לבדו בלא סנהדרין. (ועיין מש"כ לעיל בסו"ס ט' בהערה ובסי' ל"ח אות י"א).

(ה) ומ"ש בגמ' שאם המופלא אינו עמהם אין מביאין פר הע"ד, שהיה להם ללמוד ולא למדו, י"ל שרק לגבי פר הע"ד יש הכרח למופלא שיהיה עמהם ולא לעצם יכולת הפסיקה. וכ"נ מרש"י הנ"ל שהמופלא הלך לעסקיו ומינו אחר במקומו, משמע שיש בכך תועלת לבית דין לגבי יכולתם לפסוק.

53. (א) ועיין ברבינו הלל לתו"כ (פר' ויקרא עמ' כ"ז) עמשכ"ש לא היה מופלא שבבי"ד שם, לאו במופלא דהוה בסנהדרין, אלא אע"ג דלא הוה מסנהדרין גופיה, דאי הוה מסנהדרין אפילו קטן שבכולהו אי לא הוה התם לא הוה הוראה מעליא כו' אלא אע"ג דלא הוה מסנהדרין גופיה כיון דמופלא שבבי"ד הוא, אי הורו וטעו פטורין, כדמפרש התם דהוה להם שילמדו ממופלא שבבי"ד, עכ"ל. ובכוונת דבריו ביאר רבינו שמואל בפירושו לתו"כ (מהדורת אופק, עמ' רי"ד) שאותו מופלא לא היה מופלא של בי"ד ולא היה מסנהדרין גופיה, עכ"ל. ויל"פ שמאחר שיש בעיר מי שחשוב יותר מחברי הסנהדרין, אינם יכולים להורות אלא אם ישאלו אותו. אמנם ודאי שאין חייבים לקבל דעתו של מופלא זה, כפי שאין חייבים לקבל דעתו של המופלא שבתוך מנין הסנהדרין כנ"ל.

(ב) אולם בהערות הרב המו"ל, הגאון רבי אברהם שושנה שליט"א, ביאר כוונת ר"ה לפי"ד התוס' בסנהדרין ט"ז ע"ב שמ"ש לא היה שם מופלא כו' קאי אליבא דרבי יהודה שלא היה סנהדרין אלא של שבעים, והמופלא אינו מהמנין, וע"ז אמרו שאעפ"כ צריך שגם המופלא יהיה עמהם. וזוהי גם שיטת ר"ה עכ"ד. ובאמת ביאור זה בכוונת רבינו הלל ניתן לומר גם אליבא דרבנן, והיינו לפי שיטת פסקי הרי"ד להוריות ד' ע"ב שפירש הגמ' הנ"ל שגם אליבא דרבנן המופלא לא היה מהחשבון כדי שלא יחלקו על רבן, ובלא לו היו ע"א וכו' ובס"ה היו ע"ב בסנהדרין וכמ"ש בובחיים י"א ע"ב מקובל אני מפי שבעים ושניים זקן כו', עכ"ד.

(ג) (מש"כ הרי"ד שהמופלא לא היה מהחשבון כדי שלא יחלקו על רבן צ"ב, אם היה איסור

לשאול את מפיבושת רבו עוד קודם שפסק אלא שאל רק ממדת חסידות, וג"ז רק לאחר שפסק, י"ל משום שמפיבושת לא היה גדול בתורה מדוד המלך ולא היה דוד חייב כלל להימלך בו, ורק ממדת חסידות נהג להימלך בו. מלבד זאת יש סברא שמי שהוא ת"ח מופלג אינו צריך להימלך, עיין ביש"ש חולין פ"י סי' י"ג (ועיין בשד"ח כללים מערכת כ' כלל ק"ד שמפיבושת לא היה רבו מובהק). ועיין ביחוסי תנאים ואמוראים ח"א עמ' שסו: "וכן נמי ביהודה בן טבאי שהרג עד זומם, כיון שהיה שם שמעון בן שטח שהיה ממופלאן] בי"ד, היה לו לדון גם על פיו" והיה יכול להשמר מטעותו עיי"ש. ובפשטות שניהם היו שווים ואעפ"כ היה דבר ראוי שישאל לשמעון בן שטח, כפי שאח"כ קיבל על עצמו כן כמו"ש במכות ה ע"ב.

ובמאירי ברכות שם כתב: תלמיד אע"פ שהגיע להוראה, במקום רבו מיהא לא יורה אלא ברשות רבו, כמו שיתבאר בסנהדרין,

ואם הדברים ברורים לו ראוי לו שאחר שגילה דעתו ימלך ברבו, כך דנתי, כך זיכיתי, וכך חייבתי וכיו"ב. עכ"ל. משמע שדוד התנה הוראתו לאחר שגילה לבעה"ד את דעתו עד שיקבל הסכמת רבו מפיבושת. או שרק בירר וגילה דעתו בינו ובין עצמו. וכך ראוי לכל תלמיד לנהוג. ולפי"ד צ"ל שמ"ש ביבמות שחייב להימלך, החיוב הוא רק שלא יפסוק בלא להימלך עם החכם הגדול וכמוש"כ הלבוש בסי' י' ס"ק ב'. אבל רק לגלות דעתו מותר. ומה שנקט המאירי שרק ממדת חסידות ראוי להימלך, נראה שס"ל שכל האיסור הוא רק כשאין המסקנה ברורה לו בהחלט. וכ"נ מהשאלות הנ"ל שכתב וז"ל: והיכי דלא ידע דיין למידן שפיר ניזיל לגבי חכם וניליף מיניה וכו' ואם אינו עושה כן עליו הכתוב אומר רע ירוע כי ערב זר, רעה אחר רעה הנה באה על דיין שתוקע עצמו לדון מדומה לדומה. ומה יעשה, אם ת"ח באותה עיר או מי שגדול ממנו בתורה, ילך ויגמור עד שיצא הדין על בוריו, עכ"ד. וכך משמע

---

לחלוק על מופלא שהוא מהמנין, או שהיה חשש שלא ירצו לחלוק עליו, הרי יכולים להתחיל מהצד כמו בדיני נפשות.

ונראה שהרי"ד סובר שבי"ד של כ"ג שיש שם מופלא והוא מהמנין אין איסור לחלוק עליו, ורק חששו בד"נ שלא ירצו לחלוק עליו אם ילמד חובה, וכמש"נ מדבריו בסנהדרין, ולזה סגי במה שיתחילו מהצד. אולם בבי"ד הגדול שהוא ממונה על כל ישראל, אם המופלא היה מהמנין היה דינו כנשיא ומלך, וכפי שבאמת סובר הרמב"ן שנשיא סנהדרין הוא בכלל הלאו דנשיא בעמך לא תאור, ובמלך ונשיא י"ל שיש איסור לחלוק עליו ולפסוק לא כדבריו גם אם כבר אמרו אחרים את דעתם קודם שהמלך והנשיא אמרו את דעתם).



ומרבינו ירוחם (נתיב א' ח"ב) וז"ל: "דיין אינו רשאי לדון דבר מסופק אם יש ת"ח בעיר קודם שישאלנו, כדי שלא לדמות דבר לדבר אא"כ ברור לו כבוקר", עכ"ל. וכ"נ מהמאירי ביבמות שם וז"ל: "כל שיש אצלו רב או חכם שהוא יכול לברר עמו ספיקותיו והוא נשען בבינתו" וכו'. וכ"נ מחוקות הדיינים סי' ג' וז"ל: "ואם אינו ברור לו ילך אצל חכם לשאול ממנו האיך הוא ואם אינו עושה כן עליו הכתוב אומר רע ירוע וגו' ודרשו חז"ל תוקע עצמו לדבר הלכה" וכו'. (ועיין בברכ"י חו"מ סי' י' אות ג'). וזהו שדקדק המאירי בברכות וכתב: "ואם הדברים ברורים לו, ראוי לו שאחר שגילה דעתו ימלך ברבו".

ט) בכל אופן נראה שחכם מהסנהדרין אינו חייב לבטל דעתו מפני דעת חכם אחר הגדול ממנו. ועיין בתוס' חגיגה ט"ז ע"ב עמש"ש קבל עליו יהודה בן טבאי שאינו מורה הלכה אלא בפני שמעון בן שטח וכו', דאפילו אצטרופי נמי לא מצטריפנא. וכתבו התוס' בד"ה לא מצטריפנא, לנטות אחרי רבים כדי לבטל דברי שמעון בן שטח, עכ"ל. נראה שלפחות לא גילה דעתו כנגד דעת שמעון בן שטח כדי שלא יהיה רוב כנגדו. ועיין בשו"ת הרא"י אב"ד סי' עו.

י) ומ"ש בב"ב ק"ל ע"ב-קל"א ע"א דאמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע כי אתא פיסקא דדינא ידידי לקמיכו

יא) אבל צ"ע ממש"כ הר"מ בסה"מ מל"ת רפ"ג וז"ל: שהזהיר הדיין מהטות לדעת דיין אחד על צד ההשען אליו בחיוב החייב או זכוי הזכאי מבלתי שיהיה הדבר מובן אצלו לפי הקשו ושכלו מהקדמות התורה. והוא אמרו "לא תענה על ריב לנטות" ירצה בזה לא תבקש בריב הנטיה לבד והוא שתטה עם הרוב או עם הגדולים ותשתוק במה שיש בנפשך בדין ההוא ולשון מכילתא לא תענה על ריב שלא תאמר בשעת מנין דיי שאהיה כאיש פלוני אלא אמור מה שלפניך, יכול אף דיני ממונות כן תלמוד לומר אחרי רבים להטות, עכ"ל.

את הדין. ומ"ש בדף ו' שאפילו תלמיד לא יכנס דבריו מפני רב, היינו לגלות דעתו, אבל אם הדיין בשעת המנין מכנס דעתו מפני דעת המופלא אין בכך איסור<sup>54</sup>.

(יב) והנה לגבי מ"ש בב"ב על דברי רבא לר"פ יתכן לבאר לפמ"ש תוס' בע"ז נ"ט ע"ב ד"ה אמר בשם ר"ת שאע"ג שר"פ בתראה מרבא אין הלכה כמותו לגבי רבא משום דרבא רבו וגם הוא בתראה והיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. וא"כ י"ל שבכה"ג שהרב הוא גדול בחכמה ובמנין מתלמידו אזי גם כשיש לתלמיד פירכא על דעת רבו הוא רשאי לפסוק כדעת רבו. [ועיין בשאלת דוד ט' ע"א שאם היחיד הוא מופלא גדול ביותר מכל חכמי דורו עד

ובתוספתא סנהדרין פ"ג ה"ד איתא שלא תאמר בשעת הדין דיו לעבד שיהיה כרבו, אמור מה שבדעתך. ובתוספתא צוקרמנדל הגירסא היא: "דיי שאהיה כרבי". ומסתבר שאם הסנהדרין דנים בבירור הלכה כשלעצמה והיא נוגעת לדיני נפשות, אפילו אם לא יושבים כעת בדין לפסוק על פלוני, גם באופן זה ישנו הלאו. ובמנ"ח מ' ע"ז כתב שבכל דיינים ישנו איסור זה. וא"כ צ"ע משכ"ל שמהמאירי בב"ב משמע שר"פ ורב הונא ברדר"י יכלו לפסוק כרבא גם אם יש להם פירכא על דבריו. וגם צ"ע במש"כ התוס' בחגיגה הנ"ל שניתן לדיין לא לגלות דעתו כדי שלא יהיה רוב כנגד דיין שהוא הגדול שבבב"ד. אמנם שם בחגיגה י"ל שמותר להמנע ולא להיות במנין המכריעים

54. (א) ועיין בסנהדרין ל"ה ע"א ונידייניה במעלי שבתא ונגמריה בחד בשבתא, מינשו טעמייהו. אע"ג דשני סופרי הדיינים עומדים לפניהם וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין. נהי דבפומא כתבין, ליבא דאינשי אינשי. וברש"י שם מבואר שיש בכל סברא שני ענינים, הא' יסוד הטעם, שהוא אינו נשכח לאחר יום, והב' ישוב הטעם, שיתבאר כהוגן לגמרי, והוא נשכח לאחר יום אחד שלא דנו בענין. א"כ נמצא שאפילו הפוסק על פי סברתו זקוק בעת גמר דין שיהא טעם סברתו מבואר בלבו כהוגן לגמרי.

ולפי"ז מה שכל בי"ד פוסקים על פי הכרעת בית דין הגדול, כגון שהכריעו בי"ד הגדול בדין עדות מיוחדת אם מועילה בד"נ, וכפי שהכריעו כך ידונו אח"כ כל בי"ד של כ"ג, אע"פ שאינם יודעים ישוב הטעם כהוגן, צ"ל שהנימוק לכך הוא, משום שאחר שנפסק הדין לכל ישראל הרי זה כהלל"מ, ואין צורך לכל בי"ד לדעת את כל טעם החכמים שהורו כן.

(ב) ויש מקום לומר שכל הצורך לישוב הטעם בעת הגמר דין הוא רק בד"נ, וכעין שכתב המנ"ח לגבי הדין השנוי בספרי שלא יאמר איש פלוני חכם, אומר כמותו כו', שיש מקום לומר שרק בד"נ כן.

ועוד יתכן שגם בד"נ אין הדבר לעיכובא, אלא רק לכתחילה ראוי שיזכרו ישוב הטעם כהוגן. ועדיין צ"ב להבין איך לאחר יום ישכח מהחכם ישוב הטעם כהוגן.

והמאירי לצדדים קטני, שלפעמים – כשהיתה מחלוקת – הלכו אחר הרוב, ולפעמים – כשכולם נשארו בספק – היתה הנבואה מבררת להם כל תעלומה. ובכה"ג שכולם בספק, יש לומר שאין איסור לדיין לקבל דעת מי שגדול ממנו, לסמוך על הכרעתו ולומר בשעת מנין שהדין כדבריו. ורק כשיש לדיין דעה הברורה לו, אסור לו לשתוק בגלל דעת מי שגדול ממנו, או לומר בשעת המנין שהדין כדעת הגדול.

(יד) ודאיתאן להכי, יש מקום לומר שמש"כ המאירי שהנבואה היתה מבררת להם כל תעלומה, היינו בתורת נבואה ממש, כי במקום שיש ספק של הסנהדרין ואין דעות חלוקות, לא נאמר הכלל על "לא בשמים היא". וכפי שנקט כן החיד"א (בשם הגדולים, ערך רבי יעקב החסיד).

ומש"כ המאירי להלן: ש"כל זה באין מחלוקת ביניהם כלל, כי היו אז נמסרים לנביאים וסרים אל משמעתם ונשמעים אליהם", ומשמע שלא היתה הוראת הנביאים בספיקות בציווי נבואה, שאל"כ מאי קמל"ן שחכמי הדורות היו נשמעים להם. יל"פ שס"ל שבכה"ג שיש ספק בסנהדרין, אין אפשרות של ציווי והוראה לנביא שכך וכך יש להורות, כי זה בכלל לא בשמים היא, אלא רק אפשרות בתורת הודעה שכך הוא הדין. ובאופן זה אין אמנם חיוב לקבל ולפסוק הדין כדבריו,

שנוכל לומר עליו שהוא בגדר רב אצל תלמיד לנגדם אזי אין רשאים לחלוק עליו וכו' דאין דברי התלמיד נגד דברי הרב וכו' עכ"ד. אמנם שם מיירי בחיי הרב והגמ' בב"ב מיירי לאחר פטירתו. ועיין בר"ן ריש סוכה ד"ב מדפי הרי"ף ד"ה ולרבי זירא וכו' דמאי דאמרינן דאין הלכה כתלמיד במקום הרב ה"מ כשנחלק עמו בחייו, דכיון שלא קיבל רבו דבריו נדחו דברי התלמיד, אבל כשנחלק עמו לאחר מיתה לא, אדרבה קיימל"ן הלכתא כבתראי ואע"ג דבתראי תלמידי דקמאי נינהו. אבל גם לדעת הר"ן י"ל שכשהרב גדול מהתלמיד בחכמה ובמנין, רשאי עכ"פ התלמיד לפסוק כהרב. ולכן היה ר"פ רשאי לפסוק כרבא גם כשלדעתו יש פירכא על דבריו. וכך יל"פ גם בדברי המאירי לגבי סברת חכמי הדורות כשנחלקו עם סברת החכמים הנביאים, שהיו רשאים לפסוק כדעת הנביאים גם כשלדעתם הדין לא כן. וכ"נ מהמאירי לסנהדרין ל"ב ע"א סוד"ה ומעתה, שכתב שבדיני ממונות והטומאות והטהרות מתחילין מן הגדול שבדיינים והאחרים יודו או יחלוקו, והולכין אחר הרוב, ואם אין רוצים לחלוק עם הגדול, אנו אין לנו, עכ"ד, וצ"ע.

(ג) עוד יתכן שמש"כ המאירי שלפעמים הנבואה היתה מבררת להם כל תעלומה כו'. היינו במקום שהיה לכולם ספק בדין.

אבל יש רשות לסנהדרין המסתפקים בדין לקבל ולפסוק כן. ולפי דרך זו י"ל גם, שאפילו כשיש מחלוקת בסנהדרין הם רשאים לחזור בהם ולקבל את דבריו של הנביא.

אולם צ"ע בכל זה, כי משמעות דברי הר"מ בהקדמה לפיה"מ "שלא המחננו ה' אצל הנביאים אלא אצל החכמים" היא שגם החכמים עצמם אינם צריכים לשאול מהנביאים כלל. וגם מדבריו במשנה תורה משמע שאין אופן שאינו כלול בכלל של "לא בשמים היא", וכמוש"כ בפ"ט ה"ד: או שאמר בדין מדיני התורה שד' ציוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא שקר. ולא מסתבר שהמאירי יחלוק בענין כ"כ יסודי על הרמב"ם. [ומש"כ המאירי בכתובות ט'. (ד"ה כבר ידעת) שניתן לברר עפ"י נביא איך היתה המציאות, והוי כעדות, הוא ענין אחר וגם הר"מ י"ל שס"ל כן. עיין הל' מלכים פי"ב ה"ג. ובמכילתא פרשת משפטים (פ' טו) עה"כ ונקרב בעל הבית אל האלהים: שומע אני לשאול באו"ת, ת"ל אשר ירשיעון אלהים, לא אמרתי אלא אלהים שהם מרשיעין. משמע שע"י תשובת האו"ת יכולים ביי"ד לחייב את הבע"ד. ואם כי אין נשאלין אלא למלך וכו', צ"ל דמיירי בשניים שבאו לביי"ד של מש"ר וכמו"ש ביומא עה ע"א לגבי המן. והמלך וכו' רשאים לשאול בכל ענין וכמוש"כ הגר"א

בדברי אליהו לספר שמואל לגבי עלי. ובפרט שדברי המאירי כאן מיוסדים על שיטת הרמב"ם (מו"נ ח"ב פ' ל"ז). אלא ודאי מיירי בהוראתם של הנביאים בתור חכמי התורה. ועי' בחיבור התשובה למאירי מאמר ב' פ"ט ד"ה ונשובה לדברינו, ובהקדמה למס' אבות ד"ה ואולם הט אונך. ועי' להלן בהערה בסוף הסימן באות ה'.

(טו) לפי האמור לעיל שיש רשות ביד הסנהדרין לבטל דעתם ולקבל דעת מי שמופלג מהם בחכמה, ואפילו אם הוא מהסנהדרין, יל"פ לפי"ז סתירת שתי הברייתות בתמורה טו ע"ב, דבברייתא האחת קתני: "משמת משה אם רבו מטמאין טמאו אם רבו מטהרין טיהרו" ובברייתא השניה שם להלן קתני: "כל האשכולות שעמדו להם לישראל משמת משה עד שמת יוסף בן יועזר איש צרידה לא היה בהם שום דופי" וביארו להלן טז ע"א דר"ל דופי של חלוקה (כ"ה גירסת ר"ח ובש"מ) וכבר העיר על כך בהגהות הגר"א עיי"ש.

ולהנ"ל י"ל שכשהיו בישראל ראשי וגדולי החכמים אנשי אשכולות דהיינו "איש שהכל בו" כמ"ש בגמ', היו שם פעמים שכשנחלקו עמם רוב או מיעוט סנהדרין, מ"מ קבלו את דעתם של האשכולות משום רוב חכמתם המופלגת, ולכן נקטו את הביטוי 'אשכולות', לומר שאמנם היו חילוקי דעות, אבל מפני מעלתם הגדולה – 'אשכולות', ביטלו השאר

את דעתם מפניהם. ורק כשלא ירדו לסוף דעתם של האשכולות לא קבלו דעתם והלכו אחר הרוב, או כשלא היו אותם האשכולות עמם ומינו אחרים במקומם כרש"י הוריות ה. ואופנים אלו שלא פסקו כדעת האשכולות היו מעטים ביותר, ולכן ניתן לומר שלא היה בהם דופי של חלוקה. ונמצא ששתי הברייתות אינן חולקות זע"ז.

טז) ויתכן שמכאן מקור דברי המאירי שפעמים פסקו ע"פ רוב ופעמים פסקו כדברי הנביאים, דהיינו שבפעמים שפסקו בלא "מחלוקת" היינו בעת שהיו עם ה"אשכולות" – דהיינו ראשי וגדולי החכמים – בעת שהם היו נביאים, והם היו בבי"ד הגדול – ע"י הקדמה למשנה תורה. ובהקדמת המאירי לאבות ד"ה ולפי עניינם – וחל עליהם השפע הנבואי בעת עיונם בהלכה כנ"ל, אז קבלו דעתם ולא היה אז דופי של חלוקה. ורק בעת שלא חל עליהם השפע הנבואי או בזמן שלא היו שם הנביאים, הלכו אחר הרוב. ואם כי בברייתא כללו גם את החכמים שעד יוסי בן יועזר, שלא היה בהם דופי של חלוקה, וכן במאירי להלן כתב שעד שהחלו להנהיג הזוגות לא נפלה מחלוקת בישיבות. ניל"פ שהצורך במינוי הזוגות היה משום שהחלו להתחלק דרכי הלימוד – וכמוש"כ הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ שדרכי לימודם של הלל ושמאי בכל מה שהיו לומדים אותו באחת המדות, היו קרובים זה לזה, וגם הכללים הנכונים

שהיו אצל זה היו אצל השני, ולכן לא נחלקו אלא בהלכות אחדות, משא"כ אצל תלמידיהם עיי"ש – והיו שניים מגדולי החכמים בשיטת לימוד שונות, לכן הם התמנו לראש הישיבה ולאב"ד. ומחמת כן בסוף ימי יוסי בן יועזר, שאז בציר ליבא, נעשו גם מחלוקות בהוראה. ואעפ"כ ודאי שמעט מחלוקות היו גם קודם וכן"ל במאירי לגבי זמן הנביאים, וכמו"ש דמשמת מש"ר הלכו אחר הרוב. נמצא ש"האשכולות", שלא היה בהם דופי של חלוקה, מפני שקיבלו את דעתם, כוללים הן את הנביאים והן את גדולי הדורות שלאח"כ, עד סוף ימי יוסי בן יועזר דבציר ליבא, יש לפרש לפי מה שכתב המאירי שם לגבי אנטיגנוס ש"כל חבריו וחכמי דורו היו נמשכים אחריו ואחר דבריו", ומסתבר שהו"ה גם לגבי שאר נשיאים שהיו "איש שהכל בו", ורק כשלא היו הנשיאים שם בעת שהיו חילוקי דעות, הלכו אחר הרוב. וגם יתכן שלגבי שאר האשכולות לא תמיד ביטלו הסנהדרין דעתם מפניהם כנ"ל באות ו' וט"ו. ולכן לא נקט המאירי ש"היו סרים למשמעתם" אלא רק כלפי האשכולות הנביאים, ולא כלפי האשכולות שהיו אח"כ. וכל ענין זה שבטלו דעתם מפניהם, נרמז בביטוי "כל האשכולות לא היה בהם דופי של חלוקה", וכן"ל.

יז) ומש"כ המאירי שאכנה"ג הרגישו בהעדר הנבואה והתחלת המחלוקת, יל"פ

שהמובן של "התחלת המחלוקת" אינו שכבר מיד נעשה שינוי והתרבו המחלוקות, שהרי המאירי כתב שעד הזוגות לא נפלה מחלוקת בישיבות, אלא כוונתו שבהעדר הנבואה, שאין נביא שדעתו נשמעת ומתקבלת על הכל, עלול יותר להיות מצב שיווצרו שיטות שונות ומסקנות שונות להלכה ולא יהיה מי שדבריו מתקבלים על כולם כפי שהיה בזמן הנביאים – וכפי שאכן אירע מימי יוסי בן יועזר – אבל מחלוקת מועטת ביותר היתה גם בזמן הנביאים וכמבואר בדברי המאירי לעיל שפעמים הכריעו עפ"י הרוב.

יח) עוד יתכן לבאר מש"כ המאירי שאכנה"ג הרגישו בהעדר הנבואה מהתחלת המחלוקת, לפי"ד הרמב"ם (במו"נ ח"ב פל"ו) שסיבת סילוק הנבואה בזמן הגלות היא מהיות ישראל נשלטים ומשועבדים לכסילים הרשעים, שעל כך נאמר מלכה ושריה בגויים אין תורה גם נביאיה לא מצאו חזון מד', עכ"ד. ר"ל שמאז חורבן בית ראשון הלכה והתמעטה הנבואה עד שפסקה בתחילת בית שני, שעדיין היו משועבדים למלכויות ותחזור בימות המשיח. ומצב זה הוא גם הסיבה לריבוי המחלוקות בבירורי הלכה, כמבואר באגרת רש"ג (אות ז) לגבי

מחלוקת תלמידי ב"ש וב"ה "ומשום הנך מהומות ושמדים ושבוישים שהיו באותו זמן לא שמשו תלמידים כל צרכן ונפישו מחלוקות", והדבר נכלל בפסוק שהביא הרמב"ם הנ"ל מלכיה ושריה בגויים אין תורה וגו'. וכ"ה ברש"י ב"מ לג: וכיו"ב כתב הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ שכאשר נתמעט לימוד תלמידיהם ונחלשו אצלם דרכי הדין בהשוואה לשמאי והלל רבותיהם, נפלה מחלוקת ביניהם וכו'. וא"כ י"ל שס"ל למאירי, שכבר מעת שפסקה הנבואה, שהיא מסיבת הגלויות, היה כבר צריך מסיבה זו לחשוש גם להתרבות המחלוקת בין החכמים. אבל מ"מ גם בזמן הנביאים היתה מחלוקת מועטת וכנ"ל.

ומש"כ המאירי: "וכל זה באין מחלוקת ביניהם כלל, כי היו אז נמסרים לנביאים וסרים למשמעתם ונשמעים אליהם" בע"כ כוונתו שבאותם עניינים ששמעו את דברי הנביאים קבלו תמיד את דעתם ולא הוצרכו לפסוק עפ"י רוב.<sup>55</sup>

יט) דרך אגב יש לבאר מה שהעירו על דברי הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות (סוף שורש ד') שעל חזרת הנבואה נאמר והיה אחרי כן אשפוך רוחי על כל בשר, ונבאו

55. בעיקר הדבר שיש רשות לרוב לקבל דעת המיעוט, מצינו כעין זה בפירוש המשניות לרמב"ם עדויות פרק ה' משנה ז' על דברי עקביא לבנו שמוטב להניח דברי היחיד שקיבל מהמרוכבין ולאחוז בדברי המרוכבין החולקים, שאין זו חובה, אלא רק רצוי ומוטב ללכת אחר דברי הרבים, עיין שם.

בניכם ובנותיכם, ובאגרת תימן, בסופה, כתב שאין ספק שהחזרת הנבואה לישראל היא מהקדמות המשיח, כאמור ונבאו בניכם ובנותיכם, ואילו במו"נ (ח"ב פל"ד) כתב שאין הכוונה בפסוק זה לחזון אמת אלא לחזיונות שמצד הרגש והתחושה הנפשית.

אולי פשר הדברים הוא שאמנם אין באפשרות שנערים ונערות ישיגו חזון אמת, אבל היכולת הנבואית הנמצאת אצל הראויים לה בהכנתם, כלשון הרמב"ם

במו"נ, מסוגלת להתגלות במדרגה מיזערית בצורת חזיונות שמצד הרגש, שיש בהם דרגא רוחנית מסויימת, הברקות וגילויים יוצאים מהכלל, אם כי הם אינם מסוג נבואה. וכשתגיע העת שתנוח הרוח על הראויים לכך, בדרגא זו, התשתיתית, יהיה בכך אות על תקופת המשיח, שמפסיקה תקופת השעבוד לכסילים הרשעים, כלשון הרמב"ם שם סוף פרק ל"ו, ואזי תגיע עת חזרת הנבואה לראויים לה<sup>56</sup>.

56. (א) בספר דרושים ואגדות לחת"ס עמ' רע"ו כתב: למנצח, דרשו חז"ל (פסחים קט ע"ב) זמרו למלך שנוצחין אותו ושמח. ונלע"ד דאסתר פתחה בזה השבח משום דצריך להבין מה ענין שמחה כשנוצחין אותו ומה הנצחון הזה. ואי אבעלי תשובה קאי, המהפכין דין לרחמים, לא בנוצחין באין, כ"א ברצון הרוצה בתשובה. ונלפע"ד דקאי את"ח דעליהו אמר הקב"ה נצחוני בני (ב"מ נט ע"ב), והטעם משום דאין אנו משגיחין בכת קול, דלא בשמים היא, דאנחנו קבלנוהו לדון בה לפי דעתנו עפ"י ההנחה אחרי רבים להטות, ולא לשאול בשמים כוונת הפסוק וההלכה. וזה נתחדש בימי אסתר דוקא, שקבלו התורה ברצון כאשר חכמים הגידו (שבת פח ע"א) בפסוק קיימו וקבלו, קיימו מה שקבלו כבר. אבל מקודם שלא קיימו אלא מאונס כפיית ההר, ע"כ הוצרכו לשמוע לקול ה' להעיר אוזן כלימודים ולא היה שייך נצחוני בני, ע"כ פתחה אסתר בלמנצח שמנצחין אותו ושמח. [ע"כ דברי החת"ס].

(ב) נראה שר"ל שהצורך בימי בית ראשון בשליחת נביאים לצוות, להודיע ולהזהיר את ישראל, לפי צורך השעה, הדור והמעשה (רש"י תענית טו ע"א ד"ה ובקבלה, וחולין קלז ע"א ד"ה תורת), ואלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד (נדרים כב ע"א). לפי שבעטו וחטאו נוסף להם רוב חכמה, שאר ספרים להטריחן יותר (רש"י שם). ועיקרם של הנבואות הוא כנגד הכשלונות בע"ז ג"ע ושפ"ד ואביווריהו, שהם כללות הכללים של עשרת הדיברות, ודורשי רשומות כבר העירו ששלושת הציווים שלאחר מ"ת: לא תעשון אתי אלהי כסף וגו', לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחללה, ולא תעלה במעלות על מזבחי וגו' – הן כנגד ג' עבירות הללו. הכשלונות הללו היו בגלל שלא קבלו את התורה אלא מאונס וכפיית ההר. כנגד אותם כשלונות היה צורך בשליחת הנביאים שחוזרים ומתריעים על קיום הציווים שמסיני. רק על ידי רוח ד' אשר דיבר בנביאים, ניתן היה להשפיע כנגד אותם כשלונות שנבעו מחוסר בספיגת קדושת התורה בשלימות, חוסר שבא מאי קבלת התורה ברצון השלם והראוי.

על ידי קדושת הנבואה היה אפשר לתקן ולהשלים את קדושת ישראל כפי שהיתה ראויה להיות אם היו מקבלים את התורה מרצונם הגמור.

ג) בשליחת נביאים על כך, היה מעין המשך נבואת מש"ר, כאילו לא נחתמה תורה וכאילו עדיין תורה בשמים היא ונמסרת בנבואה.

ויתכן שכיון שלא קיבלו את התורה ברצון שלם, ומודעא רבא לאורייתא, הרי"ז כאילו לא נסתיימה התורה, ולכן יש עוד מקום לשליחת נביאים המוכיחים ומתריעים לקיום המצוות.

ד) ומ"ש "נביא אקים להם וגו'" יל"פ שהוא "לבונן אותם ולהודיעם מה יעשו" כלשון הר"מ בהל' יסוה"ת פ"ז ה"ז, או להוראות שעה כמוש"כ שם פ"ט ה"ב. שעל אלו ביקשו ישראל בזמן מ"ת כמוש"כ הרמב"ן שם ובפרשת ואתחנן. וכל אלו הם צורך גם לדורות צדיקים, אבל התוכחות של הנביאים היו להודיע ולהזהיר לפי צורך השעה כדברי רש"י הנ"ל, ועל האזהרות הללו בנבואה לקיים את הכתוב בתורת משה, י"ל שהם בגדר מסויים של "לא בשמים היא". והדבר הותר הזמן שעוד לא קיבלו את התורה מרצון כמוש"כ"ל.

ה) וח"א העיר ממ"ש בתמורה ע"ז ע"א שביקשו מיהושע לשאול בנבואה על ההלכות שהשתכחו בימי אבלו של משה, וא"ל לא בשמים היא. ויתכן לכאורה שהחת"ס מיירי רק באופן שהצדדים לכאן ולכאן ידועים לחכמים ונחלקו החכמים איך ההלכה, אלא שרוצים לקבוע הלכה כצד אחד כנגד הרוב, ככה"ג י"ל שבימי בית ראשון היה עדיין אפשר לקבוע הלכה כהמיעוט עפ"י נביא, [ועיין בתוס' יבמות יד ע"א ד"ה רבי לגבי בת קול]. משא"כ כשלא ברור לחכמים איך לפסוק, שבכך מיירי הגמ' בתמורה, ככה"ג לא היה כלל מקום מעולם לברר עפ"י נביא, כי הוי אמירת מצוה חדשה.

ובעירובין מה ע"א: וישאל דוד בד' וכו', מאי קמבעיא ליה, אילימא אי שרי אי אסור [להלחם עם פלשתים בשבת], הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים. ולכאורה משמע שאלמלא שקיים בי"ד של שמואל ניתן היה לשאול באו"ת. אולם רש"י פירש דמידי דאיסור והיתר לא משייל באו"ת. ומשמע שגם השופט וגם הסנהדרין אינם שואלים מידי דאיסור והיתר באו"ת, גם כשצדדי הספק ידועים אלא שאינם מגיעים לבירור הלכה, כנ"ל. ובאמת מדברי רש"י נראה שגם כשיש מחלוקת אין שואלין באו"ת, גם אז בימי שמואל.

[ויל"ע כמה שכתב הרשב"ם בב"ב קכ"א: ד"ה לא היה הדיבור עם משה וכו' אבל אם הוצרכו לדיבור כגון במעשה דקרח שהיה אחר מעשה המרגלים היה מדבר ע"י מלאך או באו"ת. משמע מדבריו שרק הציוויים שבמעשה דקרח שהיו כהוראת שעה נאמרו ע"י או"ת, אבל פרשת שמירת המשכן שהיא גם לדורות, נאמרה כשאר נבואות משה רבנו, והו"ה פרשיות מתנות כהונה ולויה שלהלן. ומסתבר שכיון שעיקר הפרשיות הללו נאמרו לאהרן ושבת לוי - הציווי לישראל לתת מתנות כהונה כבר נאמר בסיני כמו שאמרו בספרי. והציווי על מעשר הוא בכניסתם לארץ - והם לא היו נזופים לאחר מעשה המרגלים כמו"ש בחגיגה ו', לכן הפרשיות של מצוות כהנים ולוים נאמרו למשה רבנו כשאר נבואות התורה. ועי' מש"ח מסעי עה"כ וידברו.]

אבל יתכן שרק באו"ת הדין כן, כי האו"ת לא ניתנו אלא לקבוע הוראות שעה לצרכי הציבור ולא לענייני הלכה קבועים - עכ"פ לאחר ימי מש"ר - אבל לגבי נביא יש לחלק כנ"ל.

אולם בתמורה טז ע"א: אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה - וברש"י, אם



מתה אם רועה – א"ל אמרו לפנחס שאל, א"ל לא בשמים היא, אמרו לו לאלעזר שאל, א"ל אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר. והספק אם רועה אם מתה ודאי שהיתה אצל חכמי הדור ולא אצל שאר ישראל, והם ודאי ידעו שיש בכלל הכתובים הנ"ל עיכוב מלשאול דבר הלכה באו"ת ומהנביא. אלא שסברו שבמקום שיש סברא ברורה להסתפק ניתן לשאול. (עי' אגרות הראי"ה ח"א עמ' קכד), והשיבו להם שגם בכהאי גוונא א"א לשאול, לא באו"ת ולא בנביא. ומ"ש בעירובין הנ"ל "והרי בי"ד של שמואל קיים", יתכן שר"ל שאם לא היה בי"ד של שמואל, היה יכול לשאול באו"ת בתור הוראת שעה ולא לפסק קבוע.

ועכ"פ י"ל לכאורה שלקבוע הלכה עפ"י נביא במקום מחלוקת היה ניתן אז קודם שהדור קבלוה בימי אחשורוש, ורק במקום שחכמים מסתפקים חמיר טפי. (אולם מהר"מ הל' יסוה"ת נראה שעיקר לא בשמים היא מיירי גם במקום מחלוקת החכמים, וצ"ע).

וכ"ז בימי בית ראשון, אבל לאחר ש"הדור קיבלוה בימי אחשורוש", כבר הסתיימה לגמרי קבלת התורה, ואת התוכחות של כשלונות הדורות יש לתקן רק על ידי חכמים.

[בסדר עולם איתא שלאחר שפסקה הנבואה "כוף אזנך לשמוע דברי חכמים". אולי יש בכך סמך לדברי החת"ס. ובהקדמת המאירי לאבות ד"ה ודע כו' כתב: ולפעמים היתה הנבואה מבוררת להם כל תעלומה כו' כי היו אז נמסרים לנביאים וסרים למשמעתם ונשמעים להם, ועיין בחיבור התשובה [עמ' 429 מאמר ב' פ"ט ד"ה ונשוב לדברינו, והוא שכבר הודיע כו', והתבארו דבריו לעיל].

(ו) ח"א אמר שהחת"ס לא מיירי בהוראה עפ"י נבואה כי מאז מ"ת אין כלל אופן שעפ"י נבואת נביא יפסקו. אלא כוונת החת"ס רק "להעיר אוזן כלימודים" ר"ל להשגיח בבת קול, שעד קודם שקיימו ברצון מה שקיבלו כבר, היה הדין דמשגיחים בבת קול.

(ז) נראה שהיכולת לעקור יצרא דע"ז הסתייעה על ידי שנשלמה קבלת התורה בימי מרדכי, ומאז כבר לא היה תקיף יצרא דע"ז כמו בימי מנשה וכיו"ב.

ומ"ש בהוריות שיהושע היה יכול לעקור יצרא דע"ז כי היתה לו זכותא דא"י, יתכן שכיון שעדיין לא החלו לעבוד כל ישראל לע"ז, ועוד שמצינו ביהושע כ"ד שחזרו ישראל וקבלו שלא לעזוב את ד', לכן היה אפשר אז עם זכותא דא"י לעקור יצרא דע"ז.

## סימן מא

## תקנות חכמים – הפקר לזמן – הפקר בי"ד – יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה

לבטולי ורק לאחר נתינה הגיע בשליח ובטלו, דמ"מ אי"ז ביטול ולא אמרינן איגלאי מילתא למפרע, אפילו למ"ד גלוי דעתא בגיטא מילתא היא, דחכמים עשוהו כדברים שבלב, וכיון דדומה קצת לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מה"ת. נראה מכ"ז ששיטת הר"י היא שבמקום שאין התקנה נראית כעקירת דין דאורייתא, יש רשות לחכמים לתקן בקום ועשה והכל מיסוד אחד, שכשאין התקנה נראית להדיא כעקירת דבר מה"ת, יש רשות לבי"ד לבטל בקו"ע.

ומה שהתוס' שם בגיטין סיימו שמצינו כן בגמ' להלן בביטלו שלא בבי"ד, דג"כ ביטלו לקידושין, ופירש רעק"א דשם פשיטא לגמ' שאין הגט בטל גם בלא דין אפקעינהו, נראה שגם שם עשאוהו כדברים שבלב, מאחר שלא ביטל בבי"ד כתקנת חכמים ולא חשש לתקנת ממזרים, ואי"ז נראה כביטול גמור.

ואם כי לשון התוס' בנזיר (מג ע"ב) הוא שבמקום שיש פנים וטעם לדבר לכו"ע יש כח לעקור, מ"מ נראה שכונת התוס' היא שכשיש פנים וטעם לדבר, אי"ז דומה

(א) בתוס' יבמות פט: ד"ה שהפקר בי"ד הפקר כתבו וז"ל: אבל התורם מן הטמא על הטהור ליכא למימר דאפקוה מרשותיה בשעת הפרשה, כיון דבתר הכי נמי שלו הוא ועליו לתקנו, עכ"ד. [מש"כ תוס' ועליו לתקנו, כוונתם היא שמזה מוכח שמיד חוזר התורם וזוכה, ומתחייב מיד להפריש כשאר טבל.] והסברא בזה צ"ב.

ולכאורה יל"פ שאע"פ שהפקר בי"ד אין הוא בכלל עקירת דבר מה"ת בקו"ע, אבל גם הפקר בי"ד אינו בכלל אופן וענין, וגבול יש בדבר. דיעויין בתוס' שם להלן ד"ה כיון בשם הר"י דהנושא את הקטנה שאין לה אב, ג"כ מטמא לה, משום דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בדבר הדומה, דכיון דשאר יורשים לא ירתי לה דומה למת מצוה. ובתוס' ישנים הגירסא שיש טעם גדול בדבר. וכך כתבו בתוס' לעיל (פ"ח ע"א ד"ה מתוך) בשם הר"י לגבי נאמנות ע"א בעגונה, כיון שדומה הדבר הגון להאמינו תקנו חכמים דיתירוה על פיו, ואי"ז עקירת דבר מה"ת.

וכן בגיטין (ל"ב ע"א ד"ה מהו) כתבו התוס' דמש"ש שגם במהדר עליה מעיקרא

ונראה כעקירת דבר מה"ת, לכן יכולים לבטל גם בקו"ע, לדברי התוס' ביבמות פ"ח ופ"ט הנ"ל. וזוהי גם כוונת התוס' בע"ז יג ע"א ד"ה אמר כו' דודאי שיש כח בידם לעקור היכא דנראה טעם קצת, כדמוכח פרק האשה רבה גבי משיאין האשה ע"פ עד אחד. וכ"נ מגהש"ס לרעק"א ביבמות פ"ח על דברי התוס' שם ד"ה מתוך כו' הנ"ל, "כיון שדומה הדבר הגון להאמינו, תקנו חכמים דיתירוה על פיו, ואי"ז עקירת דבר מה"ת", שכתב שכ"כ התוס' בנזיר ובע"ז הנ"ל.

וכ"ה בתשובת הר"י שבתמים דעים סי' רג: כשיש טעם קצת למתיר, שאז אינו דומה עקירה כו', בדבר שיש טעם, שיהיה דומה

היטב שראוי לעקור על ידו, יכולים לעקור בקו"ע. ויל"פ כן גם בכוונת התוס' ישנים מכת"י לנדרים (ב' ע"א) לגבי כינויים, שבלשון שבדו חכמים מהני לעבור ב"ב יחל", משום דדמי קצת לנדר. [ויעויין בב"י (או"ח סי' תי"ח) וברדב"ז (ח"ה סי' א' תס"ה) שלא נראה כן מדבריהם]. ולעיל בסי' ח' הארכתי בשיטת הר"י לגבי כינויים. ונראה שס"ל שהגדר של אין כח ביד חכמים לבטל דבר מה"ת בקו"ע, הוא משום שהוי כביטול דין התורה וכחילול השם, ולכן במקום שתקנת חכמים נראית כקיום דין תורה ואין בה ביטול להדיא של הדין, יש לחכמים כח לתקן גם בקו"ע<sup>57</sup>.

