

ספר

פני אברהם

חידושים וביאורים
בענינים שונים

ירושלים תשע"ט



בהוצאת המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל

סדר ועימוד: משה קפלן

גדלי' אהרן רבינוביץ
בן אאמו"ר הרה"ק ממונסטרישצה זצוקללה"ה
רח' הרב קלונימוס 38
רמת שלמה, ירושלים 97421
(02) 5712592

בס"ד ט"ז אדר א' תשע"ט לפ"ק

למע"כ ידידי היקר הרב [REDACTED] 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),
ויתבדרון 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

אייר תשע"ט

מכתב ברכה

הנה כבוד אחי וראש [REDACTED] הרב בן ציון שליט"א גלי לדרעיה ונפל נהורא בבי מדרשא, חיבור גדול בכמותו ואיכותו, סובב והולך בעניינים שונים, שבכל חלקי הש"ס מברכות ועד גמירא, בסברות עמוקות, וישרות, וכבר ידוע לכל כמה היו דברי תורתו יקרים, חביבים, 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, בבקיות עצומה בכל מכמני הראשונים ואחרונים, ועם כל זה הר"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 המשמש בהם מוצא בס דברי דעת ויהיו ד"ת עליו לנשמת הורינו היקרים, א"מ מרת פנינה ע"ה שנסתלקה מעמנו בשנה זו, וכל חייה היו בצניעות ובפקחות, העומדת בזווית זו ומתפללת, ולע"נ א"מ הגאון זצוק"ל אשר ממנו פנה ויחד בהלך הביאורים והחידושים בחיבור נפלא זה, ומקום הניחו לו מן השמים 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, סיעתא דשמיא, בריות גופא ונהורא מעליא, ישראל אשר כך נתפאר.

בברכת כהנים מעומקא דלבא

הרב יעקב שפירא

תוכן הענינים

מכתבי ברכה

הקדמה ה

סימן א: קדושת כתבי הקודש יג

סימן ב: ישיבה בסוכה בעת ירידת גשמים יט

סימן ג: דחיית עשה לל"ת ביבום לז

סימן ד: בעניני צדקה מ

סימן ה: יאוש והיסח הדעת נה

סימן ו: פטור הפקר בתרו"מ נח

סימן ז: התורם משלו על של חבירו סב

סימן ח: שנת המעשרות עא

סימן ט: נטע רבעי בנכרי – איסורי נטע רבעי ומעשר שני -

אינו מצווה ועושה עה

סימן י: ביעור מעשרות וביעור שביעית פא

סימן יא: מתנות שלא הורמו פז

סימן יב: זכות הבעלים במתנות עניים ובמתנות כהונה – כל הקודם את חבירו

אינו מתחייב בחבירו צ

סימן יג: אמירתו לגבוה במתנות כהונה – נדר למצוות צו

סימן יד: בעניני ביכורים קא

סימן טו: שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה – גזבר כבעלים קו

סימן טז: הקדש קטן מופלא הסמוך לאיש קעג

סימן יז: קדושת המקדש וקדושת הארץ קפג

סימן יח: שירת הלויים – מצות שירה ותקיעה בחצוצרות – עבודת כהנים ולויים
בבמה קטנה – תמיד של בין הערבים לעתיד לבא רכה

סימן יט: איסור נעבד לגבוה רלה

סימן כ: אכילתו ואכילת חברו מצטרפים למעילה רמא

סימן כא: בגדר ציבור וקהל – ערבות רמד

סימן כב: שינוי קונה – היזק שאינו ניכר רנה

סימן כג: סנהדרין אצל מזבח רסא

סימן כד: מינוי נשיא שבט ומינוי כהן גדול רסח

סימן כה: הוראה עפ"י נבואה – לא תענה על ריב לנטות רעז

סימן כו: תקנות חכמים - הפקר לזמן – הפקר ב"ד – יש כח ביד חכמים
לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה רצ

מפתח נושאים שב

הקדמה

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 כז טבת 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 מפונביז', 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 פרוגרמנסקי 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 את בה 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 יטשטשו התחומים וסדרי העדיפויות, שראשם ועיקרם - עלייתו בקודש של בעלה וכל הנחוץ לכך.

בתבונה רבה ובערנות, ביכולת הבחנה בטיבם של בריות, שבהם 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 מקבלת 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 להורת 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 מודגשים הדרך והמגמה הנכונים לכל עוסק בתורה ובהיות 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 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 נשמתנו 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 מפני רבו" (כתובות קיא ע"א), ככל שלומד מחכם שקרוב יותר למעתיקי השמועה הרי הוא קרוב יותר לאור תורת סיני, ובעירובין נד 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 נט 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 טז 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 נז ע"א ד"ה הא קמל"ן והריטב"א בעירובין יג 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 מד 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, ככהאי גוונא שמיירי שם לפירוש המהרש"ל.

(ב) ומה שסמכו בזה על קבלת סמוך, נראה לבאר לפמ"ש בתמורה טז 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 כ"הר"מ בפ"ד מה' סנהדרין ה"א שמש"ר סמך ע' זקנים ושרתה עליהם שכינה. ומשמע שמעלת רוח"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,

[עייין בסוטה ט. 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. 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) ועייין 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. ועייין בגיטין כ"ט ע"ב: "קפחינהו רב ספרא לתלת רבנן סמיכי". ובסנהדרין ה ע"א בתוד"ה דהכא שבט והתם מחוקק כו' והא דאמרינן 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 מדוייקת 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 יז 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, ואז יש השפעה גם של הת"ח השני על התלמידים, אבל בזמנה"ז שכל רב מלמד לבד במקומו ובישיבתו, ודאי שעדיף מי שמסיק.

ב) עוד יל"פ עפ"י דהדעת 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 שליט"א 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 רבי יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א, ממשיך דרך הקודש של אאמו"ר זצ"ל לשם לתהילה ולתפארת.

ב.צ.כ.ש.

קדושת כתבי הקודש

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 אפטרותא. ומהגמ' שם משמע שאלו שכתבו ספר אפטרותא 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 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

א) בגיטין ס' ע"א אמרו רבה ורב יוסף האי ספר אפטרותא אסור למקרי ביה בשבת, מ"ט דלא ניתן ליכתב, ופרש"י דלא ניתן ליכתב פחות מספר אחד שלם לעצמו. והקשה בערוך השלחן 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 דנביא 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 אביי 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 אביי מסתפק ושואל מרבה לגבי כתיבת תורה ומגילה לתינוק. ועיי"ש במהר"ם שיף.

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

ב) ועוד י"ל בשאלת אביי מרבה, דס"ל דספר אפטרותא שהוא של הציבור גרע ממגילה לתינוק שהיא של יחיד, שעל

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 פעה 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, וכתיבת 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 אפטרטא 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 מכתיבת 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

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

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

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, ושתייהן 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 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

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.

(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

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 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 השניה סוברת דאע"פ שהצורך בבירור רמיזות

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 דהרא"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 ב"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
שלצורך אמר אברהם לא עת צניעות עתה
וכו'. גם יתכן עפ"י דהאע"ז שהיה אז כע"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.

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
אבל כל אדם לעצמו כותב כמ"ש 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

ישיבה בסוכה בעת ירידת גשמים

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 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

(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 לישיב 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 עלה, ואעיקרא דין אתר הדיוט, ואין ראוי לישיב בסוכה אם הוא פטור, ולא מיקרי

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 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

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 שמענין 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

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 אין היא מספיקה, כי לשון חז"ל הוא אחר שמיוסד שאין ראוי להחמיר לישב אז, עיד"ז הוי רמז בחינת אי אפשר, משא"כ אילו היה

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 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

אינו מצווה ועושה. ולדעת ר"ת וסיעתו ניתן גם לברך על ישיבה זו. ועיין להלן אות ט"ז.