ויל"פ כן בכוונת הירושלמי פאה (פ"א ה"א

57. א) נראה שזוהי גם כוונת התוס' (בכתובות כ"ט ע"א ד"ה אלו נערות) שפירשו את דברי הגמ' ביבמות (פ"ח), שבימי רבי בקשו להתיר נתינים, אמר רבי חלקנו נתיר חלק מזבח מי יתיר, ופי' התוס' שרצו לפוטרו מעבדות, ואמר להם רבי דאין יכולין להפקיע חלק מזבח, ואע"ג דקימל"ן הפקר בי"ד הפקר, היינו לצורך, אבל זה אינו צורך כל כך. וכתב בשטמ"ק שם, "ומכל מקום חלקנו נתיר אפילו שלא לצורך דלא מטעם הפקר בי"ד נגעו בה, כיון דאין כאן אלא הפקעת שעבוד בעלמא", עכ"ל השטמ"ק. ולפי דבריו משמע לכאורה שמותר לבטל איסור הקדש כשהוא לצורך גמור, ע"י הפקר בי"ד בעלמא. אולם מתוס' ע"ז (ס"ג ע"א ד"ה והא) נראה לכאורה דלא מהני למעילה הפקר בי"ד, וכ"נ מב"מ (צ"ו ע"ב). ועיין בהשמטות לשטמ"ק זבחים (ע"ג).  
 ב) אולם י"ל שלגבי נתינים אין כלל איסורי מעילה או איסור ליהנות מהקדשות, כי אין בהם אלא שיעבוד, כעין פועל ששיעבד עצמו לעבוד להקדש, שאין בו קנין להקדש, שלכן לגבי חלק הדיוט סגי בצורך כל שהוא כדי להפקיע שיעבוד כזה, כי אין כאן צורך בהפקר ממון גמור. וכ"ז בחלק הדיוט, אבל בחלק גבוה י"ל שדנים על הפקעת תקנת השיעבוד, כדין תקנות באיסורים. והטעם הוא כמושכ"ל סי' ט פ"ו באות א' עפ"י הש"ש לגבי ביטול ממון הקדש ולגבי עדות על הוצאה מרשות גבוה, שדינם כדין איסורים, ולכן גם כשניתן להפקיע ולהפקיר ממון הקדש ע"י הפקר בי"ד, אי"ז אלא בתורת תקנה של הפקר בי"ד, כפי שמצינו בגיטין ל"ו לגבי ביטול תקנת פרוזבול, שכדי לבטלה צריך דווקא בי"ד שגדול מהמתקן, ובהפקר בי"ד כה"ג צריך גם

שיהא לכך צורך גדול. ולכן כתבו התוס' שבעינן צורך גדול לבטל את תקנת דוד שיהו הנתינים כעבדים למזבח.

(ג) כ"ז ניתן לפרש לפי"ד השטמ"ק, אבל בתוס' הר"ש משאנץ כאן כתב שלגבי חלק ציבור היה מספיק הפקר ב"ד, ואילו לגבי חלק מזבח היה צריך לבי"ד גדול מבי"ד של דוד ששיעבד את הנתינים למזבח. משמע שהיו ממון גמור ורק משום שאין להפקיר ממון הקדש צריך להגיע לכך שהבי"ד יבטלו את התקנה של דוד. ונראה שגם התוס' ס"ל כן, שצריך הפקר ב"ד גמור, אבל לא ס"ל שצריך לכך ב"ד גדול מהראשון, אלא שהתוס' קאי בשיטת הר"י בנזיר הנ"ל, שבמקום שיש פנים וטעם לדבר לכו"ע יש כח לחכמים לעקור, ולכן לגבי חלק מזבח, שאסור להפקיע ממון הקדש, הוי כשאר איסורים, שאין לבטלם בקו"ע ואין ב"ד יכול להפקירם, אבל מ"מ כשיש טעם וצורך גדול היה ב"ד יכול להפקיר גם חלק מזבח.

(ד) ויתכן שגם למתבאר מהתוס' ביבמות וגיטין הנ"ל, שבעינן שידמה כדבר המותר מה"ת, מ"מ בתקנת חכמים סגי בצורך גדול. ואם כי דברי התוס' בכתובות מוסבים על שיטת ר"ת, מ"מ מהתוס' שאנץ הנ"ל נראה שהמו"מ בדברי ר"ת הוא מהר"י והר"ש משאנץ.

(ה) ולפי"ז יל"פ במש"כ הר"י בתוס' בשבת (כ"א ע"א ד"ה שמחת) שהקשו איך מותר להדליק מבלאי בגדי כהונה לשמחת בית השואבה, הרי מועלין בהן, "ודוחק לומר דלב ב"ד מתנה, דמה צורך יש להן להתנות בשביל זה. ונראה לר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין וכו' צורך קרבן חשיב ליה". ופי' המל"מ בהל' כלי המקדש (פ"ח) דמשום צורך הקרבן התנו ב"ד. אבל עדיין צ"ב קושיית התו"י שם, שהרי כאן ודאי לא פקעה קדושתן למפרע, ומכאן ולהבא לא מצינו דין זה דלב ב"ד (ויעויין בתו"י וברא"ש יומא ס"ט.). וגם מה שנקט הר"י שצורך קרבן חשיב ליה, צ"ב, הרי העיקר תלוי אם הוא צורך חשוב, ואי"ז ענין לקרבן דוקא.

ולפי הנ"ל נראה בביאור שיטת הר"י בשבת הנ"ל, שמשום צורך קרבן התנו ב"ד שידליקו מבגדי כהונה, שמאחר שנראה כהשתמשות לצורך קרבן, יש כח ביד חכמים לעקור איסור מעילה מה"ת, ובאמת ההיתר הוא רק מכאן ולהבא. ולא הזכיר הר"י שמצד הפקר ב"ד לצורך קרבן התיירו, כמוש"כ תוס' בכתובות לגבי נתינים, כי ס"ל דבג"כ הם קדושת הגוף ככלי שרת כמוש"כ תוס' קידושין נב ע"א וא"א להפקיע קדושתם ע"י הפקר. ועי' מש"כ על קושיית התוס' בשבת, לעיל בענין שאלה והפרה בהקדשות פ"ו אות ו'.

(ו) ונראה שזוהי גם שיטת התוס' בב"ב מח ע"ב לגבי תליוה וקדיש, שכתבו בד"ה תינח דקדיש בכספא כו' וצריך לומר דסבר הכא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כיון דאפקעינהו רבנן לקדושתו מיניה אע"ג דלא קדיש אדעתם, שהרי קידש שלא כהוגן כו', ואיצטריך בכתובות (ג ע"א) ובהשולח (לג ע"א) לטעמא דאדעתא דרבנן מקדש משום דהתם כיון דקידושין נעשו כהוגן לא היה כח לחכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש, עכ"ד התוס'. ונראה שאין כוונת התוס' שהסוגיא כאן דלא כהלכתא, דקימל"ן שאין כח ביד חכמים לבטל ד"ת בקו"ע, שא"כ גם כשקידש כהוגן יכולים להפקיע בקו"ע. אלא כוונת התוס' לשיטת הר"י הנ"ל, שבמקום שנראה שיש פנים וטעם לדבר, שאי"ז דומה ונראה כעקירת דבר מה"ת, יכולים לבטל בקו"ע, וה"נ כשקידש ע"י שתליוה וקדיש, שאי"ז נראה כקידושין מרצון, לכן כשחכמים מבטלים הקידושין אי"ז נראה כעקירת דבר מה"ת. אבל בסתם קידושין כהלכתא א"א לבטל, שהרי הדבר נראה להדיא כעקירת דבר מה"ת בקו"ע. ועי' תוס' יבמות קי ד"ה קסבר.

ד: עילא היו מבקשים להתיר דמם של בעלי (פ"י ה"ה): על ידי עילא, עיי"ש בביאור מחלוקת. וכיו"ב יל"פ בירושלמי תרומות הגר"א ומהר"א פולדא תרומות (פ"י ה"ה).

ז) כיו"ב יל"פ בשיטת הר"י בקידושין נה ע"א על מש"ש: בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר כו', זכרים עולות נקבות שלמים כו', אמר ר' הושעיה הכא בבא לחוב בדמיהן עסקינן כו', ור"מ הוא דאמר הקדש במזיד מתחלל כו', וכתבו התוס' בד"ה אמר כו' בשם הר"י, דלעולם קסבר ר"מ בעלמא דתמימים אינם נפדים, כגון דרך חילול, והכא מיירי שנתכוין לגזולה ולקנותה מיד המקדיש ולזכות בה ולשנות בה, [דאליבא דר"מ גם תמימים שנתכוין לגזולם יוצאים לחולין], ובכה"ג שרי. ואחר שהוציאם לחולין עלה בדעתו להביא בדמיהן קרבן אחר שאפשר להסתפק אם היה הקרבן שגזל מהקדש, עכ"ד. [ובתוס' הרא"ש נקט: דאע"פ שמתכוין לגזול מן הקדש, מ"מ שרי, כיון שמתכוין לשם שמים כדי לעשות תקנה להקריב כל הספיקות.] ויל"פ שהתירו חכמים, מפני תקנת הקדשים, שיוציא לחולין ע"י גזילתו ואח"כ יביא אחרת במקומה, כיון שאי"ז נראה כעקירת דבר מה"ת, שהרי כשלוקח הקרבן בכוונה לגזולה אין ניכר שכוונתו לגזול או להוציאה מרשות לרשות, וכמוש"כ המהרש"ל להלן ע"ב ד"ה ברש"י כו' "דמי יודע מה היה במחשבתו כי אם הוא לבדו", לכן התירו חכמים שיפקיע קדושת הקרבן לצורך הרבים, שאולי אם ישארו הקרבנות הללו בקדושתן, רבים ימעלו בהם. ולצורך בעל הקרבן. ור' יוחנן שאמר להלן ע"ב "וכי אומרים לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה", יל"פ כפירוש המהרש"א "שיגזול הבהמה לכתחילה מן ההקדש כדי שתזכה לתקן ספיקא, אם לבהמה שלא ימעלו בה ואם לבעלים שיתכפרו", וס"ל לר' יוחנן שעל תיקון של ספק אין לחכמים לתקן שיהא מותר לבא לבטל ד"ת בקו"ע.

ח) ובקדושין ס"ג ע"ב: אמר רב חסדא, בני זה בן תשע שנים ויום אחד כו' נאמן לקרבן כו', תניא כוותיה דרב חסדא, בני זה בן י"ג שנה ויום אחד כו' נאמן לנדרים כו'. וכתבו בתוס' שם (סד ע"א) ד"ה נאמן לנדרים, דע"א נאמן באיסורין, תימה הא אין נאמן אלא בדבר שבידו. וי"ל כיון דסופו לגדול עשאוהו כדבר שבידו. [ובתוס' הרא"ש נקט: דכיון דמאליו נעשה גדול, הילכך בקל יש לנו להאמינו ולהוציאו מחזקת קטן]. וברעק"א לקדושין (מהדורת הגר"ש אריאלי שליט"א) כתב: "וק"ל דמ"מ איך אמר רב חסדא דנאמן לקרבן, דאיך שייך לענין קרבן להחמיר לעשות כאילו בידו, כיון דמדינא ליכא קרבן הוי חולין בעזרה". (ועיין בפנ"י). ונראה לפו"ר דהר"י סובר שכיון שחזקת קטנות עשויה להשתנות, ודאי שסברא ברורה היא שחזקה זו גרועה משאר חזקות ואינה נחשבת כל כך כחזקות דעלמא – יש שיטה בראשונים שחזקת קטנות אינה חזקה. וגם לשיטה דהוי חזקה יש שיטה באחרונים שלאחר שכבר יצא האדם ודאי מחזקת קטנות אין מעמידים אותו למפרע בשעת הספק בחזקת קטנות, משא"כ בשאר חזקות – וכיון דאינה נחשבת כשאר חזקות, לכן אם חכמים חוששים לעדות האב ומתקנים שיהא האב נאמן גם לקרבן, אי"ז נראה כעקירת דבר מה"ת בקו"ע. וצ"ע. עוד יתכן לבאר דברי ר' חסדא דנאמן לגבי קרבן, דר"ח ס"ל דחכמים מתנין לעקור דבר מה"ת בקו"ע כמו שנראה מיבמות פ"ט ע"ב.

(ב) ולפי"ז י"ל שגם לאידך גיסא, במקום שהעקירה היא בשוא"ת, הוי היתר לחכמים לבטל בשוא"ת רק כשאמנם העקירה נראית כך למעשה, אבל בגוונא דהתקנה לא תראה כביטול הדין בשוא"ת, אלא כביטול בקום ועשה, א"א לבטל הדין.

ונראה שזה ביאור הגמ' במגילה (כ). לגבי קריאת המגילה ביום הכניסה שאי ס"ד אנשי כנה"ג י"ד וט"ו תקון, אתו רבנן ועקרו תקנתא דתקיננו אנשי כנה"ג, והא תנן אין בי"ד יכול בטל דברי בי"ד חבירו וכו', והקשו ע"ז הרי אפילו בדין שמה"ת יכולים בי"ד לבטל בשוא"ת, וה"נ יכולים לבטל הקריאה בי"ד בשוא"ת ולתקן קריאה ביום הכניסה. ולהנ"ל י"ל שמאחר שאין בכך ביטול התקנה אלא העברתה לימים קודמים, א"כ ניכר הדבר שאין כאן ביטול הקריאה, והדבר נראה כאילו העבירו את חיוב הקריאה ליום אחר, ודמי לביטול בקום ועשה, ואי"ז בכלל הרשות של ביטול ד"ת בשוא"ת. ורק מדין ביטול תקנות בי"ד קודם, ניתן לבטל יום י"ד ולתקן ימי הכניסה, ובזה בעינן שיהא גדול מהבי"ד המתקנם.

(ג) ולפי הנ"ל יתכן לכאורה לומר עוד, שאע"פ שהפקר בי"ד יכול להועיל גם כשהנפק"מ היא לגבי קו"ע, אבל כ"ז רק כשההפקר נראה כדרך המפקירים, שבדרך כלל הם מוציאים לרשותם לפרק זמן, אבל

כשכל ההפקר הוא להרף עין, לזמן שהיתה צריכה לחול ההפרשה, ומיד הפירות חוזרים לרשותו והוא חייב להפריש שוב, אי"ז נראה כדרך המפקירים, ואין בי"ד יכולים להפקיר כה"ג.

ולכאורה יש לפרש שזוהי כוונת התוס' הנ"ל, שלכן א"א להפקיר הפירות שתרם, משום שמיד הם חוזרים לבעלותו ועליו שוב לתרום, ואי"ז דרך הפקר, אלא נראה הדבר כנשאר ברשותו.

(ד) ועוד יל"פ שגם אם דין הפקר בי"ד בעלמא הוא יכול לחול גם באופן כזה – משום שלגבי כח בי"ד להפקיר לא נפק"מ איך נראה ההפקר – מ"מ כאן שבאים לבטל את קדושת התרומה ע"י ההפקר בי"ד הזה החוזר מיד לבעלים, יראה הדבר כביטול קדושת תרומה בקום ועשה.

(ה) ולפי"ז י"ל עוד, שגם במקום שע"י תקנת חכמים יפקע אח"כ דין תורה אפילו בשוא"ת, כגון חלל מדבריהם שנשא גרושה, אם ע"י החללות מדבריהם לא יחול דין תורה של מלקות משום שהכהן כבר נפגם מכהונתו מכח התקנה, הרי הדבר נראה כביטול דין תורה של קדושת כהונה בכל שלמותה, ואע"פ שמה שאין מלקין אותו הוא בשוא"ת, אבל הבסיס לכך, שהוא מיעוט קדושת כהונתו של החלל מדבריהם, הרי הוא נראה כביטול דין תורה וכחילול השם, ויש בו חומר שיש בביטול ד"ת בקום

המעוות השניות, יל"פ שאי"ז מחמת שהפדיון מדרבנן מועיל לבטל דין מע"ש מה"ת, אלא כפירוש הרש"ס והגר"א עיי"ש. ועיי' בישועות מלכו להל' מעשר שני פ"ג ה"ח<sup>58</sup>].

(ו) ובעיקר דברי התוס' ביבמות הנ"ל יתכן לפרש עוד, שאם הבי"ד מתקנים להפקיר ולהקנות מיד בחזרה אי"ז גדר הפקר מה"ת. כי ענין ההפקר הוא שהחפץ מופקע מזכות

ועשה, ולכן אין בכח חכמים ליצור ע"י תקנתם מצב ודין של ביטול חומר דין תורה. והו"ה גם לגבי דין טומאת אוכלין מדרבנן שאין בכוחה להפקיע הדין שאין מע"ש טהור נפדה בירושלים, ואם פדאוהו ונטמא מה"ת לא מתבטל דין מלקות על אכילתו בטומאה. כ"ז לשיטת הר"י הנ"ל. [ומ"ש בירושלמי מע"ש פ"ג ה"ה: מע"ש שנטמא בולד הטומאה ונפדה ואח"כ נטמא באב הטומאה ונפדה אין לוקין אפילו על

58. (א) בקובץ נזר התורה (גליון יג עמ' לו ואילך) במאמרו של הגאון רבי גבריאל יודלביץ שליט"א דן בדברי הצ"פ בגדר תקנת חכמים לגבי דינים דאורייתא. ובתחילת דבריו הביא מש"כ הצ"פ (הל' איסור"ב פ"ט ה"י) על דברי הר"מ שם שאם חלל מדבריהם נטמא או נשא אשה גרושה מכין אותו מכת מרדות. וכתב ע"ז הצ"פ שמלשון הר"מ משמע דמה"ת לא לקי כיון דמדרבנן הוא חלל. והביא הצ"פ דוגמא לכך ממ"ש בירושלמי מע"ש (פ"ג ה"ה): מע"ש שנטמא בולד הטומאה ופדאוהו ואח"כ נטמא באב הטומאה ופדאוהו אינו לוקה על המעוות השניות. והצ"פ מפרש דהפדיון הראשון לא חל אלא רק משום טומאה מדרבנן ואעפ"כ טומאה זו מועילה לחלל קדושת הפירות מה"ת.

ולאח"ז הביא הצ"פ דברי התוס' בחולין מג: (ד"ה תקרובת) דאם טומאת ע"ז כטומאת מת מדרבנן אזי השוחט לע"ז בשבת חשיב מתקן מצד שמונע בשחיטתו טומאת נבילות "וא"כ תיקן להוציאו מידי טומאה דאורייתא ואם אכל קודש או נכנס למקדש פטור". ומכך מוכיח הצ"פ שהתוס' פליג על הר"מ וס"ל שאף אם יש טומאה דרבנן מ"מ הוי תיקון.

(ב) לכאורה כוונת הצ"פ שלדעת הר"מ שחלל מדרבנן אינו לוקה על לאוין דכהונה, היה צריך להיות הדין שגם בטומאה מדרבנן לא יביא חטאת, אע"פ שבשוחט לע"ז הוי מתקן מה"ת, הרי גם בחלל מדרבנן הוא כהן גמור מה"ת, ואיסורו בגרושה הוא בלאו ומ"מ אינו לוקה, ה"נ היה צריך להיות שע"י טומאה מדרבנן לא יביא חטאת על מה שתיקן במלאכה שיש בשחיטה. אולם ז"א, וכבר העיר הג"ר גבריאל יודלביץ שליט"א שראיית הצ"פ מהתוס' צ"ב, דהרי ביארו שם בתוס' להדיא דאם טומאת תקרובת מדרבנן שפיר חשיב מתקן (גם מדרבנן) דהואיל שעכ"פ לא יתחייב קרבן כשאכל קודש ונכנס למקדש.

(ג) ומש"כ שסובר הצ"פ שאם מדרבנן נחשב שיש דין טומאה גמורה אף שבפועל יש איזו נפקותא ממה שאין הטומאה אלא מדרבנן, שלא יצטרך להביא קרבן על ביאת מקדש, מ"מ לא חשיב מתקן (עכ"פ מדרבנן) כיון דבעצם מדרבנן נחשב שנשאר עליו דין טומאה מעליא, דבריו צ"ב. שהרי אפילו אם היתה חלה על ע"ז טומאה מה"ת אלא שהיא היתה בתורת שני לטומאה, שאז

הבעלות, ויש רשות אז לאחר לזכות אז בחפץ, לפחות לפרק זמן, עי' ברא"ש נדרים (פ"ד הי"א) שבהפקר בעינן שיוכל לצאת מרשותו ע"י שיהא ידוע לשום אדם. ועי' בפנ"י לגיטין (לח. ד"ה בתוד"ה המפקיר). לכן באופן שישנה מניעה שיזכה אחר בחפץ אי"ז הפקר. וכלל זה ניתן לומר גם לגבי הפקר ב"ד, שרק אם ישנה אפשרות

שמישהו אחר יזכה בהפקר או שהבי"ד עצמם מקנים לאחר חל הפקרם, אבל לא כשרק הבעלים ראויים לחזור ולזכות<sup>59</sup>.

ז) ולכאורה הסבר זה צ"ב, שהרי אין מניעה הכרחית שיזכה אחר בחפץ, כי יתכן שאם החפץ נמצא בשעת הפרשת התרומה ברשות אחר שלא בתורת גזילה (עיין בהל' ערכין

אין אפשרות שיתחייב עליה על טומאת קודש, כי אוכלין או משקין אינם מתטמאים מה"ת אלא מראשון לטומאה (הל' שאה"ט פ"י ה"ט וה"י) (ומכ"ש שאין האדם הנוגע בשני של טומאת מת חייב על ביאת מקדש, כי אין אדם מתטמא אלא מאב הטומאה כמ"ש בב"ק ב.). וא"כ בטומאה כזו היה השוחט לע"ז נחשב למתקן, מאחר שמנע טומאת נבילות שהיא אב הטומאה, ועל ידה היה יכול להגרם חיוב על אכילת קודש לאדם שנגע בנבילה, והטומאה שחלה כדין שני לטומאה אינה יכולה לחייב על אכילת קודש לא מלקות ולא קרבן עולה ויורד, וא"כ גם בטומאה מדרבנן אפילו תהא כדין טומאת מת מ"מ הרי לא יתחייב בשום אופן ע"י טומאה זו על אכילת קודש, לא מלקות ולא קרבן עולה ויורד. ומאחר שכן, מנל"ן שהתוס' חולק על הר"מ בגדר זה של דין דרבנן אם עושה חסרון בדין תורה כלשון הצ"פ בהל' תרומות (עמ' 98), וצ"ע.

והנה מה שלשיטת הר"מ אין חלל מדרבנן לוקה על פסולות כהונה מה"ת, ודאי שאי"ז משום הכלל שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, כי כאן אין סיבה שיעקרו חובת מלקות וימנעו ממנו כפרה. ומלבד זאת הרי חכמים חייבוהו במכת מרדות ובודאי אין ברצון חכמים להקל עליו מעונש וכפרת מלקות, כדי להעמיד דבריהם. ועיין ביבמות (צ). שאם זרק הכהן במזיד דם שנטמא, שלא הורצה מדרבנן, אם לא הורצה לכפרה אין הו"א לומר שתקנו גם שלא יביא המתכפר קרבן אחר ותמנע ממנו כפרה. וה"נ בחלל מדרבנן שהוא לא פשע, אין סברא לומר שתקנו חכמים שלא יוכל להתכפר במלקות כדי להעמיד דבריהם. אלא הסברא היא כדברי הצ"פ, שע"י דין דרבנן כחללות מדבריהם יתכן שתהיה נפק"מ לדין קדושת כהונה מה"ת, שחומר האיסור שבחלל מדבריהם אינו כמו אצל שאר כהנים, והוא פטור ממלקות.

59. עיין בט"ז (או"ח סי' תלח ס"ק ד) שביאר שיטת הראב"ד (הל' חמץ ומצה פ"ב הי"ד) בחמץ שבבור, שקודם זמן איסורו אף אם ביטלו צריך לבדוק, משום דהוי כמטמין בבורות, משום דביטול מתורת הפקר נגעו בה, ובזה לא שייך הפקר, משום שידו של אדם אינה שולטת בבור וגם הוא ברשותו. משא"כ אם הוא לאחר זמן איסורו והוא כבר ביטלו מקודם, לכן אז למפרע הוי ביטול כיון שהוא אינו ברשותו עכ"ל.

ויש לבאר שהחסרון במה שאין ידו של אדם שולטת בו, הוא משום הסברא דלעיל, שכשישנה מניעה שיזכה אחר בחפץ אי"ז הפקר. וה"נ בחמץ שנמצא בבור. אולם בחמץ, גם לסוברים שביטול מתורת הפקר, אין צורך שיהיה ממש כדיני הפקר, וכמוש"כ הרמב"ן שאין בביטול לשון



פ"ו הכ"ה), קונה בעל הרשות בשעה שחל הפקר ב"ד [ואפילו אם הם ברשות נפקד ואין נפקד זוכה מהמפקיד לשיטת הט"ז והקצוה"ח סי' קפט ס"ק א, מ"מ כשהחפץ המופקד מופקר, י"ל שבטל קנין המפקיד מהמקום], ומיד חוזרים הפירות ומוקנים לראשון ע"י הפקר הבי"ד. וכפי שמצינו בקנינים, שהקונה שדה ביובל הרי היא קנויה וחוזרת. אולם ז"א, שהרי בדרך כלל הפירות שתורם מהם נמצאים בביתו או בשדהו.

אולם עדיין צ"ב, הרי יתכן שהבי"ד המפקירים את הפירות מקנים אותם לכל ישראל, כפי שמצינו בריטב"א יבמות (פו:): ד"ה ת"ר לגבי מעשר ראשון לאחר קנס עזרא, שהבי"ד מקנים אותם ללויים ולאחר מכן מיד חוזרים הפירות ומוקנים לבעליהם הראשון. וא"כ למה לא יועיל הפקר ב"ד באופנים אלו.

ח) אמנם יש ליישב ההסבר הנ"ל בדברי התוס', שכיון שכל ההפקרה של הפירות היא בעיקרה משום קנס לתורם, אין סברא

שמי שזכה אחר ההפקר ואין סיבה לקונסו, יפסיד מה שזכה, וכפי שמצינו סברא כזו להלן (צ. בתוס' ד"ה אזיל) לגבי מי ששילם תשלומי תרומה בחולין טמאים, שאין לקנוס להפקירם מהכהן ששילמו לו בהם, מאחר שלא פשע. [ומה שכתב הריטב"א לגבי מעשר לאחר קנס עזרא, שמזכים הבי"ד ללויים ואח"כ מפקירים מהם, התם הרי קנסם עזרא שלא יתנו להם המעשרות וא"כ גם לאחר שמזכים להם הבי"ד ראוי להפקיר מהם], ולכן לא ס"ל לתוס' שניתן לפרש המשנה דהתורם מן הטמא על הטהור שאינה תרומה, משום הפקר ב"ד.

ואם כי היה מקום לחלק בין הנדונים, שהתוס' שלהלן לגבי תשלומי תרומה מיירי בכהן שזכה ע"י הישראל ששילם לו תשלומי תרומה, ואין לבי"ד להפקיר ממון זה מאחר שלא פשע. אבל מי שזכה ע"י הפקר ב"ד, רשאים ב"ד לחזור ולהפקיר ממנו אע"פ שלא פשע. אבל התוס' לא ס"ל לחלק כן.

ט) ולכאורה יש לפרש דברי התוס' באופן

---

הפקר ולא דיני הפקר, והיינו כמוש"כ הר"ן שכל שגילה דעתו שאינו רוצה שתהיה לו זכות בחמץ הרי הוא הפקר. ולכן לגבי חמץ שבבור, אע"פ שקודם זמן איסורו אין הביטול מפקיע חובת בדיקה כיון שהחמץ עדיין לא נאסר ולא חל שם דין הפקר, אבל לאחר זמנו, שבלא"ה הרי אינו ברשותו אלא שהתורה עשאתו כאילו ברשותו, כאן סגי במה שהוא מצידו ביטל החמץ ורק שלא חל עדיין הפקר מצד מקומו של החמץ, סגי כאן בביטול הקודם שלא יעבור עתה על ב"י והביטול מועיל למפרע (ועי' בפמ"ג).

במקנה (קידושין עז. בתוד"ה ולימא) ובאבני מילואים סי' נב ס"ק ב ד"ה לכן.

ועיין בפאה (פ"ה מ"א) בגדיש שלא לוקט תחתיו, כל הנוגעות בארץ הרי הוא של עניים ומבואר בירושלמי שם שפטורות מן המעשר, והעירו ע"ז דלא הוי מופקר לכל אלא לעניים וקי"ל שהפקר לעניים אינו הפקר. ולפי הנ"ל י"ל שהפקר הבי"ד מפקיע הבעלות מיד הבעלים לגמרי ולכן אי"ז כהפקר לעניים, ומה שאין העשירים יכולים לזכות הוא משום שהבי"ד מחליטים עוד שהעשירים לא יוכלו לזכות בממון המופקר מרשות הבעלים. ומכיון שעכ"פ העניים יכולים לזכות מהפקר זה, א"כ ידך וידו שוים בו ופטור ממעשרות, ולפי"ז ההפקר הוא מה"ת והזוכה בו קונה מה"ת.

[נא] והנה רעק"א שם כתב דרק הבעלים אינם יכולים להפקיר הפקר לעניים בלבד אבל בי"ד יכולים, וכיון שמופקר לעניים הרי ידך וידם שוים בו ופטור ממעשרות. ויל"פ שדבריו הם גם אם הפקר בי"ד הוא בעיקרו כדין הפקר שע"י הבעלים, ואעפ"כ בי"ד יכולים להפקיר רק לעניים אע"פ שהבעלים אינם יכולים, והיינו שהבעלים אינם יכולים להפקיר ממנום לעניים בלבד, מאחר שהם עדיין בעלים לגבי עשירים, ואין חל על ממנום דין הפקר ומכ"ש שאינו יוצא מבעלותם ע"י ההפקר שהוא דיבור

אחר, שהחסרון במה שהפירות חוזרים לבעלים הוא משום סברת הטיב גיטין (לדף לט ולדף נה) שלמ"ד שאין חכמים יכולים להקנות אלא רק להפקיר, א"כ בכל קנין מדרבנן א"א שהקונה יזכה מה"ת, מאחר שמה שבי"ד מפקירים מבעלות המוכר הוא על מנת שיזכה רק הקונה ואין אחרים יכולים לזכות בחפץ, וא"כ הוא כהפקר לעניים בלבד, שאינו הפקר מה"ת. וה"נ יש לפרש בתוס', שמאחר שהבי"ד אינם מפקירים את הפירות לכל מי שירצה לזכות בהם, אלא רק הבעלים חוזרים וזוכים בפירות שברשותם מיד לאחר שחל ההפקר, א"כ הוי כהפקר לעניים ואינו חל מן התורה, וא"א שהפקר כזה שהוא רק מדרבנן יועיל לבטל הפרשת תרומה של מי שהוא הבעלים מה"ת ותהיה התרומה טבל מה"ת, כפשטות הגמ' דאפילו ההיא גריוא הדרא לטיבלא, וע"ז דנו התוס' אם לכו"ע ניתן לומר כן.

(י) אולם בעיקר דברי הטיב גיטין יש מקום לומר, שאם כל החסרון בהפקר לעניים הוא בגלל שעדיין ישנה למפקיר בעלות, וכפי שנקט בזכר יצחק (ח"א סי' לא), א"כ יתכן שהבי"ד מוציאים מרשות הבעלים לגמרי, ומה שאין העשירים יכולים לזכות אח"כ הוא משום שמחליטים עוד, שרק אדם פלוני יוכל לזכות בממון המופקר. ועיין

א"כ ודאי שנכלל בזה שיכולים להפקיר ליחיד, וגלי קרא שעדיף משאר הפקר. אבל למ"ד שיכולים רק להפקיר ולא גלי קרא באיזה אופן יהיה הפקר הבי"ד, צ"ב בסברת רע"א הנ"ל, אמאי לא נימא שרק דומיא דשמיטה שהיא מופקרת לכל יכולים בי"ד להפקיר].

(יג) ויש מקום לומר עוד שאפילו אם כל הפקר בי"ד חל רק כשמפקירים לכל, מ"מ אם בי"ד מפקירים ממון כדי לקנוס אדם, הם רשאים להפקיע ממנו יכולת לשוב ולזכות בו, לא רק ע"י שההפקר ממשיך לחול עד שיזכה בו אדם אחר שאינו הבעלים שהפקיעו ממנו – שע"ז יש מקום לומר שלמעשה אין ההפקר לכל – אלא גם מעיקר דין הפקר בי"ד יש בידם להגביל יכולת הזכיה מהאדם שהם קונסים אותו ע"י הפקר, וזה בכלל הכתוב בעזרא "יחרם כל רכושו", ועי' ברמב"ן סו"פ בחקותי עה"כ "כל חרם אשר יחרם מן האדם" וגו'.

(יד) והנה בגליוני הש"ס ליבמות שם הביא שיטת הריטב"א בקידושין (מו: ד"ה דאמר), שגם אליבא דרב חסדא שיש כח לבי"ד לבטל דבר מה"ת בקום ועשה, הדין שהתורם מהטמא על הטהור תרומתו אינה תרומה והדרא לטיבלא הוא משום הפקר בי"ד. [וואם כי מהגמ' משמע שרק למ"ד שאין כח ביד בי"ד לבטל ד"ת בקום ועשה צריך לסברא דהפקר בי"ד, צ"ל שגם בדין

בעלמא, אלא כשמסתלקים ממנו גם לגבי עשירים, אולם בי"ד שאינם מפקירים מכח בעלות, אלא מכח שניתן לבי"ד על כל ישראל, בכחם להחליט להפקיר ממון באיזה אופן שנראה להם אפילו אם ההפקר הוא רק לגבי עניים.

(יב) אמנם הסברא הנ"ל שבהפקר צריך שלא תשאר בעלות כלל למפקיר, היא רק למ"ד שצריך שיפקיר גם לגויים כמ"ש בירושלמי פאה, אבל למ"ד שסגי בהפקר לכל ישראל א"א לומר כן. וצ"ל שכל הדין שהפקר לעניים אינו הפקר שילפינן זאת משמיטה, הוא גזה"כ ואין ללמוד ממנו אלא לדין הפקר ע"י הבעלים שכל עיקרו ילפינן משמיטה כמוש"כ הרא"ש בנדרים (מה.), אבל הפקר בי"ד ילפינן מקראי אחרוני, מ"ראשי האבות לראשי המטות" או מ"יחרם כל רכושו", ובמקראות הללו אין הכרח למעט הפקר לעניים בלבד. ועיין להלן בשם מהר"י אלגאזי.

אולם עדיין צ"ב לשיטת המהרי"ט שהפקר דשמיטה הוא מאליו בלא דיבור הבעלים, ולא כהב"י דצריך דיבור הבעלים, א"כ הפקר דשמיטה חל לגמרי בידי שמים ועדיף מהפקר בי"ד, וא"כ למה לא נלמד משמיטה שאין חלות של הפקר כלל כשהיא רק לעניים.

והנה לסוברים שבי"ד יכולים גם להקנות, וזה נכלל בדרשא ד"מה אבות מנחילין",

משום דבעינן הפקר גמור כשמיטה והפקר בי"ד עדיף גם לדין הפקר קנין פירות בלבד.

ולפי"ז מסתבר שהדין של הפקר לעניים שגם הוא משום שילפינן משמיטה, שגם דין זה אינו נוהג בהפקר בי"ד שעדיף. ואפילו אם הפקר דשמיטה הוא מאליו מאפקעתא דמלכא, מ"מ גזה"כ שהפקר בי"ד עדיף. וגם הדין שכתב הרא"ש בנדרים הנ"ל שבעינן שיוכל לצאת מרשותו ע"י שיהא ידוע לשום אדם, גם זה אינו נוהג בהפקר בי"ד. ויל"פ שזוהי שיטת הרשב"א והריטב"א הנ"ל, ולכן גם בהפקר שחוזר מיד לבעלים יש ביד בי"ד להפקיר.

טו) והנה בשיטת התוס' ביבמות יש לבאר עוד, לפי מה שנראה שאם ילפינן הפקר בי"ד מהכתוב ביהושע "מה אבות מנחילים" אף בי"ד מנחילים", הרי בהנחלת האבות מיירי רק לגבי יורשים, ואין אופן שיחזור ויזכה האב, א"כ הו"ה בהנחלת בי"ד אין דין הפקר שלהם אלא רק כלפי אחרים, שע"י ההפקר הם יכולים להוציא מרשות הבעלים ולהפקיר לכל שאר העולם או גם להקנות לכל השאר, אבל לא להחזיר ההפקר עצמו לבעלים. ורק אם כבר זכה אחר בקנין גמור יכולים להפקיר ממנו ולזכות לראשון, אבל כל זמן שהוא הפקר ולא זכה בו אדם בקנין גמור א"א לחזור ולהקנות לבעלים הראשון. [ועיין בבית אפרים חו"מ סי' ח שאם ילפינן להפקר

הפקר בי"ד יתכן לומר שהוא כעקירה בקום ועשה אע"פ שהוא מדיני ממונות, וזוהי שיטת רב חסדא. והסברא בזה, שביטלו התרומה משום הפקר בי"ד ולא בסתמא, כשאר תקנות שבכח בי"ד לבטל ד"ת בקום ועשה לר"ח, היא משום שקל יותר לבטל מכח הפקר בי"ד שאינו ממש בקום ועשה, מאשר ע"י תקנה מפורשת לבטל דין תרומה]. ובשו"ת הרשב"א (המיוחסות סי' קנה) כתב שהיה מקום לפרש שהביטול של דין תרומה הוא משום הפקר בי"ד שהפקירו כל הכרי, אבל הגמ' לא פירשה כן משום שלא בכל מקום אנו אומרים כן, ובמקום שאמרו אמרו ובמקום שלא אמרו לא אמרו, עכ"ד.

ונראה שהרשב"א והריטב"א סוברים שהפקר בי"ד אין בו הדינים שבהפקר ע"י הבעלים, ובידם גם להוציא מרשות הבעלים וגם להקנות לאחר בכל אופן שהוא. לא רק מאדם לאדם אחר כדברי הרשב"א בגיטין לו ע"ב ד"ה רבא, אלא גם להקנות מיד לאותו אדם שהפקירו ממנו. ועי' בקהילת יעקב למהר"י אלגאזי (הי' קע) שאם ילפינן להפקר בי"ד מ"ראשי האבות" וגו' אין להפקר בי"ד דיני הפקר שע"י בעלים, אלא כהקנאת אבות, ויכולים להפקיר ולזכות רק קנין פירות בלא קנין הגוף, למרות שבהפקר בעלים לא יתכן כמוש"כ הרשב"א עפ"י הירושלמי, וביאר שם שטעם הירושלמי הוא

הממון. [וזה שהקשה הקצוה"ח מעיקר דין החליפין האמור בבועז וגואל שהיה על קניית השדה של גואל והיא חוזרת ביובל, י"ל שדין חזרת יובל הוא הפקעה מתחדשת בשעתה, שהרי אם לא יהיה יובל אין השדה חוזרת למוכר]. ויל"פ בסברא זו שיטת רבינו שמעיה בתוס' קדושין כ"ז ע"ב ד"ה ה"ג. ועי' באמרי שפר להגר"א קלצקין זצ"ל עמ' טו.

ולפי"ז י"ל שגם דין הפקר בי"ד הוי כקנין גרוע כי אינו אלא דיבור, וא"א להם להפקיר אלא כשגוף הממון מופקר וניתן לכל אדם לזכות בו, אבל במקום שההפקר יחזור בהכרח לבעלים הראשונים הוי כטובת הנאה ולא מהני בהפקר בי"ד.

ולפי"ז גם בהפקר ע"י בעלים היה צריך להיות הדין כן, ונפק"מ לגבי הפקר לזמן, אם מי שזוכה היה צריך להחזיר אחר הזמן שנקבע להפקר, אז א"א היה להפקר לחול, דהוי כטוה"נ שאינה נקנית בדיבור ההפקר.

אבל באמת הדין בהפקר לזמן הוא שאין הזוכה צריך להחזיר, כמוש"כ הרא"ש (נדרים מד. ד"ה אמר תהא כו.). ואע"פ שאם לא זכה אדם היא תוחזר למפקר, אי"ז כטוה"נ, מאחר שישנה אפשרות שתצא מרשותו לעולם.

(יז) אולם בעיקר ההשוואה בין חליפין להפקר בי"ד יש לומר שחליפין גרע, משום

בי"ד מ"ראשי האבות" וגו', אזי כשם שאין האב מנחיל בהקנאה לקטן כך אין הבי"ד מקנים לקטן].

טז) אמנם לכאורה א"א ללמוד חילוק זה מדין אבות מנחילים, כי י"ל שמה שאין הם יכולים לחזור ולהנחיל לעצמם הוא משום שבזמן ההנחלה שהוא לאחר שמתו אין הם יכולים לזכות.