עוד מצינו בהגהות רבינו פרץ לסמ"ק מ' צ"ג, מובא גם בב"י סי' תרל"ט, שמדבריו נראה שיש רשות לאכול גם בזמן ירידת הגשמים. ויתכן לבאר עוד בכוונת הגהות רבינו פרץ, שאפילו לכוונת קיום מצות סוכה רשאי לאכול, דהוי מצוה של רשות, [ולגבי מצטער ס"ל לרבינו פרץ שם שחייב באכילה בסוכה ולא נפטר אלא משינה. ועיין להלן אות י"ח].

אבל יתכן לפרש שהגהות הר"פ לא ס"ל שיש קיום מצוה בכך או מדת חסידות, ומה שיש לו רשות לאכול אז בסוכה הוא משום שלא ס"ל להלכה לכלל זה דהירושלמי שכל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וכפי שאינו מובא בפירוש ברי"ף, בר"מ במשנה תורה, בטור ובשו"ע. ועיין להלן באות י"ד מש"כ בשיטת הר"פ.

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

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. ובאליהו רבא הביא דבריו לגבי אכילה בעת גשמים. ולפי"ז ס"ל לרבינו ירוחם שישביה בעת הגשמים היא מצוה של רשות כשאר

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 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 להשאר 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"י דהמג"א בסי' ל"ב סק"ח והבאר שבע ד"כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט", הוא

הריטב"א נוקט לכלל זה, כמוש"כ לעיל כ"ח ע"ב לגבי שמאי שפחת 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 שאינו בדין להחמיר על עצמו כל כך לפחות את המעזיבה. אבל להשאר 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 ציותה 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

הפטור מדבר ועושהו כו' כיון שעושה כן לשימור ושתהיה מצוות ד' לנגד עיניו, שבזה 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 תדרו, 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 סוכר החסד לאברהם המובא בברכי יוסף שיכול לשבת ולברך. וכנראה שהסברא בדבריו הללו של ההרי בשמים

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 בחיוב המצוה, כגון שוכר בית בסתם שאינו חייב במזוזה קודם ל' יום, שבכה"ג מיירי ההרי בשמים, בשני אופנים אלו של פטור לא אמרינן דהעושה הוי 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

היוהרא. 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 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

היא שגם בסוכה הוי כמצוה שרק עתה מכה 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 עפ"י ד המהר"י וייל 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 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 הראב"ה והאו"ח המובאים להלן באות י"א שנקרא הדיוט משום

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 חיבוב 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 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

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 וכתיב 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 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

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 ארנא דדהבא וכו', וכן אין צריך להפסיק לתפילה ואם הפסיק תבוא עליו ברכה. והא דקתני בירושלמי וכו' אינו ראיא 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 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 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 המחזר 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 כשמחזר, 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 דמחזי 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 שאלבא 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.

יג) 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, כחא 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 כוותייהו. גם הב"י בסי' תע"ה פסק דרשאי להסב אפילו במרור, מכ"ש בשאר דברים. ושכן 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', במדכא ברכות סו"ס 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

כשאינן 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 וי"ל שכשמצער גופו כשהתורה פוטרת אותו הוי נגד דרכי נועם, מכח סברא זו אין הישיבה אז בסוכה בגדר מצוה כלל.

[ועיין במשמרת שלום שהביא משכ"ב 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 שיוכל 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 קמעה 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, דא"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.

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 לחד מקמאי שמפורש לא 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 כליל ראשון בזמן גשמים. ובאליהו רבא הביא דברי רבינו

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 הבריייתא דמיכל בת שאול לא מיהו 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

ויע' 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.

[ויע' 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

ירוחם לגבי אכילה בעת הגשמים. [ויעין בנשמת אדם כלל קמ"ז ס"ג ודבריו צ"ב].