אבל גם סברא יש בחילוק זה, לפמ"ש"כ התוס' בערכין (כט: סוד"ה ולא) שכל דבר החוזר לבעלים כגון מתנה ע"מ להחזיר כו' לא מיקני בחליפין, משום דהוה כמו טוה"נ דאינה ממון ליקנות בחליפין עכ"ד. וכתב בקצוה"ח (סי' רמד סק"ד) שס"ל שכל מתנה ע"מ להחזיר אינה אלא לשעה, ואע"פ שיוצאים בה באתרוג, היינו משום דסגי במה שהוי אז שלו, אבל לגבי חליפין הוי כמו שאלה ושכירות עכ"ד. והטעם שאין טוה"נ נקנית בחליפין כתב בשטמ"ק (ב"מ יא) בשם רבו הרדב"ז שהוא משום שחליפין הוא קנין גרוע. ויל"פ שהטעם שהחליפין קנין גרוע הוא כי הרי עיקרו קנין דברים כמוש"כ הריטב"א בקידושין (מ: ד"ה תנא) שחליפין מועילים לשחרור עבד כנעני לקנין ממון שבו אבל לא לקנין איסור שבו, שאין הקנין אלא לקיים הדברים ודברים לא מהני בע"כ לקנין איסור שבו, עכ"ד. ולכן אינו קנין מספיק לזכות בדבר שאינו גוף הממון אלא רק כשעבוד על גוף

שהחסרון שם הוא בגמירת דעת להקנות דבר שאינו גוף הממון על ידי קנין גרוע, שעיקרו קנין דברים כנ"ל והגריעות שבקנין חליפין היא במה שחסר בגמירת הדעת. כי מעשה נתינת הסודר אינו מעשה קנין המחליט מיד את הקנין – אם מצד מעשה של גמירת דעת ככסף ושטר ואם מצד מעשה בעלות כחזקה – שהרי קי"ל בב"ב (קיג) שיכולים לחזור מחליפין כל זמן שעסוקין באותו ענין, אלא הוא יוצר את גמירת הדעת להקנות, וגמירת דעת זו היא אמנם יוצרת את הקנין אבל היא תלויה ועומדת אם לא יחזרו בהם כל זמן שעסוקין באותו ענין. ועיין בבית אפרים (חומ"מ סו"ס לט) שבחליפין אין עיקר מעשה הקנין ע"י קבלת הסודר, דהא הדר סודר למריה, אלא שמה שזה מתכוין להקנות ע"י קבלת הסודר הוא המועיל, משא"כ בכסף שטר וחזקה א"צ שיהא המקנה מתכוין להקנות החפץ ולהוציאו מרשותו, רק שזה הקונה העושה מעשה קנין ממילא קניא ליה, עכ"ד. הרי דסובר שבחליפין אין מעשה קנין. [אמנם יש להעיר על מש"כ שבמקום שיש מעשה קנין אי"צ שיהא המקנה מתכוין להקנות החפץ, ולכאורה יש לחלק בזה בין כסף ושטר לבין חזקה כנ"ל]. וא"כ מאחר שאין בחליפין מעשה קנין, י"ל שזהו חסרון בגמירת הדעת. וזוהי הגריעותא שבחליפין, ולכן הוא נחשב כקנין שעיקרו הוא קנין דברים, ולכך אינו מקנה טובת הנאה,

שמאחר שאין מקנים את גוף הממון צריך קנין חשוב יותר, כפי שמצינו בתוס' (ב"ב עו. ד"ה אי כרבי) דבמכירת שטרות צריך מסירה מיד ליד שהיא קנין חשוב, כדי שיקנה השעבוד שבשטר. ויל"פ שהחשיבות שבמסירה מיד ליד היא בגמירת דעת הברורה ומפורשת יותר, שמהני גם למכירת השעבוד שבשטר. ולגבי טוה"נ שגם היא כשעבוד בעלמא אלא שהיא בזכות שבגוף החפץ, מועילים שאר קניינים שיש בהם מעשה קנין ועל כן יש בהם גמירת דעת ברורה, אבל לא חליפין שאינו מעשה קנין, וגמירת הדעת שבו פחותה, והיא משו"ז קנין גרוע וכקנין דברים כנ"ל. [וכך י"ל לגבי אגב, שלדעת רבא בקידושין הריהו כחליפין ואינו קונה טוה"נ, שגם הוא קנין גרוע כמש"כ תוס' בב"ב (עז: ד"ה נקנה). ויל"פ שגם באגב הטעם הוא כנ"ל שאין בו מעשה קנין במטלטלין, וחסר בגמירת הדעת הנצרכת למכירת טוה"נ (ועי' בשו"ת מהר"מ אלשיך סי' פז).

ולפי"ז מש"כ התוס' בערכין שכל דבר החוזר לבעלים הוא כטוה"נ ואינו נקנה בחליפין אלא בקנין יותר חשוב כמשיכה וכיו"ב, אי"ז שייך אלא במקום שצריך גמירת דעת של הבעלים, אבל בהפקר בי"ד שכוחם הוא ברשות שנתנה להם תורה להפקיר ממון, אין חסרון במה שההפקר נעשה בפסק הבי"ד ומהני בכל אופן.

## הערות

## סימן א

## בדין מדיח מאותו שבט

לשבטו של אותו ביי"ד (עי' מנחת אברהם ח"א עמ' ע"א שבכל גירות הביי"ד מקבלים אותו לקהל ישראל), ומסתבר שאם הביי"ד משבט אחד אבל מקומם בעיר של שבט אחר, הגר מתקבל להיות שייך לחלק השבט שבמקומו נמצא הביי"ד. (ולפי"ז שלדעת הספ"ז הגר מתכפר עם השבט שאצלו התגייר, צ"ל שס"ל שהכתוב ביחזקאל הנ"ל מיירי רק לגבי נחלת הגרים לעת"ל וכמו שפירש"י ובה"ר א יח).

עכ"פ מצינו שהגר מתכפר עם השבט שאצלו הוא מקומו, א"כ י"ל שלכן הספרי הנ"ל בפר' ראה מרבה גרים לדין מדיחי עיר הנידחת, אע"פ שצריך שיהיו מדיחיה מאותו שבט, כי גם הגרים נחשבים כאנשי השבט של העיר שהוא גר שם, (ולדעת הספ"ז י"ל שצריך גם שהוא התגייר בביי"ד של אותו שבט), אע"פ שאין לו משפחה מאנשי השבט ואין לו אחוזה בנחלתם. וכשם שהגרים מתכפרים עימם, כך הם גם נקראים מדיחיה מאותו שבט.

ועיקר הדבר שצריך שיהיו מדיחיה מאותו שבט, יל"פ שרק אז נראה שהם אדוקים בע"ז כל כך, עד כי גם יש בשבט ובעיר

במשך חכמה פר' ראה עה"כ כי יקום בקרבך נביא וגו' הביא מש"כ בספרי [לגירסת הגר"א] לרבות גרים ועבדים משוחררים, והקשה הרי צריך שיהיו המדיחים מאותו שבט. ויתכן לפמ"ש בספרי פר' בהעלותך על הכתוב אל המקום אשר אמר ד' אותו אתן לכם, שהגר שגר בתחום שבט מתכפר לו באותו שבט, ועל כך נאמר והיה בשבט אשר גר הגר אתו, שם תתנו נחלתו (יחזקאל מז, כג), ובספ"ז שלח אמרו שעל כך נאמר "ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם", זה גר שנתגייר עם השבט שיתכפר עמו וכו' נחלתו זו כפרתו. (ולדברי הספ"ז כיון בצ"פ שלח), והיינו שס"ל שפר הע"ד מביא כל שבט ושבט על עצמו. (ובצ"פ בהעלותך העיר ממ"ש בחולין קלז ע"ב ועל כל עם הקהל יכפר אלו עבדים ולא נקטו גרים. ויל"פ שבשעיר המכפר על כל ישראל אי"צ לרבות גרים שהם התגיירו מרצונם, ורק בפר הע"ד של כל שבט בפני עצמו יש צורך לרבות גרים). ומהספ"ז משמע שהכל תלוי בביי"ד שגייר את הגר, שאם היה ביי"ד של שבט אחד ואח"כ גר בשבט אחר הוא מתכפר עם השבט שכבית דינו התגייר וכאילו התקבל

כאחד מאותו שבט שהם גרים בעירם, הם  
נחשבים כן גם לגבי החומרא שבעיר  
הנדחת שצריך שיהיו מדיחיה מתוך בני  
שבטם, הם נחשבים כאחד משבטם. וכך  
י"ל גם לגבי עבדים משוחררים הגרים  
באחד מערי השבטים.

מדיח ונידחים, משא"כ כשהמדיח משבט  
אחר או מעיר אחרת והם רק נידחים ע"י  
אדם מבחוץ שאינו מהעיר ומהשבט, אין  
הוכחה שהם אדוקים כל כך בע"ז עד  
שראויים לדין עיר הנידחת. וא"כ לגבי גרים  
י"ל שכיון שהם נחשבים לגבי כפרה להיות



## סימן ב

## בגדרי במה ומצבה

על מזבח אחד, על כן עשה מציבה בפני עצמה לכל שבט. [אולם איתא במכילתא שעשה שתיים עשרה מצבה לכל שבט כנגד כל שבטי ישראל (לדעת חכמים שם), עכ"ד.]

(ב) והנה במכילתא דרשב"י איתא: למי היו המציבות הללו, ר' יהודה אומר לשנים עשר שבטי ישראל, וחכמים אומרים לכל ישראל. משמע שלדעת רבי יהודה היתה מציבה לכל שבט בפני עצמו<sup>60</sup>. בפשטות י"ל

(א) "ויבן מזבח תחת ההר ושתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל" (שמות כד, ד). והקשה האמרי אמת (מובא בספר "ויהי בנסוע" עמ' תקמ"ב), הלא כתיב (דברים טז, כב) "ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלהיך", ופירש רש"י: מצבת אבן אחת להקריב עליה אפילו לשמים כו', ואף על פי שהיתה אהובה בימי האבות, עכשיו שנאה כו'. [ועי' בהעמק דבר שם: ושתיים עשרה מצבה וגו', שיקריב כל אחד קרבן חגיגה וראיה, והעת קצרה שיהיו כל ישראל

60. (א) כיו"ב ס"ל לר' יהודה בהוריות ד"ה ע"ב דשבט אחד איקרי קהל וכל שבט מביא פר הע"ד בפנ"ע. ואם שבט אחד עשה בהוראת ב"ד של שבטו מביא פר הע"ד, ובפסחים פ ע"א ס"ל דאם נטמא שבט אחד, הוא מקריב ק"פ בטומאה.

(ב) ולאידך גיסא ס"ל לר' יהודה בפסחים שם שבקרבת שכל ישראל מקריבים, כגון ק"פ, אם נטמא שבט אחד גם שאר שבטים מקריבים ק"פ בטומאה, משום שאין ק"צ חלוק, והיינו שכל קהל ישראל הם כאחד וקרבתם נחשב לאחד. ולגבי פר הע"ד ס"ל לר' יהודה ששבט אחד שעשה בהוראת ב"ד הגדול גורר חיוב של שאר השבטים שיביאו ג"כ פר לכל שבט, והיינו שכל קהל וקהל הוא כאחד עם שאר קהל ישראל, וכל ישראל הם כגוף אחד, ופגם החטא של שבט אחד פוגם בשאר שבטים, ולא אזלינן בתר מעשה העבירה, אלא בתר הפגם הפנימי שמשפיע על שאר ישראל, וכולם חייבים בפר הע"ד. (ובב"ר עה"כ ויקח מאבני המקום וגו' ר' יהודה אומר: י"ב אבנים נטל, אמר: כך גזר הקב"ה שהוא מעמיד י"ב שבטים כו', אם מתאחות הן י"ב אבנים זל"ז, יודע אני שאני מעמיד י"ב שבטים כו').

(ג) ונראה שהו"ה בכל דבר של ציבור ושל כלל. וזוהי שיטת חכמים דר"מ בתוספתא סנהדרין פ"ז שהשואל שלא כענין אינו צריך לומר שלא כענין שאלתי, שכל התורה כולה ענין אחד. והיינו שיש כללים משותפים לכל פרטי ההלכות וחילוקי העניינים שבתורה. ושורש הדבר בספרי פר' האזינו [לגירסת הגר"א ועוד] עה"כ "יערוך כמטר לקח", ר' יהודה אומר לעולם הוי כונס

איסור הקמת מציבה, מבואר ברמב"ן פר' תולדות (כ"ו, ה).

ג) ומש"כ האמרי אמת שעשה מכל המציבות מזבח, בפשטות י"ל שמתחילה היו הי"ב מציבות סמוכות זל"ז ברציפות וע"י כך יצאו מגדר מציבה לגדר מזבח

שבזמן מ"ת שהיו מובדלים מהכנענים שעשו מציבה לע"ז, עדיין לא חל איסור המציבות, ורק משעה שבאו לארץ כנען חל האיסור. (וע"י בהקדמת הרמב"ן לספר דברים, שי"ל שמצוות שנכתבו רק בדברים לא נהגו במדבר). וכן נקט בהעמק דבר לפר' שופטים. ועיקר הדבר שלא היה אז

ד"ת כללים וכו' ופורט ומוציא כטיפים הללו של טל. ויל"פ שנכלל בדבריו שיש למצוא את הכללים המשותפים לפרטי ההלכות וחילוקי העניינים ולפורטם לחלקיהם השונים. בשהש"ר (עמ' 10): ד"ת דומין זל"ז. דודין זל"ז. קרובין זל"ז. (ברמב"ן ב"מ קט ע"ב ד"ה אמר ליה כי מטית לשחיטת קדשים תא אקשי לי כו' ועיקר הפירוש כדברי ר"ח ז"ל שפירש דדחויי מדחה ליה, ואמר לי' עדיין לא שנית כל התלמוד ולא ידעת דרכו וכשתגיע לסדר קדשים ושנית הכל תא ואקשה לי שיתברר לך טעמו). ועיין באור ישראל סי' ל' בהערה בד"ה ועפ"י נראה. ד) נמצא שאע"פ שבזמן שהדברים נוגעים למעשה, כל פרט נידון בפני עצמו, כגון כל שבט ושבט נקרא קהל בפנ"ע. ובסוכה מו ע"א: ת"ר היו לפניו מצוות הרבה, אומר ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על המצוות, רבי יהודה אומר מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה. וכך בכל ענין ונושא מד"ת.

ה) (מבואר בגמ' סוכה שם דקימל"ן כר' יהודה לגבי ברכת המצוות. ובשנות אליהו לדמאי פ"ה ה"ב כתב דהמחלוקת בירושלמי שם אם המפריש תרומות ומעשרות כאחד מברך על כל אחת בפנ"ע או ברכה אחת לכולן, שנויה במחלוקת ר' יהודה ור' מאיר בסוכה הנ"ל. אולם הר"מ והשו"ע פסקו לגבי תרו"מ שמברך ברכה אחת לכולן, אע"פ שבשאר מצוות מברך על כל אחת בפנ"ע. והטעם הוא משום שכל תרו"מ הם ענין אחד. ובמג"א הל' תפילין סי' כה ס"ק ט' כתב שאין לומר בברכה על תפילין של ראש "על מצות תפילין" בלשון רבים, שאם הם שתי מצוות אין לברך ברכה אחת לשתייהן כמו"ש בדעת ר' יהודה בסוכה. ובארצות החיים הקשה עליו מאי שנא מברכת להפריש תרו"מ, שכיון שהם ענין אחד ניתן לכלול כולם בברכה אחת. ויתכן שאם היה מברך ברכה זו על הנחת שתי התפילין היה ניתן לומר על מצוות כמו בתרו"מ, אבל המג"א מיירי כשמברך רק על הנחת תש"ר ומזכיר את שתי מצוות תפילין, בכה"ג י"ל שבהזכרה בלבד אין להזכיר שתי מצוות כאחד).

ו) ועכ"ז יש לכל פרט שורש משותף בכללים. (במנחות פ"ח: - לגירסת הרמב"ן בפר' תרומה - "מנורה ונרותיה באה מככר כו' - והם מקשה עימה - דברי ר' יהודה"). ולכן אפילו שאל שלא כענין אינו צריך לומר שלא כענין שאלתי. ובדבר שהוא של ציבור כק"פ ולחה"פ, אין לחלק בין טהורים לטמאים, שאין ק"צ חלוק.

בנין גבוה. ועי' לעיל בספר, בסי' כ"ח בהערה לאות ד', באות ד'.

ה) לגבי במת יחיד משמע מרש"י זבחים קח ע"ב שאפילו אם הניח אבן אחת לשם הקרבה עליו כשר, וצ"ב מאיסור הקמת מציבה. והנה לשיטת הרשב"ם בפירוש התורה שהלאו הוא שלא להקטיר בשעת איסור במות, מאחר שיהיה לך מזבח קבוע לאחר ירושה. כדכתיב לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום וגו' להקריב בכל מקום כו'.

[מש"כ שהדבר תלוי במזבח קבוע, ר"ל שהוא סימן שהגיעו בני' אל המנוחה, וכיו"ב ביאר מרן אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רעג בדברי הר"מ בפיה"מ לזבחים: "ולפי שהיה שם בנין, הרי הוא מנוחה לפי שהם נחו ולא היו שם מסעות". וההיתר לבמות בנו"ג הוא משום שלא היה שם בנין, והדבר מראה ששוב לא היתה אחיזתם בא"י כמו בזמן שילה. וגם מ"ש בתוספתא שהיתר במות תלוי בהיות הארון באוה"מ ביאר ג"כ כענין הנ"ל. וכ"ז עד הקמת בית הבחירה, שמפני קדושתו וקביעותו לעולם, אין לכו"ע היתר במות כלל לדעת רוב הראשונים.

ואם כי העיקר תלוי בצורך למיגדר מע"ז כמוש"כ במשך חכמה ריש פ' ויקרא "קרבנות במה הם רק להרחיק ע"ז מלבבות עמו ישראל, לכן ציוה כי יקטירו לשם

דוכמש"כ רש"י שמזבח מאבנים הרבה (וכ"ה בירושלמי ע"ז פ"ד ה"ד ובעבודת המלך להל' ע"ז פ"ו ה"ו), ומשמע לכאורה שאפילו אם אינם בנויות זעג"ז הוי מזבח. וא"כ אפילו אם הקריב על כל מציבה קרבן של שבט אחד בודד שרי.

והנה הרמב"ן בפר' שופטים כתב דמזבח הוא "בנין גבוה" (לגבי גבוה, עי' זבחים קח ע"ב אליבא דר"ש "ההוא גובהה בעלמא", ופירש"י שיהא נח להשתמש ולא לתורת מזבח. משמע שלר' יוסי שם זהו שיעור מזבח, אפילו בבמה קטנה. ועי' בר"ח שם קי ע"ב ד"ה המקריב). ויתכן שמלבד גובהה צריך שיהיו בצורת "בנין גבוה" שיש לכה"פ אבן על אבן ובלא"ה אינו בגדר מזבח אלא בגדר מציבה (עי' צ"פ הל' ע"ז פ"ו ה"ו), והיינו ממקום שנמצא העובד יהיו בגובה שנח לעבוד מהקרקע או מכבש וסובב.

ולפי"ז אליבא דחכמים ניתן לפרש שלכל שבט היו י"ב מזבחות זע"ג זה, ובכך יצאו מדין מציבה, אבל אליבא דר' יהודה א"א לפרש שרק היו סמוכות זל"ז וגם א"א לפרש שהיו זעג"ז, כי אז לא היה אפשר להקריב עבור כל שבט ושבט.

ד) ויתכן שלר' יהודה מציבה שהיא סמוכה וטפילה למזבח מותרת. וזוהי שיטת ר' יהודה בזבחים נט ע"א שכל העזרה במקדש שלמה היתה כשירה להקרבה, אע"פ שאינה

שמים", עכ"ד. הסברא היא שהדבר תלוי ביכולת לכל ישראל לבוא בכל עת להקריב בבמה גדולה. ובימי נ"ג שלא היתה אחיזתם בא"י כמו בזמן שילה, הוקלשה יכולת זו. ולגבי ימי בית שני והלאה כתב במשך חכמה שם שלאחר שביטלו יצרא דע"ז אין מקום להיתר במות יחיד לעולם. וכע"ז כתב בפר' אחרי עה"כ: ולא יזבחו. ועיין לעיל בספר בסי' ט' בפרק ה' בהערה באות ד'.

וכשיטת הרשב"ם מבואר ברש"י שנדפס בספר רש"י: "אומר אני בשעה שאני שונאה דהיינו שעת איסור במות [ש]אז היא בלאו זה דהשמר פן תעלה וגו'".

ובתורת הבמה פי"ח כתב בשיטת ר' שמעון שלבמת יחיד סגי בסלע אחד ס"ל כפירושי רש"י שבספר רש"י, והרשב"ם, אבל צ"ע שהרי סתם ספרי ר"ש ובספרי קתני שמציבה נעשתה שנואה והיינו כפרש"י בחומש. אמנם בשיטת ר' יוסי ניתן לכאורה לפרש כן, דלא ס"ל דמציבה כשלעצמה שנואה, אלא בבמות יחיד נאסרו מזבחות יחיד כולם.

ו) ויתכן שגם אם איסור מציבה הוא מצד עצמו, וכשיטת הספרי, מ"מ הרי מצינו באיסור דבשר תאווה שהוא משום לתא דע"ז כמו"ש הרמב"ן בדברים (יב, כב): כי בהיותם במדבר ילל ישימון אסר להראות הדם על פני ולזבוח כלל. רק לפני משכן ד' להרחיק אותם מן החטא ההוא ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים וגו', אבל בבואם לארץ והוצרך להתיר בשר תאווה מפני ריחוק המקום, לא חשש לגבי בשר וצאן שהם בבית, עכ"ד. (ועי' לעיל בספר בסי' ט', בפ"ה בהערה). וא"כ כיו"ב י"ל לגבי מציבה שהיא לפי מה שקבע א' דעות בשיקול דעתו לאסור את המציבה בלבד, וביאר הרמב"ן בבראשית (כה, יח) שלא רצה לאסור הכל גם מזבחות, אע"פ שגם אותם עשו הכנענים לחוק ע"ז, ויל"פ שהאיסור של מציבה הוא כדי שלא ימשכו אחר דרכי עוה"ז, כעין איסור בשר תאווה הנ"ל בדברי הרמב"ן, וכשהותרו במות יחיד כדי שלא יקטירו בטעות גם לשם ע"ז כדברי המשך חכמה ריש ויקרא הנ"ל, הותרו גם המציבות לכל יחיד, שיש בהם פחות חשש מאשר שלא לבנות במות יחיד כלל.

## סימן ג

## קריאת שמע

במצות ולא יראה בך ערות דבר וגו' שפירש הרמב"ן בסה"מ שכלולים בה כמה אזהרות כמו לשה"ר ועוד, שכבר מצוים עליהם בכל עת. וע"ז מקשה התניא מפני מה הוצרכו לאזהרה מיוחדת על ק"ש. ואם מפני שמלחמה היא שעת סכנה, הרי כבר הובטחו שיפול פחדם על העמים, וסגי במה שישראל עושים רצונו של מקום כבימים רגילים. ואם יש חשש מפני בעלי עבירות שבעם, למה צריך לצוות על זהירות בק"ש דוקא.

ותירוצ' התניא הוא שק"ש במס"נ היא תנאי מיוחד לנצחון במלחמה, משום שבכך תלוי קיום התורה ומצוותיה. ויש בכך נפק"מ לקולא ולחומרא, שאמנם גם אם נכשלו בעבירות מובטחים לנצח, אבל כל זה כשיש בכוחם לתקן מכח קבלת עול מ"ש במס"נ. [ויל"ע לדעת ריה"ג שהירא מעבירות שבידו, חוזר מעורכי המלחמה, אם סובר לדרשא דאפילו אין בידכם אלא ק"ש וכו'. ויתכן דריה"ג מיירי רק כשלא שב בכל לבו, אבל כששב ומ"מ אין לו המצוות שביטל, סגי בק"ש].

בספר התניא פר' כ"ה כתב וז"ל: ובזה יובן למה ציוה משה רבינו ע"ה במשנה תורה לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמיים בכל יום, לקבל עליו מלכות שמים במסירות נפש, והלא הבטיח להם פחדכם ומוראכם יתן ה' וגו'. אלא משום שקיום התורה ומצוותיה תלוי בזה, שיזכירו תמיד ענין מסירות נפשו לה' על יחודו, שיהיה קבוע בלבו תמיד ממש יומם ולילה לא ימיש מזכרונו, כי בזה יוכל לעמוד נגד יצרו לנצחו תמיד בכל עת ובכל שעה כנ"ל, עכ"ל.

וצ"ב מפני מה תמה דוקא על מצות ק"ש, היכן מצינו ציווי מיוחד על ק"ש יותר משאר מצוות.

יל"פ שהכוונה למ"ש בסוטה מב ע"א על ההכרזה של משוח מלחמה – גם במלחמת מצוה, לשיטת הר"מ – שמע ישראל וגו', אפילו אין בידכם אלא ק"ש שחרית וערבית אתם מנצחים. ויש ללמוד מהכרזה זו, שנצטוו ביחוד על זהירות במצוות ק"ש בעת הכנתם למלחמות, וכפי שמצינו

## סימן ד

## תפילת ערבית

יתכן שהראבי"ה סובר שמצד עצם חובת ההקטרה אין סברא שיתקנו כנגדה תפלה, כפי שלא תקנו כנגד שאר מצוות שבמקדש, כגון הדלקת נרות ותרומת הדשן וכו', ורק כנגד הקרבה המכפרת תקנו. ומעצם חובת ההקטרה אין להוכיח שיש גדר כפרה בהקטרה, ורק ממה שאמרו בפסחים שאין הכהנים אוכלים חו"ש עד שיקטירו האימורים, יש להוכיח שעד ההקטרה חסר בכפרת הקרבן. וחובה להקטיר דנקט הראבי"ה הכונה היא בתורת כפרה. וכבר דנו כך האחרונים וציינו לתוס' ביומא מו ע"א סוד"ה תחילתו דבהקטרה נמי איכא כפרה. וכך יל"פ מ"ש בספרי פרשת קורח (פי' קיח) אשה, אע"פ שאתה נותן לאשים, אינו נרצה עד שישרף באש.

בראבי"ה (תשובות ובאורי סוגיות) עמ' י"ח כתב דאפילו למ"ד תפילת ערבית חובה, סבר דכנגד תמידים תקנום, דנהי דהקטר חלבים ואמורים לא מעכבי כפרה, מיהו חובה הוי להקטיר לכתחילה כדאיתא בריש פרק תמיד נשחט (נט ע"ב), עכ"ד. ועל כך העיר גאון אחד (בעמ' שס"ז): חובת ההקטרה לכשעצמה אי"צ ללמדה מתורה שבעל פה, דדבר זה נאמר במפורש בתושב"כ דמקטירים החלבים והאימורים של כל הקרבנות וכמפורש בהם במקומותיהם בפ' ויקרא וצו ועוד. ומה שנאמר שם בפ' תמיד נשחט, הוא דמעכבי אכילת בשרא כל זמן דאיתנייהו ולא כשנאבדו ונטמאו, עכ"ד.

## סימן ה

## זיכוי קלף לבעל

הבעל קודם נתינה, יותר פשיטא שאם עצם הגירושין אינם זכות לבעל, כסברת הראב"ה, אזי גם מצד קניית הגט שכבר נכתב אי"ז זכיה, אפילו לפי סברת הר"ן הנ"ל. כי מצד הקלף, אינו ראוי אלא לצור על פי צלוחיתו, וקלף כזה אפילו כשבאים לחלוק כששנים אוחזים אמרינן בב"מ ז' ע"ב שאין סברא לתתו בחלוקה. ואפילו במחזיק בשטר של גר יש מ"ד בב"ק מט ע"ב שאין כוונתו לזכות בשטר כשלעצמו. וא"כ י"ל שאין דרך אדם לזכות לחבירו כל שהוא כהאי גוונא, ומתנתו מוכחת עליו שאין הקלף מזוכה אלא משום ערכו לתת מיד אח"כ לאשה ע"י השליח. ובאופן כזה י"ל שגם לר"ן לא אמרינן שיש כאן דין זכין לאדם. וגם גרע מהנידון של הט"ז במזכה חטים ללוה כדי שאח"כ בשעת הלואה של סאתיים יתחייב לשלם כשעת היוקר, שהתם מזכה חטים ששויים כשלעצמם, שדרך האדם לזכותם.

ג) והנה בתשובת הראב"ה לא מבואר איך היה המינוי של הסופר והעדים, אם אמר להם כתובו וחתומו ותנו, שאז גם כשנפסל או נאבד ודאי שיכול הסופר לשוב ולכתוב גט אחר, ובלשון הראב"ה נזכר רק המינוי

א) בראב"ה תשובות ובאורי סוגיות סי' תתקע"ג בעמ' כט כתב "ואתם מצאתם לו תקנה לזכות לו הקלף שלא בפניו, ואני לא ידעתי מאין שזכות הוא לו לגרשה וכו'".

ובהגהות לגאון אחד (עמ' שס"ז) כתב: יל"ע נהי שאין זו זכות לגרשה מ"מ קנין הקלף הוי זכות וכע"ז בר"ן גטין (לגבי הקנאת קרקע ללוה כדי שיוכל לו המלוה לכתוב עליה פרוזבול) עכ"ד.

יתכן שבפרוזבול אין ודאות שקרקע זו תחזור ותיגבה בחוב, כי יתכן שיפרע במעות, וזוהי מגמת המלוה שמקנה קרקע כל שהוא ללוה שאין לו קרקע, כדי שיגבה רוב החוב או כולו ממעות. אבל בזיכוי קלף לבעל, הרי המגמה של המזכה היא שמיד יכתבו עליו גט ויקנוהו לאשה, ובכה"ג י"ל שגם לר"ן אין עצם הקלף נחשב לזכיה מאחר שהוא עומד להשתמשות של חוב לו, שכל שמזכה חפץ שעומד הוא עצמו תיכף לעשות בו חוב למי שזיכהו לו, אי"ז בגדר זכיה. ועי' בב"י אהע"ז תחילת סי' ק"כ ד"ה כתב הרמ"ה, מש"כ בשיטת הר"ן.

ב) נראה עוד לומר, שלאחר שכתבו גט על קלף שאינו של הבעל ורוצים שיזכה בו

לכתיבה ולחתימה. וגם במינוי זה לא ברור איך היה המינוי, שבתחילת התשובה נקט הראבי"ה שאמר לסופר לכתוב ולעדים לחתום ואילו בסוף התשובה נקט כתבו וחתמו. ואם העיקר כפי שנקט בתחילה, צ"ע מכאן על מה שנראה מהתורת גיטין סי' קכ"ב אות א' וסוף אות ז' שבכה"ג מיד שכתב הסופר ומסר הגט לעדים לחתום כבר עשה הסופר שליחותו, ואינו רשאי לכתוב מעצמו גט אחר.

אמנם מדברי התו"ג שם נראה שיש בכך הבדל בין אם אמר לעדים שהם יקחו מהסופר ויחתמו, שאז מיד שכתב הסופר נגמרה שליחותו, ובין אם אמר לסופר שיתן הגט לעדים, שאז רק לאחר שנתן נגמרה שליחותו. ובנדון דהראבי"ה אולי כך היה

נוסח המינוי של הבעל, והסופר עדיין לא מסר הגט לעדים. ועי' בערוה"ש סי' קכ"ב ס"ק י"ז.

ד) ולכאורה י"ל שבאמת המינוי היה רק לכתיבה, ומה שהציעו חכמי שפירא שיקנו הקלף לבעל, מיירי בקלף הגט הנידון, שכבר נכתב. וע"ז קאמר הראבי"ה שאי"ז זכות לבעל וכמו שהתב"ל. אולם זה נסתר ממש"כ הראבי"ה לעיל בתחילת התשובה שלא יכלו לכתוב גט חדש על הנשאר מהקלף שנתן הבעל מאחר שלא נשאר מקום ריק מספיק. הרי שניתן היה לכתוב גט חדש. אבל י"ל שס"ל לראבי"ה שעל הקלף שנתן הבעל לכתוב עליו רשאי הסופר לכתוב גט חדש כי ע"ז עדיין יש מינוי מהבעל, וצ"ע.



## סימן ו

## אין איסור חל על איסור

לעדות, עי' ברכי יוסף סי' לד אות ח' וט'  
 ושו"ת כנסת יחזקאל סי' צ"ט, משא"כ  
 באיסור על איסור והתרו בו משום האיסור  
 השני, לא שמענו כן.

וא"כ יש לחלק בין איסור שהתורה מחילה,  
 שהחלה זאת כוללת כל סוגי איסור שניתנים  
 לחול. וכשאיסור גמור שגם לוקין עליו לא  
 חל, מ"מ חל איסור קל להקרא רשע יותר  
 גדול.

משא"כ לגבי היכולת שנתנה תורה לנווד  
 לאסור, לא נכלל בכך אלא איסור גמור, בין  
 שלוקין עליו ובין שאין לוקין, כיון שבשני  
 האופנים הוא ראוי להפסל לעדות, ועכ"פ  
 הוא בלאו ממש וגמור. אבל כשאין ראוי  
 לחול איסור גמור, משום שאין איסור חל  
 על איסור, אלא רק לגבי להקרא רשע יותר  
 גדול חל האיסור השני, בכה"ג לא ניתן דין  
 נדר.

נדרים ח' ע"א ואמר רב גידל אמר רב,  
 האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה  
 מסכתא זו נדר גדול נדר לאלוקי ישראל  
 וכו'. וכתב מרן הגר"ח זצ"ל במכתב וז"ל:  
 "ק"ל בנדרים דף ח' ע"א בהא דקאמר שם  
 האומר אשכים ואשנה פרק זה נדר גדול  
 נדר. והקשו שם בגמ' והלא מושבע ועומד  
 הוא, ועיי' בהרא"ש שפירש דהקושיא היא  
 משום דאין אחע"א. וקשה דהרי הכא ליכא  
 מלקות מאחר דהויא לאו שאין בו מעשה,  
 וכמבואר כן להדי' בשבועות לענין שבועה  
 כן, וכש"כ לענין נדר. וא"כ הא לא מיירי  
 הכא אלא לענין איסורא בעלמא, ולענין  
 איסורא הא מבואר ביבמות דף לב דאחע"א  
 אליבא דכו"ע, וצ"ע, עכ"ל.

נראה שלאו שאי"ב מעשה ודאי שחמור  
 מאיסור על איסור, שהרי איכא למ"ד  
 שהעובר על לאו שאין בו מעשה פסול

## סימן ז

## אין עושין ריקועין אפילו אחורי הפרוכת

תתן את העדות אשר אתן אליך" מתפרש כסדרו, שלאחר שכבר יתן הכפורת על הארון יתן מצידו את הס"ת, עיי"ש ברדב"ז. [וקצת צ"ב שרבי יהודה שאינו דורש סמוכים מפרש כאן הכתוב דוקא כסדרו.]

ועוד, שלמ"ד בגיטין ס' ע"א תורה מגילה מגילה ניתנה, י"ל שכל מגילה הושמה מיד בצד הארון. [וכ"ה בהעמק דבר פקודי. וביאר שם המדרש הנ"ל שבארון עץ שעשה מש"ר, שהיה באהל משה, היו מונחות פרשיות התורה שנאמרו בארבעים שנה עד שנגמרה והובאו בסוף כס"ת לקדה"ק. ולפי דברינו, הפרשיות הונחו מיד בקדה"ק. ויש מקום לומר שהדברים שבספר הברית שהוא לחד מ"ד מ"ב בראשית עד כאן" ולמ"ד שני הוא מצוות שנצטוו אדה"ר וכו', ולמ"ד שלישי, הוא פרשת בה"ב, אלו הונחו בארון שהיה באוהל משה.]

עוד יתכן לפרש שקאי על הארון שבו שברי לוחות, אליבא דמ"ד ששתי ארונות היו מהלכים עם ישראל במדבר ואחד מהם היה יוצא עמהם במלחמה כמו"ש בספרי (פר' בהעלותך י, לג). וארון זה אולי היה מכוסה בעץ כשאר חלקיו, ולכן עשו לו אוהל מכסף. ואולי היה מונח ממערב לארון עם לוחות שניות.

במאמר לכבוד הגאון רבי צבי אברמוביץ זצ"ל, הזכיר הגאון רבי אברהם דוד מנדלבוים שליט"א את מה שפירש בדברי הגמ' בתמורה ל' ע"ב "אין עושין ריקועין אפילו אחורי הכפורת", שר"ל לאוהל שעל הארון, שעליו אמרו בשמו"ר (פר' נ"א) "עשה אוהל לעדות". וכפירוש היפה תואר.

צ"ב בעיקר פירוש היפ"ת, איך יתכן לומר שהכפורת שעליה הכרובים תהיה מכוסה. ומהגמ' ב"ב צט ע"א לא משמע כן. ובירושלמי יומא פ"ה ה"ד יש מ"ד שהזאות השעיר צריכות לגעת בכפורת. ועי' בתו"כ ריש פר' אחרי "כפורת לארון ואין כסוי לארון".

ויתכן לבאר המדרש, שהוא אליבא דמ"ד שדפא הוה נפיק מארון ויתיב עילויה ס"ת של משה (ב"ב יד ע"ב אליבא דרב יהודה) ודף זה היה צריך כסוי, ועל כן עשו לו אוהל מכסף. ויתכן גם שמ"ש שהיה מצדו, היינו מצד מערבי של הארון. וע"ז אמרו שאפילו לאחורי הכפורת אין עושין אותן הריקועין.

ואם כי הס"ת היה מונח שם רק בסוף ארבעים שנה, מ"מ מצינו ציווי כיו"ב לגבי להבא, בירושלמי סוטה פ"ח, שאליבא דרבי יהודה, הכתוב "ושמת את הכפורת וגו' ואל הארון

## סימן ח

# "משעבר הרגל מעבירין על טהרת העזרה" – "את בגדי השרד לשרת בקודש"

ראשון שברש"י חולין שם שמיירי בפרוכת שבפתח האולם שנעשה לצניעות בעלמא, וס"ל לרבינו שמואל שכשהיו מטבילין במוצאי הרגלים את כלי המקדש כמו"ש בחגיגה כו ע"א: משעבר הרגל מעבירין על טהרת העזרה, ופירש"י מעבירין את הכלים ממקומן להטבילין ולטהר את העזרה מטומאת ע"ה שנגעו בהן ברגל וכו', ס"ל לרבינו שמואל שאז היו נושאים אותם לטבילה בפרוכת שבפתח האולם. והטעם לכך הוא שכיון שמצינו בכלי המזבחות כו' שנתנום על בגדי תכלת וארגמן שכיסו את המזבחות וכו' והם הנקראים "בגדי השרד לשרת בקודש" ונעשו יחד עם בגדי כהונה, לכן לדורות כשנושאים את כלי המזבחות כו' יש לשאתם בבגד של קודש כעין בגדי השרד שהיו במשכן, ולכן פרוכת זו יש עליה תורת כלי.

ג) ולפי"ז יש לישב קושיית הרא"ש בפירושו לתמיד כט ע"ב, אם מיירי בפרוכת שבפתח האולם, אמאי היו עושין שתי פרוכות בשנה, בשלמא אם מיירי בפרוכת שלפני קודה"ק שהיא קרובה למזבח הקטורת א"ש, כי עשן הקטורת היה משחיר

א) בשמות לא, מא: "את בגדי השרד לשרת בקודש", רש"י ורשב"ם בפרשת כי תשא (לא, ו) וכ"ה בא"ע וחזקוני, פירשו שבגדי השרד היינו בגדי תכלת וארגמן לכסות הארון, השולחן, המנורה והמזבחות בשעת סילוק מסעות. והנה בביצה יד ע"ב: מפני מה וילון טמא, מפני שהשמש מתחמם כנגדו, ובתוד"ה מפני כו' הקשו: וא"ת והא בפרוכת המשכן אמר בפרק גיד הנשה (חולין צ ע"ב) דמקבל טומאה, דקאמר ושלוש מאות כהנים היו מטבילים אותה, ואע"ג דהאי טעמא לא שייך בהו כו', ועוד אומר הר"ר שמואל מאיברא כשהיו נושאים הפרוכת ממקום למקום נותן הכלים לתוכה, א"כ יש תורת כלי עליהם, עכ"ל. ובאמבוהא דספרי (פרשת נשא עמ' צט) הקשה, היכן מצינו שהיו נותנים הכלים על פרוכת המסך, הרי בפרוכת המסך היו מכסים הארון, ולא מצינו שהיו נותנים עליו כלים. ועוד קשה הרי מ"ש בחולין שהפרוכת הייתה מקבלת טומאה מיירי במקדש שני ואז לא היו נוסעים כלל ואיך הוצרכו לישא הפרוכת ממקום למקום.

ב) ויתכן שרבינו שמואל מפרש כפירוש

את הפרוכת, אבל פתח האולם היה לפניו שער ההיכל ופרוכת על פתחו של היכל (עי' הל' ביהב"ח פ"ד ה"ו והל' כלי המקדש פ"ז הי"ז) וא"כ אינו משחיר מעשן הקטורת ואמאי הוצרכו לעשות שתי פרוכות בשנה.

ולפי הנ"ל יתכן שכיון שלאחר הרגלים היו מטבילין את כל הכלים שהיו במקדש, ולפי הנ"ל היו נושאים אותם בפרוכת שלפני האולם, היו צריכים לפרק הזמן של נשיאת כל הכלים לטבילה והחזרתם, פרוכת אחרת לכבוד לפני האולם, שלא היה לו שער אלא פרוכת לצניעותא.

\*\*\*

(א) בביאור הכתוב הנ"ל "את בגדי השרד לשרת בקודש", יתכן שלפרש"י ורשב"ם הא"ע והחזקוני, הכיסוי של כלי הקודש, הארון כו' ונשיאתם עם כלי המזבח כו' עליהם על ידי אהרן ובניו ושבט הקהתי, היה להם דין שירות בקודש לכל ענין, דהיינו שגם הדין של האמור בקידוש כ"ש ב"שירות הם מתקדשים שנאמר אשר ישרתו בם בקודש" כמו"ש בסנהדרין ט"ז, ומבואר בריטב"א יומא לט ע"א דגם קלפי יכולה להתקדש ככ"ש, אע"פ שאין ההגרלה עבודה, אלא כיון דעבודת קלפי אינה אלא בהגרלה, זו היא עבודתו לקדשו, ואשר ישרתו בם קרינן ביה, לפי"ד י"ל שגם בגדי השרד לכיסוי כלי הקודש ונשיאתם עם כלי

המזבח כו' הוי שירות בקודש, ויכולים בגדי השרד להתקדש בכך. וסברא יש שיתקדשו, כמו"ש תו"י ביומא ל"ט לגבי הקלפי שכבוד המצוה בשל קודש ולכן הקשו וליקדשיה. ואע"פ שגם בני לוי כיסו ונשאו את כלי הקודש, הרי כבר דנו האחרונים אם המנורה מתחנכת ע"י הדלקת זר, ואם למ"ד דסכין דקדשים הוי כ"ש אם מתחנכת ע"י שחיתת זר, וכיו"ב יש לומר שגם בגדי השרד שמצוותם גם ע"י בני קהת יכולים להתחנך לקדושת כ"ש על ידם.

(ב) ולמפרשים שבגדי השרד לשרת בקודש הם בגדי כהונה, באמת מצינו בתוס' קידושין נד ע"א ד"ה בכתנות, דגם הבגד"כ עבודתן מחנכתן להיות כ"ש, ומסתבר שאין הכוונה לעבודה שעושה הכהן הלבוש בגדי כהונה, כי היא נעשית בגפו בלבד, אלא כסברת הריטב"א ביומא הנ"ל דגם ע"י השירות של קלפי היא ראויה להתקדש, וה"נ ס"ל לתוס' שכיון ששירות של בגד"כ הוא בכך שהכהן בעבודתו חייב ללבושו, סגי בכך להיות בכלל עבודתן מחנכתן. ואע"פ שאין משתמשים בהן בגופן – כפי שהקשו הרמב"ן והריטב"א בקידושין שם – מ"מ כיון שעבודת הכהן צריכה לבגד"כ, הוי היות הכהן לבוש בגד"כ "שירות בקודש" וכמו"ש בזבחים יג "בכהן ובכלי שרת".

(ג) והסברא של תוס' שיהיו בגד"כ כ"ש,

היא כנ"ל מהתו"י ביומא ל"ט שכבוד המצוה בשל קודש. ועוד כיון שבמשכן היוז על בגד"כ דאהרן ובניו מסתבר לתוס' שבודאי קדשו בכך קדוה"ג כמוש"כ רש"י בשבועות טו לגבי כ"ש, דמשיחתן בשמן המשחה מקדשתן קדוה"ג לכלי שרת, מסתבר לתוס' שגם לדורות ראויים בגד"כ להתקדש בקדוה"ג, אע"פ שאולי אי"ז לעיכובא.

והנה ממ"ש "אותם במשיחה ולדורות

בעבודה", נראה לכאורה שאין ללמוד לגבי בגד"כ, כי הכתוב מיירי בכלים. אולם באו"ש הל' כה"מ נקט שכיון שבגד"כ נקראים כ"ש יש ללמוד מכ"ש שגם בגד"כ מתקדשין בעבודה. ולפי"ז יתכן שהתוס' ס"ל שכיון שבמשיחת בגד"כ מסתבר שחלה עליהם קדוה"ג כנ"ל, כשם שבכלים דין הוא לדורות שהכ"ש חייבים להתקדש ע"י עבודה, ה"נ בע"כ דין הוא לדורות שיתקדשו בגד"כ בעבודה אע"פ שאין נעשית בגופן כקושיית הרמב"ן והריטב"א.

## סימן ט

## "לרצונכם" – אין כופין את הציבור

שירוש הוא בעלים בתואר, כמש"כ הצ"פ בתחילת התשובה הנ"ל, ובגדר זה של כל ישראל לא מיעטה התורה כפיה. ורק בעומר ושתי הלחם, שהם באים להתיר, באלו ילפינן מהמקרא השני של "לרצונכם" שגם בהם אין כופין את הציבור. (והטעם יל"פ שהוא כעין מ"ש בחולין שכל מצוה שמתן שכרה כתובה בצידה אין ביי"ד כופין עליה).

ויש להביא ראיה לדעת הצ"פ דהמיעוט דלרצונכם אינו על המוספין, ממ"ש בספרי פ' פנחס בפרשת המוספין עה"כ צו את בני ישראל ואמרת להם, הרי זו אזהרה לביי"ד. ובפשטות הכוונה היא שביי"ד חייבים לכוף את הציבור לכך, וע"כ דמוספין שהם עיקר פרשה זו לא התמעטו מ"לרצונכם".

ומדברי הצ"פ משמע שמכח סברא זו מחלק גם לגבי זכות הכפרה של מומר בק"צ, שבתמידים שבהם הכפרה היא לתואר הציבור, גם מומר יכול להתכפר בכללם, אבל במוספין שהכפרה בהם היא לכל פרט מהציבור או לתואר כל ישראל, והיינו לכל יחיד מהציבור, בהם א"א לומר להתכפר, כי הוא נבדל מגדר ציבור כמ"ש הצ"פ

בתו"כ פר' אמור מצינו שתי דרשות על דברי הכתוב "לרצונכם", בפרשת בע"מ ובפרשת קרבן העומר, ובשתיהן דרשו שאין כופין את הציבור בע"כ. ובצ"פ הל' תרומות (דף נד ע"ב) כתב: "עיינ תו"כ פ' אמור גבי תמידין וגבי עומר שאין כופין את הציבור אקרבנות". ובצ"פ עה"ת פר' אמור כתב על דברי התו"כ, שכפיה הוה פרטית ולא כללית. ונראה מכל זה שהצ"פ מפרש שהצורך בלימוד נוסף שאין כופין את הציבור הוא משום שהילפותא הראשונה קאי רק על התמידים, וזה משום שבהם אין הכפרה על כל פרט מהציבור אלא לתואר הציבור, ובגדר ציבור מיעטה התורה מכפיה, אבל במוספין, גדר הכפרה שבהם הוא לא לתואר ציבור אלא לכל ישראל, והיינו שכל יחיד הוא פרט מהציבור. ואפילו אם נניח שגם במוספין הבעלות היא רק לתואר ציבור, וכמש"כ הצ"פ בתשובה שבספר הזכרון 'בשמן רענן' ח"ב, מירושלמי שקלים לגבי העומר ושתי הלחם שאינם בגדר מנחת כהן משום שהבעלות היא לתואר הציבור, מ"מ גם בבעלות של תואר יש להבדיל בין ציבור כנקודה אחת לבין צירוף של יחידים, וכמו שמצינו

בתשובה הנ"ל, לגבי ירושת א"י שהתחלקה ליוצאי מצרים, שלא זכו בה בנים מומרים. וזה משום שאע"פ שהזכיה בירושת א"י היתה לגדר ציבור כמש"כ בפירוש, מ"מ הזכיה היתה לכל פרט מהציבור, שהרי כל עיקרה הוא לחלק את הארץ לשבטים ולבתי אב, וה"נ בכל זכיה לגדר כל ישראל, גם כשהיא זכיה לתואר ציבור כקרבן מוסף, אין מומרים בכלל. ועיין מש"כ בנדון זה בשו"ת צ"פ (ירושלים תשכ"ה) סי' ל'. ועיין בזכר יצחק ח"א סי' ז' ד"ה ועל דבר.

ומשמע מהצ"פ שהראיה לחילוק זה בין תמיד למוסף הוא ממש"כ תוס' בזבחים הנ"ל ששעיר פנימי מכפר על כל ישראל ואילו הכתונת מכפרת על הציבור, ומסתבר

לצ"פ שהכלל הוא שהחובות התמידיות בהקרבה וצרכיה הם מדיני הציבור, ואילו המוספים שאינם תדיריים הם מדיני כל ישראל, וזוהי הסיבה לחלק בין כתונת לשעיר הפנימי.

ומה דבפסח ס"ל להצ"פ בתשובה הנ"ל דלמ"ד שאינו נשחט על היחיד יש לחבורה דין ציבור ואין מומר אוסר הקרבה מדין "לכם" ו"זבח רשעים", ואעפ"י שאין זה קרבן קבוע, ומ"ש ממוספין. וצ"ל דרק במוסף על התמיד יש גדר של פרט מהציבור, שלאחר כפרת הציבור כתואר או כנקודה אחת, מתווספת כפרה לגדר כל פרטי ישראל, משא"כ בפסח שהוא חיוב בפנ"ע. וצ"ע.

## סימן י

**"פרים דחג נמי, כמשפטם כתיב בהו"**

על נסכי עולות ר"ה, וא"כ הכתוב "כמשפטם" קאי גם על עולת ר"ה, ושם נזכר גם שעיר דר"ה, לכן י"ל שהכתוב בא לדין קדימת עולות ר"ה ודר"ח לשעירים. כן יל"פ בדעת השפ"א.

ג) והטעם שרק בעולת ר"ח נזכרו נסכים ונרמזו עמם נסכי עולות ר"ה, יל"פ שכיון שעל הנסכים שבמועדים ור"ח תוקעים בחצוצרות, ומצינו שבר"ה יש במקדש מצות תקיעה בשופר ובחצוצרות, ומדברי אאמו"ר זצ"ל הבנתי שי"ל שמצוה זו היא גם בשעת השירה ותקיעת החצוצרות שעל נסכי העולות, והיא בכלל הכתוב בפרשה דר"ה "יום תרועה יהיה לכם", א"כ י"ל דקמל"ן קרא, שכלל כל נסכי היום כאחד, שמצוה זו נוהגת לא רק בשעת נסכי עולת ר"ה אלא גם בשעת נסכי עולת התמיד דר"ה ועולת ר"ח דר"ה.

[וכיו"ב יל"פ גם לגבי "ונסכיהם" שבפרשת יום הבכורים, שנכתבה אצל עולת התמיד, שמרמזת על נסכי קרבנות היום שלא נזכרו בכתוב. והטעם שלא נזכרו בקרבנות היום נסכים, יל"פ עפ"י דחידושי מהרי"ל דיסקין עה"ת שכיון שמנחת התמיד של שבועות באה מהישן, בא הכתוב לומר שלגבי יין יש

א) בזבחים צ' ע"א: "פרים קודמין לאילים, ואילים קודמין לכבשים, כבשים לשעירים, מאי לאו דחג כו' פר עבודת כוכבים קודם לשעירי עבודת כוכבים כו' רבינא אמר: כמשפט כתיב בהו. השתא דאתית להכי, אפילו תימא פרים דחג נמי כמשפטם כתיב בהו". ובשפ"א שם כתב די"ל גם במוספי ר"ה דכתיב בהו [מלבד עלת החדש ומנחתה ועלת התמיד ונסכיהם] כמשפטם וגו', ג"כ העולות קודמות לחטאת. אולם בפני ר"ה ל' ע"א פשיט"ל דרק בקרבנות החג העולות קודמות לחטאת, וכ"מ ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ט. ויל"פ שכיון שהכתוב בר"ה "כמשפטם" מיירי רק בעולת ר"ח ולא נזכר בפרשה שם כלל שעיר ר"ח, א"כ לא מיירי אפילו בקדימת עולת ר"ח דר"ה לשעיר ר"ח, ולא מיירי גם לגבי עולת ר"ה, כי לגביה מפורשת לעיל מנחת העולה – אלא דברים ככתבם דמיירי רק במשפט נסכי עולות שבפרשת שלח. כן יל"פ בדעת הפנ"י.

ב) אמנם לא נזכר בעולת ר"ה נסכים, וא"כ יל"פ שלכן במנחת ר"ח ומנחת התמיד נקט הכתוב בלשון יחיד "ומנחתה", ואילו לגבי נסכים נקט לשון רבים "ונסכיהם", לרמז גם



להיזהר שיהיה ג"כ תמים ולא יעלה קמחים וכפירש"י שם, והטעם שדווקא בשבועות יש להזהיר על כך, שמעתי מאמו"ר זצ"ל עפי"ד הרשב"ם בב"ב צ"ח ע"א שדרך היין להתקלקל מתקופת שבועות, ולכן נקט מהרי"ל דיסקין שהרמז לתמימות של יין סמוך לתמימות של מנחת הבוקר שבא עוד מהישן.]

(ד) אולם בדעת הפנ"י י"ל דס"ל דקרא ד"ונסכיהם" הכתוב אצל התמיד ור"ה, קאי רק עליהם, והכתוב שם "כמשפטם" היינו כפשטות משמעו, כמשפט נסכי כבשים המפורשים בפרשת שלח. והטעם שלא נכתבו נסכי עולת ר"ה, יל"פ דבא למעט מההנחה הנ"ל שתוקעים בשופר על נסכי עולת ר"ה, אלא מצות תקיעה בשופר ובחצוצרות שיש במקדש בר"ה אינה מכלל שירה על הקרבן, וכמוש"נ כן מהר"מ, שכתב דין תקיעות אלו רק בהל' שופר. לכן לא נאמרו בעולות ר"ה נסכים שלהם, ורק בעולת התמיד ור"ח, שבהן אין להניח כלל – לדעת הפנ"י – שיהיו בהם מצות שופר על נסכיהם, באלו נכתבו "ונסכיהם".

[והטעם שנסכי התמיד ור"ח כתובים כאחד: "ונסכיהם" ולא: "מלבד עולת התמיד ומנחתה ונסכה", יל"פ שיש בכך רמז למש"כ הר"מ בסוף הל' תו"מ, שגם לאחר שהקטירו כל מנחות הפרים האילים והכבשים, אין מערבין את נסכי היין, אלא

של הכבשים בשל האילים, ולכן כיון שהכתוב מיירי בעולת התמיד ור"ח ששניהם כבשים, א"כ נסכיהם ראויים להתערב ולהתנסך כאחד.]

(ה) והנה גם בקרבנות החג יל"ע, שאם הילפותא היא מ"כמשפט", א"כ גם בשמיני עצרת דג"כ כתיב שם "כמשפט", היה צריך להקדים עולות וחטאות, ומהגמ' והר"מ לא משמע לפו"ר כן. עוד יל"ע אמאי נקטו בקרבנות החג "כמשפטם כתיב בהו", הרי ברוב ימי החג כתיב "כמשפט" ורק ביום השביעי כתיב "כמשפטם".

ויתכן שמעצם הכתוב "כמשפט" או "כמשפטם" לא ניתן ללמוד לגבי קדימה של עולה לחטאת, אלא רק כשהכתוב "כמשפט" נאמר בפסוק אחד עם העולה והחטאת, כמו שנאמר בפרשת פר ע"ז בפרשת שלח, אבל כשאננם כולם בפסוק אחד, כמו בחג, שרק עולות כתובות בפסוק אחד, עם "כמשפט", ואילו החטאת בפסוק אחר, א"א ללמוד מעצם הכתוב "כמשפט" להקדמת עולה לחטאת. והלימוד לגבי קרבנות החג הוא מהשינוי שיש בין חמישה ימי החג שנאמר בהם "כמשפט" ובין היום השביעי שנאמר בו "כמשפטם". ולמדו מכך שבששת הימים קאי על משפט הנסכים לפר, לאיל ולכבש, אבל ביום השביעי יש שינוי ל"כמשפטם", לרמוז שקאי על הקרבנות עצמם, שיש בהם משפט להיקרב

שצריך לנסכם לפחות ביום השביעי ולא אח"כ, כי עיקר דין נסכי החג שונה, שמותר לערבם עם ניסוך המים, ולכן אחר החג א"א לקיים מצות נסכי החג. כעיי"ז כתב מהרי"ל דיסקין, שנסכי יוכ"פ שדינם להתנסך ע"י כה"ג דווקא א"א להביאם אחר יוכ"פ שבטלה כבר חובת ניסוך ע"י כה"ג.

כפי הסדר בכתוב. ולפי"ז בשמיני עצרת שנאמר בו רק "כמשפט" ורק בפסוק של העולות, אין ילפותא להקדים עולות לחטאות.

ו) ולפי הפשט יל"פ שביום השביעי נאמר "כמשפטם", כי קאי על כל נסכי ימי החג

## סימן יא

## "ימי חומרן" ו"ימי קולן"

קרבן. והטעם הוא משום דהוי כמפורש בתורה, עיין תוס' יומא ע"א.

(ב) יתכן עוד, מאחר שבפשטות עניינו של חיוב הקרבן על טומאת מקדש וקדשיו הוא משום הפגיעה בכבוד המקדש והקודש, (עיין ספר הבתים, ספר מצוה, מ"ע פ"ט) – ואולי לכן ישנו תנאי שאין קרבן זה אלא כשהיתה לו ידיעה מתחילה לטומאה, לקודש או למקדש (תו"כ שם), ויל"פ שכל זה משום שרק אז ישנה אשמה לחיוב קרבן על מי שלא שם לבו מספיק – ומאחר שיש מקום להבדיל בטומאת זבים וכו' בין הימים שבהם אינם יכולים עדיין להיטהר בטבילה, שבכך הם חמורים יותר, ויש בהם לכאורה יותר פגיעה בכבוד המקדש והקודש, לבין הימים שלאחר מכן שראויים הם אז להיטהר בטבילה, שבכך הם קלים יותר, והוה אמינא שמחמת כן לא יביאו עליהם קרבן עו"י, לכן נצרכת ילפותא מיוחדת.

(ג) ובדרך זו יל"פ גם מש"כ בראב"ד שם לפרש שימי קולן הם ימי ליבון שהיא עושה אז מלאכת בעלה ולא יתבא לגיסא וגם כוחלת ופוקסת, ויל"פ שההוה אמינא היא שאז אין בטומאה זו כל כך פגיעה בכבוד המקדש.

(א) בתורת כהנים (ויקרא דבורא דחובה פי"ג ה"ח) בפרשת קרבן עו"י: "או כי יגע בטומאת אדם, לכל טומאתו" (ויקרא ה, ג) לרבות זבים וזבות, נדות ויולדות. אין לי אלא ימי חומרן, ימי קולן מנין כו', בפירוש הראב"ד כתב שימי חומרן הם ימי הראיות, וימי קולן הם ימי הליבון, "ואני לא ידעתי איזו קולא יש בימי הליבון יותר מימי הראיה", עיי"ש.

יתכן לבאר שבטומאת מקדש וקדשיו ישנו דין שטומאת מת שאינה מפורשת במקרא אין חייבין עליה כרת, כפי שביאר הרמב"ם בהל' טומאת מת (פ"ה ה"ה), וממילא גם לא חייבין בקרבן האמור בפרשה, כפי שמבואר בהל' שגגות (פ"ה ה"ה), ולגבי נדה הרי אין מפורש שצריכה טבילה לאחר שבעה ימים. [ועיין בבה"ג הוצ' מכוון ירושלים עמ' תל"ט].

ולכן לגבי הימים שלאחר מכן ניתן לומר שהם ימי קולן של הנדות, מצד זה שאינם מפורשים בכתוב, כמבואר בתוס' קידושין טו ע"ב ד"ה אמר לגבי דין ק"ו, שכל דין שאינו מפורש בכתוב, נקרא "קל" לגבי המפורש בכתוב, (ועיין בתוס' יבמות ז' ע"ב ד"ה ואמר ותוס' יומא לד ע"ב ד"ה רבי), לכן צריך ריבוי בפסוק, שאעפ"כ מביאים

## סימן יב

## בדיני נגעים

יליף לדין שילוח מתנות מצד חומר טומאתו משאר טמאים לגבי פריעה ופרימה וטומאת אהל אלא מהכתוב "בדד ישב", ובילפותא דבדד ישב יותר י"ל דגם מצד המום שבמצורע גמור יש חיוב של "בדד ישב". ולפי"ז י"ל שלכן בבתי ערי חומה שאין שם הלאו דשילוח מחנות ישנו העשה דבדד ישב כמוש"כ הר"מ בהל' כה"מ פ"ג, כי העשה הוא גם מצד המום שבצרעת.

וגם לגבי פריעה ופרימה י"ל שנוהג גם מצד המום שבצרעת גמורה. וכך י"ל גם לגבי איסור אכילת קדשים בטומאה, שיתכן שהוא נוהג גם מצד דין מום שבצרעת גמורה. והיינו שדין מום שבצרעת גמורה גם הוא מטיל טומאה בצרוע להיות אב הטומאה (עי' פסחים סז ע"ב).

ג) וא"כ מ"ש בתו"כ לגבי כה"ג, היה מקום לפרש שקאי על דיני מום שבצרעת, והיינו לגבי פריעה ופרימה ולגבי איסור אכילת קדשים, שלגביהם דין המום שבצרעת מטמא גם את הכה"ג. אבל שאר דיני טומאה שבצרעת, מגע ואוהל, אינם נוהגים בו, וגם אינו מביא קרבנות טהרת מצורע.

ד) ובמושב זקנים עה"ת הביא מש"כ רש"י שאהרן אמר למש"ר אם אינך מרפאה

א) במשך חכמה פר' אמור ד"ה ובתו"כ, הקשה על מ"ש בירושלמי הוריות פ"ב ה"ו למ"ד שכה"ג אינו מביא קרבן עו"י של שמיעת כו' משום שאינו בקרבן דלות, "רבי יצחק שאל מעתה לא יטמא בצרעת שאינו ראוי לבוא בקלות, וכן בדלות וכן דלי דלות". והקשה המשך חכמה הרי מבואר בתו"כ שאהרן עצמו ראוי להטמא בנגעים שנאמר "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע וגו'", וכיו"ב בתו"כ עה"כ והצרוע וגו'.

ויתכן שלפי קושיית הירושלמי, אע"פ שלא יהיה לכה"ג טומאת צרעת לדיני טומאה של מגע ואוהל, אבל יקרא טמא לגבי שאר דיני צרעת כגון לגבי איסור עבודה דהוי כעין בע"מ, שלא גרע מצרבת השחין שאינה מטמאה בנגעים אבל היא מום לעבודה. ועי' במנחת אברהם לאאמו"ר זצ"ל ח"ב עמ' רע"ד שהביא מתוס' הרא"ש והמאירי למו"ק (טו ע"ב) שכהן שנטהר מצרעתו מביא מנחת חינוך כפי שהביא ביום חינוכו, ומבאר דהוי כמום וכמבואר בבכורות (מד ע"ב) ובהוריות (יב ע"ב ברש"י).

ב) ויתכן שהעשה של בדד ישב הוא נוהג גם מצד המום שבצרעת גמורה. בפרט י"ל כן אליבא דר' יהודה בפסחים ס"ז, דלא

וט"מ נשתלחו אז חוץ לג' מחנות. ומ"ש בפסחים ס"ז שבמחנה לוי' שבמדבר מותרים ט"מ להכנס, כתב הנצי"ב בפרשת מטות (לא, יט) שבשעת הצורך הותרו גם ט"מ להכנס למחנה לוי'. וכתב עוד שגם מהאבן עזרא שם משמע שט"מ נשתלחו גם ממחנה ישראל.

ולפי שיטת הנצי"ב הנ"ל יש קצת הוכחה שבנגע של מרים לא היה דין צרעת לכל דבר, כי לפי משמעות הר"מ שבימי סיפורו של מצורע הוא כזב (כפי שנקט במנ"ח), א"כ לא יכלה מרים לחזור למחנה ישראל עד יום השביעי מטהרה ראשונה. (וברשב"ם יא לה) משמע שמרים היתה חונה במחנה לוי'. משמע לכאורה שכיון שהצרעת היתה דרך נס לא היה לה דין צרעת גמורה.

עיקר דברי הנצי"ב יש להם סמך בספרי פר' בהעלותך פ"י פ"ג שמשמע שם שגם הזבין היו חוץ לג' מחנות.

ז) ובספ"ז פר' בהעלותך שאמר הקב"ה אם יצטרע אהרן, אין כהן בע"מ יכול להקריב ע"ג המזבח. ולא הזכירו שיהיה גם טמא. ויל"פ שס"ל לספ"ז שכיון שהיתה הצרעת דרך נס, אין שם אלא מום לאיסור עבודה, כבצרבת השחין, ולא דיני טומאת צרעת.

בתפילה מי מסגירה ומי מטהרה. והקשה דאדרבה אם אין כהן שמסגירה הריהי טהורה. ואפילו אם אמרינן דלחומרא אמרינן שטימא בלא כהן, אבל שטיטהר בעי כהן, עדיין קשה שאם מש"ר יתפלל ויעבור הנגע עדיין א"א להטהר בלא כהן, עכ"ד. ויתכן שלגבי דין מום של נגע סגי בחכם לטמא וגם לטהר. ובפרדס יוסף החדש הביא בשם הגאון רבי אפרים ברודיאנסקי זצ"ל לבאר סברת המושב זקנים, שלחומרא אמרינן שלא בעי כהן ליטמא, לפי"ד השאילת יעב"ץ בסי' קל"ח שבסימנים מובהקים נטמא מאליו. ויתכן שרק לדין מום שבצרעת הדין כן.

ה) ומצינו שהיו דיני צרעת שלא ע"י כהן לגבי שילוח מחנות, בהעמק דבר פר' נשא שכתב שגם בעלי נגעים שקודם הדיבור שהם טהורים היו משתלחים במדבר, וכ"כ במרומי שדה הנדרים ז ע"ב ושם הוסיף "שלכן הוצרכה מרים לצאת חוץ למחנה אפילו למ"ד שאין קרוב רואה את הנגעים". (וכ"מ מדבריו בפר' בהעלותך). מדבריו נראה שיש אופן של שילוח מחנות בלא שאר דיני מצורע ובלא דין ראיית כהן. וזו אסמכתא להנ"ל.

ו) עוד כתב הנצי"ב בהעמק דבר שגם זב

## סימן יג

## "לשכת הגזית שבה סנהדרין גדולה יושבת"

בהר הבית המקודש באין כאחת. ולעיל בסי' כח אות א' כתבתי שכשנקבע מקומם בלשכת הגזית ע"י כך מתווספת בהם יתרון חכמה וקדושה ע"י מקדש הקודש.

ושם בסי' כ"ז באות כ"ז ובהערה לאות ל' כתבתי שמ"ש על הכתוב ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה, שמחנה לוי שבמדבר קולט כערי מקלט, כתבתי שדין ערי מקלט שבמדבר תלוי במקום חניית מש"ר. ומחנה הלויים כולו הוא נחשב למקום חניית מש"ר, וכתבתי שלפי"ז יתכן שהקובע לכך הוא מקום חניית מש"ר בתור סנהדרין, שמש"ר במקום ע"א קאי, והאוהל של מש"ר, שבו לימד ודן את ישראל הוא כלשכת הגזית, וכל מחנה לוי ששם נקבע מקום האוהל של מש"ר, הוא נחשב כמקום בית דינו של מש"ר שהוא מקום הסנהדרין, כי כל שטח מחנה לוי ראוי לקביעת מקום הסנהדרין סמוך למזבח, והוא בכלל הכתוב ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא. כשם שלדורות הר הבית ראוי לקביעת מקום של הסנהדרין משום היותו סמוך למקדש והוא נקרא מקום הנבחר. וכמוש"נ מרש"י סנהדרין יד ע"ב ד"ה מצאן

(א) במכילתא פר' משפטים: ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. נמצינו למדין שסנהדרין באין בצד מזבח. ובר"מ הל' סנהדרין פ"א ה"ג: קובעין בתחילה ב"ד הגדול במקדש וכו'. ובהל' בית הבחירה פ"ה ה"ה: לשכת הגזית שבה סנהדרין גדולה יושבת וחציה היה קדש וחציה חול כו' ובחצי של חול היו הסנהדרין יושבין. ובארתי לעיל בספר (סי' כ"ז בהערה לאות ל') שמושב הסנהדרין שם הוא מכלל כלי המקדש, והיינו שמלבד שמצות סנהדרין שתיקבע במקדש, יש גם מצות מקדש שתהא קבועה שם סנהדרין, וקביעת מקום הסנהדרין שם מוסיפה בקדושת המקדש. ולעיל שם הוכחתי מהגמ' בזבחים קיח ע"ב שעל מקום מושב הסנהדרין נאמר שהוא מקום נבחר, והוא מכלל המשכן ואוה"מ. והטעם הוא כי הסנהדרין שכינה עימם כמו"ש בר"ה: עשר מסעות נסעה שכינה [בבית ראשון] וכנגדן גלתה סנהדרין [בבית שני]. וכתבתי שם, שלכן יתכן לומר שקביעת הסנהדרין בלשכת הגזית שבהר הבית, היא עצמה מקדשת את הר הבית כולו בקדושת מחנה לוי, והיינו שקידוש הר הבית וקביעת מקום הסנהדרין

בקדושת הר הבית רק חמש מאות. ולפי"ז יתכן שחנות היתה אמנם מחוץ להר הבית, אבל בשטח הר המוריה שנבחר להיות ראוי למקדש, ויש בו מעלה יותר משאר ירושלים. והיינו שאע"פ שלא קידשו אז את כל הר המוריה בקדושת הר הבית, ויש מאה אמה שהם רק בקדושת ירושלים, מ"מ בגלל שיש בהם בחירה, יש להם שם בפני עצמם, ולכן אמרו בר"ה שמחנות גלו לירושלים. והטעם שלא פירש"י שחנות היתה בהר הבית, הוא משום שס"ל שכל הר הבית הוי מקום אשר יבחר ד' גם לגבי ד"נ, וחשיבי כיושבים בלשהג"ז. וצ"ע.]

וצ"ל שלגבי ד"נ בעינן שיהיו קבועים בלשכת הגזית, והיינו שאע"פ שלגבי ז"מ נחשב כל הר הבית למקום אשר יבחר ד', מ"מ לגבי ד"נ לא סגי בכך, וצ"ע. ומסתבר שהוא משום שלגבי ד"נ מצינו במכילתא דרשב"י (עמ' 171): "מנין שתהא סנהדרין סמוכה למזבח ת"ל מעם מזבחי תקחנו למות", וסמוך למזבח משמע דווקא לשכת הגזית שחציה בקודש. וכיו"ב כתבו התוס' בע"ז ח' ע"ב דסמוך למזבח הוא רק לשכת הגזית שסמוכה לשכינה. ואי"ז רק למצוה, אלא כיון שלגבי ד"נ הקפידה התורה על "מקום אשר יבחר ד'", אמרינן דהקפידה היא על לשכת הגזית הסמוכה למזבח. ואם כי גם לגבי כל פרשת משפטים אמרינן במכילתא סו"פ יתרו הנ"ל דנסמכה פרשת

זקן ממרא לסנהדרין חוץ ללשכת הגזית שהיתה בהר הבית. משמע שכשהם יושבים בהר הבית חשיב מקומן, ואולי לכן בשבתות ויו"ט היו יושבים בבית המדרש שבהר הבית כמוש"כ הר"מ בפ"ו ה"א. וכך היא דעת הג"ר דוד פארדו בספרי דבי רב עה"כ ועשית וגו', וכתב שכ"ה דעת התוס' בסנהדרין פז ע"א, והר"מ בפ"ז מהל' ממרים ה"ז שאם מצאן שלא במקומן פטור, ולא הזכיר לשכת הגזית. והוכיח כן גם ממ"ש: מצאן אבית פגי פטור, ולא נקטו שמצאן בבית המדרש שבחיל.

ב) אמנם יל"ע ממ"ש בסנהדרין מא ע"א שארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרי וישבה לה בחנות, כדי שלא יצטרכו לדון דיני נפשות כי בעינן שיהיו ב"מקום אשר יבחר ד'", וחנות היא בהר הבית כמו"ש בר"ה לא ע"א שמחנות גלו לירושלים וכ"ה ברש"י ע"ז ח' ע"ב.

[ומש"כ כאן רש"י דמקום היה בירושלים וכן שמו, צ"ע. ויתכן לפמש"כ אאמור"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' רל"א שמ"ש "משנבחר בית עולמים יצאה ירושלים" גם הר הבית הוא מכלל הבחירה, ושם להלן הביא מש"כ רש"י ביחזקאל מ"ה שלעת"ל יהיה שטח הר הבית שש מאות על שש מאות אמה, ויל"פ שס"ל לרש"י שהבחירה היא על כל הר המוריה והוא שש מאות על שש מאות, ובבית ראשון ושני קידשו

משפטים למזבח ללמדנו שסנהדרין באין בצד המזבח, אולם שם מיירי לגבי מצות הסנהדרין שמקומם שם, אבל לא שמענו משם לעיכובא. (וכך מוכח מדברי התוס' שמעצם הדין שסנהדרין אצל מזבח אין להוכיח שמעכב בסמכותם, ורק מהכתוב שמצריך מקום אשר יבחר ילפינן עיכובא.) ולגבי המראה דז"מ דילפינן רק מהכתוב "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ד'", שם סגי גם בהיותם קבועים בשאר חלקי

הר הבית. ויתכן שגם לגבי היות ביי"ד הגדול עיקר תורה שבעל פה כו' כפי שפירט הר"מ בריש הל' ממרים, ג"כ סגי בהיותם קבועים בהר הבית, והו"ה לגבי פר הע"ד ושאר דינים התלויים בביי"ד הגדול. כן יל"פ בשיטת רש"י בסנהדרין י"ד ע"ב ובע"ז ח' ע"א. אולם התוס' בסנהדרין י"ד כתבו דגם לגבי המראה דז"מ בעינן שישבו בלשכת הגזית, וכ"נ מהר"מ הל' ממרים פ"ג ה"ח<sup>61</sup>.

61. בשיטת רש"י בסנהדרין מא. הנ"ל שבארתי דחנות היא בירושלים אבל היא בשטח הר המוריה, יל"פ על פי דברי הרמב"ן בפרשת שמות על הכתוב "אל תקרב הלום כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא" אע"פ שהיה רחוק מן הסנה, הזהירו בזה, כי נתקדש כל ההר בדרת השכינה אל ראש ההר כאשר בשעת מתן תורה, ומשה בהר היה כי שם עלה וכו' והסנה היה בראש ההר והנה כולו קודש ואסור בנעילת הסנדל. וכך אמרו בכל מקום שהשכינה נגלית אסור בנעילת הסנדל, עכ"ל. ולפי זה י"ל שע"י השראת השכינה במקדש, בין במקדש ראשון ששרתה שם שכינה וגם ירדה אש מן השמים, כמו שאיתא ביומא (כא:) ובין במקדש שני שהייתה שם במזבח אש מן השמים כמבואר ביומא (שם), כל שטח הר המוריה מקודש כהר סיני. ולכן הר הבית אסור מה"ת בנעילת הסנדל (ברכות סב:).

ונראה דהילפותא במכילתא דרשב"י מהכתוב "מעם מזבחי תקחנו למות", שסנהדרין סמוכה למזבח, וכן הילפותא במכילתא פרשת משפטים מהכתוב "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" שסנהדרין בצד המזבח, היינו שיהיו סמוכים לשכינה שנגלית ע"י אש של מעלה היורדת על המזבח. ושיעור הסמיכות למקום השכינה הוא כמו בסנה, ששרתה השכינה בראש ההר וכל הר סיני נחשב סמוך למקום השכינה ונתקדש כמו שכתב הרמב"ן הנ"ל, והוא הדין לגבי סמיכות לאש של מעלה שבמזבח, כל ההר נחשב סמוך ובצד המזבח.

אמנם מצד הדין ד"המקום אשר יבחר" שהוא מעכב לדיני נפשות ולזקן ממרא, י"ל שלא סגי בהיות הסנהדרין סמוכים אל "המקום אשר יבחר", אלא שצריך שמקום מושבם הוא עצמו יהיה במקום אשר יבחר, (עי' זבחים קי"ח: עה"כ וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר וכו', דלמא שכינה בחלק בנימין וסנהדרין בחלק יוסף). ואם נניח כן צ"ל שכל הר הבית, ששם נקבעו סנהדרין, מלבד שהוא סמוך למזבח, הוא גם נקרא "מקום אשר יבחר". (עי' לעיל סי' ה' אות א.) ובירושלמי חגיגה פ"א ה"א הסתפקו אם מקיימים מצות ראייה גם בהר הבית (עי' לעיל סי' כ"ח בהערה לאות ה באות ח), ובפשטות מצות ראייה היא רק במקום אשר יבחר, וא"כ לגבי מקום סנהדרין שהוא לפחות בלשהג"ז, ג"כ י"ל שכל הר הבית הוא מקום אשר יבחר. ומצינו



עכ"פ לגבי מקום אשר יבחר האמור בדין המראה דז"מ נחשב כל הר הבית למקומם של בי"ד הגדול, ולכן גם כל מחנה לוייה שבמדבר היה נחשב למקומו של משה רבנו בתור בי"ד הגדול, ואח"כ הסנהדרין שהתמנו, ולכן היה כל מחנה לוייה קולט.

ג) יש לדקדק בלשון הר"מ בהל' בית הבחירה פ"ה הי"ז שתחילה כתב: "לשכת הגזית שבה סנהדרי גדולה יושבת", כאן כלל את כל הסנהדרין כגוף אחד, וכינה אותם "סנהדרי" – והוא כלשון המשנה במסכת מדות – ואילו להלן כתב: "ובחצי של חול היו הסנהדרין יושבין", כאן פירט את חברי הסנהדרין ונקט לשון רבים וגם כינה אותם "סנהדרין".

ונראה שתחילה מיירי הר"מ בעיקר הענין שמקום קביעותם של הסנהדרין הוא בלשכת הגזית, שזהו דין ומצוה של בי"ד הגדול בתור ציבור של דיינים שהתמנו לכך, והם כולם נחשבים כציבור וכנקודה

אחת של בית דין הגדול, ואינם פרטים של חברי בתי דין. ולכן לא נקטו במשנה וכן הר"מ, בתחילה לשון "סנהדרין", שמשמעו יכול להיות גם חברי הסנהדרין בתור פרטים, אלא נקט לשון "סנהדרי" שמשמעו הענין הכללי של ציבור הסנהדרין. וגם נקטו לשון יחיד "יושבת", להבדיל בין בי"ד הגדול בתור ציבור אחד שהם סנהדרי היושבת בלשכת הגזית, ובין חברי הסנהדרין בתורת פרטים, שהם יושבים במושב הבי"ד. ואילו להלן שמיירי הר"מ במקום המדויק למעשה שבו יושבים הסנהדרין, שם נקט לשון רבים: "היו הסנהדרין יושבין", כי מיירי בחברי הסנהדרין כפרטים היכן היה מקומם בלשכת הגזית. וקראם "סנהדרין" כי מיירי באותם פרטים רבים של דיינים.

ד) וכיו"ב נראה במש"כ הר"מ בהל' סנהדרין פי"ד הי"א: אין דנין דיני נפשות אלא בפני הבית והוא שיהיה בית דין

---

לגבי מצות מורא מקדש שיש הסוברים שגם הר הבית שהתקדש בקדושת מחנה לוייה הוא בכלל "מקדש", וא"כ י"ל שהוא גם בכלל המקום אשר יבחר. וכ"ז בהר הבית, אבל אם יש מקום בהר המוריה שלא התקדש בקדושת מחנה לוייה, אינו ראוי למושב הסנהדרין לד"נ ולז"מ. ולפי זה מבוארים דברי רש"י בסנהדרין (מא.) הנ"ל, שסבירא ליה שגם לדיני נפשות ולזקן ממרא כל הר הבית נקרא "מקדש" ו"מקום אשר יבחר", אבל היה בהר המוריה שטח שלא נתקדש אפילו בקדושת הר הבית, והוא מקום החנות שגלו לשם סנהדרין. והשטח שלא התקדש, אע"פ שהוא נקרא "אצל המזבח" ויש בו קדושה מסוימת כדברי הרמב"ן הנ"ל, מ"מ אינו "מקום אשר יבחר" ולכן אינו ראוי לדיני נפשות ולזקן ממרא. ולפי זה יתכן שלגבי קיום מצות סנהדרין אצל מזבח ושאר דיני בית הדין הגדול גם כשישבו בחנות היה להם דין בית הדין הגדול. וצ"ע בכל הנ"ל.

ללמוד שהדין של "בזמן שיש כהן" כולל שיהיה הבית בשלימות דיניו, ובכללם מצות ישיבת בי"ד הגדול במקומו בלשכת הגזית. ולכן לא הזכיר כאן הר"מ את הילפותא מ"המקום ההוא" כפי שהזכיר בהל' ממרים לגבי המרה עליהם בבית פגי, כי כאן עיקר הילפותא היא מ"אל הכהן או אל השופט".

אמנם מסתבר שגם מצד שאין מתקיימת המצוה של בי"ד הגדול שישבו בלשכת הגזית, ג"כ מחסרון מצוה זו אין דנין ד"נ, ובפשטות על כך אמרו דבעינן "מן המקום ההוא". וכנראה שלכן כפל הר"מ את הדין שצריך שיהיה בי"ד הגדול במקומו. והר"מ לא חש להביא כאן את כל הילפותות. ועכ"פ מצד שתי המצוות הללו נחשב בי"ד הגדול כציבור ונקודה אחת. ואילו להלן בהי"ב מיירי הר"מ בפרטי דין ישיבת בי"ד הגדול, שהיה מקומם בלשכת הגזית בחלק החול שבו, ומיירי בפרטי חברי ביה"ד היכן ישבו, לכן נקט לשון רבים. ובהי"ג שמיירי בביטול למעשה של דיני נפשות בבית שני, שהוא נעשה על ידי שחברי בי"ד הגדול העתיקו את מקומם מלשהג"ז, ג"כ נקט לשון רבים.

הגדול שם בלשכה במקדש כו', שנאמר אל הכהן או אל השופט, מפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח יש דיני נפשות והוא שיהיה בית דין הגדול במקומו. כאן נקט הר"מ ג"כ לשון יחיד. ואילו להלן בהי"ב כתב: בתחילה כשנבנה המקדש היו בית דין הגדול יושבין בלשכת הגזית וכו' שהיתה בעזרת ישראל, והמקום שיושבין בו חול היה כו'. כאן נקט לשון רבים. ובהי"ג: ארבעים שנה קודם חורבן בית שני בטלו דיני נפשות מישראל אע"פ שהיה המקדש קיים מפני שגלו הסנהדרין ולא היו במקומם שם במקדש. גם כאן נקט לשון רבים.

ונראה שבהי"א מיירי הר"מ בעיקר הדין שדיני נפשות נוהגים רק בפני הבית ויש בכך גם תנאי נוסף, שבי"ד הגדול בתור ציבור ונקודה אחת יהיה קבוע שם. וכ"ז הוא מדיני "בפני הבית" שצריך שיהיה הבית בשלימות דיניו, מצוותיו וקדושותיו. ואז יש במקדש גם כהן מקריב וגם בי"ד שקבוע שם במקדש. ומ"ש בגמ' שהלימוד שצריך שיהיה בי"ד הגדול במקומו הוא מדכתיב על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא, הר"מ מפרש שמכאן יש

## סימן יד

## בענין הליכה לערכאות

ג"א כתב על דברי התשב"ץ (ח"ב סי' ר"צ) המובאים בהגהות רע"א בסי' כ"ו, שאם הוציא ממון בערכאות כשאין הדין כן בדיני ישראל הרי"ז גזל בידו, ותמה ע"ז ממש"ש בנתה"מ בשם התומים שאם הלך לערכאות הרי"ז כקיבל עליו הפסק שלהם, לכן אין נזקקין לו לתבוע בדיני ישראל, וא"כ כשלא רצה הנתבע לילך לדין תורה והסכים לערכאות הרי קיבל אותם על עצמו. ומסקנתו היא שמאחר שלא הסכים הנתבע לערכאות מרצונו אלא ע"י תביעתו של התובע, ולתובע אסור לתבוע יותר ממה שחייב עפ"י דין, אי"ז נחשב לקבלה של הנתבע לכל מה שיפסקו יותר מחיובו עפ"י דין. ואסור לתובע לקחת יותר ממה שחייב לו עפ"י דין. ומ"מ הבי"ד אינם מטפלים בזה כלל כיון שקיבל על עצמו את פסק דינם.

וצ"ע, שבדברי התשב"ץ ורע"א לא נזכר שמיירי באופן שהנתבע בא לערכאות להתדיין עם התובע באופן שקיבל אותם עליו, ובפשטות ניתן לומר שמיירי כשבא לאחר שכבר תבעו בלא רשות בי"ד ואז מותר לו להשיב על טענותיו בערכאות ואפילו בלא נטילת רשות מבי"ד כמוש"כ

האחרונים עפ"י הכנסת יחזקאל סי' צ"ז, עי' בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' פ"ט, וכ"ה בשו"ת הרי בשמים מהדו"ת סי' רלז, ובכה"ג אין כאן כלל קבלת הערכאות. אבל אם נניח שבמקום שהנתבע הסכים לדון בערכאות, מפני שהתובע תבעו שם (ומכ"ש אם בפירוש לא רצה לדון בבי"ד והסכים רק ללכת לערכאות), אם נניח שיש בכך מצידו קבלת פס"ד הערכאות, הרי מסברא הקבלה היא על כל מה שיחליטו, כמו בתובע שפנה לערכאות והם חייבו אותו, שמ"מ אמרין שקיבל על עצמו אפשרות כזו כמבואר בנתיבות שם. וא"כ אם מיירי באופן שקיבל על עצמו את פסקם, ראוי לחייבו בכל מה שיחליטו.

ועוד אם הנתבע לא קיבל הערכאות ליותר ממה שחייב עפ"י דין, מנל"ן שאין בי"ד מטפלים בתביעתו שיחזיר לו התובע מה שקיבל יותר מחיובו או שלא יגבה ממנו, והרי לפי הטעם הנ"ל של הנתיבות אין כאן את הטעם שלא לדון בתביעתו בבי"ד, כמושכ"ש שאם הערכאות קבעו עפ"י שוחד, שבאופן זה לא קיבל אותם, אזי מקבלים תביעתו בבי"ד.

ומה שהקשה לטעם השני שבתומים שאין

ותבעו בערכאות צריך לשלם גם כשחייבוהו יותר מהדין מאחר שקיבלם עליו, כעיקר הנחת הג"א.

תשובת ג"א

שלום רב!

תמה על דברי התשב"ץ ורע"א.

אמנם בעצם הדברים דלא מיירי שהנתבע רצה ודרש בערכאות, רק מיירי שתבעו אותו ולא מיחה לדרוש דין תורה, ולכן נחשב להסכמה אף שבעצם רצה דין תורה וכה"ג – בית דין אין מטפלים בהלכו לערכאות, אבל אסור ליקח ממנו יותר מחובו, שהנתבע לא דרש ערכאות ומשלם כחובו לבד, אבל אם מעיקרא רצה בערכאות דוקא צריך לשלם מה שמחייבין, וסתמא התשב"ץ ורע"א מיירי בגוונא שבארנו<sup>62</sup>.