[ויעין 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 עלייהו ולא הטריחתם התורה [עין 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.

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 שבלי"ל 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 שייך 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 - מובא לעיל באות ד' - 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 שייך לפוטרו מצד מצטער שהוא רק כדי בליעה בפעם אחד. אבל בחולה אף הכניסה לאויר הסוכה קשה לו ולזה מקרי מצטער לענין לפוטרו

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, 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 שכשירדדים 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 חיבוב 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.

אף בלילה ראשונה ולא הוי עליה 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 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 שכשירדים 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 שהנחתי 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 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 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

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 תשובו, משא"כ בגשמים מרובים ובצער מרובה שאין אז כל קיום של תשובו.

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.

ולכן פטור לגמרי, אבל כשמגלה דעתו שאינו מצטער הריהו ראוי לדור שם בקביעת 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 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

דחיית עשה לל"ת ביכום

(א) במכתב הג"ר 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 פטרת 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.

(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, הביאה גומרת בה, ואין המאמר גומר בה. א"כ מה הועיל בה מאמר, לאוסרה לאחין. כלומר שיש ביבום גדר של עמידה במקום האח, וכמ"ש בירושלמי סוטה (פ"ד ה"א) שאם קינה לה האח ומת וכנסה אחיו

לבאר כן מצד הסברא, דכל שקידושין תופסין בה אע"פ שאינה מתיבמת משום שהיא בעשה ול"ת או בל"ת גרידא לחד מ"ד, אי"ז מונע שיחול דין לקיחה כל דהו וכנ"ל.

ג) והנה בטעם הדבר שיתכן שעיקר מצות יבום אינה יכולה להתקיים ורק גדר לקיחה יחול צ"ע. [ועין בפיה"מ לר"מ נגעים פי"ד מי"ג.] ויש לבאר עפ"י ד התוס' במנחות מט: ד"ה תלמוד שדין עשה דוחה ל"ת אינו מועיל לענין פסול הכרוך בל"ת, וכלל זה י"ל גם כשעשה אינו מתקיים כשהוא בא לדחות עשה ול"ת, שאף זה הוא בגדר דחיה של העשה ול"ת לעשה כמש"נ מכמה גרסאות בר"מ הל' שחיטה פי"ג הי"ט, אסור ליטול אם על הבנים ואפילו לטהר בהן את המצורע שהיא מצוה, ואם לקח חייב לשלח, ואם לא שילח לוקה, שאין עשה דוחה ל"ת ועשה אלא עשה ול"ת דוחה עשה, [ועיין בשאג"א סי' לג ובשו"ת דבר"ח סי' לא], וא"כ י"ל דגדר הלקיחה שיש ביבמה אינו חלק מעצם קיום מצות יבום אלא הוא קנין אישות הכרוך במצות יבום, ולכן כשם שאין דחיית ל"ת ע"י עשה מועילה להפקיע את הפסול הכרוך בה, ה"ה שאין 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

ונסתרה הרי"ז שותה, וגדר זה מתקיים בביאה שהיא הגומרת בה לקנין אישות, ולשיטת רש"י בסנהדרין נ"ג, ד"ה איסור מצוה וד"ה ולא מתייבמת, גם אם עשה דיבום דוחה לל"ת דח"ל, מ"מ מצד הסברא אין זה נחשב עדיין לעולה ליבום, כי אסור לקיימן, ובעינן לקרא דיבמתו דמ"מ עולות לחליצה. וכ"ה שיטת הראב"ן למס' יבמות ד"כ ד"ה כלל אמרו, ועל גדר זה כתיב ויבמה כמש"ש בירושלמי. אבל יש גדר נוסף של קיחה שהיא מורה על לקוחין חדשים ע"י האח, וגדר זה מתקיים גם על ידי מאמר העושה קיחה כל דהו, רק לענין לאוסרה על אחיו, וע"ז כתיב ולקחה לו לאשה כמש"ש בירושלמי. (ועיין בירושלמי כתובות פ"ד ה"ד לגבי מוציא שם רע, לקחתי, פרט לשומרת יבם וכו' אפילו במשנה אחרונה שמצות חליצה קודמת למצות יבום, ויש לישב). וזוהי סברת רש"י ביבמות הנ"ל דגם אם חייבי לאוין אסורים ביבום מ"מ אינם מתמעטים מאם לא יחפוץ האיש ליבם, דבעינן שיהא עולה ליבום, כי במקרא זה נאמר לשון לקיחה, וגדר לקיחה ישנו גם בח"ל בדיעבד, כי מאחר דבעלמא יש בהן תפיסת קידושין ה"נ ביבם יש בהם קיחה כל דהו, שריבתה תורה במאמר יבמין.