דנים משום קנס על שהלך לערכאות, א"כ גם ישלם כפי שחייבוהו בערכאות, צ"ע, הרי מפורש שם בנתיבות גם לגבי מי שתבע בערכאות והפסיד, שהקנס רק לגבי שלא ידונו בתביעתו, אבל אם הנתבע יודע שחייב, צריך לשלם. וא"כ ברור שהו"ה כשהנתבע סירב לדון בבי"ד ואח"כ התחייב בערכאות יותר מהדין, שאין קונסין אותו לשלם, ואסור לתובע לגבות ממנו, ואין לתלות את האיסור לגבות במה שלא ניתן היתר לתובע רק למה שחייב מד"ת, אלא בכל אופן שהוא לא קנסו להפקיר ממון יותר מהחייב עפ"י דין כנ"ל.

והנה הנתיבות מסיק שהעיקר הוא כטעם השני שקנסו את ההולך לערכאות, אבל מסתבר שגם הטעם הראשון לא נדחה. ונפק"מ שאם הנתבע סירב ללכת לד"ת

62. ר"ל שבאופן שאמנם הנתבע לא דרש לדון בערכאות אלא שהתובע תבעו שם, ולכן נאלץ הנתבע לדון איתו שם, אעפ"כ כיון שהנתבע לא דרש תחילה במפורש מהתובע לבטל תביעתו בערכאות ולתובעו בבי"ד, לכן בכה"ג אמרין שיש אמנם הסכמה של הנתבע לדון בערכאות, אבל היא רק לגבי הסכום שהוא חייב על פי דין. ולכן גם אין לקנסו, כי עכ"פ לא הלך לערכאות מרצונו. אמנם לענ"ד עדיין יל"ע בכך, כי אם יש מקום לומר שכיון שלא ביקש מהתובע לדון בבי"ד, ש"מ שניחא ליה בערכאות, [ועי' בשו"ת הרי בשמים מהדו"ת סי' רל"ז שס"ל שגם אם ישבו הערכאות בדין כמה פעמים והנתבע לא ביקש שידון עמו בבי"ד מ"מ אינו מפסיד זכותו לחזור ולדון בדיני ישראל, לא מצד קבלת ערכאות ולא מצד קנס. ועי' שו"ת ערך ש"י מהדו"ת סי' קס"ה. ועי' שו"ת מהרש"ם ח"א סי' פט ובהשמטות ובמפתחות שם], א"כ מנל"ן לומר שרק לחיוב שעפ"י הדין קיבל עליו, וסכינא חריפא פסקיה. ורק לגבי קנס י"ל שכיון שהסכים רק לאחר שתבעו בערכאות אין לקנסו. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג ח"ג סי' קכ"ז.

## סימן טו

## כוחא דהיתרא עדיף

שמסתבר לו שכך יש לגזור בעמון ומואב בשביעית. ומ"ש ר' ישמעאל לראב"ע "המחמיר עליו ראייה ללמד", היינו קושיא על סברתו של ראב"ע שנוקט שיש לגזור לעשר מע"ש, שיש בו גופו חומרא ממעשר עני. ועל הסובר שיש להפריש המעשר החמור יותר עליו להביא ראייה ללמד.

ועיין בתוספתא סנהדרין פ"ז היו שנים, אחד אוסר ואחד מתיר, אחד מטמא ואחד מטהר, האוסר והמטמא עליו להביא ראייה. וכל המחמיר עליו להביא ראייה. ויש אומרים אף המיקל. יל"פ שהכוונה בסיפא היא כשבאים לגזור כמו במס' ידים הנ"ל, או שמירי כשדנים בביאור עיקר הדין, ושם אפילו כשדנים בביאור עיקר דיני ממונות מי שמחייב נחשב למחמיר, כמוש"כ התוס' בב"ק ג' ע"א ד"ה דומיא דרגל. ובכל אופן מירי כשמחמיר או מיקל בתורת ודאי כמו המחלוקת במס' ידים, ונחלקו אם רק המחמיר צריך להביא ראייה או גם המיקל. ויתכן שמכאן המקור למש"כ הר"מ פ"ח ה"ג לגבי בית דין, שמי שאמר איני יודע אינו צריך לתת טעם מהיכן בא לו הספק, כי לא הוזכרו כאן בתוספתא אלא המחמיר והמיקל, ומכאן למד גם לגבי מושב בי"ד.

בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' ס"ג אות ז' הביא קושיית ח"א על מש"כ רש"י בביצה ב' ע"ב דכוחא דהיתרא עדיף משום שהמתיר סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל לאסור ולהחמיר יכול כל אחד. והקשה ח"א ממ"ש בידים (פ"ד מ"ג): בו ביום אמרו עמון ומואב מה הן בשביעית, גזר ר' טרפון מעשר מעשר עני וגזר ראב"ע מעשר שני. א"ר ישמעאל: אלעזר בן עזריה, עליך ראייה ללמד – שעמון ומואב מעשרין בשביעית מעשר שני ולא מעשר עני – שאתה מחמיר, שכל המחמיר עליו ראייה ללמד, א"כ משמע שכוחא דאיסורא עדיף.

ונראה שכל העדיפות דכוחא דהיתרא היא רק במקום שיש מ"ד דמתיר לגמרי, שלכך צריך כח לסמוך על שמועתו ולא לחשוש לדעה האוסרת. ואילו האוסר יכול לאסור מצד חומרא. אבל במעשה דמס' ידים הקושיא של ר' ישמעאל היא אינה מפני מה חושש ראב"ע לחומרא, כי ראב"ע אינו סובר את שיטתו מצד חומרא בדין מסופק, אלא על איזה מעשר יש עתה לגזור בעמון ומואב. וכמוש"כ הר"ש, שאז באו לתקן או מעשר עני או מעשר שני. ומ"ש ראב"ע שמעשרין מע"ש, הוא בתורת ודאי,

## סימן מז

## קריאי העדה נשיאי ממות אבותם

וי"ל שאם רצו יכולים לחזור בהם וכפי שמצינו "כה"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה" (תוס' ביומא יב ע"ב), אבל כשהתמנו עפ"י ד' אינם יכולים לבטל המינוי, ולכן הנשיא נקרא אז "אמרכל" שאין משיבין על דבריו (והאמרכל שהתמנה במקדש כראש לשאר הגזברים, ג"כ אין שאר הגזברים יכולים לבטל מינויו, אלא רק הכה"ג או הבי"ד שמינוהו).

ולכן בשעת קרבנות המילואים של הנשיאים בעת חנוכת המזבח, מר"ח ניסן ואילך, שעדיין לא התמנו על פי הדיבור, הם נקראים "רב בית אבא", אבל בעת שהתמנו לנשיאים עפ"י ד' באחד לחודש השני, הם נקראים "אמרכל" שאין אפשרות לשבט להשיב על דבריו כלל.

א) בתרגום יונתן במדבר (א, ה) תרגם: לראובן אמרכל אליצור בן שדיאור, וכך תירגם בשאר הנשיאים, והעיר על כך בפרדס יוסף החדש, שלהלן בפרשת קרבנות הנשיאים תרגם: רב בית אבא.

והנה בהוריות יג ע"א איתא: מאי אמרכול, אמר רב חסדא כולא, ופירש"י ממונה על כולם ואין משיבין על דבריו. ולפי"ז נראה לבאר החילוק בין התרגומים, לפמש"כ בהעמק דבר להלן (א, ז) דהנשיאים היו מכבר בהסכמת כל שבט שהוא ראוי להיות להם לראש, וכאן הקב"ה הסכים על ידם ומינה אותם בדבר ד', וזוהי כוונת המקרא "איש ראש לבית אבותיו הוא", מכבר. ולפי"ד נראה שהמינוי של השבטים הועיל רק להיות "רב" דהיינו שהוא גדול השבט,

## סימן יז שלל כיבוש א"י

שהארצות למלך ואילו לצבא חלק בביזה. משא"כ כשכובשים לצורך כל ישראל ולקדשן בכיבוש רבים, אין הלכה זו.

(ג) וברא"ש ב"מ כה: כתב שהשלל של א"י שמצא בחצר, היה לכל ישראל, וביאר בשו"ת חסד לאברהם תניינא (חו"מ סי' ס"ו) שלא פליג על רש"י, כי בחצר המשתמרת כיוון דא"י מוחזקת להם מאבותיהם, זכו כולם. ועוד כתב שם: "ואף אם נימא דאינה מוחזקת, עכ"פ אחר שזכו בכיבוש מלחמה בהקרקע זכה כל אחד ע"י חצירו שזכה בו ע"פ הגורל וממילא שיין הכל לשותפות דמה לי שזכו בהגבהת ידם או ע"י חצרם וכו'". נראה שלא דק בלשונו וכוונתו לדבריו לעיל שבשעת המלחמה והכיבוש דינם של כל ההולכים בצוותא כשותפין שזוכים כאחד, במה שטרחו לזכות. אמנם כ"ז רק הנמצא להם בשעת המלחמה ולא מה שמצאו אח"כ. ועל כך מוסיף החסל"א כאן, שמ"מ מיד כשכבשו חצר הם עדיין בשעת מלחמה וזוכים כולם בנמצא בחצר המשתמרת.

(ד) אמנם לפי"ד רק חלוצי הצבא זוכים ולא שאר ישראל שלא נמנים בין יוצאי הצבא, למ"ד ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, ונמצא

במדרש (במדב"ר כב, ח) איתא שבני גד ובני ראובן נתעשרו ממלחמת מדין, והקשה האמרי אמת (מובא בספר ויהי בנסוע עמ' תמה), הלא שם חילקו ביניהם כל ישראל את השלל בשוה, ואיך היה להם יותר מלכל ישראל.

(א) יל"פ ששבט גד וראובן החליפו את ביזת שאר המטלטלין שלהם בחלק המקנה של שאר שבטים, ובפרט בני גד וראובן היו גיבורים וחלוצים לפני המחנה, לכן יכלו לזכות ביותר ביזת מטלטלין, ולכן יכלו לקנות מקנה רב משאר שבטים. (ומצאתי בליקוטי יהודה לפר' מטות שכבר ביאר כן האמרי אמת. וברוך שכוונתי). ואולי כבר לאחר מלחמת עוג וסיחון חשבו לגור בעבר הירדן ואילו שאר שבטים לא רצו בכך וכפי שהיתה דעת מש"ר כמוש"כ הרמב"ן, ולכן לשאר השבטים היה נח יותר להחליף המקנה בשאר מטלטלין.

(ב) [מש"כ שגם במלחמת סיחון היתה ביזה, מבואר כן ברש"י דברים ב'. וברש"י ב"ק פא. ד"ה בחזקת כתב כן לגבי מטלטלין דכל א"י. ומש"כ בסנהדרין כ: שהשלל מתחלק לאנשי הצבא, צ"ל דס"ל דהיינו בארצות שכובשים לצורך המלך ובמצוותו,

ס"ל שלאחר חילוק וזכיית כל יחיד ויחיד, הוא זוכה למפרע משעת כיבוש בחלקו. ומלכתחילה לא היתה שותפות אלא כבשו על דעת שיקנה מיד כל הזוכה בחלוקת הארץ. ומ"מ הוי כיבוש רבים, כי נכבשה ע"י ציווי בי"ד שיזכה כל יחיד בתורת חלק מהכלל. ע"י ר"מ הל' תרומות פ"א ה"ב. וע"י רש"י ב"מ פט ע"א ד"ה נתחייבו, לגבי חיוב תרו"מ.

ויתכן שאין קדושת א"י תלויה בקנין הרבים אלא ע"י הכיבוש של הרבים ע"פ בי"ד ומלך או ע"פ או"ת, (תוס' ע"ז כא. ד"ה כיבוש), או גם ע"י מאמר בי"ד כשיטת המאירי בחגיגה, אפילו הם עבור חלק היחיד, מתקדשת א"י. וע"י פי' הראב"ד לתו"כ פר' בהר שקודם שנתחלקה א"י הוו השדות כשדה הפקר.

ועיין פרש"י לספר יהושע (א, ג) עה"כ "כל מקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם נתתיו", כל מה שתכבשו מחוצה לארץ יהיה קודש ויהיה לכם. משמע שהקידוש שע"י הכיבוש אינו תלוי בקנין של ישראל, אלא עצם כיבוש רבים הוא המקדש. והקנין הוא ענין בפני עצמו. (ועיין לעיל בסי' כח אות ט).

שצאצאי יוצאי מצרים שהם כעת פחותים מבן כ', אע"פ שזוכים באחוזת הארץ אבל אינם זוכים בשלל.

ונראה בפשטות שאמנם אם רצו חלוצי הצבא יכלו לזכות בכל שלל, אבל את השלל שלא לקחו מהבית והחצר ודאי שמרו עבור זכיית כל ישראל שזכו בכל א"י כאחד. וע"י בספר בית אהרן להגר"א כהן זצ"ל מועדים עמ' רפא-רפב לגבי לויים בביזת הארץ.

(ה) וברא"ש שם כתב: ואחר שעמד כל כך הרי הוא כאבוד מכל ישראל, והרי הוא של מוצאו. וכי תימא תיקנה לו חצירו אחרי שנתייאשו כל ישראל, וי"ל משום דחצירו לא עדיפא מידו ואילו בא לידם קודם יאוש בעלים, לא קניא, הואיל ובאיסורא אתא לידיה, הלכך חצירו נמי וכו'. ויל"ע ממ"ש בויקרא רבה פרשת מצורע בשם רשב"י שנגעי בתים הם כדי שימצאו ישראל בכותלי הבתים את המרגליות שהטמינו שם הכנענים. "הוא סותרו ומצא בו סימא". ומוכח מכאן כתירוץ הראשון ברא"ש וכ"ה בתוס', שמלכתחילה אין חצר קונה שלא מדעתו בדבר שאינו עתיד להמצא.

(ו) אמנם יתכן שהרא"ש מפרש שרשב"י



## רשימת הערכים במפתח

אור א"י	בי"ד הגדול	דגלים
אונן	בית הכנסת	דוד
אורים ותומים	בית המקדש	דיבור
אימורים	בית מדרש	דם
אין איסור חל על איסור	בכור	דרוש וקבל שכר
איסור והיתר	בל יחל	דרכיה דרכי נועם
איסורי הנאה	בל תאחר	הדיוט
אכילת קדשים	בל תוסיף	הוצאה
אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט	במה	הוראה
אמתלא	במת סיני	הזמנה
אפוטרופוס	בן נח	היזק שאינו ניכר
ארון	בעלות	היכל
ארץ יהודה	בעל מום	הסיבה
ארץ ישראל	ברכה	הפקר
אש	ברכת התורה	הפקר בי"ד
אשה	ברכת כהנים	הפרה
אתנן	בשר נחירה	הקדש
אתרוג	בשר תאווה	הקהל
בגדי השרד	בתי ערי חומה	הקטרה
בגדי כהונה	ג' מחנות	הר הבית
בדד ישב	גבאי	הר המוריה
בדק הבית	גוי	התפסה
ביאה ריקנית	גורל	התרת נדרים
ביזה	גזבר	וידוי מעשרות
ביטול ברוב	גזל	ז' ימי המילואים
ביטול חמץ	גזל הגר	זוגות
ביכורים	גט	זכין
בין השמשות	גלגל	זקנים
ביעור	גר	זקן ממרא
בית דין	דבר שלא בא לעולם	זר

## תקע

## פני

## רשימת הערכים במפתח

## אברהם

מורד במלכות	ישיבה	זרובבל
מזבח	ישראל	זרוע לחיים וקיבה
מזוזה	כהן גדול	זריקה
מחלוקת	כהנים	ח' למילואים
מחנה ישראל	כיבוש וחילוק	חומרא וקולא
מחנה לויה	כיבוש מלחמה	חורבן הבית
מחשבה	כינויים	חזה ושוק
מילואים	כל העומד	חזקה
מירוח	כסף	חידושי תורה
מכירי כהונה	כפורת	חינוך
מלח	כפיה	חכמה
מלחמה	כפרה	חכם הרזים
מלך	כתבי הקודש	חלה
מלכויות	כתונת	חליצה
מן	לאו שאי"ב מעשה	חלל
מנחת חינוך	לא תעשה	חמץ
מסורת התורה	לב ביי"ד	חסימה
מסעות	לויים	חציצה
מעות	לחם הפנים	חרמים
מעילה	לחמו של מזבח	חתן
מעשר בהמה	לחמי תודה	טבל
מעשר כספים	לינה	טובת הנאה
מעשר עני	לעתיד לבא	טומאה
מעשר ראשון	לקוח	טומאת מקדש וקדשיו
מעשר שני	לקט שכחה ופאה	יאוש
מעשרות	לשכת הגזית	יבום
מפיבושת	מדיח	ידות
מצות עשה	מום	ידיעה
מצות עשה שהזמ"ג	מומר	יוהרא
מצטער	מוספין	יום הכיפורים
מציבה	מועדים	יום טוב
מקדש	מופלא הסמוך לאיש	יו"ט של גלויות
מקרא קודש	מופלא שבסנהדרין	ירושלים

## פני

## רשימת הערכים במפתח

## אברהם

## תקעא

מרים	סוכה	פר העלם דבר
משה רבינו	סילוק	פרוזבול
משיכה	סמיכה	פרוכת
משכן	סנהדרין	צדקה
משמרות	ספירת העומר	ציבור
מתכפר	ספר תורה	ציצית
מתנה ע"מ להחזיר	עבד	צרעת
מתנות כהונה	עבודה זרה	קבוע
מתנות עניים	עבר הירדן	קדושת דמים
נבואה	עגלה ערופה	קדושת הגוף
נביאים וכתובים	עולה	קדשי בדה"ב
נגעים	עונת הפעוטות	קדשי מזבח
נדה	עיבור השנים	קדשים קלים
נדר	עיטור ביכורים	קדשי קדשים
נוב וגבעון	עכו"ם	קהל
נזיר	עלו לא ירדו	קודש הקדשים
נח	עציץ נקוב	קונמות
נחמיה	עקביא בן מהללאל	קטן
נחשון	ערבות	קידוש החודש
נטע רבעי	ערבית	קידוש העיר והעזרות
נידוי	ערי הלויים	קידוש כל"ש
נכרי	ערי מקלט	קליטה
נס	ערכאות	קלפי
נסכים	ערכין	קניינים
נעבד	ערלה	קנין אגב
נשיא	עשה דוחה ל"ת	קנין הילוך
נשיאים	פאה	קנין חזקה
נשיאת כפים	פדיון	קנין חליפין
נשים	פדיון הבן	קנין כסף
נתינים	פטר חמור	קנין משיכה
סברא	פסח	קנין פירות
סגולה	פקדון	קרבן
סוטה	פרה אדומה	קרבן העומר

## אברהם

## רשימת הערכים במפתח

## פני

## תקעב

שמירה	שבת	קרבן חטאת
שעיר פנימי	שויה אנפשיה חד"א	קרבן עולה
שער נזיר	שוכר	קרבן פסח
שקלים	שותפין	קרבן ציבור
שרטוט	שחוטי חוץ	קרבן שלמים
שרי חמישים	שחיטה	קרבן תודה
תאנים	שילה	קרבן תמיד
תודה	שינוי קונה	קריאת התורה
תורה	שינוי רשות	קריאת שמע
תיקון חצות	שירה	קרן וחומש
תמורה	שיר של יום	קרקע
תמיד	שירת הלויים	ראיית פנים
תענית ציבור	שכינה	ראש השנה
תערובת	שליחות	ראש חודש
תפילין	שלל	רב ותלמיד
תפילת ערבית	שלמים	רבן גמליאל
תקיעות	שלמי חגיגה	רוב
תקנת חכמים	שלמי ציבור	רוצח
תרומה	שלמי שמחה	שאלה
תרומת לחמי תודה	שמחה	שבועה
תרומת מעשר	שמחת יו"ט	שבט
תשלומי מעילה	שמיטה	שביעית
תשלומי תרומה	שמיני למילואים	שבעת ימי המילואים

## מפתח נושאים

## אור א"י

הטעם דאזירא מחכים י"ל דהוא מחמת כח המקדש  
 על סביבותיו  
 נפק"מ להלכה מהא דאזירא מחכים שצד-שצח  
 בהא דאזירא מחכים תט  
 אף שקדושת הקרקע בטלה בגלות, קדושת אור א"י  
 לא בטלה תכד  
 ב' קדושות בא"י – הקרקע, והאזיר תכד  
 משה רבינו קידש לאזיר א"י בראיתו, והגדר בזה  
 תכד, ובהערה

## אונן

בדברי רש"י דאינו אוכל בקדשים משום למשחה  
 תמט  
 מ"ט מותר בתרומה אף דיש בה דין למשחה תמט

## אורים ותומים

ביאור הפלוגתא אי האותיות בולטות או מצטרפות  
 ל  
 המלך רשאי לשאול בהם בכל ענין תקטז  
 בהא דע"י תשובתן יכולים ב"ד לחייב את הבע"ד  
 תקטז  
 לא ניתנו לענייני הלכה תקב  
 הטעם דאין שואלין בהם מידי דאיסור והיתר תקב

## אימורים

יש בהקטרות כפרה תקמב  
 תפילת ערבית היא כנגד הקטרת אימורים גם למ"ד  
 דהתפילה חובה תקמב  
 אין איסור חל איסור  
 האם חל איסור על איסור שאין בו מלקות תקמה  
 איסור והיתר  
 הטעם דאין שואלין עליהם באורים ותומים תקב

אי כוחא דהתירא עדיף או כוחא דאיסורא,  
 תקסה  
 והחילוקים בזה  
 ראה עוד - הוראה

## איסורי הנאה

מעצי סוכה בשיבה בה בשעת גשמים נח

## אכילת קדשים

אכילתן לכהנים היא מצד היותם קהל כהנים תז-תח  
 אכילתן לישראל היא מצד גדר קהל שבישראל תח  
 הטעם דכהן שעבד ע"ז אינו אוכל תח  
 הטעם דגר אינו אוכל עד שיביא את קרבן הגירות  
 תח  
 מכפרת בשיעור כזית תמח  
 יש בה כפרה ע"י אכילת הכהן העובד וע"י אכילת  
 אנשי בית אב תמח  
 עיקר הכפרה ע"י אכילת כהן העובד תמח  
 אכילת שיירי מנחת סוטה מכפרת אף שאין ההקדשה  
 לכפרה

תמח  
 ב' פנים של קיום באכילת למשחה תמט  
 בדברי רש"י דאסורה לאונן משום למשחה תמט  
 ראה עוד – קדשים קלים; קדשי קדשים

## אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט

מנ"ל דכמסירתו להדיוט דמי פא  
 חשיב כמעשה, ולכן הו"א שאין בזה שאלה קיט  
 בתרומה, והנפק"מ בזה קיט; קלה; קלז; קנו; קסט  
 אין דינו כמסור ממש קיט  
 במעשרות קלז; קלז  
 בתרומות ומעשרות קלז; שט  
 כשמפריש קרבן לכפרת חבירו חל בו דין מתכפר  
 מדין אמל"ג קלז; שט

הטעם שאין מעברין אלא בארץ יהודה שצג-שצד  
**ארץ ישראל**  
 הטעם דאין סמיכה אלא בא"י יז  
 עדיפות חכמי א"י על חכמי בבל יז; שצה  
 קידוש יהושע וקידוש עזרא שטז  
 גדר ירושה שלישית היא כסיום והמשך לירושה  
 שניה שיז  
 בביאת כולם מתקדשת למפרע מביאת מקצתן שיט  
 תחילת ירושתה מהנתינה לאברהם והשלמתה  
 בכניסתן לארץ שיט  
 בכניסתן לארץ ירושה למפרע שיט  
 כיבוש וחילוק אינה פעולה אחת נמשכת ולכן אין  
 מקדשין למפרע שכ  
 כניסת המרגלים שלא באו כחלק מהקהל אינה  
 מקדשת למפרע שכ  
 גדר ביאה וגדר ירושה בביאה שלישית שכא  
 ארצות חו"ל שיכבשו ישראל בביאה שלישית  
 יתחייבו רק במעשרות ולא בשמו"י שכא  
 מתחילה חלה א"י רק ע"י כיבוש אולם אינה נפקעת  
 כל עוד יש חזקה שכא  
 קדושתה בימי יהושע דוקא ע"י כיבוש ולא בחזקה  
 שכב  
 אם היה כיבוש בקידוש שני היה מועיל גם החזקה  
 שכב  
 גדר כיבוש בחו"ל ע"י כיבוש וע"י חזקה שכב  
 הטעם שבקידוש עזרא צריך היה ב"ד שכג  
 בקידוש שע"י חזקה בימי עזרא היה גדר קידוש ע"י  
 ציבור שכג  
 ביאורים בתפילת משה רבינו על הכניסה לארץ  
 שכג, בהערה  
 מקור לכך דעולי הגולה קידשו בחזקה שכד-שכה  
 אופן הקידוש שע"י עזרא שכד, בהערה  
 גדר כיבוש וחילוק ומושב וביאה – לענין חיובי  
 ביכורים, שמו"י, ומינוי מלך שכז-שכח; של

בהפרשת תרו"מ משלו על של חבירו חשיב כזיכוי  
 לחבירו מדין אמל"ג קלז; שט  
 במתנות כהונה 97  
 במקום דיש לו רק טוה"נ 97ד-97ה  
 בקדשים קלים שט  
**אמתלא**  
 בשיטת החו"ד דמהני רק בשויה אנפשיה חד"א  
 קכד  
**אפוטרופוס**  
 בדיני אפוטרופוסות תפ-תפח  
 נפקד של קטן חשיב כאפוטרופוס, והטעם בזה  
 תפב; תפז  
 אב שחבל בבנו שאינו סמוך לשולחנו אינו נעשה  
 כאפוטרופוס על חובו תפג  
 קטן הסמוך על שולחן אמו הרי היא כאפוטרופוס  
 תפד  
 גדר אפוטרופוס לחצאין, והאופנים בזה תפח  
**ארון**  
 הגדר בהיתר הבמות כשאין הארון במקומו תקלט  
 למ"ד דהיה דף בצידו ועליו היה הס"ת של משה –  
 האם היה הדף צריך כיסוי תקמו  
 אחר נתינת הכפורת נתנו את הס"ת לצד הארון  
 תקמו  
 האם כל מגילה ומגילה שנכתבה מהס"ת ניתנה על  
 הדף, או רק בסוף המ' שנה ניתן כל הס"ת תקמו  
 איזה חלקים מהס"ת ניתנו בארון שעשה משה ואיזה  
 ניתנו על הדף בצד הארון תקמו  
 למ"ד דב' ארונות היו – האם הארון שיצא למלחמה  
 היה עם כיסוי עץ תקמו  
 ראה עוד – כפורת  
**ארץ יהודה**  
 כל ארץ יהודה היא בכלל שכינו של מקום לעיבור  
 השנים שצב-שצד

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקעה

הטעם דצריך לקנותה בחזקה חוץ מגורל ואו"ת  
שכח-שכט  
יש בה גדר של תורת אחוזה בחלקו של כל יחיד חוץ  
מהכיבוש ע"י רבים  
גדר הכיבוש בכיבוש רבים  
גדר כיבוש וחילוק ומושב וביאה – לענין נסכים,  
חדש, וערלה  
הטעם שאין קנין לעכו"ם להפקיע מקדושתה שלא;  
שפט; שצ  
בקידוש עזרא נתקדשה ע"י אמירה וחזקה  
בקדושה שניה נתקדשה בתורת מחנה ישראל  
שלב; שלו; שלח  
כיבוש בני גד וב"ר היה בגדר שלוחי ב"ד,  
והטעם לכך  
הטעם דצריך המלך לכבוש עפ"י וברשות ב"ד  
שלד, ובהערה  
כיבושה תלוי במלך או בישראל  
בהא דקדושה ראשונה בטלה ושניה לא  
נתקדשה כקדושת המקדש  
קידושה ע"י רבים וקידושה ע"י ציבור  
בסברת מ"ד דקדושה ראשונה לא בטלה  
בכיבושה חלה הקדושה מעצמה אבל ע"י חזקה הוא  
מעשה קידוש  
גדר קדושת ערי החומה  
ע"י המקדש נתקדשה א"י כמחנה ישראל  
ע"י כיבוש או חזקה היא בבחינת מחנה ישראל  
שמג; שמח  
אף דבטלה קדושתה לא בטלה בחירתה שמה; שצו;  
תכה  
אף בחורבנה יש בה סמיכה  
קדושתה ע"י חזקה רק משום שכבר נבחרה שמו  
קדושת מחנה ישראל בא"י היא מצד כבוד השכינה  
שפט  
כשבטלה קדושתה בטלה ממנה מעלת מחנה ישראל  
שפט

מ"ט יש קנין לעכו"ם להפקיע מקדושה שניה אף  
דאינה נפקעת בכיבוש  
הטעם דאזירא מחכים י"ל שהוא מחמת כח המקדש  
על סביבותיו  
נפק"מ להלכה מהא דאזירא מחכים  
כולה היא חלק מקדושת המקדש שצד, ובהערה  
הא דנטלה ט' קבין של חכמה י"ל שהוא ע"י קדושת  
המקדש על סביבותיו שצו  
הטעם דסמיכה בא"י, ושהיא בא"י שהחזיקו עולי  
מצרים, והמקור לכך שצו-תד  
הטעם דמעלת הדר בא"י היא גם בחלק עולי מצרים  
שצד  
בה עיקר הקביעות של הציבור וקהל ישראל תד  
יש בה קדושה שחלה על הציבור תה  
מכוחה חל על כל ישראל דין ערבות תה; תו, בהערה  
חשיבות קרקע מא"י מקרקעות שבחו"ל כי היא  
מקום קביעותן של ישראל תה  
טעם החילוק בין מחרים קרקע בזה"ז מא"י למחרים  
קרקע בחו"ל תה  
שדה ובית מא"י נחשבים מיוחדים לבעליהם כי  
משמים יחדו את א"י לישראל תו  
כיבוש מלחמה ע"י ישראל הרי היא כקדושת א"י  
המיוחדת להם תו  
אין מקומה למומר תז  
ניתנה ירושה לישראל בתורת ציבור תז  
בהא דאזירא מחכים תט; תיא  
גדר הא דיושבי א"י הם הנקראים קהל תיב  
חלה קדושתה ע"י הכיבוש תיב  
יחד עם קדושתה בשעת הכיבוש חלה קדושת  
ישראל להיות קהל תיב  
ע"י כניסה לא"י ועשיית ישראל לקהל חל בהם דין  
ערבות תיג  
במדבר היו ישראל במעלת א"י תכא; תכב  
בביאור הפלוגתא לענין שירה בשאר הארצות תכב;  
תכה

## אברהם

## מפתח נושאים

## פני

## תקעו

### בגדי כהונה

גדר כפרתן, והחילוק מכפרת שעיר המשתלח תכ  
הא דנתחנכו בלבישה אף דהעבודה נעשית רק בגוף  
תקמח  
בסברת התוס' דהוו כלי שרת תקמח-תקמט

### בדד ישב

נוהג גם מצד המום שבצרעת תקנו  
הטעם דנוהג בבתי ע"ח אף דאין נוהג בהם לאו  
דשילוח מחנות תקנו

### בדק הבית

ראה – קדשי בדה"ב

### ביאה ריקנית

במשכן בשעת מסעות שפה  
תלוי בבנין אף אם קדושה ראשונה קדשה לעת"ל  
שפה; שפז  
כשחרב הבנין בטל איסור ביאה ריקנית להיכל  
שפה; שפז

### ביזה

ראה – שלל

### ביטול ברוכ

בדברי הרא"ש דרק ע"י ידיעת התערובת חל הביטול  
קד-קה  
דין האוכל מתערובת קודם ידיעת הביטול קד-קה

### ביטול חמץ

גדר עניינו רמז

### ביכורים

הטעם דפקעה קדושתן מנכסי מילוג לאחר גירושין  
קעג; קעו; קפה  
קדושת ביכורים ושם ביכורים קעג  
קריאת שמם במחבר הוא מתורת הזמנה קעו  
אם יכול לקרות שם לשעה בלבד קפה  
גדרם כשהם עדיין במחבר קפה-קפז

י"ל שלגבי דין קהל וציבור לא בטלה קדושתה תכד  
לגבי מה שקשור לדיני האדם בא"י נשארה קדושתה  
תכד  
אף שקדושת הקרקע בטלה בגלות, קדושת אויר א"י  
לא בטלה

ב' קדושות בה – הקרקע, והאויר תכד  
משה רבינו קידש לאויר א"י בראייתו, והגדר בזה  
תכד, ובהערה  
הנשיא משלים את צירוף יושביה בתורת ציבור וקהל  
תכו  
הטעם דלא זכו בה מומרים תקנא  
אופן חלוקת שלל הכיבוש בין השבטים תקסז  
קדושתה תלויה בקנין הרבים או בכיבוש הרבים  
תקסח

### אש

ביאור הפלוגתא אי אישו משום חיצוי עד-נה  
הגריעותא בהא דאין בה ממשא דמשו"ה י"ל שאין  
בה חיוב ממון המזיק עה

### אשה

ראה – נשים

### אתנן

גדר שייר בקניינו כשלא קנתה אתנן גם בכסף וגם  
במשיכה ריא-ריב  
הטעם דאין אסור בקדשי בדה"ב תס

### אתרוג

דמיונו לאילן ולירק רנד  
עונת המעשרות באתרוג רנד  
ביאור האיבעיא בירושלמי באתרוג שנטעו למצוה אי  
הוי ערלה רפא, בהערה

### בגדי השרד

לאיזה בגדים הכוונה תקמח-תקמח  
י"ל שנתקדשו ע"י מה שכיסו בהם את הכלים וחשיב  
שירות תקמח



## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקעז

קריאת שם במחובר לר"ש דס"ל שאין למחובר חיוב

חומש קז

דין משמרת וטומאה בעודם מחוברים קפ

במופלא הסמוך לאיש, ומאי שנא מתרומה רסא

דיני התרומה שבביכורים רסא-רסב

אי בעינן שייריה ניכרים כתרומה רסא

במחובר רסב

עיקרן לצורך ההבאה למקדש ואכילתן בקדושה

בירושלים רסד

גדר דין ביעורם בזמן ביעור מעשרות רסד; רסז

ביאור הפלוגתא אי יש להם ביעור כמע"ש או

כתרומה רסו

האם עיקרן להבאה למקדש או לצורך נתינה לכהן

רסו

ביאור איבעיית הירושלמי בביכורי יחור מהו שיתירו

חנטו רפז; רפח; רצו; רצז

טעם שיטת ר"ש דצריך לקרוא להם שם בתלוש רצז

בשיטת הירושלמי דחלה קדושתן אפי' משיתלשו

רצט

דין תשלומי ביכורים לענין אכילה חוץ לחומה ש

יש בהם ב' גדרים של תרומה שא

הפרשתן משאר פירות האילן שאינם מז' המינים

שב

גדר הקדושה בעיטור ביכורים שב-שג

הבאתן מעבר הירדן שג

גדר כיבוש וחילוק להתחייב בהם שכז-שכח

הבאתם ע"י לויים למ"ד דאין לויים מתוודין במעשר

שלא

האם תלויים בקדושת הארץ או שהם מחובת הארץ

שמג-שדמ

### בין השמשות

טעם שיטת ר' יוסי שהוא כהרף עין רצב, בהערה

### ביעור

ראה — מעשרות; שמיטה

### בית דין

גדר הפסק עפ"י רוב קז

הטעם דרוב דיינים מהני לממון קז-קט

בהא דרוב דיינים אינו כקבוע קט

דין חובת ערבות מיוחדת על ב"ד תיד, ובהערה

בשיטת רב האי שהולכים אחר רוב חכמה בב"ד

תקט, בהערה

גדר איסור לא תענה על ריב לנטות תקיג-תקטו

אם מותר לדיין להימנע מלהיות במנין המכריעים

עפ"י רוב תקיד

ב' עניינים בפסק עפ"י סברא, ואופני הצורך בהם

תקיד, בהערה

מקור לד' הרמב"ם דהאומר איני יודע אי"צ לתת

טעם לספיקו תקסה

ראה עוד — ב"ד הגדול; סנהדרין; ערכאות

### בי"ד הגדול

מינוי משה לגזבר על פרה אדומה הוא מתורת בי"ד

הגדול קפט; קצג; קצה

הם כגזברים לגבי הקדש הציבור קצג; קצד

לענין קידוה"ח בי"ד הגדול הוא בשליחותיה דמשה

קצה

חילוק הלשונות ברמב"ם בין בי"ד הגדול לבי"ד של

ע"א קצה-קצו

ב' עניינים בדין בי"ד הגדול לסוטה קצו

בי"ד הגדול מצווה בערבות על כל הבתי דינים

תטו, בהערה

ראה עוד — סנהדרין

### בית הכנסת

גדר זכיית גזבר ביהכנ"ס קכח

### בית המקדש

ראה — מקדש

### בית מדרש

דרגת הלימוד בו כד

## אברהם

## מפתח נושאים

## פני

## תקעה

יש בה חשיבות כשנכנתה עפ"י ציווי קמג, בהערה  
איסור בשר תאווה בזמן היתר הבמות קסה  
טעם איסורו קסה-קסו  
טעם היתר במות בגלגל ונו"ג קסו  
הטעם דחטאת נזיר לכו"ע לא קרבה בבמה קעח-קפ  
הקרבת קרבנות נדבה של נזיר בבמה קעט  
י"ל דאיסורו תלוי בבנין המקדש ולא בקדושת מקום  
המקדש שמא  
הטעם דאין במה גדולה בחו"ל ובעבר הירדן שמה  
איסורו משום בחירת המקדש שלא בטל לכו"ע  
שמה  
משעת בחירת ביהב"ח אף דלא נאסרו הבמות נאסר  
להקים במה חדשה שנב, בהערה  
דין עבודת הלויים בבמה גדולה שס, בהערה  
קודם קידוש העזרה היה למזבח דין במה גדולה  
שעא  
האם במ"ג הוא דוקא באוהל או אפי' בבנין שעא,  
בהערה  
י"ל דצריכה חינוך ודוקא ביום שעג  
י"ל דאף למ"ד דאין בה זריקה בלילה יש בה הקטרת  
מנחה בלילה שעג  
האם מעכב בה דין כלים מלאים שעד  
הקמת במה גדולה בחו"ל תכג  
עבודת כהנים ולויים בבמה קטנה תמו  
בשיטת הרשב"ם דאיסור מציבה הוא איסור הקרבה  
בבמה בשעת איסור במות תקלט-תקמ  
בהא דכל במת יחיד על אבן אחת לא חשיב כמציבה  
דאסורה תקלט-תקמ  
היתר הבמות בנו"ג הוא משום דלא היה שם בנין,  
והגדר בזה תקלט  
הגדר בהיתר הבמות כשאין הארון במקומו תקלט  
טעם היתרון כדי להרחיק מע"ז, והגדרים בזה  
תקלט-תקמ

הטעם די"ל שקולט רוצח בשגגה כד  
הלכות מיוחדות לביהמ"ד עם רב ותלמיד כד  
**בכור**  
ביאור הפלוגתא אי קדשו בכורות במדבר יט-יז  
גדר הבעלות בו קודם הקרבה וקודם שניתן לכהן  
קלה  
חיובו בקרן וחומש קלה  
אי חשיב דהיה ראוי מתחילה לכל ישראל קלה  
בשיטת ר"י דקדשו בכורות במדבר דאל"ה היה  
הפקעה לבכורי מצרים קעג-קעד; קעו  
**כל יחל**  
בכינויי נדרים בלשון שבדו חכמים קי-קיא  
בהקדש ובקונמות קכג; רו  
בתרומה קכג; קלא  
בשוחט קדשים בחוץ קל; קמד  
להרמב"ם דרק המדיר לוקה אי מודה דלוקה המודר  
כשאין המדיר בר מלקות רב  
מי לוקה המדיר או המודר רב; רז  
**כל תאחר**  
בזרוע לחיים וקיבה קמא  
בדברי הריטב"א דכל תאחר בצדקה הוא רק  
כשהוציא כפיו קנט  
בדברי הקרי"ס דמזה מקור לדין שאלה בתרומה  
קסא; קסט  
במעשרות קע  
בקרבנות חובה קעא  
**כל תוסיף**  
בזר הנושא את כפיו לו  
בקיום מ"ע שהזמ"ג ע"י נשים לו  
**במה**  
גדר דין במת סיני קמא-קמב; תמב, בהערה  
ב' מיני מיעוטים להפקיע מבמה קטנה דיני במה  
גדולה קמב-קמג

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקעט

### במת סיני

גדר החזה ושוק שנפדו בה קמ  
דין הדמים של פדיון החזה והשוק שנפדו בה קמ  
גדר קדושת הכהנים למ"ד דכבר עבדו מסיני קמ  
האם היא כבמה גדולה קמא-קמב; תמב, בהערה  
מ"ט נהג בה חזה ושוק אם היא כבמת יחיד קמב  
בדברי הרמב"ן דנאכלו בה השלמים רק במחיצה קסז  
סדר ההקרבה בה שצח-שצט

### בן נח

גדר ס"ת לב"נ שכתוב בו ז' מצוות ב"נ לד  
כתיבה בספר להלכות ומשפטים שנתחדשו במצוות  
ב"נ לד  
חיוב ב"נ לכתוב את המתחדש במצוותיו לד  
הטעם שלא השביע אברהם בחפצא דס"ת של ז' לד  
מצוות ב"נ לד  
ראה עוד – עכו"ם

### בעלות

עניינה עה  
גדר זכות להשתמש בדבר כשלו אף שאינו ממונו  
פה-19

### בעל מום

הטעם שהמקדישו לוקה עט  
בפלוגתת ר"י ור"ל אי לוקה במקדיש בע"מ מעיקרא  
עט  
ראה עוד – מום

### ברכה

טעם הברכה במ"ע של רשות ובמ"ע שהזמ"ג בנשים  
לז-לט  
אמירת נשים וציונו בברכה על מ"ע שהזמ"ג לט-מא  
דין ברכה לנשים בסמיכה, בסוכה, ובראיית פנים  
מא-מב

מ"ט זר אינו מברך כשנושא את כפיו מא-מב  
ביאור שיטת ר' יהודה שבכמה מצוות מברך על  
כאו"א בפנ"ע תקלח, בהערה  
הטעם דבתרו"מ מברך ברכה אחת לכולם ובשאר  
מצוות עכאו"א תקלח, בהערה  
בדברי המג"א שאין לומר ברכה בלשון רבים בהנחת  
תפילין של ראש תקלח, בהערה

### ברכת התורה

טעם השיטות דחיובה מה"ת על קריאה בתורה  
בציבור לב

### ברכת כהנים

ביאור השיטה שאין איסור לזר הנושא את כפיו  
לז-מ  
זר הנושא את כפיו האם עובר בבל תוסיף לו  
למאן דס"ל דזר הנושא כפיו עובר בעשה אם עובר  
גם בלאו לז  
האם יתכן שזר יחייב א"ע בברכת כהנים לז-לח  
מ"ט זר אינו מברך כשנושא את כפיו מא-מב

### בשר נחירה

ביאור האיבעיא אי הותרו איברי בשר נחירה  
כשנכנסו לא"י סז-סח

### בשר תאווה

ב' גדרים באיסורו במדבר קסג-קסד  
גדר וטעם איסורו בזמן המדבר ולדורות  
קסג-קסד, ובהערה  
הטעם שהותר בכניסתן לא"י קסה  
איסורו בזמן היתר במות קסה  
גדר איסורו במדבר תקמ

### בתי ערי חומה

בזמן שאין היובל נוהג שיח  
ניהוג דינם כרשות בזמן עזרא שיח  
יסוד וטעם קדושתן שמג

## ג' מחנות

במדבר היו המחנות חלוקין מהמחנות בשילה ובמקדש

שמז, בהערה

במדבר היה מחנה ישראל קודם קביעת הדגלים

שמז, בהערה

בנוב וגבעון

שמח; שנג

במקום קדושת הארון חלים דיני מחנות א"א לקדש מחנה שכינה בלא מחנות לוי וישראל

שנז; שעב

האם חנו הלויים סביבות המשכן קודם אייר שנח;