וגם אם נאמר דלמסקנת הגמר לא ילפינן מיבמתו דיש עולין לחליצה ולא ליבום, יש

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 הורי 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.

בעניני צדקה

א

די מחסורו

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. 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

(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 ושתיה 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 גם שהחילוק בין בגופו לשאינו גופו הוא מהטעם שאמרו בכתובות דמטה ושולחן נמי

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 דיוק 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 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

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 המיוחדת 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 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

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. [ועיי' 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, 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 – שהדיור בהרחבה הוא פחות צורך לו מאשר סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו.

ג) וההבדל בין קודם שבא לידי גבוי לאחר 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 עפ"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 בדין 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. [אמנם 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 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"ת.

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 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 למוכרם

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 כסף שאין מחייבין אותו למכור עד שלא בא לידי גיבוי, 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 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 למוכרן.

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 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 של 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 פרץ 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 נוחא, דהתם מפליג בין קודם שבא לידי גבוי בין לאחר שבא, וצ"ע לפי חילוקים דהתם, עכ"ל. אמנם לכאורה יל"ע בדברי רבינו פרץ שהביריתא מיירי גם במי שיש לו רק בית שהוא דר בו ולאחר שבא לידי גבוי 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 בביריתא 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 בשוויי 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 התירוץ הראשון שברבנו פרץ. ונראה שאין מכך הכרח שהם חולקים על התירוץ 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 הברייטא, שמתירה לקחת מ"ע רק כשא"א למכור בשוויו, 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 י"ל 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 שמיידי בסתם אדם ובודקין אם הוא זקוק לכסו 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 שמיידי 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 שלקחו לבן טובים ליטרא בשר בכל יום, ובב"י סי' ר"ן כתב שהמקור בתוספתא פאה ואיתא נמי בפ' מציאת האשה. וכוונתו

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 הט"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, 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

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 הוא 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 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

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 לאחיך 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 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 הצבתיים 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 יהינן, 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.

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"ד 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 בטלנה 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 לקמת. ויל"פ בזה מש"כ הראב"ד בפ"י 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 בחיך 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 והוידוי 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.

יאוּשׁ וְהִסָּח הַדַּעַת

(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 יאוּשׁ, וכך מבואר בב"מ כ"א בדין יאוּשׁ שלא מדעת. אבל צ"ב מ"ט לא נקט אביי לשון יאוּשׁ, וכן רש"י בגיטין לא הזכיר כלל דהוי יאוּשׁ אלא דמסחי דעתייהו.

(ב) ויתכן שדין יאוּשׁ 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 שלבבל"ע שיש הסוברים שא"א להתייאש ממנו. וגם במתנו"כ מבואר בפסחים מ"ו ע"ב שכל זמן שלא הגיע ליד כהן אין מי שמתחייב 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 יאוּשׁ וכן רש"י בגיטין, כי אע"פ שיש כאן מחשבת יאוּשׁ אבל אי"ז מועיל מצד דין יאוּשׁ, 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 אהע"ז סי' פה). ויותר מכך מצינו למאן דסבירא ליה שאפילו במחילה מועילה מחשבה. עי' בפת"ש חו"מ סי' יב סקי"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 אפשרי בה, שאם נתנה לו אחר כן הדבר ברור שאין סילוקו של קודם לכן מעכבו מלזכות בה, עכ"ד הר"ן. וע"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,

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.