שס, בהערה

גדר מקומו של משה במדבר כמחנה לוי שסח-שנז

הטעם לדורות אין מחנה לוי קולט שנט

איך קלט מחנה לוי במדבר אף דלא הופרשו כל

הערי מקלט שנט

בז' ימי המילואים שסא; שסה; שסט

חניית אהרן ובניו סביבות המשכן חשובה כחניית לויים שסב

ע"י מקומו של משה דקלט סביבות המשכן גם נחשב

כדין מחנה לשילוח שסב

יסודם כענין ההגבלות שהיו בסיני שסו

ב' טעמים לכך דיהיו נוהגים בימי המילואים שסז

ראה עוד – מחנה ישראל; מחנה לוי

## גבאי

גדר זכיית גזבר ביהכנ"ס קכח

גדר בעלות גבאי צדקה תסא

## גוי

ראה – עכו"ם

## גורל

הטעם דלא סגי בו לחלוקת א"י שכח-שכט

## גזבר

גדר בעלותו ג-ג-ג

האם יש נפק"מ בזכיית ההקדש בין קודם ללאחר

## שבא ליד גזבר

פא, בהערה

ביאור הפלוגתא אי גזבר כבעלים ט-ט-ט

החילוק בין קודם שבא ההקדש ליד גזבר ללאחר

שבא לידו קטז-קיז; קנ

הטעם דאין נשאלין בבא ההקדש ליד גזבר קטז-קיט;

קנ

בעלות המקדיש בקרבנו לאחר שבא ליד גזבר קכד

שייכותו לקדשי מזבח קכד

שאלה בקדשי מזבח לאחר שבאו לידו קכד-קכח

בדרך כלל היה כהן קכה; קכו, בהערה

האם קרבן יחיד בא לכתחילה ליד גזבר קכה

כהן שעבודתו ביום זה – חשיב כגזבר קכו

גדר זכיית גזבר ביהכנ"ס קכח

כשההקדש ביד המקדיש הרי הוא כגזבר קנ

ב' דינים בגדר כח הגזבר כבעלים על ההקדש קפז

יסוד הגדר דגזבר כבעלים קפח-קצ

מ"ט נתמנו ב' גזברים לפרה אדומה קפח

בדברי הראב"ד לענין מנין הגזברים במקדש

קפט-קצ

זכותו כבעלים להפקיע מבעלות התורם לבעלות

אחרת, והטעם קצ

בהא דנעשו כל ישראל גזברים בפרה אדומה

הראשונה קצב-קצג

האם נכרים המקדישים דינם כגזברים על הקדישם

קצג

כל מקדיש הוא כגזבר על הקדישו בזמן שהוא בידו

קצג

גדר לב ב"ד מדין גזברות קצג

ב"ד של כל שבט הוא כגזבר על קרבן ציבור השבט

קצד

הטעם דערכין הוו כחולין עד שיבואו ליד גזבר ריד

## גזל

אמאי לא מהני יאוש בקרבן קק"ל שנגזל צא-צג

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקפא

חילוקי דינים בין דיני שינוי בגזילה לדיני מזיק  
בהיזק שאינו ניכר

ראה עוד – שינוי; שינוי רשות

### גזל הגר

גדר נתינתו לכהן  
גדר הזכיה בו לכהנים, ומאיזה שעה זוכין

### גט

דין זכין בזכיית הקלף לבעל לצורך כתיבת גט תקמג  
חילוקי דינים בחידוש התו"ג שבאמר לסופר לכתוב  
ולעדים לחתום נסתיימה שליחות הסופר כשמסר  
לעדים תקמד

### גלגל

טעם היתר הבמות בזמן גלגל קסו-קסז  
היתר הבמות בזמן שהיו ישראל סמוכים לאוה"מ  
שבגלגל קסו-קסז  
בהא דלא היה בו קדושת מחנה ישראל קסו-קסז  
הטעם דקק"ל נאכלים בו בכל מקום קסז  
ביאור הפלוגתא אי קק"ל נאכלים בו בכ"מ או בכל  
הרואה קסז  
האם היה בו משמעות לערי ישראל קסח, בהערה  
כשחנו שם עפ"י הדיבור היה המקום ראוי לבמה  
גדולה שדמ  
מאחר שהקימו שם את המשכן שכבר נמשח אי"צ  
שיוקם דוקא בתוך מחנה ישראל שנב  
אף שהקימו שם את המשכן היה צריך קידוש מחנה  
שכינה לאיסור כניסה שעב

### גר

אם חשיב כגוף אחר לאחר שנתגייר עז  
דין כקטן שנולד האם מחשיבו כאדם אחר לענין  
דשלב"ל עז  
זכייה בקרבנו לאחר שמת צא-צג  
דיני עולתו כשמת צא; צד  
דיני שלמיו כשמת צב-צה

האם הקדש זוכה בקרבנו כשמת צד  
האם שלמיו כשמת נעשים לשלמי ציבור צה  
הטעם דאין אוכל בקדשים עד שיביא את קרבן  
הגירות תח  
אינו בכלל קהל עד הבאת קרבנו תח  
הא דלא הועיל הק"פ שבמצרים כקרבן גירות תי,  
בהערה

בדברי המש"ח שק"פ עולה כקרבן גירות תי, בהערה  
הטעם והגדר דאינו בכלל ערבות תכא, בהערה  
איך משכח"ל מדיח גר הרי אין בזה מדיחיה מאותו  
שבט תקלד  
מתכפר בפר הע"ד עם השבט שאצלו הוא מקומו  
תקלד  
לדעת הספ"ז מתכפר בפר הע"ד עם השבט שבבית  
דינו נתגייר תקלד  
ראה עוד – גזל הגר

### דבר שלא כל"ע

בשפחה או נכרית שנתגיירה עז-עח  
דין גר כקטן שנולד האם מחשיבו כאדם אחר לענין  
דשלב"ל עז

### דגלים

השטח שבין שבט לשבט במדבר לא היה ראוי  
לאכילת קק"ל אבל אינו פוסלם תקא

### דוד

הטעם ששאל את מפיכוש על הוראתו רק לאחר  
שפסק תקיא-תקיב

### דיבור

יסוד הפלוגתא אי דיבור מבטל דיבור סה-סז; סח-סט  
לבטל בדיבור הקדש או תרומה שנעשה בו מעשה  
קיד-קיס  
בהקדש הוא מתורת הזמנה קעה

### דם

בדין טומאת דם נבילה תעב-תעג

## אברהם

## מפתח נושאים

## פני

## תקפב

תקיג-תקיד

פירכא

תעב-תעג

הטעם דדם נבילה אינו מכשיר

תקיג-תקטו

גדרי איסור לא תענה על ריב לנטות

תעב

אמאי דם נבילה לטמא שיעורו ברביעית

אם מותר לדיין להימנע מלהיות במנין המכריעים

תעג

דעת הרמב"ם בדין טומאת דם שרץ

תקיד

עפ"י רוב

דרוש וקבל שכר

ב' עניינים בפסק עפ"י סברא, ואופני הצורך בהם

מג

אם נאמר על דבר שלא שייכת מציאותו

תקיד, בהערה

מג-מד

הגדרים בזה

ראה עוד – איסור והיתר

דרכיה דרכי נועם

הזמנה

מה"ט נקרא הדיוט אם מחמיר לקיים מצוה כשפטור

קעה

הקדש ע"י דיבור הוא מתורת הזמנה

נג-נד

בה

קריאת שם ביכורים במחבור הוא מתורת הזמנה

הדיוט

קעו

היזק שאינו ניכר

נד-נז

בגדר הא דכל הפטור ועושה חשיב הדיוט

כשאינן ניכר בגוף הגזילה וניכר מחמת הידיעה תעה

אי חשיב הדיוט כשקובע מזוזה בשכירות קודם ל'

חילוקי דינים בין דיני שינוי בגזילה לדיני מזיק

נא

תעח

בהיזק שאינו ניכר

אי חשיב הדיוט כשפטור ועושה משום חיבוב מצוה

היכל

נג-נד

טעם הציווי בקידוש המשכן שיאכלו את הקדשים

אי חשיב הדיוט כשעושה שרטוט כשפטור

שנה; שסא

אצל המזבח ולא בהיכל

במפסיק מסעודתו להתפלל אף שפטור אי חשיב

בדברי הירושלמי דמוסיפין על ההיכל ע"י מנחת

נד

הדיוט

שפ

מאפה

נד

חתן הקורא קר"ש האם חשיב הדיוט

שפ-שפא

מקור דהוא צריך קידוש בפנ"ע

נו

כשפטור מהסיבה ומיסב אי חשיב הדיוט

בחירת מקומו לא בטלה אף אם בטלה קדושה

קורא קר"ש פעם ב' לאחר שקרא קודם ביה"ש אי

שפד

ראשונה

נד

חשיב הדיוט

הוצאה

כשחרב הבנין בטל איסור ביאה ריקנית להיכל

כלפי איזה הוצאה נצטוו ישראל בלקיטת המן מג-מו

שפה; שפז

הוראה

מקור לתפילת הכה"ג בהיכל לאחר עבודת יוהכ"פ

תקה-תקכא

גדר הוראה עפ"י נבואה

שפז

איך מתקדש

הטעם ששאל דוד את מפיבושת על הוראתו רק

שפז-שפז

לאחר שפסק

תקיא-תקייב

הוא מקום אכילה לקד"ק כי אכילתו היא כהמשך

כשאין מסקנת הדין ברורה יש חיוב להימלך בחכם

תלב-תלג

העבודה

תקייב

ממנו

אינו מקום אכילה לקק"ל אך לא נפסלין שם ביוצא

גם כשהמסקנא ברורה ראוי להימלך ברבו לאחר

תלב-תלג

שגילה את דעתו

תקייב

ביאור ההו"א דבשר קק"ל יפסל אם נכנס להיכל

בדברי המאירי דאפשר לפסוק כרבו אף כשודע ע"ז

תלג

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקפג

### הסיבה

כשפטור ומיסב אי חשיב הדיוט

נו

### הפקר

פטורו בתרומה, וחילוקי דינים בזה

רמא-רמג

דין תרומה על של הפקר

רמז-רמה

עניינו

תקכז-תקכח

באופן שיתקנו ב"ד הפקר שיחזור מיד אין בזה גדר

תקכז-תקכח

הפקר

כשא"א לזכות בו אינו הפקר

תקכח

החסרון בהפקר רק לעניים

תקל; תקלא

בהפקר לזמן וזכה בו אם צריך הזוכה להחזיר בסיום

תקלג

הזמן

מ"ט הפקר לזמן אינו כהפקר על טוה"נ דלא מהני

תקלג

### הפקר ב"ד

מ"ט לא מהני עי"ז להפקיע איסור מעילה ממצות

קז

הקדש

אינו בכל אופן וגבול יש בדבר

תקכב

האם מהני לענין מעילה

תקכג, בהערה

כשההפקר ב"ד הוא בתורת תקנה צריך שיהיה ב"ד

שגדול מהמתקן, וגם שיהא צורך גדול

תקכג,

בהערה

כשאינו נראה כדרך המפקירים אין יכולים להפקיר

תקכו

דין הפקר ב"ד כשרק אחד יכול לזכות

תקל

אם יש בו גריעותא בהפקר רק לעניים

תקל-תקלא

יכולים הבי"ד להפקיר ולהפקיע ממנו יכולת לשוב

תקלא

ולזכות בו

עדיף הפקירם מהפקר שע"י בעלים, והנפק"מ בזה

תקלא

י"ל שהוא קנין גרוע כחליפין כי אינו אלא דיבור

תקלג

### הפרה

בהא דא"צ להפר בפני הבת, ומ"ש מהתרת נדר

### לדעת הרמב"ם

עג-עד

המקור להפרת אב ובעל בנדרי הקדשות

קטב; קטב

בקרבנות נדבה

קטב; קטז

בשחוט חוץ

קטב

דין הפרה בהקדש תלוי בדין שאלה בהקדש, והטעם

קסט

בנדרי הקדש שהם חובה

קע

טעם החילוק בין שאלה להפרה לענין הקדשות שהם

קעא

חובה

מ"ט קרבן לאחר הפרה לא חשיב כהקדש לזמן קעב

קעח; קפ

בקרבנות נזירות אשתו

קפא-קפב

כלפי דיני נזירות שאינם מכלל הנדר

קפב-קפד

בתרומת אשתו

הטעם שלא הזכיר הרמב"ם דין הפרה בהל' תרומות

קפג

הטעם די"ל שאין בזה שליחות כמו דאין שליח

רמו

למצוה

רמו

עניינה ומהותה

### הקדש

בהא דהקדש חשיב כעשיית מעשה

עו-עח

כלי של הקדש חשיב כגוף אחר מכלי של חול

עח

דין חציצה בנתן כלי קודש לתוך כלי חול או לתוך

עח

כלי קודש

דין מקדיש ביו"ט קדוה"ג או קדושת בדה"ב

עח

ביאור הפלוגתא בתרנגולת שמרדה אי פקעה

פ

קדושתה

פג-פ

גדר בעלות הגזבר

ביאור הפלוגתא במפריש כלי ואבד אי חייב

פא-פ

באחריותו

פא, בהערה

טעם דין שאלה בהקדש

קטז

קטז

## הקהל

חיוב של ציבור בראיה ילפינן מהקהל שצט  
חיוב קטן בראיה י"ל דילפינן מחיובו בהקהל שצט  
עיקר מצוותו בעזרה, אך מתקיים גם בהר הבית  
שצט  
חיוב נשים בראיה י"ל דילפינן מחיובם בהקהל ת  
בהא דילפינן לחיובו בנשים ק"ו מקטנים ת-תא  
נעשית עם המלך כי ע"ז חשיב קבלה של הציבור  
תכו, בהערה

## הקטרה

כפרה בהקטרת אימורין תקמב  
כנגדה היא תפילת ערבית אף למ"ד חובה תקמב

## הר הבית

בחירת הר המוריה היא בחירה בכל הר הבית להיות  
ראוי למקום המזבח שנא-שנב  
מצות ראייה לציבור מתקיימת בהר הבית שסב,  
בהערה  
כולו ראוי לשיבת הסנהדרין שסב, בהערה  
נתקדש ע"י ישיבת הסנהדרין שסג  
מתקדש כמחנה לויה ע"י מושב הסנהדרין בלשכת  
הגזית תקנח  
בהא דאין דנין ד"נ כשהסנהדרין בהר הבית ולא  
בלשכת הגזית תקנט  
האם המקום שנקרא "חנות" היה בהר הבית תקנט  
גדר הר הבית וגדר הר המוריה תקנט  
גם הר הבית הוא מכלל הבחירה בבית עולמים  
תקנט  
נקרא מקום אשר יבחר תקט, בהערה  
בספק הירושלמי אם מקיימים בו מצות ראייה  
תקט, בהערה

## הר המוריה

גדר הר הבית וגדר הר המוריה תקנט  
גדר קדושתו תקט, בהערה

הא דצריך ריבוי מקרא דמהני עליו שאלה קיט; קנו  
נאמנות בו מדין בעלים קכב, בהערה  
זכיית ההקדש האם היא חלק מדיבור ההקדש או רק  
כתוצאה קכג-קכד  
בעלות המקדיש בקרבנו לאחר שבא ליד גזבר קכד  
האם קרבן יחיד בא לכתחילה ליד גזבר קכה  
אף למ"ד דאין שאלה בהקדש נשאלין בהקדש שהוא  
רק לסייג קנג  
הטעם דאינו כנדרי חולין לענין שאלה קנו  
המקור להפרת אב ובעל בנדרי הקדשות קסא-קסב;  
קעב  
דין הפרה בהקדש תלוי בדין שאלה בהקדש, והטעם  
קסט  
גדר הגריעותא בהקדש קרבן לזמן קעב-קעו  
אי להלכה יתכן קרבן הקדש לזמן קעד  
גדר ההקדש ע"י דיבור קעה  
גדר הזכייה בו מטעם לד' הארץ ומלואה קפז  
ב' דינים בגדר כח הגזבר כבעלים על ההקדש קפז  
בדברי הש"ש שהוא נידון כאיסורין ולא כממון  
לענין הוצאה לרשות הדיוט קפח  
יסוד הגדר דגזבר כבעלים קפח-קצ  
בדברי הרמב"ן דבעינן הקדש פה למעילה רב  
לאו דמעילה ומלקות – בהקדש בלא קדושת פה רג  
גדר ההקדש לבדה"ב וגדר ההקדש לקרבן רג-רד  
בעלות ההקדש בקרבן ובעלות ההקדש בכדה"ב רד  
גדר ההקדש באומר הרי זו ובאומר הרי עלי רד-רה  
גדר מקדיש מנחה רה  
גדר ההקדש ע"י קטן שהגיע לעונת הפעוטות רי  
הנפק"מ בין פטור הקדש לפטור נכרי מתרומה רמא  
ביאור הפלוגתא אי מחוייב בתרומה כשהקדיש  
בשיבולים רמא  
גדרי הפדיון והחומש שז;  
ראה עוד – אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט; גזבר;  
קדושת דמים; קדושת הגוף; קרבן; שאלה



## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקפה

### התפסה

בשבועת מופלא הסמוך לאיש

ר

### התרת נדרים

טעם שיטת הרמב"ם שהיא דוקא בפני הנודר עג-עד

טעם שיטת הר"ן שאין מעלה לנדר בפניו להצריך

עד

התרה בפניו

### ידידי מעשרות

ביאור הוידוי שלא הפריש מחדש על ישן

רנה

חשיב כוידוי על חטא העגל

תנא

ראה עוד – מעשרות

### ז' ימי המילואים

ראה – שבועת ימי המילואים

### זוגות

הטעם שמימי הזוגות הוסיפו בסנהדרין למנין ע"ב

תקיז

הצורך במיני הזוגות

תקיז

האם היו מחלוקות קודם זמנם

תקיז

### זכין

חילוקי דינים בזכיית חפץ שע"ז יש לבסוף חובה

תקמג

לזוכה

בהא דזכיית קרקע לצורך פרוזבול חשיב זכות תקמג

תקמג

דין זכין בקלף לבעל לצורך כתיבת גט

### זקנים

מעלת סמיכתם ע"י משה

טז

טעם הכרתם בהפרש שבין משה ליהושע

טז

### זקן ממרא

טעם דין זקן ממרא, והנפק"מ בזה

תקט, בהערה

מ"ט לא היה בעקביא בן מהללאל דין ז"מ

תקט, בהערה

האם להמראתו צריך ישיבת הסנהדרין בלשכת

תקנט-תקטא

הגזית או סגי בהר הבית

### זר

ביאור השיטה שאין איסור לזר הנושא את כפיו

לו-מ

כשנושא את כפיו האם עובר בבל תוסיף

למאן דס"ל דעובר בעשה כשנושא כפיו אם עובר גם

בלאו

האם יתכן שיחייב א"ע במצות ברכת כהנים

מ"ט אינו מברך כשנושא את כפיו

מא-מב

### זרובבל

גדר מלכותו

תקג-תקד

ששבצר הוא זרובבל

תקג

### זרוע לחיים וקיבה

משולחן גבוה קזכו

קמא

עוברים עליהם בבל תאחר

קמא

### זריקה

הטעם שאין לאחריה שאלה על הקרבן

קכח-קל

### ח' למילואים

ראה – שמיני למילואים

### חומרא וקולא

באיזה אופנים על המחמיר להביא ראיה

תקסה

המחייב בדיני ממונות נחשב מחמיר

תקסה

### חורבן הבית

בדברי הגר"א שאז הסתיימה התורה

כב

לאחריו רבו המחלוקות

כג

### חזה ושוק

לענין תשלום קרן וחומש

קלח

קולתן מתרומה, והנפק"מ בזה

קלח; קלט

אמאי אין יוצאין בדיינין

קמ

גדר איסורן לזרים

קמ

דין דמי הפדיון כשנפדו בבמת סיני

קמ

נתינת פדיון הוא ככפרה

קמא

## אברהם

## מפתח נושאים

## פני

## תקפו

בגדי השרד שכיסו את הכלים במסעות י"ל דנתחנכו

תקמח ע"י הכיסוי

הא דנתחנכו בגד"כ בלבישתן אף דהעבודה נעשית

תקמח רק בגוף

ראה עוד – קידוש העיר והעורות

### חכמה

הא דאורא דא"י מחכים י"ל שהוא מכח המקדש

שצד

נפק"מ להלכה מהא דאורא דא"י מחכים שצד-שצה

תט

מעלת חכמי א"י מחכמי בבל שצה

הא דנטלה א"י ט' קבין חכמה י"ל שהוא ע"י קדושת

המקדש שצו

נבואת החכמים היא בדרך חכמה ויודעים האמת

ברוה"ק שבקרבתם תקו

### חכם הרזים

דין ברכתו תט

### חלה

אף למ"ד דאין שאלה בהקדש י"ל דבחלה יש שאלה

קנד-קנו; קסא

ע"י ההפרשה מתקדשת למפרע משעת חיוב קפג

דין חרטה ושאלה בחלה קצח

### חליצה

גדר שכרו של אברהם אבינו במנעל של חליצה כו

### חלל

בהא דהוכשר לקדשים ולא לקדשי הגבול תח

הטעם לחלק דיאכל בקדשים רק אם עבד בעצמו

תט

### חמץ

דין חמץ הנמצא חוץ לירושלים בשעת שחיטת הק"פ

ק

ביאור הפלוגתא אי עובר בלא תשחט על חמץ

ק כשהחמץ חוץ לעזרה

מ"ט נהגו בבמת סיני אף אם היתה כבמת יחיד קמב

### חזקה

חזקת קטנות דעשויה להשתנות גרעה משאר חזקות

תקכה, בהערה

עקירת חזקת קטנות לצורך אינה נראית כעקירת ד"ת

בקו"ע תקכה, בהערה

### חידושי תורה

צריך לחברם לשורש התורה מסיני יד; טו

### חינוך

בקושיית הירושלמי איך קידשו בימי שלמה

שמו; שנו; שסא; שע; שעב; שעה; שפז

אין לחנך באופן של בדיעבד או בטומאה שנה; שסא

י"ל ד'במה' צריכה חינוך ודוקא ביום שעג

יציקת יעקב שמן על המציבה היה בגדר חינוך שעג

אף אם בבמה אין מעכב כלים מלאים בחינוך מעכב

שעד

מציבה לניסוך אי"צ חינוך שעד, בהערה

לעבודה הכשרה בלילה אי"צ חינוך שעד, בהערה

בשיטת רש"י דדוד ועזרא קידשו בלחמי תורה שעה

בקושיית הראשונים דאין ההגלה עבודה ואין תחנך

את הקלפי לכל"ש שעח-שעט; תקמח

בגדר דברי הספרי דע"י משיחת משה נתקדשו כל

הכלים לעת"ל שעח

דין עבודתו מחנכתו במינוי כה"ג לעבודת יוהכ"פ

ובריבוי בגדים שעח, בהערה

כה"ג המתמנה מתקדש מכח משיחת אהרן

שעח, בהערה

ע"י מה ואין נתחנך קדש הקדשים בבית ראשון ושני

שפא; שפז

במשכן נתחנך קדש הקדשים ע"י עבודת הקטורת

שעשה אהרן שפה

בגמר והשלמת חינוך המקדש – שהוא בשעת

היציאה, טעון ברכה שפז

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקפו

### חסימה

ביאור הפלוגתא אי חייב בחסמה והנהיגה בקול ענה  
גדר הסברה דבדיבורו איתעביד מעשה ענה-עו  
גדר הסברה דעקימת שפתיו חשיב מעשה ענה-עו

### חציצה

כנותן כלי קודש לתוך כלי חול או לתוך כלי קודש  
ענה

### חרמים

טעם החילוק בין מחרים בזה"ז קרקע בא"י למחרים  
קרקע בחו"ל תה

### חתן

טעם פטור חתן ושושביניו משיבת סוכה נ; נט  
כשקורא קר"ש אי חשיב כהדיוט נד  
כשקורא קר"ש אי הוי כיוהרא נו

### טבל

ביאור הפלוגתא אי הוי טבל ע"י מירוח כריו של  
חבירו שלא מדעתו פב  
טעם החילוק בין ממרח שלא מדעת בעלים לבין  
כובש ושולק פב, בהערה  
ביאור הפלוגתא אי שבת טובלת פג, בהערה  
נמצאת בו כבר קדושת התרומה, והגדר בזה קלא  
הפרשת התרומה קובעת גם דין בשיריים קלב,  
בהערה

בשיטת רבינו הלל דיש בו תשלומי קרן וחומש  
קלב, בהערה; קלה; קלז  
כשבא ליד כהן בטבלו מי בעלים על ההפרשה  
קלב-קלד

גדר איסורו קלד-קלה  
תיקונו ע"י מופלא הסמוך לאיש דז-דח  
האם התרומה מתירתו ממילא או שהוא חלות היתר  
בפנ"ע דח; דח; דמו  
למ"ד דנכרי תורם האם גם הותר עי"ז הטבל דמא

### טובת הנאה

בתורם על של חבירו וצריך לדעתו למי הטוה"נ  
רמז-רמה; רנ  
גדר זכות הטוה"נ במתנו"כ וגדר הטוה"נ במתנו"ע  
עדד  
דין אמירתו לגבוה בזה דפד-רפה  
לבטלה או להקדישה למ"ד דאינה ממון רפה  
הטעם שאינה נקנית בחליפין תקלג  
הטעם שאינה נקנית באגב תקלד

### טומאה

בהא דמחשבה דטומאה נחשבת קצת יותר מדיבור  
סה  
מחשבה על כלי לטומאה חשיבא כתחילת טומאה  
סה  
גדר קביעות וביטול שם כלי ע"י מחשבה ע  
הטעם דבספק ברה"י טמא רק כשיש בו דעת  
להישאל קה  
בדין טומאת דם נבילה תעב-תעג  
אמאי שיעור דם נבילה לטמא הוא ברביעית תעב  
דעת הרמב"ם בדין טומאת דם שרץ תעג

### טומאת מקדש וקדשיו

יש בו קולא במי שלא נזכרה טומאתו מפורשת  
בכתוב תקנה  
ימי הליבון חשיבי לגבי זה ימי קולן של הנידות,  
והטעם תקנה  
טעם הבאת קרבן ע"ז תקנה

### יאוש

הגדר בהא דמוציא מיד בעלים סט, בהערה  
ביאור הפלוגתא בשטף נהר וצווח שאינו מתייאש אי  
הוי יאוש סט, בהערה  
אמאי לא מהני בקרבן קק"ל שנגזל צא-צג  
במתנו"כ ובמתנו"ע רלז



## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקפט

קדושת ישראל כקהל חלה בשעת הכיבוש יחד עם  
קדושת א"י

גדר דין הערכות בהם, ומאימתי חלה תיב-תיג

### כהן גדול

טעם פרישתו במילואים למחנה לוייה שסה, בהערה  
כשמתמנה מתקדש מכח משיחת אהרן שעח, בהערה  
מלבד קדושתו מחמת עצמו גם נחשב עומד תחתיו  
דאהרן שעח, בהערה

מנ"ל דבשעת חינוכו וכן בפרישתו קודם יוהכ"פ  
צריך לעבוד שפב

ב' עניינים בפרישתו קודם יוהכ"פ שפב  
אופני הלימוד מימי המילואים לדין פרישתו קודם  
יוהכ"פ שפב-שפג

מכבודו ותפארתו שהוא יושב במקדש כל היום  
שפג-שפד

לבישת הציץ והאו"ת מבטאים את תפארתו יותר  
משאר בגדים שפד, בהערה

בג' דברים ניכרת קדושתו המיוחדת מכל העם

שפד, בהערה  
מקור לתפילתו כשיצא מהקטרת יוהכ"פ שפג-שפד

טעם פרישתו ז' ימים קודם יוהכ"פ תא  
טעם להצריכו פרישה לאחר יוהכ"פ תא

גדר מינויו ע"י מלך וע"י ביי"ד תצו  
הטעם דנידון בבי"ד של ע"א תצו

בשיטת התוס' דאי"צ למנותו בבי"ד של ע"א תצח  
בהא דס"ד שלא יטמא בצרעת תקנו

### כהנים

כפרתן בקרבן התמיד צה, בהערה  
גדר קדושתן למ"ד דעבדו בבמת סיני קמ

טעם לדין וקדשתו בזה"ז ריט  
יש בהם איסורים מצד קדושתן ויש בהם איסורים

מצד קהל כהנים תו  
רק משנמשחו בשמן המשחה נעשו לקהל כהנים תו

אכילתם בקדשים היא מצד היותם קהל כהנים  
תו-תח

הטעם שאם עבד ע"ז אינו אוכל בקדשים תח  
החילוק בין כהן שאינו מקבל ע"ע מצות כהונה לבין

לוי שאין מקבל ע"ע מצות לוייה תלד  
כהן הנושא אשה בעבירה דפסול עד שידירנה האם

פסולו מה"ת תלה  
האם כהן שאינו נוהג בקדושת כהונה דמי לכהן

שאינו מודה בעבודה תלה-תלו  
לא היו הכהנים מוזהרים על עבודת לויים אלא

במשכן ולא בביהמ"ק תלח  
תקיעות הכהנים על הקרבן יש בהם דין שירה תלט

עבודת הכהנים בבמה קטנה תמו

### כיבוש וחילוק

גדרם וזמנם לענין חיובי ביכורים שמו"י ומינוי מלך  
שכו-שכז

גדר הכיבוש בכיבוש רבים של  
גדר כיבוש בני גד וב"ר שלג, בהערה

הטעם דצריך המלך לכבוש עפ"י וברשות ביי"ד  
שלד, ובהערה

האם הכיבוש תלוי במלך או בישראל שלה  
ע"י הכיבוש חלה הקדושה מעצמה שלט

### כיבוש מלחמה

בישראל חל בזה קדושת א"י שמייוחדת להם,  
משא"כ כיבוש מלחמה של נכרי תו

קידוש א"י הוא ע"י הכיבוש ואז חלה גם קדושת  
ישראל כקהל תיב

### כינויים

בלשון שבדו חכמים לענין כל יחל דאורייתא  
קי-קיא

גדר כינויים וגדר כינויי כינויים קיב-קטו  
הטעם דצריך ע"ז ריבוי מקרא קיד-קטו

גדר חילוקי הקדושות בין נביאים לכתובים	לד	כל העומד	לענין מה אמרינן כן	רמג
כתונת		מ"ט לא אמרינן כן לענין תרומה מחוברת דעומדת		רמג
הא דהיא מכפרת על הציבור ושעיר פנימי מכפר על כל ישראל	תקנא	ליתלש		
לאו שאי"ב מעשה		כסף		
אם חל עליו איסור על איסור	תקמה	ראה – קנין כסף		
האם העובר עליו נפסל לעדות	תקמה	כפורת		
לא תעשה		האם היה עליה כיסוי		תקמו
כמה היכ"ת שאין את הלאו בעצמותו אלא איסור		ביאור להא דאין עושין ריקועין אפילו אחורי		תקמו
כעין הלאו	לו	הכפורת		
לב בי"ד		נתינת הס"ת על הדף שבצידי הארון היה לאחר		תקמו
הטעם דהוא רק בשל ציבור ולא בשל יחיד	קצג	נתינת הכפורת		
גדרו מדין גזברות	קצג	כפיה		
לויים		נתמעטה רק מקרבנות שהם בגדר כפרה לציבור	תקנ	
כפרתן בקרבן תמיד	צה, בהערה	לא נתמעטה ממוספין	תקנ	
בהא דאינם מתוודין במעשר ומ"מ מביאין ביכורים		הטעם שנתמעטה בעומר ושתי הלחם	תקנ	
שלא		כפרה		
האם חנו סביבות המשכן קודם אייר	שנח; שס,	ראה – מתכפר		
בהערה		כתבי הקודש		
חניית אהרן ובניו סביבות המשכן חשיבא כחניית		קדושתן		כט
לויים	שסב	כתיבתן מגילה מגילה		כט
ע"י מקומו של משה דקלט סביב המשכן נחשב גם		מאיזה זמן חל בהם דין ספר		ל
כדין מחנה לשילוח	שסב	ההבדל בין דין כתיבת ס"ת לכתיבת כתבי הקודש		ל
קידושם וטהרתם נצרכה רק לצורך עבודות שיש		גדר תורה שבע"פ על נו"כ		לא
בהם כניסה למקדש	תל	דינם לעת"ל		לא
קידושם וטהרתם היה רק באייר כשחנו סביב למשכן		קריאה בטעמים ונקודות בס"ת לעומת ספרי נו"כ		לא
תל		דין פסוק דלא פסקיה משה בס"ת ונביאים לעומת		לא
פרשת פרה נאמרה בח' למילואים לא לצורך		כתובים		
טהרתם, כי עוד לא הצטוו בכך עד אייר	תלא	קדימת כתובים לנביאים בשיר של יום ובפסוקי		
הטעם שהוצרכה להיאמר פרשת הלויים בח'		מלכויות		לג
למילואים	תל-תלא	הנחת ספרי תלמוד על ספרי נו"כ		לג
י"ל שבמדבר לא נהג הדין שכן כ"ה בא ללמוד		הנחת ספרי כתובים על ספרי נביאים		לד
תלא				

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקצא

לחמי תודה	קודם שנתקדשו ועבדו רק מחוץ לחצר אוה"מ י"ל
ראה – קרבן תודה; תרומת לחמי תודה	דהותרו האחד בעבודת חבירו תלא, בהערה
לינה	בעבודות חוץ כשמירה ושירה י"ל שאין אזהרה דלא
טעם חיובה	יעשה האחד עבודת חבירו תלב
אם חיובה גם כשנכנס למקדש בלא הקרבה	במש"כ האבע"ז דבני גרשון עבדו בעשיית לחה"פ
לעתיד לבא	תלב
דין נביאים וכתובים לעת"ל	האם צריך הלוי לקבל ע"ע גם מצות תרו"מ כדי
ביאור בהא דמצוות בטילות לעת"ל	להכשירו לעבודה תלד
בדברי הרד"ק דלא יקריבו אז תמיד של ביה"ע תמו	החילוק בין לוי שאין מקבל ע"ע מצות לוייה לכהן
אף להרד"ק דאז יתבטל תמיד של ביה"ע י"ל דמ"מ	שאין מקבל ע"ע מצות כהונה תלד
יקריבו נסכים	סדר ותקנת משמרות הלויים תלו-תלח
לקוח	י"ל דחובת עבודת הלויים היא רק במשכן שהוא
הטעם דמתנו"ע ולקט שכחה ופאה לא חשיבי	כביהמ"ק ולא בבמות תלז
כלקוח לעניים	לא היו הכהנים מוזהרים על עבודת הלויים אלא
לקט שכחה ופאה	במשכן ולא בביהמ"ק תלח
מאיזה זמן יש בהם זכות לעניים	שמירת הלויים אינה ע"י מינוי, והטעם תלח
זכות הטוה"נ שבהם הוא כזכות חדשה ולא שיויר	דין שוער או משורר ששמר תלט
בבעלותו	קרבנות שבט לוי במדבר האם היו כק"צ תמב,
הטעם שאין בהם פטור לקוח	בהערה
לשכת הגזית	עבודת לויים בבמה קטנה תמו
ראה – סנהדרין	ראה עוד – משמרות; ערי הלויים; שירת הלויים
מדיח	לחם הפנים
הטעם שצריך דיהיו מדיחיה מאותו שבט	גדר עריכתו במילואים שסט
איך משכח"ל מדיח גר הלא אין בזה מדיחיה מאותו	עריכתו במדבר שסט
שבט	במש"כ האבע"ז דבני גרשון עבדו בעשיית לחה"פ
מום	תלב
נגעים חשיבי כמום לעבודה אף אם לא יטמאו תקנו	אף דעשייתן בחוץ מ"מ בעינן עכ"פ שיעשו במחנה
ראה עוד – בעל מום	ישראל תלב
מומר	במדבר עשאוהו במחנה לוייה, והטעם תלב-תלד
הטעם שאינו בערבות	לחמו של מזבח
אין ארץ ישראל מקומו	גדרו תנב
אינו מכלל ציבור וקהל	ראה עוד – עלו לא ירדו

## אברהם

## מפתח נושאים

## פני

## תקצב

גדר הפלוגתא אי תרומתו תרומה רז-רט  
בהפרשת תרומה ותיקון הטבל רז-רח  
האם עושה שליח בדברים שהוא ראוי להם רח  
היאך פודה מע"ש וזוכה לעצמו רט  
טעם השיטה דאין תרומתו תרומה רנח  
הטעם דמפריש ביכורים אף דאין מפריש תרומה  
רסא

### מופלא שבסנהדרין

באיזה אופנים אסור לחלוק עליו תקז, בהערה  
כשהתחיל ואמר את דעתו על מי האיסור לחלוק  
עליו תקז, בהערה  
גדר מעמדו בסנהדרין תקז, בהערה  
הדין כשהוא חולק על חבריו בבי"ד ושלא בבי"ד  
תקט, בהערה  
דין מופלא בעיר שאינו בסנהדרין תקיא, בהערה  
דין הסנהדרין כשהוצרך המופלא לצאת לדרך  
תקיא, בהערה  
אם המופלא ממנין הסנהדרין י"ל דאסור לחלוק  
עליו תקיב, בהערה

### מורד במלכות

באופן שנתקבל המלך ע"י הסכמת כל ישראל  
תק-תקב  
יסוד דינו תקא

### מזבח

בהא דלר"י כולו בצפון רצג  
אופנים שמציבה מקבלת גדר של מזבח תקלח-תקלט  
בדברי הרמב"ן דמזבח הוא בנין גבוה תקלט  
הטעם דלר"י כל העזרה כשרה להקריבה כמזבח אף  
שאינה מקום גבוה תקלט  
ראה עוד – מציבה

### מזוזה

האם רשאי שוכר בית בסתם לקבוע מזוזה מיד אף  
שפטור כל ל' נא

הטעם דכהן שהמיר אינו אוכל בקדשים אף שחזר  
בתשובה תח  
בשיטת הרשב"ם דאינו אוכל פסח אפי' לאחר שחזר  
בו תח  
אינו נקרא ראוי לעבודה אף ששב ולכן אין זוכה  
בקדשים תח  
יכול להתכפר בתמידין ולא במוספין, והטעם תקנ  
הטעם דאינו אוסר הקרבת פסח אף דאין מתכפר  
בקרבן שאינו קבוע תקנא  
הטעם דבנים מומרים לא זכו בא"י תקנא

### מוספין

לא נתמעטו מכפיה, והטעם תקנ  
הא דמומר לא מתכפר בהם אף שמתכפר בתמידין  
תקנ  
בפלוגתת הפנ"י והשפ"א אי במוספי ר"ה העולות  
קודמות לחטאות תקנב

### מועדים

ברכת המועדים יסודה בתקיעות על הקרבן שמזכירין  
את ישראל לתשועות תמד  
טעם ההזכרה ביעלה ויבא שניוושע לברכה ולחיים  
תמד  
טעם לתפילת והשיאנו בר"ה ויוהכ"פ תמד  
ראה עוד – יום טוב

### מופלא הסמוך לאיש

הטעם דאינו תורם קלב, בהערה  
בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד אי כשנדר בניזירות  
מביא קרבנות ר-דא  
התפסה בשבועתו ר  
גדר נדרו ר  
הטעם דאין מלקות וקרבן מעילה על הקדישו ר; רב  
דין מלקות משום מעילה בהקדישו רב  
אי יש לחלק בין הקדיש קרבן להקדיש לבדה"ב  
ר-ג-ד  
בקונמות רה



## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקצו

### מחלוקת

הכרעתה רק ע"י קבלת סמוך  
לאחר החורבן רבו המחלוקות  
כשנתרבו מחלוקות בדרכי הלימוד נתמנו הזוגות  
תק"ז  
האם היו מחלוקות קודם מינוי הזוגות  
טעם ריבוי המחלוקות  
מעט סילוק הנבואה צריך לחשוש לריבוי מחלוקות  
תק"ח

### מחנה ישראל

בזמן הגלגל  
בקדושה שניה נתקדשה א"י בתורת מחנה ישראל  
שלב; שלו; שלח  
ע"י המקדש נתקדשה א"י כמחנה ישראל  
א"י היא בבחינת מחנה ישראל ע"י כיבוש או חזקה  
שמג; שפח  
הוא תנאי לקידוש מקום המקדש  
במדבר נשתלחו משם גם הזבין  
קדושת מחנה ישראל בא"י היא מצד כבוד השכינה  
שפח  
כשבטלה קדושת א"י בטלה מא"י מעלת מחנה  
ישראל  
אף דעשיית לחה"פ היא בחוץ מ"מ בעינן עכ"פ  
שיעשו במחנה ישראל  
הוא רק בתוך חניית הדגלים ולא בין דגל לדגל  
בין דגל לדגל לא נפסלו קק"ל ביוצא אבל אין שם  
קיום למצות אכילה  
בינו למחנה לוויה היה מקום פנוי שאינו חלק ממקום  
החניה ואין בו דין מחנה  
ראה עוד – ג' מחנות; מחנה לוויה

### מחנה לוויה

ע"י דקלט סביב למשכן משום מקומו של משה  
נחשב גם כמחנה לשילוח  
כולו ראוי לישיבת הסנהדרין  
שסב, בהערה

קביעותו חלה גם ע"י ישיבת משה כסנהדרין סמוך  
למשכן  
טעם פרישת הכה"ג לשם במילואים  
שסה, בהערה  
במדבר עשאוהו ללחה"פ במחנה לוויה, והטעם  
תלב-תלד  
בין מקומו לחצר אוה"מ אף דהיה מקום פנוי מ"מ  
חשיב כמחנה לוויה  
הר הבית מתקדש כמחנה לוויה ע"י מושב הסנהדרין  
בלשכת הגזית  
תקנח  
חניית משה בתורת סנהדרין מחשיב את מקומו  
למחנה לוויה ולקליטה  
תקנח  
בהא דקלט במדבר  
תקנח  
ראה עוד – ג' מחנות; מחנה לוויה

### מחשבה

בהא דמחשבה דטומאה נחשבת קצת יותר מדיבור  
סה  
מחשבה על כלי לטומאה חשיבא כתחילת טומאה  
סה  
גדר קביעות וביטול שם כלי ע"י מחשבה  
ע  
דינה כנדרי מצוה  
קנט; רפב

### מילואים

מצות מילואים לדורות היא מצוה על הקרויים קהל  
שצז  
החונים סביב למקדש מצטרפים לדין קהל לענין  
מצות מילואים  
שצז  
הטעם דהמילואים בימי שלמה הוצרכו לדין קהל  
שצז-תד  
י"ל שבמילואים בימי שלמה היה מצות ראייה כמו  
ברגלים  
שצח  
ראה עוד – שבעת ימי המילואים; שמיני למילואים

### מירוח

ביאור הפלוגתא בממרח כריו של חבירו שלא מדעתו  
אי הוי טבל  
פב

## אברהם

## מפתח נושאים

## פני

## תקציר

גדרו כשאנינו מולך על כל ישראל תקב  
גדר מלוכת נחמיה תקב  
מינויו כשרק חלק מישראל נמצאים בא"י תקב  
הטעם דעשרת השבטים יכלו לקבל ע"ע מלך תקב  
גדר מלוכת זרובבל תקב-תקד  
מינויו בחו"ל תקב  
גדר המלוכה בנשיאותו של נחשון תקב

### מלכויות

טעם קדימת פסוקי כתובים לנביאים לג  
טעם הקדמת פסוק מהתורה לפסוקי נ"ך לג

### מן

כלפי איזה מלאכת הוצאה נצטוו ישראל בלקיטת המן מג-מו  
איזה חילול שבת היה כשיצאו ללוקטו בשבת מה-מו  
האם לקטוהו בכלי או ביד מה-מו  
באיזה אופן מדדוהו והאם בכל יום מה

### מנחת חינוך

חיובו בכהן הנטהר מנגע תקנו

### מסורת התורה

גדר עניינה יד; טו  
ההבדל בין תורת משה לתורת המקבלים ממנו טו  
מעלת קבלת סמוך לענין הכרעה במחלוקת טז  
לאחר החורבן רבו המחלוקות כג

### מסעות

דין המשכן בשעת מסעות לאיסור כניסה למחנה שפה  
שכינה וביאה ריקנית

### מעות

ראה – קנין כסף

### מעילה

מ"ט אינה פוקעת ע"י הפקר ב"ד על המעות תק; תקכג, בהערה

טעם החילוק בין ממרח שלא מדעת בעלים לבין כובש ושולק פב, בהערה

### מכירי כהונה

גדר הסחת הדעת של שאר הכהנים רלז-רלח  
האם עי"ז יש תורת יאוש לשאר הכהנים רלז  
אי יש בזה משום נדר רפב  
ביאור השיטה שהוא רק מתקנ"ח רפב

### מלח

בשיטת הרא"ה דחלק האכילה בקדק"ד צריך מליחה כמו ההקטרה תלב  
אי לשיטת הרא"ה צריך מליחה גם בקק"ל תלב

### מלחמה

קר"ש בכוונת מסירות נפש היא תנאי לניצחון תקמא  
האם זהירות בקר"ש סגי בה שלא לחזור מעורכי המלחמה תקמא  
ראה עוד – כיבוש מלחמה

### מלך

אי סגי במשה בלבד למינוי מלך משום שהוא כע"א קצו-קצז

אי מועילה על פיו גזירת תענית ציבור תכו  
הברית בסני עם הציבור חלה משום שהיה עימם משה שהוא כמלך ועי"ז נצטרפו לציבור תכו, בהערה

מצות 'הקהל' היא רק ע"י המלך כי בזה חשיב קבלה של הציבור תכו, בהערה

גדר מינויו תצו-תצז  
בשיטת הרדב"ז דמתמנה ע"י הסכמת כל ישראל תק  
כל ישראל הם חלק ממינוי המלך ועליהם מוטל מינויו

תק-תקא

מרידה בו באופן שנתקבל ע"י הסכמת כל ישראל

תק-תקב

יסוד דין מורד במלכות תקא

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקצה

האם ישנו בשאלה **מעשר שני** קנח

איסור אכילתו חוץ לחומה כשלא נכנס לירושלים **האם הוא כנדרי חולין או כנדרי הקדש לענין שאלה** קנח-קנח

פדייתו ע"י מופלא הסמוך לאיש **גדר איסורו בגבולין** רט

עיקר דינו הוא האכילה בירושלים או איסורו בגבולין **ביאור הפלוגתא אי הוי כממון הדיוט או ממון גבוה** רטב

גדר דין ביעורו בזמן ביעור מעשרות **בהא דדין ביעורו תלוי בכך שיש לו פדיון** רטד; רטז

בשיטת הראב"ד דחילול מע"ש הוא כחילול שביעית **מעשרות** רטח

דין משנה סדר המעשרות בהקדימו בשבליים **חשיב דקנאם ה' ומסרם ללויים ולעניים** לו

דינם לענין דין אמל"ג כמסירתו להדיוט **האם הם בכלל נדרי הקדש או נדרי חולין לענין שאלה** קלו; קלז; שט

דינם לענין כל תאחר **דין תקנת מלאכי לאחר החורבן** קע

חיוב לשמח עניים מהמעשרות **הפרשת מעשרות על של חבירו שלא מדעתו** רלד

קביעת שנת המעשרות **קביעות הפירות לביעור מעשרות** רלז-רלז

עונת המעשרות באתרוג **היכ"ת לג' מעשרות בשנה אחת** רנא-רנב

דין פירות חו"ל שגדלו בשניה ונגמרו בא"י **בשלישית** רנז

הטעם דאין מלקות וקרבן מעילה בהקדש מופלא **הסמוך לאיש** ו; רב

דין מלקות משום מעילה בהקדש מופלא הסמוך לאיש **לדבר הרמב"ן דבעינן הקדש פה למעילה** רב

לאו דמעילה ומלקות בהקדש בלא קדושת פה **גדר מעילה בקונמות** רג

בקונם ע"י מופלא הסמוך לאיש **מלקות דמעילה בקונמות** רה

גדר תשלומי מעילה **הטעם דאימורי קק"ל שהעלן קודם זריקה אין בהם מעילה** רה

מ"ט מועלין בפסולין שעלו, ומ"ש מאימורין קודם זריקה שעלו **צירוף ב' חצאי פרוטות למעילה באותו הקדש ע"י ב' מועלים** ריד

בהא דאין מועלין בקדשי מזבח דעכו"ם ומועלין בקדשי בדה"ב שלו **גדר שליחות במעילה** תנב

הטעם דיש בה שליחות לחש"ו **אין בה גדר שיהא השליח כמשלח** תנב

גדר פדיון על התשלומין במעילת שוגג **ב' גדרים בתשלומי החומש** תסד, בהערה

דין תשלומי מעילה מקרקעות **ראה עוד – תשלומי מעילה** שז

### מעשר בהמה

מברר את העשירי למפרע

### מעשר כספים

הפרשתו מתבואות הארץ לאחר הפרשת תרו"מ רלה

### מעשר עני

קרוי קודש, והטעם

### מעשר ראשון

האם הוא כנדרי הקדש או כנדרי חולין לענין שאלה

קנח-קנח

## אברהם

## מפתח נושאים

## פני

## תקצו

בקיומם ע"י נשים אי חשיב שמחייבות א"ע בהם לז  
הטעם שנשים מברכות לז-לז; רט, בהערה  
ספירת העומר אי חשיבא זמ"ג מ  
אמירת נשים וציונו בברכתן מ  
ביאור הפלוגתא אי נשים סומכות רשות דנח-רנט  
**מצטער**

דין מצטער בסוכה השמח מחמת המצוה מז  
טעם פטור מצטער בסוכה מז-מח  
הטעם שמצטער חייב באכילת ליל ראשון בסוכה  
מח; סא-טו  
ביש לו טורח גדול להגיע לסוכה אי חשיב מצטער  
מח  
דין המצטער בסוכה ומצטער בביתו על ביטול  
המצוה מח  
ירדו גשמים ואכל בביתו ופסקו, מ"ט אין ממשיך  
את אכילתו בסוכה סג

### מציבה

מציבה לניסוך אי"צ חינוך שעד, בהערה  
אופן המציבה שבנה משה לישראל תחת הר סיני  
תקלז  
האם נאסרה לישראל בזמן מ"ת קודם שבאו לא"י  
תקלח  
כשהמציבות סמוכות זל"ז ברציפות י"ל שיצאו מגדר  
תקלח-תקלט  
מציבה לגדר מזבח  
כשהמציבות מונחות זה ע"ג זה כבנין גבוה יצאו  
תקלט  
מדין מציבה  
מציבה שהיא סמוכה וטפילה למזבח מותרת תקלט  
בשיטת הרשב"ם דאיסור מציבה הוא איסור הקרבה  
בכמה בשעת איסור במות תקלט-תקמ  
בהא דכל במת יחיד על אבן אחת לא חשיב כמציבה  
דאסורה תקלט-תקמ

### מקדש

ב' עניינים בקדושת המקדש לשעתו ולעת"ל  
שלט-שמ

הטעם שאיו בהם בזמן הביעור דין ביעור של כילוי  
רטו  
הטעם דאשכול שביכר בו גרגר יחידי כולו חיבור  
למעשרות רפ  
חיבור למעשרות לגבי פירות שונים – ענבים, רימון,  
שקדים, תמרים רפט  
בגדר הא דחיבור הפירות מצרפן למעשר רצ  
עיקר מצוותן להיותם קנויים לה' שט  
במפריש משלו על של חבריו הוא בגדר הקנאה  
לחבירו מדין אמל"ג שט  
יש בנתינתן ללוויים גדר כפרה על חטא העגל תנא  
היודי הוא כוידוי על חטא העגל תנא  
ראה עוד – וידוי מעשרות

### מפיכוש

הטעם שדוד שאלו על הוראתו רק לאחר שפסק  
תקיא-תקיב

### מצות עשה

גדר מ"ע של רשות לז-מ  
גדר שוינהו כחובה לנשים במ"ע שהם פטורות לז-מ  
גדר שוינהו כחובה ליחיד במ"ע המוטלת על הציבור  
לז-לח  
בהא דמצוות בטילות לעת"ל לט  
בגדר כל הפטור ממצוה ועושה חשיב הדיוט נ-נז  
חילוקי דינים בין מצוה של עצמו למצוה שהיא לגבי  
אדם אחר קו  
נותנת חשיבות לחפץ כדבר קבוע קמג, בהערה  
נותנת חשיבות לדבר שבו מתקיימת המצוה קמג,  
בהערה  
קיומה ע"י עכו"ם רנט  
הקצאה למצוה לענין שינוי רשות והפקעה מ'לכם'  
רפא, בהערה

### מ"ע שהזמן גרמא

נשים המקיימות האם עוברות בבל תוסיף לו  
האם לנשים היא כמצוה קיומית לו

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקצו

### מרים

צרעתה לא היתה כדין צרעת לכל דבר, והטעם תקנו

### משה רבינו

ההבדל בין תורתו לתורת המקבלים ממנו טו  
טעם הכרת הזקנים בהפרש שבינו ליהושע טז  
נתמנה לגזבר על פרה אדומה כבי"ד הגדול

קפט; קצג; קצה

נחשב כעומד במקום כל ישראל וכבעלים על הפרה

אדומה קצה  
י"ל דכל הפרות שאחר הפרה בימי משה הוא בתורת שליחותו קצה

קידוה"ח ע"י בי"ד הגדול הוא בשליחותיה דמשה קצה

לענין מה נחשב כע"א קצו-קצז

אי סגי במשה בלבד שהוא כע"א לדין מינוי מלך קצו-קצז

ביאורים בתפילתו על הכניסה לא"י שכג, בהערה  
גדר מקומו במדבר כמחנה לויה שנח-שנט  
ע"י מקומו של משה דקלט סביב המשכן נחשב גם כדין מחנה לשילוח שסב

ע"י חנייתו סביב למשכן נתקיים הדין דיהיו הסנהדרין סמוכין למזבח שסב, בהערה  
ההבטחה שתשרה שכינה באהלו לא בטלה, וי"ל שהיא נמשכת לסנהדרין שצא

בראייתו קידש את אויר א"י, והגדר בזה תכד, ובהערה

הברית בסיני עם הציבור חלה משום שהיה עימם משה שהוא כמלך ועי"ז נצטרפו לציבור תכו, בהערה

### משיכה

ראה – קנין משיכה

### משכן

היה בו קדושת מחיצות וקדושת מקום, והנפק"מ בינהם שפה

איסורי במה ושחו"ח י"ל דתלויים בבנין המקדש ולא בקדושת מקום המקדש שמוא

קדושת המקדש וקדושת הארץ שוב  
ע"י המקדש נתקדשה א"י כמחנה ישראל שוב  
חיוב עשייתו לדורות הוא דוקא בא"י המקודשת שמה

בחירתו לא בטלה לכו"ע שמה  
תחילה יש לקדש את ירושלים ואח"כ את מקום המקדש שמו; שנו; שסא

בחירת הר המוריה ובחירת ירושלים שנא-שנב  
בשיטת הר"י מיגאש בקידוש העזרה בשיירי מנחה שנו-שנו

ירושלים נחשבת בכלל מקדש שסג  
חלוקת המקומות בו בין יהודה לבנימין שסג-שסד  
מעלות חלקי יהודה ובנימין כשכניו של מקום

שצד, בהערה  
כל א"י היא חלק מקדושת המקדש שצד, ובהערה  
מכח הארת קדושת המקדש על סביבותיו אוירא דכל א"י מחכים שצד

הסמיכה בא"י היא מכח קדושת המקדש על סביבותיו שצו

המקדש ולשכת הגזית מצרפים את החונים סביבם לדין קהל שצו

חיוב בניינו מוטל על י"ב שבטים כי"ב ציבור וקהל תב

חיוב בניינו מוטל יותר על השופט והמלך תב  
חיוב הדרישה לבניינו תג, בהערה

אף דבטלה קדושתו מ"מ נקראת קדושתו קדושת עולם כי אין ראוי לחזור ולבנות אלא במקומו, והביאור בזה תכח

ביאור שיטת ר"י דכל העזרה כשרה להקרבה אף שאינה מקום גבוה תקלט

### מקרא קדש

מקור מדין מקרא קודש לחיוב קריאה"ת בשבת ויו"ט לב

רעא-רעג בדאתו ליד כהן  
על איזה מתנות אמרין דכמי שהורמו  
זכות טוה"נ לבעלים היא בגדר שיור מזכות הבעלות

עדד

ערה-רעז האם הזכיה כבר בשדה  
ביאור הכלל דכל קודם את חבירו חבירו מתחייב  
בו והוא אינו מתחייב בחבירו  
רעח-רעט דינס לענין דין אמל"ג כמסירתו להדיוט

רפ

#### מתנות עניים

רלז דין יאוש בהם  
רלז-רלט סילוק מהם קודם הזכיה  
בפלוגתת הבבלי והירושלמי בהיתר לכל אדם  
משילכו הנמושות  
רלח-רלט זכות טוה"נ לבעלים אינה כשיור מהבעלות אלא  
זכות חדשה שאינה בגוף המתנות  
עדד חשיבי כתבואת זרעך של העניים  
ערה זוכין בהם כבר בשדה  
ערה-רעז הטעם שאין בהם פטור לקוח  
ערה; רעז-רעח

#### נבואה

במש"כ המאירי דעל אף הוראת נביא היו נושאים  
ונותנים בדרכי הסברא  
תקה גדר הוראה עפ"י נבואה  
תקה-תקכא במש"כ המאירי דלפעמים הנבואה היתה מבררת  
להם כל תעלומה  
תקו השגת הנביא היא מתוך בירור ועיון בדרכי ההיקש  
והמדות והסברא  
תקו נבואת החכמים היא בדרך חכמה ויודעים האמת  
ברוה"ק שבקרבם  
תקו חכמי הסנהדרין אי"צ לבטל דעתם מפני דעת חכם  
תקו שהוא נביא  
תקז-תקח הולכין אחר הרוב גם נגד נביא  
תקז-תקח הסנהדרין היו נשמעים לדעת הנביא אף דאין הכרח  
לקבל דעתו ואין הרוב בטל תקי; תקטז; תקיח,  
ובהערה

דינו בשעת מסעות לאיסור כניסה למחנה שכניה  
וביאח ריקנית  
שפה

#### משמרות

סדר ותקנת משמרות הלויים  
האם היו לויים או כהנים שלא נתחלקו למשמרות  
תלז  
תקנת משה למשמרות הלויים י"ל שהיתה רק  
למשכן ולא לדורות  
תלז

#### מתכפר

ב' אופנים של כפרה מקופיא לענין עשיית תמורה  
רפ  
האם כהנים ולויים מתכפרים בקרבן התמיד  
צה,  
בהערה  
גדר זכיותו בכפרה כשהפריש אחר לכפרתו  
קלו במפריש לכפרת חבירו גדרו מדין אמל"ג  
שט בדברי הגר"ח דגם לדיני ממון שבקרבן המתכפר  
הוא הבעלים  
שי  
האם נכרי מקדיש לכפרת ישראל  
שי-שיא  
הא דתפילת ערבית היא כנגד האימורין הוא משום  
דהם כפרה  
תקמב

#### מתנה ע"מ להחזיר

שאלה על תרומה שנתנה לכהן ע"מ להחזיר  
קמו  
אי חשיב כיצא לגמרי מהנותן  
קמו  
הטעם דיש בזה כל יראה  
קמו  
חיוב על המפריש בשמירת טומאה לאחר שנתן לכהן  
ע"מ להחזיר  
קמו

#### מתנות כהונה

גדר נתינתן לכהן  
ריז-ריח  
זכיותן היא משולחן גבוה  
ריז-ריח  
המקור שנוהגין גם שלא בפני הבית  
רכ  
דין יאוש בהם  
רלז  
סילוק מהם קודם הזכיה  
רלז-רלט  
טעם השמטת הרמב"ם להא דמזיק מתנו"כ חייב רק

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תקצט

צרת דרך נס אין דין צרעת גמורה תקנו

### נדה

בהא דימי הליבון חשיבי טומאה קלה לענין מקדש  
וקדשיו תקנה

### נדר

בכינוי בלשון שבדו חכמים לענין בל יחל דאורייתא  
קי-קיא

נאמנות בו מדין בעלים קולת נדר לסייג מנדר מחמת עצמו קנג

האם תרומה היא כנדרי חולין או כנדרי הקדש קנו  
מ"ט לא נכלל הקדש בכלל נדרי חולין לענין שאלה  
קנו

ב' פרשיות לחיובי נדרים, והחילוק ביניהם קנו  
דין מחשבה בנדרי מצוה קנט; רפב

תרומה אי חשיבא כנדרי עינוי נפש קפד  
גדרי נדרי מצוה רפ

אי מכירי כהונה חשיב כנדר רפב  
לשון "יש לך ביד" אי כולל התחייבות ונדר רפג  
מ"ט מודר הנאה מותר לתרום משלו על של חבירו  
שיא

דאח עוד – בל יחל; הפרה; התרת נדרים; כינויים; שאלה

### נוב וגבעון

טעם היתר הבמות בזמנם קסו-קסט; תקלט  
אכילת קק"ל בזמן נז"ג בערי ישראל וחוז' לערי  
ישראל קסט; בהערה

דינם להקרבת קרבנות נזירות קעט  
דינם להקרבת שלמי חגיגה קפ

דינם להקרבת שלמי נדבה קפ  
האם היה דין בהם שיהיו ב"ד קבועים שם תצא

עד היכן היה הגבול בנו"ג שיחשבו הסנהדרין  
קבועים במקומם תצג-תצד

הותרו אז הבמות כי לא היה המשכן בבנין, והגדר  
בזה תקלט

מעלת נביא לענין תקנות שע"י ב"ד הגדול תקי,  
בהערה

כשהיה ספק בדין לכל הסנהדרין היתה הנבואה  
מבררת להם תקטו

דין לא בשמים היא במקום דהסנהדרין מספק"ל ואין  
דיעות חלוקות תקטו-תקטז

סיבת סילוק הנבואה תקיח  
מעט שפסקה נבואה צריך לחשוש לריבוי מחלוקות

תקיח  
גדר חזרת הנבואה לפני תקופת המשיח תקיח-תקיס

הצורך בשליחת נביאים בבית ראשון תקיט, בהערה  
בדברי החת"ס שבזמן בית ראשון לא נהג דין לא

בשמים היא תקיט, בהערה

### נביאים וכתובים

ראה – כתבי הקודש

### נגעים

חשיבי כמום לעבודה אף אם לא יטמאו תקנו  
כהן הנטהר מהם צריך להביא מנחת חינוך כיום  
חינוכו תקנו

עשה דבדד ישב נוהג גם מצד המום שבצרעת תקנו  
פריעה ופרימה ואיסור בקדשים נוהג גם מצד המום  
שבצרעת תקנו

הטעם דבבתי ע"ח נוהג עשה דבדד ישב אף דאין  
לאו דשילוח מחנות תקנו

בהא דס"ד שכה"ג לא יטמא בצרעת תקנו  
בסברת המושב זקנים דלחומרא אמרי' דלא בעי כהן  
לטמא תקנו

בסברת היעב"ץ דבסימנים מובהקים נטמא מאליו  
תקנו

אופנים של שילוח מחנות של מצורע בלא שאר דיני  
מצורע ובלא ראיית כהן תקנו

נגע מרים לא היה כדין צרעת לכל דבר, והטעם  
תקנו

## נזיר

הפרה בקרבנות נזירות אשתו קעח: קפ  
הטעם דחטאת נזיר לכו"ע לא קרבה בבמה קעח-קפ  
אי קרבנות הנדבה שבנזיר תלויות בקרבנות החובה  
קעט  
דיני קרבנות הנדבה שבנזיר קעט  
קרבנות נזירות בזמן נו"ג קעט  
בדימוי הירושלמי שלמי חגיגה לקרבן נזיר נדבה  
קפ  
שאלה והפרה בדיני נזירות שאינם בכלל הנדר קפא  
דין קרבנות נזיר במופלא הסמוך לאיש ר-רא  
הקרבנות הם מעיקר הנזירות רא  
אי משכח"ל נזירות בלי חיוב קרבנות רא  
ראה עוד – שער נזיר

## נח

איזה תועלת היה לו בשליחת העורב והיונה תג,  
בהערה

## נחמיה

גדר מלכותו תקב  
היה בו ניצוץ מהמלוכה תקב

## נחשון

היה גדר מלכות בנשיאותו תקג-תקד

## נטע רבעי

נקרא גם איסור ערלה, והטעם קלא  
גדר הא דנכרי יכול לקבל ע"ע דין נט"ר קמג  
בנכרי רנז-רסב  
קיומו בנכרי למ"ד יש קנין לנכרי להפקיע רס  
עיקר דינו הוא האכילה בירושלים או איסורו  
בגבולין רסא  
יסודו מדין ערלה רסא  
גדר איסורו רסא

## נידוי

כשנעשה בפני המנודה אי צריך להתירו דוקא בפניו  
עד

## נכרי

ראה – עכו"ם

## נס

מלאכת שבת בדבר שנוצר מנס מג  
צרעת דרך נס אין לה דין צרעת גמורה תקנז

## נסכים

כשאין חובת קרבן י"ל דלכו"ע טעונים שירה תמז  
כשבטל דין הזבח אין הכרח דבטל דין הנסכים ולא  
חשיבי כקודמין לזבח תמז  
לעת"ל דלדעת הרד"ק בטל תמיד של ביה"ע י"ל  
דמ"מ קרבו נסכים תמז  
הא דלא נזכרו בפירוש נסכי עולת ר"ה ונכללו בנסכי  
עולת ר"ח תקנב; תקנג  
הא דלא נזכרו בפירוש הנסכים בקרבנות היום  
בשבועות תקנב  
הטעם שנסכי התמיד ור"ח נכללו כאחד בהזכרתם  
בראש השנה תקנג  
נסכי החג אין לאחרם מיום השביעי כי דינם בחג עם  
ניסוך המים תקנד  
נסכי יוהכ"פ אין לאחרם לאחר יוהכ"פ כי דינם  
דוקא בכה"ג תקנד

## נעבד

איסור נעבד לגבוה תנד-תנט  
גם מחובר מיקרי ע"ז אלא שאינו אלוהות גמורים,  
והגדר בזה תנד  
מחובר הופקע מדין נעבד רק לגבי מה שאינו מעצם  
העבודה תנד  
נפק"מ בין נעבד מחובר לנעבד בע"ח תנד-תנה



## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תרא

בדין המשתחוה למעיין

תנז-תנח

ב' דינים בנעבד לגבוה

תנח-תנט

ע"י שם ע"ז נעשה כבע"מ

תנט

### נשיא

הטעם שגזירת תענית ציבור היא רק ע"י נשיא

תכה-תכז

משלים את צירוף יושבי א"י בתורת ציבור וקהל

תכו

י"ל דהסכמת הנשיא לת"צ מועילה גם ליושבי חו"ל

תכז

איך ובמה מתמנה נשיא שבט

תצז-תצח

סמכותו של נשיא שבט

תצז-תצז

הטעם שנשיא שבט נידון בבי"ד של ע"א

תצז; תקד

גדר המלכות בנשיאותו של נחשון

תקג-תקד

### נשיאים

מתחילה היו בהסכמת כל שבט למנותם, והסכים

תקסו

הקב"ה על ידם

הבדל בסמכותם כשהיו בהסכמת השבטים לסמכותם

תקסו

כשהסכים הקב"ה

### נשיאת כפים

ראה – ברכת כהנים

### נשים

ביאור הפלוגתא אם נשים סומכות רשות

לז-מא;

רנח-רנט

כשמקיימות מ"ע שהזמ"ג האם יש בל תוסיף

לז

האם מ"ע שהזמ"ג נחשבת כמצוה קיומית לנשים

לז

הכנסתן לחיוב במ"ע שהזמ"ג

לז

גדר שוינהו עליהו כחובה במ"ע שהם פטורות לז-מ

הטעם שמברכות במ"ע שהזמ"ג לז-לט; רס, בהערה

לט-מ

בספירת העומר

אמירתן וציונו בברכה על מ"ע שהזמ"ג

לט-מא

מ

דין נשים שנהגו ללבוש ציצית

דינם בסמיכה בכל כוחן ובסמיכה בהקפת יד

מ-מא

דין ברכה לנשים בסמיכה, בסוכה, ובראיית פנים

מא-מב

בישיבת סוכה, ודין יושבת אגב בניה או בעלה

נח

כפי מי פסק הרמב"ם בדין סמיכה בנשים

רנט

חילוקי דינים בחיובם במצות ראייה

ת

בהא דילפי' חיוב נשים בהקהל ק"ו מקטנים

ת-תא

### נתינים

גדר הפקעת שיעבודם מהקדש ומהדיוט

תקכג,

הטעם דבעינן צורך גדול להפקעת תקנת דוד שיהיו

תקכג, בהערה

הנתינים למזבח

### סברא

ב' עניינים בכל סברא, ואופני הצורך בהם בהוראה

תקיד, בהערה

### סגולה

ביאור המובן של 'סגולה'

תפ

### סוטה

ב' עניינים בדין בי"ד הגדול לסוטה

קצו

### סוכה

דין ברכה עליה לנשים

מב

ישיבה בה בעת ירידת גשמים, והאם מברך

מז-מז

דין מצטער מחמת הגשם ושמח מחמת המצוה

מז

היושב בשעת גשמים אם עובר איסור בביטול שמחת

יז

טעם הפטור במצטער

מז-מח

הטעם שמצטער חייב באכילת ליל ראשון

מח;

מח-מח

אי חשיב מצטער ע"י שיש טורח גדול להגיע לסוכה

מח

דין המצטער בסוכה ומצטער בביתו על ביטול

מח

בגדר 'שפך עליו רבו קיתון'

מח-מח

האם יש חיוב לצאת בשעת גשמים, והאם החיוב

מח-מח

הוא מיד

יז  
מצווין להיות סמוך למזבח, ונתקיים כן במשכן ע"י  
ישיבת משה סמוך למשכן שסב, בהערה  
כל מחנה לויה ראוי לישיבתן שסב, בהערה  
הר הבית חשיב מקומן שסב, בהערה  
ישיבתן בירושלים חשיב סמוך למזבח שסג; שצג,  
בהערה  
הטעם שבשבתות ויו"ט לא ישבו בלשכת הגזית  
שסג  
מלבד דמצוותן לשבת במקדש יש גם דין מצד  
המקדש שתהא שם סנהדרין שסג  
קביעותן סמוך למזבח מוסיפה בקדושת המקדש,  
והם מכלל כלי המקדש שסג  
על ידי ישיבתן נתקדש הר הבית שסג  
קדושת מקום המקדש מסייעתן להאיר עיניהם  
בהלכה שצא  
י"ל שנמשכת עליהם ההבטחה למשה שתשרה  
שכינה באהלו שצא  
טעם דלאו דלא תסור הוא רק כלפי הסנהדרין  
שבירושלים שצא  
שלימות מעלתם משפיעה על שאר בתי דינים  
שבישראל שצא-שצב  
הטעם שבגלו הסנהדרין אין דנין ד"נ ואין דין זקן  
ממרא שצב  
הטעם דעיקר קידוה"ח הוא בבי"ד שבלשכת הגזית  
שצב  
מעלת מקומה בלשכת הגזית בחלק יהודה הנקרא  
שכינו של מקום שצב, בהערה; שצג  
האם היו רשאים לצאת מהמקדש, והטעם תפט  
הטעם שהיו צריכים להגיע כל יום למקדש תצ  
חלק ממצות המקדש שיהיו קבועים שם סנהדרין  
תצ; תצב  
הם עיקר תורה שבע"פ תצא  
האם היה צריך שיהיו קבועים גם בנו"ג תצא

טעם פטור חתן ושושביניו משיבת סוכה נ; נט  
בגדר כעין תדורו נב; נג  
בדברי הגר"א שאין שם סוכה בשעת גשמים נב; ס  
היושב בשעת גשמים אי הוי איסור"נ מעצי הסוכה  
נח  
אשה בישיבת סוכה, ודין יושבת אגב בניה ובעלה  
נח  
ירדו גשמים ואכל בביתו ופסקו, מ"ט אין ממשיך  
את אכילתו בסוכה סג

## סילוק

גדר סילוק במכירי כהונה רלז-רלח  
ממתנו"ע וממתנו"כ רלז-רלט  
מאי שנא סילוק בכור קודם חלוקה מסילוק יבם  
רלח

## סמיכה

טעם הנפק"מ בין קבלת סמוך לקבלת אינו סמוך טז  
מעלת סמיכת הזקנים ע"י משה טז  
הטעם דאין סמיכה אלא בא"י יז; שצז  
ביאור הפלוגתא אי נשים סומכות רשות לו-מא;  
רנח-רנט  
דין נשים בסמיכה בכל כוחו ובסמיכה בהקפת יד  
מ-מא  
דין ברכה בסמיכת נשים מא-מב  
כפי מי פסק הרמב"ם בדין סמיכה בנשים רנט  
אף דהיא רק בא"י לא בטלה קדושת א"י לענין זה  
שמה  
הטעם דהיא בכל א"י שהחזיקו עולי מצרים שצז  
מקור לדברי הרמב"ם דהיא בא"י שהחזיקו עולי  
מצרים שצז; תד  
מעלת הסמוכים שהם מצטרפים להיות נקראים 'בית  
ישראל' תד-תה

## סנהדרין

הטעם שמימי הזוגות הוסיפו בסנהדרין למנין ע"ב

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תרנ

עד היכן היה הגבול בנו"ג שיחשבו הסנהדרין  
קבועים במקומם תצג-תצד  
מקומם בשילה תצה  
הטעם דמינוי סנהדראות לשבטים צריך ביי"ד הגדול  
תצז-תצח  
אחריות כל הנעשה במקדש שייכת לביי"ד הגדול,  
והנפק"מ בזה תצט  
אף דנשמעו לנביאים היו מבררים לעצמם איך דעתם  
לפסוק, והטעם תקה  
חכם שבסנהדרין אי"צ לבטל דעתו מפני דעת חכם  
שהוא נביא תקו  
הולכים אחר רוב הסנהדרין גם נגד נביא תקז-תקח  
באיזה אופנים אין לחלוק על מופלא שבסנהדרין  
תקז, בהערה  
אופנים שמוסיפין על הסנהדרין תקז, בהערה  
אף דאין מוסיפין כשאר רוב היינו דאין חובה אבל  
יש רשות תקז, בהערה  
הדין כשהתחיל המופלא ואמר את דעתו תקז,  
בהערה  
בשיטת הרמב"ם לענין להוסיף על הסנהדרין תקז,  
בהערה  
גדר מעמדו של המופלא שבסנהדרין תקז, בהערה  
בדברי התשב"ץ דמן הדין המחודד טפי עדיף מרוב  
וממידת חסידות לבטל דעתו תקח  
בשיטת רב האי שהולכים אחר רוב חכמה תקט,  
ובהערה  
היו נשמעים לדעת הנביא אף דאין הכרח לקבל  
דעתו ואין הרוב בטל תקי; תקטז; תקיח, ובהערה  
גם כשריין נמלך עם גדול ממנו היושב בסנהדרין,  
מ"מ אם נשאר בדעתו אי"צ לבטלה מפני הגדול  
תקי-תקיא  
דין הסנהדרין כשהוצרך המופלא לצאת לדרך  
תקיא, בהערה

אם המופלא ממנין הסנהדרין י"ל שאסור לחלוק  
עליו תקיב, בהערה  
כשהיה ספק בדין לכל הסנהדרין היתה הנבואה  
מבררת להם תקטו  
מושב הסנהדרין בלשכת הגזית היא מכלל מצות  
המקדש תקנח  
מושבם בלשכת הגזית מקדשת את הר הבית  
בקדושת מחנה לוי תקנח  
כשנקבע מקומם בלשכת הגזית נוסף בהם יתרון  
חכמה וקדושה ע"י המקדש תקנח  
חניית משה בתורת סנהדרין מחשיב את מקומו  
למחנה לוי ולקליטה תקנח  
בהא דאין דנין ד"נ כשהם יושבים בהר הבית ולא  
בלשכת הגזית תקנט  
חלוקי הלשונות 'סנהדרין' ו'סנהדרין' תקסא  
ראה עוד – בית דין; ביי"ד הגדול; זקן ממרא;  
מופלא שבסנהדרין

### ספירת העומר

בדברי המג"א דנשים שוינהו עלייהו חובה לז-מ  
חיובה בנשים מ  
אי חשיב מ"ע שהזמ"ג מ

### ספר תורה

קיום דין כתיבתו כט  
גדר כתיבתו מדין קיום כתיבת ספר, ולא ככתיבה  
בעלמא כט  
כתיבתו מגילה מגילה כט  
ביאור הפלוגתא אי תורה חתומה ניתנה או מגילה  
מגילה כט; ל  
גדר דין הפרשיות שנאמרו ונכתבו במגילה בפנ"ע  
משום דהוצרכו לאותה שעה כט; ל  
ההבדל בין דין כתיבתו לכתיבת כתבי הקודש ל  
קריאה בטעמים ונקודות בס"ת לעומת ספרי נ"כ  
לא

**עיבור השנים**  
 כל ארץ יהודה היא בכלל שכינו של מקום לעיבור  
 השנים  
 שצב-שצד  
 הטעם שאין מעברין אלא בארץ יהודה  
 שצג-שצד  
**עיטור ביכורים**  
 ראה – ביכורים

**עכו"ם**  
 אי שלמיו נאכלים לישראל, והטעם  
 טעם החילוק בין ישראל לעכו"ם לענין קנין  
 מטלטלין במשיכה או כסף  
 צח-צט  
 דינו לענין ערכין  
 רטז, בהערה  
 בדברי התור"י דלמ"ד דאיתיה בתרומה הוא רק  
 בתרומה ידידיה  
 רמ-רמא  
 למ"ד דהוא תורם האם גם הותר עי"ז הטבל רמא  
 הנפק"מ בין פטור נכרי לפטור הקדש בתרומה רמא  
 בנטע רבעי  
 רנז-רסב  
 טעם הפלוגתא אי תרומתו תרומה  
 רנז-רנח  
 מקור לדברי הרמב"ם שאין מונעין אותו מלעשות  
 מצוה ומקבל שכר  
 רנט  
 קיום נט"ר בעכו"ם למ"ד דיש לו קנין בא"י להפקיע  
 רס  
 מ"ט אינו קונה בחזקה אף שקונה בכיבוש מלחמה  
 ובמשיכה  
 שכו  
 הטעם דאין לו קנין להפקיע מא"י שלא; שפט; שצ  
 מ"ט יש לו קנין להפקיע מקדושה שניה אף דאינה  
 נפקעת בכיבוש  
 שצ  
 בהא דאין מועלין כשהקדיש למזבח ומועלין  
 כשהקדיש לבדה"ב  
 תסב  
 הטעם דאין חלה קדושתו בתרומה  
 תסב-תסג  
 ראה עוד – בן נח

**עלו לא ירדו**  
 הטעם דאימורי קק"ל שהעלן קודם זריקה אין בהם  
 מעילה  
 תנב

דין פסוק דלא פסקיה משה בס"ת ונביאים לעומת  
 כתובים  
 גדר ס"ת לב"נ שכתוב בו ד' מצוות ב"נ  
 לד  
 כתיבה בספר להלכות ומשפטים שנתחדשו במצוות  
 ב"נ  
 לד  
 חיוב ב"נ לכתוב את המתחדש במצוותיו  
 לד  
 גדר המצוה בכתיבתו  
 לד  
 ראה עוד – כתבי הקודש

**עבד**  
 לאחר שחרור הוא כגוף אחר  
 עז  
 לקנותו במשיכה  
 צז  
 דחיית הל"ת דלא יהיה קדש בחציו עבד  
 קו  
 דינו לענין ערכין  
 רטז, ובהערה; רמט  
 דינו כשעדיין לא פסקה ע"ז מפיו  
 רטז, בהערה  
 מ"ט חשיב דאיתיה בתרומה דנפשיה  
 רמח

**עבודה זרה**  
 ראה – נעבד

**עבר הירדן**  
 להבאת ביכורים  
 שג  
 הטעם דאין ראוי לבמה גדולה  
 שמה  
 ביאור דברי הספ"ז שאינו ראוי לבית שכינה  
 שמה;  
 שחט

הטעם דאין קולטין ג' שבעבר הירדן עד שיפרישו  
 הג' שבא"י  
 שס  
 האם נהג שם פר הע"ד של ציבור  
 תיט; תכב

**עגלה ערופה**  
 מ"ט אינה בלילה  
 קמב  
 חשיבותה כלפני ה'  
 קמב

**עולה**  
 ראה – קרבן עולה

**עונת הפעוטות**  
 גדר התקנה דמקחן מקח  
 רי  
 גדר הקדש קטן שהגיע לעונת הפעוטות  
 רי

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תרה

**ערי מקלט**  
גדר קליטת ערי הלוויים שנט  
איך קלט מחנה לוי במדבר אף שלא הופרשו כל  
הערי מקלט שנט  
הטעם לדורות אין מחנה לוי קולט שנט  
הטעם דאין קולטין ג' שבעבר הירדן עד שיפרישו  
הג' שבא"י שט

**ערכאות**  
בדברי התשב"ץ דהמוציא ממון בערכאות כשאין  
הדין כן בדיני ישראל ה"ז גזל תקסט-תקסט  
באיזה אופנים חשיב קבלה של הנתבע לפסק  
הערכאות תקסט  
כשתבע בערכאות ללא רשות ב"ד מותר לנתבע  
להשיב בלא נטילת רשות מבי"ד תקסט  
גדרים וחילוקי דינים בהסכמת הנתבע לדון  
בערכאות תקסט-תקסט  
הטעם שאין נזקקין בדיני ישראל למי שתבע  
בערכאות תקסט-תקסט

**ערכין**  
דינם בזה"ז ריא; ריד  
באומר ערכי עלי גדרו כמקדיש עצמו ופודה ריד;  
רסז  
הטעם דהם חולין עד שיבואו ליד גזבר ריד  
חילוקי דינים בעבד שמעריך רסז, ובהערה; רמט  
דין עכו"ם שמעריך רסז, בהערה  
הטעם דעיקר דינן לבדה"ב ריז, בהערה

**ערלה**  
ביאור האיבעיא בירושלמי באתרוג שנטעו למצוה אי  
הוי ערלה רפא, בהערה

**עשה דוחה ל"ת**  
באפשר ע"י אחר קא  
באלמנה לכה"ג ביכום מ"ט לא ייבם אחיו הכהן  
הדיוט קא

גדר לחמו של מזבח תנב  
מ"ט מועלין בפסולין שעלו ומ"ש מאימורין קודם  
זריקה שעלו תנב  
אם צריך העלאה ע"י כהן תנב-תנב

**עציץ נקוב**  
הטעם שאין נקנה במשיכה צז

**עקביא בן מהללאל**  
גדר מעמדו בסנהדרין תקט, בהערה  
מ"ט לא היה בו דין זקן ממרא תקט, בהערה

**ערבות**  
חלה על כל ישראל מכא א"י וקדושת השכינה שבה  
תה; תו, בהערה

הטעם דאין במומר תז  
חילוקי הדינים בה בין נגלות לנסתרות תיב-תכא  
טעם דין הערבות בישראל תיג  
חלה בישראל משעה שנעשו קהל ע"י כניסתן לא"י  
תיג

שם קהל וחיוב ערבות ענין אחד הם תיג  
הטעם שהיא קיימת גם כשגלו, והגדרים בזה תיג  
גדרים שונים בין דין קהל לערבות לדין קהל בפר  
הע"ד תיג; תיט

הטעם דלא חלה אלא משעברו את הירדן תיג; תיט  
דין חובת ערבות מיוחדת על ב"ד תיד, ובהערה  
בי"ד הגדול מצווה בערבות על כל הבתי דינים

תסו, בהערה  
הטעם והגדר דאין הגרים בכלל ערבות תכא, בהערה

**ערבית**  
ראה – תפילת ערבית

**ערי הלוויים**  
ביאור הפלוגתא אי ניתנו לדירה או לחלוקה שלא  
האם בטל מהם שם השבט הקודם שלא  
גדר קליטתן לרוצח שנט

## אברהם

## מפתח נושאים

## פני

## תרו

הטעם דזקני ישראל היו מקדימין ברגליהם להר  
המשחה קצה  
שאר הפרות שאחר זמן משה י"ל שהוא בתורת  
שליחותיה דמשה קצה  
גדר עשייתה ע"י בי"ד הגדול תצט

### פר העלם דבר

בשיטת ר"י דהסומכים הם ג' מכל שבט וראש בי"ד  
על גבם קצד  
גדר הסומכים לר"י הוא מדין בי"ד קצד  
הטעם דצריך לר"י ראש בי"ד על גבם קצד  
הולכים בו לפי רוב ישראל שבגבולות עולי מצרים  
שצז  
דין 'קהל' לחיובו הוא ע"י הנמצאים סביבות המקדש  
ולשכת הגזית שצז  
גדרים שונים בין דין קהל לפר הע"ד לדין קהל  
בערבות תיג; תיט  
האם נהג בעבר הירדן תיט; תכב

### פרוזבול

בהא דזכיית קרקע לפרוזבול לא חשיב חוב ללוה  
תקמג

### פרוכת

בפלוגתת ר"י וחכמים האם היו ב' פרוכות רצג  
בדברי התוס' שהיו נושאים את הפרוכת ממקום  
למקום ונותן הכלים לתוכה תקמז  
כשנשא את הכלים לטהרם אחר הרגל נשאום  
בפרוכת, והטעם תקמז  
אמאי עשו ב' פרוכות לצורך פתח האולם תקמז

### צדקה

אם חשיב כנדרי הקדש לשאלה קנז-קנח  
האם דינו לשאלה תלוי בספק אי יש יד לצדקה  
קנח-קס  
בדברי הריטב"א דכל תאחר בצדקה הוא רק  
כשהוציא בפיו קנט

אם יש צד קנין ביבום אף כשאין עשה דוחה ל"ת  
ועשה קא  
כשאינו מכוון רק לשם המצוה קו  
בחציו עבד לענין דחיית הל"ת דלא יהיה קדש קו  
במצוה שנעשית כקיום באדם אחר קו

### פאה

אם היא כנדרי הקדש לשאלה קנז-קנח  
האם דינו לענין שאלה תלוי בספק אי יש יד לפאה  
קנח-קנט

### פדיון

גדרי הפדיון והחומש בהקדש שז; שז  
הטעם דאין פודין הקדש בקרקעות שז

### פדיון הבן

גדרו רטז-ריט  
בשבת ריז  
בזמן הזה ריט-רכ

### פטר חמור

גדר הפרשת טלה עליו בלא נתינה ריט  
הטעם די"ל דצריך לפדיונו דעת בעלים רנ-רנא

### פסח

ראה — קרבן פסח

### פקדון

הטעם שבקבלת פקדון מקטן עושה ממנו ס"ת או  
דיקלא תפ  
נפקד של קטן חשיב כאפוטרופוס, והטעם בזה  
תפב; תפז

### פרה אדומה

מ"ט נתמנו עליה ב' גזברים קפח  
מינוי משה לגזבר על הפרה הוא מתורת בי"ד הגדול  
קפט; קצג; קצה  
בהא דנעשו כל ישראל כגזברים בפרה הראשונה  
קצב-קצג

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תרז

הא דכתונת מכפרת עליהם ושעיר פנימי מכפר על  
כל ישראל תקנא  
ראה עוד – קהל

### ציצית

גדר שכרו של אברהם אבינו בחוט של תכלת כו  
דין נשים שנהגו ללבוש ציצית מ  
אחיזתם בשעת קר"ש אי הוי כיוהרא נג

### צרעת

ראה – נגעים

### קבוע

בהא דרוב דיינים אינו כקבוע קט

### קדושת דמים

האם חשיב ע"י הקדו"ד כגוף אחר דנימא שבדיבורו  
עביד מעשה עח-עט  
חשיב כמקח עח  
להקדישו ביו"ט עח  
האם חשיב כנתון ביד גזבר או כי גזא דרחמנא 9  
האם בכל קדוה"ג יש קדו"ד, והנפק"מ בזה קכח  
ראה עוד – הקדש

### קדושת הגוף

מכח החיוב להקריב יש קדוה"ג קודם הקרבה טו  
עיקרו משעת הקרבה אלא שנאסר משעת ההקדשה  
סז, בהערה

חשיב כגוף אחר ולהכי דיבור ההקדש הוי כמעשה  
עו-עח

לא חשיב כמקח וכהעברת בעלות עח  
להקדישו ביו"ט עח

הטעם דלא פקעה ע"י מרידת הבהמה קכז-קכח  
האם בכל קדוה"ג יש קדו"ד, והנפק"מ בזה קכח  
להצד דמרידה מהני בקדוה"ג, הוא רק ע"י יאוש  
הגזבר ולא ע"י יאוש המקדיש קנ-קנא  
ביאור הפלוגתא אי פקעה בכדי קעו; רה  
דין אבידת הבהמה לאחר שחיטה קעז

ע"י מחשבה קנט; רפב

ביאור בספק הגמ' אי יש יד לצדקה קט

בדין וגדרי די מחסורו רכב-רלב

טעם ההבדל בין קודם ללאחר שבא ליד גיבוי

רכד-רכה

הטעם שאם רגיל בצדקה נותנין לו רק אחר שימכור

רכה

החילוק בין מפורסם בעניות לאינו מפורסם רכה

בחילוק הט"ז בין הבעה"ב לבין בני ביתו לענין די

מחסורו רכז-רכח

חילוקי דינים לענין די מחסורו לגבי בית ודירה

רכח-רכט

חילוקי דינים לענין די מחסורו לגבי כסות רכט-רלא

דין די מחסורו ודין לפי כבודו, והנפק"מ בזה

רלא-רלב

חיובי אם ואב במזונות הבנים מבני שש רלג-רלד

הטעם דחיוב הצדקה לבן שונה משאר קרובים,

והאם הוא דאורייתא רלג

מ"ט צדקה היא בכלל מצוות שבפת רלז-רלו

חיוב לשמח עניים מהמעשרות רלה-רלו

כשזה ביד גבאי עוד לא פקע כח הנותן, והטעם

תסא

אין בזה לגזבר גדר בעלות כגזבר הקדש תסא

### ציבור

קדושה שניה שבא"י נתקדשה בגדר ציבור שלז-שלח

גדר ציבור נמשך לדורות שלח

יש מצות ראייה לציבור והיא מתקיימת בהר הבית

שסב, בהערה

ב' אופנים בגדר ציבור, והנפק"מ ביניהם תכ; תקנ

ב' דרגות בגדר ציבור – האחת במ"ת, והשניה

בכניסה לא"י תכג

י"ל שלגבי דין ציבור לא בטלה קדושת הארץ תכד

כפיה בקרבנות נתמעטה רק מקרבנות שהם בגדר

כפרה לציבור תקנ

ביאור ההו"א דבשר קק"ל יפסל בכניסתו להיכל  
תלג

### קדשי קדשים

מקום אכילתן גם בהיכל כי האכילה היא כהמשך  
העבודה תלב-תלג  
אכילתן היא כהמשך לעבודת הכפרה תלב-תלג  
בשיטת הרא"ה דחלק האכילה צריך מליחה כמו  
ההקטרה תלב

### קהל

המקדש ולשכת הגזית מצרפים את החונים סביבם  
לדין קהל שצז  
הטעם דהמילואים בימי שלמה הוצרכו לדין 'קהל'

שצז-תד

דין קהל לחיוב פר העל"ד הוא ע"י הנמצאים  
סביבות המקדש ולשכת הגזית שצז  
עיקר הקביעות של קהל ישראל והציבור הוא בא"י

תד

מומר אינו מכלל הקהל והציבור תז  
אכילת קדשים לישראל הוא מצד גדר קהל  
שבישראל תח

גר אינו בכלל קהל עד הבאת קרבנו תח  
נתקדשו ישראל בקדושת קהל רק לאחר ששמרו  
שבת תט

אם במצרים לא נקראו ישראל בגדר קהל תי,  
בהערה; תכג

גדר הא דיושבי א"י הם הנקראים קהל תיב  
כשחלה קדושת א"י ע"י הכיבוש חלה קדושת  
ישראל כקהל תיב

משעה שנעשו ישראל לקהל ע"י כניסתן לא"י חל  
בהם דין ערבות תיג

שם קהל וחיוב ערבות ענין אחד הם תיג  
גדרים שונים בין דין קהל לערבות לדין קהל בפר

העל"ד תיג-תיט

ב' אופנים בגדר קהל תכ; תכג

קעז

גדר ההפקעה במרידת הבהמה

ראה עוד – הקדש

### קדשי בדה"ב

אין שם הבעלים עליהם, והנפק"מ בזה תס  
אין פדיונן מעיקר דין קדושתן תס  
הטעם דשרי להקדיש אתנן לבדה"ב תס  
באבנים הנצרכות לבנין אין את שם המקדיש תסב  
הטעם דמועלין בקדשי בדה"ב של עכו"ם, והמקור  
לזה תסב  
כשההקדש עדיין ביד המקדיש יש לו גדר בעלות על  
ההקדש תסג

### קדשי מזבח

יש עליהם שם הבעלים המקדיש, ונפק"מ בזה תס  
מעיקר דין קדושתן יש בהם דין פדיון תס  
בהא דאין מועלין בקדשי מזבח דעכו"ם ומועלין  
בקדשי בדה"ב שלו תסב

### קדשים קלים

למ"ד ממון בעלים קליש זכותו מזכות כהן בתרומה  
קנה  
מקום אכילתן בזמן גלגל, והטעם קסז  
חילוק מקום אכילתן בזמן גלגל ובזמן נז"ג קסח,  
בהערה

אי במפריש משלו על של חבירו חשיב ממון בעלים  
לכו"ע שי

הגדר בהא דהוה ממון בעלים שי  
מודר הנאה מקדיש עבור חבירו רק קד"ק ולא קק"ל שי

מקום אכילתן רק בתוך חניית הדגלים, אבל אין  
פסול יוצא במקום שבין דגל לדגל תלב; תקא  
אין מקום אכילתן בהיכל, אך לא נפסלין שם ביוצא  
תלב-תלג

אי לשיטת הרא"ה דאכילת קד"ק צריכה מליחה, כן  
הוא גם באכילת קק"ל תלב



## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תרמ

### קידוש העיר והעזרות

בקושיית הירושלמי איך קידשו בימי שלמה

שמו; שנו; שסא; שע; שעב; שעה; שפז

תחילה יש לקדש את ירושלים ואח"כ את מקום

המקדש

ב' התודות לקידוש ירושלים הם כק"צ וקריבין דוקא

שנג; שנד

בבמה גדולה

איך מתקדשת ירושלים בתודות אף דבשעת ההקרבה

היו ראויים להיאכל בכל ערי ישראל שנג

בשיטת הר"י מיגאש בקידוש העזרה בשיירי מנחה

שנד-שנד

טעם הציווי בקידוש המשכן שיאכלו את הקדשים

אצל המזבח ולא בהיכל שנה; שסא

מתקדשים בתורה מתורת שמחה ושיר שנו; שעז

אין לקדש באופן של בדיעבד או בטומאה שסא-שסב

בשיטת רש"י דוד ועזרא קידשו בלחמי תורה שעה

בשיטת הר"י מיגאש שהקידוש ע"י אכילה

שעה-שעז

גדר הקידוש בהילוך וגדר הקידוש באכילה

שעה-שעז

גדר הקידוש באכילה לדעת הר"י מיגאש הוא כעין

דין עבודתו מחנכתו שעז

גדר הקידוש בהליכה לדעת רש"י הוא כענין קידוש

במשיחה שעה

דברי הירושלמי דמוסיפין על ההיכל ע"י מנחת

מאפה שפ

מקור לכך דההיכל צריך קידוש בפנ"ע שפ-שפא

ע"י מה ואיך נתחנך קודש הקדשים בבית ראשון

ושני שפא

קדושת מחיצות וקדושת מקום, והנפק"מ ביניהם

שפה

במשכן נתקדש קוה"ק ע"י עבודת הקטורת שעשה

אהרן שפה

אי היה לישראל במדבר דין קהל כמו בא"י

תכא-תכב; תכט

האם יש צורך לדין קהל בפסח תכב-תכג; תכט

י"ל שלגבי דין קהל לא בטלה קדושת הארץ תכד

נשיא משלים את צירוף יושבי א"י בתורת קהל

וציבור תכו

ראה עוד – ציבור

### קודש הקדשים

ע"י מה ואיך נתחנך בבית ראשון ושני שפא; שפז

בחירת מקומו לא בטלה אף אם בטלה קדושה

ראשונה שפז

נתקדש במשכן ע"י עבודת הקטורת שעשה אהרן

שפה

### קונמות

גדר המעילה בהם רה

במופלא הסמוך לאיש רה

דינם למלקות דמעילה רה

קונם פרטי נתפס בפדיון ורק לא אלים להפקיע

קדושתו רסח

י"ל דחל פדיון בקונם פרטי אלא שחזור ונאסר רסט

### קטן

מנ"ל שאינו במינוי שליחות רז-רז

גדר הקדשו כשהקדיש משהגיע לעונת הפעוטות

רי

בהא דחייב בראיה ופטור מעולת ראייה שצט; תא

ראה עוד – מופלא הסמוך לאיש

### קידוש החודש

י"ל שהוא בגדר שליחותיהו דמשה קצה

הטעם דכשאין חכם בא"י מקדשין אפי' בחו"ל קצה

הטעם דעיקרו בבי"ד שבלשכת הגזית שצב

כל ארץ יהודה היא בכלל שכינו של מקום לקידוה"ח

שצב-שצד

שיר בקנין באופן דקונה בקנין אחד כשיש ב'  
המועילים

ב' מערכות של קנין  
מעלת המסירה מיד ליד

## קנין אגב

הטעם שהוא קנין גרוע

הטעם שהוא כחליפין ואינו קונה טוה"נ

## קנין הילוך

גדרו

ביאור הפלוגתא אי קונה

יש בו גדר קנין בדיני שמים

קנין חזקה

ע"י ישיבה בבית

ע"י השתמשות

ע"י הצעת מצעות

גדר קניינה

מ"ט אינה מועלת בעכו"ם אף שקונה בכיבוש

מלחמה

מ"ט אינה מועלת בעכו"ם אף שקונה במשיכה

## קנין חליפין

הטעם שאין קונים בו טוה"נ

הטעם שהוא קנין גרוע

גדר הקנין

## קנין כסף

גדר הפלוגתא אי מעות קונים במטלטלין

## קנין משיכה

גדר הפלוגתא אי קונה במטלטלין

לקנות בה עבד

הטעם שאין קונה עציץ נקוב

בקרקע לא מהני כי א"א שתימשך או שמופקעת

קרקע מקנין משיכה

## קנין פירות

טעם הפלוגתא אי כקה"ג דמי

אמאי לא נילף דבעינן להקידוש מלך מכך שנתקדש  
המשכן ע"י משה ואהרן

לקדושה גמורה צריך לקדשם כפי סדר דין הקידוש,  
אבל גם בלא"ה הם בכלל המחנה לענין אכילה

תקא

ראה עוד – חינוך

## קידוש כל"ש

ראה – חינוך

## קליטה

הטעם די"ל שביהמ"ד קולט רוצח

איך קלט מחנה לוייה במדבר אף דלא הופרשו כל

הערי מקלט

ע"י מקומו של משה דקלט סביבות המשכן גם נחשב

כדין מחנה לשלוח

בהא דקלט מחנה לוייה במדבר

ראה עוד – ערי מקלט

## קלפי

חינוכה בהגדלה אף שאינה עבודה שעה-שעט; תקמח

## קניינים

בפלוגתת ר"י ור"ל אי משיכה או מעות קונות עה;

צז-צז

הטעם דאם יש קנין מעולה יותר א"א לקנות בקנין

הגרוע

האם קרקע מופקעת ממשיכה או רק דא"א בה

משיכה

טעם החילוק בין ישראל לעכו"ם לענין קנין כסף

במטלטלין

גדר שייר בקניינו כשאינו קונה גם בכסף וגם

במשיכה

אופנים של שייר בקניינו באתנן, בערכין, בתשלומי

תרומה ובפדה"ב

גדר שייר בקניינו באירוסין קודם נישואין

גדר קנין המועיל כקנין בדיני שמים



האם זהירות בקר"ש סגי בה שלא לחזור מעורכי

תקמא

המלחמה

### קרן וחומש

חיובן על אכילת טבל קלב, בהערה; קלה; קלז

בשיטת רב האי דיש קו"ח בתרומת לחמי תודה

קלז; קלט; קמ

קלח

חיובן באכילת חטאת

קלח

חיובן על אכילת חזה ושוק

קלח

בעיקרו הם מחובת מעילה

קלח

חיובן באכילת בכור

קלט

חיובן בשיירי מנחות

הטעם דחיובן בתרומת לחמי תודה מיקרי מעילה

קמ

גדר חיובם באכילת קד"ק לאחר זריקה רג

ש

דיני קו"ח של תשלומי ביכורים

דיני קו"ח של תשלומי תרומת לחמי תודה ש-שא

דיני קו"ח של תשלומי אכילת קד"ק לאחר זריקה

שא

### קרקע

אי מופקעת מקנין משיכה או רק דא"א בה משיכה

צז

### ראיית פנים

דין ברכה ע"ז לנשים מב

יש מצות ראייה לציבור שמתקיימת בהר הבית

שסב, בהערה

בח' למילואים י"ל שהיתה מצות ראייה כמו ברגלים

שצז, בהערה

במילואים בימי שלמה י"ל שהיתה מצות ראייה כמו

שצח

ברגלים

מקור להא דיושבי חו"ל פטורים מראיה שצח

ב' מצוות בראיה – מצוה ליחיד, ומצוה לציבור

שצח

סדר הקרבת עולת הראיה בסיני שצח-שצט

### קרבת שלמים

האם שלמי נכרי נאכלים לישראל, והטעם צב

צב-צה

דיני שלמי גר שמת

צה

שלמי גר שמת האם נעשים לשלמי ציבור

צז-צז

אי משכח"ל שלמי ציבור נדבה

ראה עוד – שלמי חגיגה; שלמי ציבור; שלמי שמחה

### קרבת תודה

אי משכח"ל קרבת ציבור נדבה צו

דין תודת ציבור שהתנדבו כל ישראל צו, בהערה

גדר הפלוגתא אי קדש הלחם כשהוא חוץ לחומת

העזרה

דין לחם הנמצא בירושלים בשעת שחיטת התודה ק

הטעם דאין תודה מקדשת לחם חוץ לירושלים ק

### קרבת תמיד

האם כהנים ולויים מתכפרים בו צה, בהערה

בדברי הרד"ק דלעת"ל לא יקריבו תמיד של ביה"ע

תמז

גם למ"ד תפילת ערבית חובה תיקנוה כנגד תמידין

תקמב

### קריאת התורה

חיוב ברכה"ת לפני כשנקראת בציבור לב

לב

חיוב קריאתה בציבור

לב

נשבע לבטלה

לב

מקור וגדר חיוב הקריאה בשבת ויו"ט ובציבור לב

### קריאת שמע

חתן הקורא האם חשיב כהדיוט נד

קורא פעם ב' לאחר שקרא קודם ביה"ש אי חשיב

נד

כהדיוט

תקמא

טעם אמירתה פעמיים בכל יום

הא דהוזהרו על קריאתה בעת הכנתם למלחמה

תקמא

קר"ש בכוונת מסירות נפש היא תנאי לניצחון

תקמא

במלחמה

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תריג

חיוב ציבור בראיה ילפינן מ'הקהל' שצט  
בהא דקטן חייב בראיה ופטור מעולת ראי' שצט;  
תא  
ב' חיובים בראיה – ראי' גרידא, וראיה עם קרבן ת  
חילוקי דינים בחיוב נשים בראיה ת

### ראש השנה

הטעם שב' הימים הם כקדושה אחת תכט  
בפולוגת הפנ"י והשפ"א אי במוספי ר"ה העולות  
קודמות לחטאות תקנב  
הא דלא נכתבו נסכי עולת ר"ה בפירוש ורק נכללו  
בנסכי עולת ר"ח תקנב; תקנג  
מצות התקיעה בשופר ובחצוצרות בר"ה – האם היא  
גם בשעת נסכי התמיד ור"ח שקרבו בר"ה תקנב;  
תקנג

### ראש חודש

הטעם שאין בה תפילת והשיאנו תמד  
הטעם שנאמרת בה תפילת יעלה ויבוא תמד

### רב ותלמיד

מעלת הקבלה מרב לתלמיד טו  
הלכות מיוחדות לביהמ"ד עם רב ותלמיד כד

### רבן גמליאל

מעלתו משום שלמד וקיבל מחכמי לשכת הגזית  
שצב, בהערה  
הטעם דשרף עליו אונקלוס ע' מנה צורי שצב,  
בהערה

### רוב

גדר הרוב בדיינים קז  
הטעם דרוב דיינים בבי"ד מהני לממון קז-קט  
בהא דרוב דיינים אינו כקבוע קט  
טעם ההבדל בין רובא דאיתא לרובא דליתא לענין  
חיישי' למיעוטא קט  
הולכין אחר הרוב גם נגד נביא תקז-תקח

בדברי התשב"ץ דמן הדין המחודד טפי עדיף מרוב  
ומדרכי החסידות לבטל דעתו תקח  
כשהמחלוקת בין חכמי הדור ולא בסנהדרין אין  
המיעוט דמחדדי בטל מפני הרוב תקח-תקט  
בשיטת רב האי שהולכים בבי"ד אחר רוב חכמה

תקט, ובהערה

האם מותר לדיין להימנע מלהיות מהמכריעים עפ"י  
רוב תקיד  
יש רשות לרוב לקבל דעת המיעוט תקיח, בהערה  
ראה עוד – ביטול ברוב

### רוצח

הטעם די"ל שביהמ"ד קולטו כד

### שאלה

הטעם דנשאלין על ההקדש פא, בהערה  
הטעם דאין נשאלין בבא ההקדש ליד גזבר קטז-קט  
הטעם דאין שאלה בתרומה משבאה ליד כהן  
קטז; קלא; קמו-קנ  
הקונה במשיכה ללאחר ל' האם יש בזה שאלה קיז  
הא דצריך ריבוי מקרא דמהני שאלה בהקדש  
ותרומה קיט; קנו  
תרם ע"י מעשה מ"ט יכול להישאל קיט  
בנטל הגזבר בע"כ של המקדיש קיט  
הטעם דנאמן שמתחרט ונאמן על הפתח קכא  
שאלה בקדשי מזבח לאחר שבאו ליד גזבר קכז-קכח  
הטעם דאין שאלה לאחר זריקה קכח-קל  
בנשאל על נדר שרק מקצתו קיים הוא משום  
שהמקצת ראוי להיות נדר לכשעצמו קכט  
המקור לשאלה בתרומה קל; קמז-קמה; קנו; קסא; קסח  
איך מהני בשחוטי חוץ קל; קמז-קמה; קמז-קמח  
בשליחות לתרום ותרם אי נשאל על מינוי השליחות  
קמה  
בכהן התורם משלו לאחר שתרום קמו  
בתרומה שנתנה לכהן במתנה ע"מ להחזיר קמו

אף לר"י שכל שבט נקרא קהל בפנ"ע, מ"מ ס"ל דיש  
לכל פרט ופרט שורש משותף ככלל אחד תקלוז,  
בהערה

## שביעית

ראה – שמיטה

## שבעת ימי המילואים

טעם הציווי בקידוש המשכן שיאכלו את הקדשים  
אצל המזבח ולא בהיכל שנה; שסא  
האם נהג בהם דין ג' מחנות שסא; שסה; שסט  
היה בהם מחנה לוויה ע"י ישיבת משה סמוך למשכן  
שסב; שסג  
ב' טעמים לכך דיהיה בהם דין ג' מחנות שסז  
גדר הציווי לאכול את הקד"ק בחצר אוה"מ שסט  
גדר עריכת לחם הפנים במילואים שסט  
אופני הלימוד מימי המילואים לדין פרישת כה"ג  
שפב-שפג קודם יוהכ"פ

ראה עוד – מילואים; שמיני למילואים

## שבת

מלאכת שבת בדבר שנוצר בנס מג  
ביאור הפלוגתא אי שבת טובלת פג, בהערה  
ע"י שמירתה נתקדשו ישראל בקדושת קהל תט  
חובתה בשמחה תמד-תמו  
ע"י תקנ"ח נתרבתה לשירה על הקרבן תמד

## שויא אנפשיה חז"א

הטעם דמהני ע"ז אמתלא קכד

## שוכר

שוכר בית בסתם האם רשאי לקבוע מזוזה מיד אף  
שפטור כל ל' נא

## שותפין

טעם החילוק בין תרומה לתרו"מ לענין שותפין  
שתרמו רנא

נשאלין על תרומה משום שחלה עפ"י דיבורו, והגדר  
בזה קמו; קמח; קמט

הטעם דחזר הרמב"ם לכתוב דיני שאלה בנזירות  
ובתרומה קנב

שאלה מדין טעות ושאלה מדין תנאי קנב  
אף למ"ד דאין שאלה בהקדש נשאלין בהקדש שהוא  
רק לסייג קנג

אף למ"ד דאין שאלה בהקדש י"ל דבתרו"מ וחלה  
יש שאלה קנד-קנו; קסא; קסח

דין הפרה בהקדש תלוי בדין שאלה בהקדש, והטעם  
קסט

טעם החילוק בין שאלה להפרה לענין הקדשות שהם  
חובה קעא

בקרבן לאחר שחיטה קעה

כלפי דיני נזירות שאינם מכלל הנדר קפא-קפב  
חרטה ושאלה בחלה קצח-קצט

## שבועה

לבטל לעבור לפני התיבה לב

לבטל סוכה לב

לבטל קריאה"ת לב

לבטל מצות רשות שיש בה צד חובה לב

הטעם שלא השביע אברהם בחפצא של ס"ת של ז'  
מצוות ב"נ לד

התפסה בשבועת מופלא הסמוך לאיש ר

## שבט

איך ובמה מתמנה נשיא שבט תצו-תצח

סמכותו של נשיא שבט תצו-תצח

הטעם דנשיא שבט נידון בבי"ד של ע"א תצז; תקד  
בפלוגתא אי שבט אחד איקרי קהל, והנפק"מ בזה

תקד

גר מתכפר עם השבט שאצלו הוא מקומו או עם

השבט שבבית דינו התגייר תקלד

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תרמו

### שחוטני חוץ

איך מהני בהם שאלה קל; קמז-קמה; קמז-קמח  
איך ילפי' מזה לתרומה דמהני שאלה קל; קמז-קמה  
גדר האיסור קמה  
הפרת אב ובעל בשחור"ח קסב  
בזמן המדבר ולדורות קסג-קסד  
טעמו משום חשש שחיטה לע"ז קסז  
י"ל דאיסורו תלוי בבנין המקדש ולא בקדושת מקום שמא המקדש

### שחיטה

היא גומרת קדושת הקרבן קעה  
דין שאלה בקרבן לאחר שחיטה קעה  
מפקעת הקרבן מישראל לכהן קעה  
דין מרידת בהמת קדשים לאחר שחיטה קעז

### שילה

מקום הסנהדרין שם שצה  
היא כמקדש או כבמה גדולה שצה  
דינה כבמה אף שנקראת מקום אשר יבחר תלז  
גדר קדושתה תלז-תלח  
האם היה ללויים חובת עבודה בה תלז-תלח  
האם היו בה משמרות ללויים תלז-תלח  
ע"י מי נתקיימה בה עבודת השירה בתמידין ומוספין תלח  
גדר היתר הבמות שם כשלא היה הארון במקומו תקלט

### שינוי קונה

מחוסר איבר הפוסל בקדשים חשיב שינוי בכל  
הבהמה וקונה תעד  
דין שינוי לענין קנין, ודין שינוי להפקעת הש"ל תעד  
דין שינוי דממילא תעה  
גדר השינוי במטבע שפסלתו מלכות תעז  
ב' אופני שינוי בגזילה תעז

### שינוי רשות

ע"י הקצאה לדבר מצוה רפא, בהערה  
שירה

ביאור הפלוגתא לענין שירה בשאר הארצות

תכב; תכה; תכז-תכח; תכט  
תקיעות הכהנים על הקרבן יש בהם דין שירה תלט  
ב' עניינים בדין שירה – כעבודת הקרבן, וכעבודת המקדש תלט-תמ  
גדרי הא דאין אומרים שירה אלא על היין תמ-תמג  
ראה עוד – שירת הלויים

### שיר של יום

טעם קדימת פסוקי כתובים לפסוקי נביאים לג

### שירת הלויים

כיון דכשרה במחנה לוייה לא הוצרכו הלויים  
להתקדש ולהיטהר עבודה תל  
ע"י מי נתקיימה בזמן שילה תלח  
י"ל שמותרים הכהנים לשיר בכלי כיון שבלא"ה  
תוקעין הכהנים בכלי תלט  
ב' עניינים בדין שירה – כעבודת הקרבן, וכעבודת המקדש תלט-תמ  
מינוי לויים לשירה אינו אלא לעבודת המקדש תמ  
שבשיר, ולא לעבודת הקרבן תמ  
גדרי הא דאין אומרים שירה אלא על היין תמ-תמג  
אי נהגה שירה במדבר למ"ד דלא קרבו נסכים  
במדבר תמב, בהערה  
ראה עוד – לויים; שירה

### שכינה

השראתה על הלומד בישיבה כד

### שליחות

בסברת הירושלמי דביטול בפניו מועיל טפי ע

בפלוגתת הראשונים אם צריך מינוי בעדים לשליח

תסז

הולכה

ב' מיני שליחות, והנפק"מ ביניהם

תסז-תע

שליחות ע"י עכו"ם וחש"ו בשליחות מעשה

תע

חילוקי דינים בחידוש התו"ג שבאמר לסופר לכתוב

ולעדים לחתום נסתיימה שליחות הסופר כשמסר

תקמז

לעדים

שלל

אופן חלוקת שלל כיבוש א"י בין השבטים

תקסז

האם היה שלל במלחמת סיחון

תקסז

למי מתחלק השלל, וחילוקי הדינים בזה

תקסז-תקסח

## שלמים

ראה – קרבן שלמים

שלמי חגיגה

קפ

בזמן נו"ג

שלמי ציבור

צה-צו

אי משכח"ל שלמי ציבור נדבה

שנד

השלמים לקידוש העיר היו ק"צ

שלמי שמחה

קפ

בזמן נו"ג

שמחה

מטרת התקיעות על הקרבן להרבות בשמחה

תמג-תמה

תמד-תמו

חובתה בשבת

שמחת יו"ט

האם מבטל שמחת יו"ט כשיושב בסוכה בשעת

מז; נב

גשמים

מח

האם יוצא יד"ח בשמחת הנפש

שמיטה

עיקרה מתקיימת ב'הקהל' של שנה השמינית

רנג

ביעור פירות שביעית בזמן ביעור מעשרות

רסד;

רסח

מעלת מינוי בפניו לענין דצריך ביטול נמי בפניו

עא-עג

בסברת מילתא דמיתעבדא בי עשרה צריך עשרה

עא-עג

למישלפה

מעלת מינוי שליח בפני עדים

עא-עג

שאלה על מינוי לאחר שכבר תרם

קמה

מכח חיוב המפריש תרומה לשמור מטומאה מתחדש

קמז

דין שאלה

מנ"ל שקטן אינו ממנה

רז-רח

מינוי מופלא הסמוך לאיש על דברים שהוא ראוי

רח

להם

בתורם משלו על של חבירו

רמה-רמח

שליחות להפרה האם דמי לשליחות למצוה

רמו

הטעם דלמצוות אין שליחות ויש שליחות להפרה

רמז

ולשאלה בבעלים

בביטול חמץ, והטעם דדומה לשליחות להפרה

רמז

ולשאלה בבעלים

גדר שלוחו של אדם כמותו

רמז-רמח

דין ביטול שליחות תרומה לאחר שתתם

רמח

בתרומה

גדר מעילה ע"י שליחות

תסג; תע

הטעם דבמעילה יש שליחות לחש"ו

תסד; תע

במעילה אין גדר שהשליח יהיה כמשלח

תסד,

בהערה

בגדרי שליחות

תסה-תעא

חילוקי דינים בדין שליח עושה שליח תסה; תסח-תע

תע

גדר שליח לכתובת הגט וגדר שליח לנתינת הגט

תסה

גדר שליח הבעל להולכה וגדר שליח האשה לקבלה

תסו-תסח

בפלוגתת הרמב"ם והטור בשליחות לגרש ונשתטה

תסו; תעא

המשלח

בפלוגתת רש"י והר"י מיגאש בשליח להולכה שאינו

תסז

בתורת



## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תריז

חשיבי קרבן של יחיד ואח"כ נעשה של ציבור ויש  
תנ בו כפרה  
תנ השקל נקרא קרבן  
שרטוט

עשייתו כשפטור אי הוי כפטור ממצוה ועושה שהוא  
נד כהדיוט

שרי חמישים  
לימדו התורה לבני ישראל  
כא

תאנים  
מעלתם וגריעותם משאר פירות  
האם אינם חונטין כאחד כמו שאין נלקטין כאחד  
רפז  
אי משכח"ל דנלקטין כאחד  
רפז  
בהא דמונה ק' ימים מלקיטתן למפרע לדעת זמן  
רפז  
חנטתן, האם הוא בכל גווני  
רפז  
זמן עונתן למעשרות  
רפז  
לשון 'יחור' אם הוא רק בתאנים  
רפט

### תודה

ראה – קרבן תודה

### תורה

מסורת התורה  
יז  
מעלת הקבלה מרב לתלמיד  
טו  
ההבדל בין תורת משה לתורת המקבלים ממנו  
טו  
טעם הנפק"מ בין קבלת סמוך לקבלת אינו סמוך  
טז  
עדיפות חכמי א"י על חכמי בבל  
יז  
טעם העדיפות בזה"ז למתון ומסיק על חריף  
יט  
ע"י שרי החמישים למדו תורה כל ישראל  
כא  
גדר אלפיים שנות תורה  
כב; כג  
בדברי הגר"א שבחורבן הבית הסתיימה התורה  
כב  
העלאת התורה על הכתב בסוף אלפיים שנות תורה  
כג  
דרגת לימוד התורה בישיבה  
כד

דמיון הקדושה בפירות שביעית לקדושת מעשר שני  
רסח  
י"ל דחל פדיון בפירות אלא שחזור ונאסר  
רסט  
גדר כיבוש וחילוק להתחייב בה  
שכז-שכח

### שמיני למילואים

טעם שנקהלו בו כל העדה לפתח אוה"מ  
שצז, בהערה  
י"ל שהיה אז מצות ראייה כמו ברגלים  
שצז, בהערה  
טעם דנקרא השעיר שקרב בו שעיר של יוהכ"פ  
שצח  
הטעם שהוצרכה פרשת הלויים להיאמר בו  
תל-תלא  
ראה עוד – מילואים; שבעת ימי המילואים

### שמירה

שמירת הלויים אינה ע"י מינוי, והטעם  
תלח  
דין משורר או שוער ששמר  
תלט  
מתקיימת שמירת הלויים גם בשעת שינה  
תמו  
קיום מצוה של רשות בשמירה בבמה קטנה  
ובביהכנ"ס  
תמו

### שעיר פנימי

הא דהוא מכפר על כל ישראל וכתונת מכפרת על  
הציבור  
תקנא

### שער נזיר

ביאור הפלוגתא אי נזיר שנצטרע שערו מותר  
טז, בהערה  
איסור ההנאה בשער הוא משום מצות התגלחת  
טז, בהערה

### שקלים

בטעם השתדלות בית ר"ג ששקליהם יהיו לק"צ  
שיא-שטו  
לקיחת השקלים לק"צ אי נחשב כמקדיש משלו על  
של חברו  
השלמת מצות נתינת מחצית השקל היא בשעת  
תרומת הגזבר לק"צ  
שיז

מטרת התקיעות על הקרבן – להרבות בשמחה  
תמג-תמה

### תקנת חכמים

בדברי המהריל"ד דאי"ז מועיל לדאורייתא באופן  
שדין אחד נתלה בחבירו פח-טט  
אי חלה גם על המתגלגל מכח התקנה קז  
אופנים דמהני אף לעקירת דין תורה בקו"ע קי  
הטעם דלא מהני לעקור דין תורה בקו"ע קצא; תקכג  
כשאנו נראה להדיא כעקירה יש בידם לבטל אף  
בקו"ע קצא; תקכב  
הגדר בעקירתן דבר תורה כשיש טעם לדבר קצא  
עקירת חזקת קטנות לצורך אינה נראית כעקירת ד"ת  
בקו"ע תקכא, בהערה  
דין עקירה בשוא"ת כשנראית ביטול בקו"ע תקכו  
א"א לעקור בתקנתם כשע"ז יהיה נראה ביטול דין  
תורה תקכו  
בדברי הצ"פ דע"ז דין דרבנן נעשה חסרון גם בדין  
דאורייתא, והגדרים בזה תקכו, בהערה  
ראה עוד – הפקר ב"ד

### תרומה

גדר ההיתר לכהנים קה-קו  
הטעם שאין נשאלין משבאה ליד כהן קטז; קלא;  
קמו-קנ  
הא דצריך ריבוי מקרא דמהני ע"ז שאלה קיט; קנו  
תרם ע"י מעשה מ"ט יכול להישאל קיט  
אמרינן בה אמל"ג כמסירתו להדיוט, והנפק"מ בזה  
קיט; קלה; קלז; קנו; קסט; שט  
זכות הכהן האם היא כחלק מדיבור התרומה או רק  
כתוצאה קכג  
אי יש בה איסור כל יחל קכג; קלא  
המקור דנשאלין עליה קל; קמד-קמה; קנו; קסא; קסח  
בהא דמשום הדין נתינה יכול להישאל על ההפרשה  
קל; קלא; קמד-קמו

בביאור הפלוגתא אי תורה חתומה ניתנה או מגילה  
מגילה כט; ל  
טעם השיטות דחיוב ברכה"ת הוא על קריאה בתורה  
בציבור לב  
חיוב קריאתה בציבור לב  
ראה עוד – בית מדרש; ישיבה; ספר תורה

### תיקון חצות

אם יש בעשייתו משום יוהרא נג  
תמורה  
ביאור בסברת בדיבורו איתעביד מעשה עה-עו  
האם אמרי' ע"ז דעקימת שפתיו חשיב מעשה עה-עו  
תמיד  
ראה – קרבן תמיד

### תענית ציבור

הטעם דגזירתה רק ע"י נשיא תכה-תכו  
גזירתה מהני ע"י מלך תכו  
י"ל דהסכמת נשיא לת"צ מועילה גם ליושבי חו"ל  
תכו

### תערוכות

ראה – ביטול ברוב

### תפילין

גדר שכרו של אברהם אבינו ברצועה של תפילין כו

### תפילת ערבית

למ"ד חובה הוא גם כנגד תמידין אף דהקטר  
אימורין לא מעכב כפרה תקמב  
הא דהיא כנגד האימורין הוא מצד מה דהם כפרה  
תקמב

### תקיעות

תקיעות הכהנים על הקרבן יש בהם דין שירה תלט  
גדר הדין תקיעות במועדים תמב-תמג; תמד-תמה  
התקיעות בכל יום הם בגדר אחר מהתקיעות  
במועדים תמד-תמה

## פני

## מפתח נושאים

## אברהם

## תריט

יכול להפרישה לשם זכיית כהן מסויים קמח-קמט  
 אף למ"ד דאין שאלה בהקדש י"ל דבתרו"מ יש  
 שאלה קנד-קנו; קסא; קסח  
 היא כנדרי חולין או כנדרי הקדשות קנו  
 בתורם רק לזמן קעו; קפד  
 דין הפרה בתרומת אשתו קפב-קפד  
 הטעם שלא הזכיר הרמב"ם דין הפרה בהל' תרומות  
 קפג  
 תרומת רשות ותרומת חובה, והנפק"מ ביניהם קפג  
 אי חשיבא כנדרי עינוי נפש קפד  
 האופנים שחוזרת לטיבלה קפד  
 הפרשתה ע"י מופלא הסמוך לאיש רז-רח  
 גדר הפרשתה קודם מירוח רז  
 האם יש על ידה דין מיוחד להתיר הטבל או דהוא  
 ממילא רז; רח; רמו  
 גדר הפלוגתא אי מופלא הסמוך לאיש תורם רז-רח;  
 רנח  
 גדר תשלומי תרומה ואימתי מתקדשים רטו  
 דין בעלים בתרו"מ אינו רק להפקיע מהפקר אלא  
 דרשות הבעלים מחייבת רמ  
 בדברי התורי"ד דלמ"ד דנכרי איתיה בתרומה הוא  
 רק בתבואה ידידה רמ-רמא  
 למ"ד דנכרי תורם האם גם הותר עי"ז הטבל רמא  
 פטור הקדש ופטור עכו"ם מתרומה, והנפק"מ בין  
 זל"ז רמא  
 ביאור הפלוגתא אי מחוייב בתרומה כשהקדיש  
 בשבלים רמא  
 חילוקי דינים בפטור הפקר רמא-רמג  
 למי הטוה"נ בתורם על של חבירו וצריך לדעתו  
 רמז-רמה; רנ  
 דין תורם על של הפקר רמז-רמה  
 בתורם משלו על של חבירו מ"ט לא תיפו"ל בנתינת  
 רשות דעי"ז הו"ל כהפקר רמה-רמו

איך ילפי' תרומה משחו"ח לדין שאלה קל;  
 קמח-קמח קמח  
 אם היא בכלל נדרים קלא  
 קדושתה כבר נמצאת בטבל, והגדר בזה קלא  
 במעשה ההפרשה יש גם גדר מעשה על השיריים  
 קלב, בהערה  
 הטעם דאין תרומה במופלא הסמוך לאיש  
 קלב, בהערה; רנח  
 צריך להרימה לשם קיום מצות ה' קלב, בהערה  
 מעשה ההפרשה לא רק מקדש אלא גם מברר שזה  
 חלק התרומה קלב, בהערה; קפג  
 מי בעלים על ההפרשה כשבא הטבל ליד כהן  
 קלב-קלד  
 גדר איסורה לזרים קלד-קלה  
 נקראת שלל שמים, וגם ממון כהן – הגדר בזה  
 קלד-קלו  
 יש בה גדר כפרה קלו; תנ; תנא  
 עיקר מצותה שתהיה קנויה לה' קלו; שט  
 הגדר בתורם על של חבירו קלו-קלז  
 במפריש משלו על של חבירו הוא בגדר הקנאה  
 לחבירו מדין אמל"ג קלז; שט  
 הטעם דאינה כדבר הנדור אף בהפרישה בשבלים  
 קמג; קמה  
 גדר החיוב נתינה קמה  
 שאלה במינוי שליחות לתורם לאחר שכבר תרם  
 קמה  
 יש בה שאלה כי חלה עפ"י דיבורו, והגדר בזה  
 קמו; קמח; קמט  
 כהן התורם משלו אי נשאל לאחר שתורם קמו  
 דין שאלה כשנתנה במתנה ע"מ להחזיר קמו  
 מכח חיוב המפריש לשמור מטומאה מתחדש דין  
 שאלה קמז  
 חיוב שמירתה מטומאה בכהן המפריש משלו קמז

תנ לכהנים  
 ב' חלקים בכפרה שיש ע"י תרומה תנא  
 הטעם דאין חלות קדושה בתרומת עכו"ם תסב-תסג  
**תרומת לחמי תודה**  
 בשיטת רב האי דזר האוכלן משלם קרן וחומש קלז;  
 קלט  
 נפק"מ בקדושתן בין קודם חלוקה לאחר חלוקה קלז  
 קולתן מתרומת דגן קלח  
 אי יש לזה דין כתרומת דגן קלט; קמ  
 הטעם דתשלומי הקרן וחומש שבהם נקראו מעילה קמ  
 יסוד דין התרומה שיש בה ש  
 דין התשלומין לענין אכילה חוץ לחומה ש-שא  
**תרומת מעשר**  
 טעם החילוק בין תרומה לתרו"מ לענין שותפין  
 שתרמו רנא  
**תשלומי מעילה**  
 גדרם ריד  
 הם חולין עד שיגיעו ליד כהן ריד  
**תשלומי תרומה**  
 ב' דיני תשלום – בטבל, ובתרומה  
 קלב, בהערה; קלה; קלז  
 גדר החיוב קלה; קלז  
 גדרם רטו  
 אימת מתקדשים רטו

מ"ט צריך שליחות בתורם משלו על של חבירו רמה  
 דין ביטול שליחות תרומה לאחר שתרים רמח  
 גדר שליחות בתרומה רמח  
 מ"ט חשיב עבד איתיה בתרומה דנפשיה רמח  
 טעם החילוק בין תרומה לתרו"מ לענין שותפין  
 שתרמו רנא  
 טעם הפלוגתא אי תרומת עכו"ם הוי תרומה רנז-רנח  
 טעם שיטת הסובר שמופלא הסמוך לאיש אינו תורם רנח  
 יסוד הפרשתה לצורך הנתינה רסד; רסה; רסו  
 גדר החומרא בכך שאכילתו בטומאה במיתה רסה  
 הטעם שאין תורמין טבל טמא שלא היה לו שעת הכושר רסה  
 גדר דין ההפרשה מטבל טמא שהיה לו שעת הכושר רסה  
 הטעם שאין בה בזמן הביעור דין ביעור של כילוי רסו  
 הטעם דאין לה פדיון רסו-רסז  
 האם חל שם תרומה על העץ רצו, בהערה  
 דין תשלומי תרומה ממיטב דש  
 מ"ט מודר הנאה מותר לתרום משלו על של חבירו שיא  
 באכילת הכהן כזית יש גדר כפרה כעבודה תמח  
 דין למשחה לגדולה באכילת תרומה תמח-תמט  
 מ"ט מותר בה אונן אף דיש בה דין למשחה תמט  
 יש בנתינתה גדר כפרה לישראל תנ  
 היתה ראויה לישראל ובגלל חטא העגל ניתנת