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

פטור הפקר בתרו"מ

א

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 להלן בענין שאלה והפרה בהקדשות פ"ב בהערה באות א, ובענין הקדש קטן מופס"ל אות יא) 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 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 התור"ד הנ"ל, דכיון דנכרי אינו יכול להתיר איסור טבל ה"ה דאינו אוסר תבואתו באיסור טבל, ואיסורה

בתור"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 קדושת תרו"מ, וכיון דחזינן דאין קנין לנכרי ותבואתו חייבת בתרו"מ הו"ה דאיתיה בתרומה דנפשיה. ולמ"ד דיש קנין לנכרי ע"כ דהופקע מדין תרו"מ.

והנה בתוס' נדה מו: כתבו בשיטת רבי יהודה שם שס"ל מופלא סמוך לאיש נדרו

הוא משום דין ההפרשה בלבד ולכך תורם את שלו, אבל תבואה שגדלה ברשות

ישראל ונאסרה באיסור טבל 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 וגמרון 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 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 רחמנא ולא הפקר ולא הקדש, אלא בשהפקיר בשבלים, 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 בשבלים, 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 בשבלים דלא הוי שעת חיוב, אלא

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.

דכשאיין 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

ד

דמקרא דאיין לו חלק ונחלה עמך ילפינן פטור הפקר בשבלים, 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.

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, בכה"ג ל"מ זכיית המפקיר, דכיון

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 שבלים 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 לשבלים קמה עד שלא הפקירה עבר והפריש ממנה תרומה אינה תרומה וכשהפקירם לא הפקיע מהם כלום, שבלים 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

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 מתחיבת ע"י מירוח, וע"ז לא מהני זכיית המפקיר, דהפטר 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 והויא 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.

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 דחייב בתרו"מ, ולהנ"ל י"ל דהתוספ'

איירי במחובר גמור שאינו עמוד 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.

התורם משלו על של חבירו

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 ממנו 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 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 ובכרוך

(א) בקונטרס "שבח הארץ" לאדר"ת [נדפס בספר בשמן רענן ח"ב עמ' תקלא] אות א כתב להקשות על דברי הב"י בהל' תרומות שאם א"א לתרום 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 בנדרים 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 ממנו, לבין מה שכל הצטרפותו לחלות התרומה היא מצד שכך הזדמן, דהיינו דין דעת בעל הפירות שיתרמו על שלו משל אחרים, והיינו דאם היה תורם משלו על של הפקר נראה דהוי תרומה. ולא הסתפקו בירושלמי תרומות פ"א ה"א אלא בתורם את של

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 כשיור 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 בנדרים 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.

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' בנדרים 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 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 חבריו 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 ופדו ובנדה מז: ד"ה אי, (ועיין לעיל בענין הקדש קטן מופס"ל 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.

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

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 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

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 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

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.

(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 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 בעינן 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.

(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 ששיך 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 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).

טו) 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 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. שהעיקוב 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"ג, 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 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

יל"פ גם בגירסת השיטה לא נודע למי בקידושין מא: אתם ולא התורם על שאינו שלו, שהכונה לאיסור לכתחילה, ולכן לא הביאו ברייתא זו בנדרים שם.

תרומה, וכ"פ הר"ש ועוד ראשונים, וא"כ גם בשיטת ר"י יל"פ כן דמ"ש בנדרים מיירי בעבר ותיקן. ומ"ש בירושלמי דמאי הנ"ל, מיירי לכתחילה כמבואר שם. וכך

שנת המעשרות

(א) באדרת אליהו ס"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. [וקושיית 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 מתקיימת בהקהל, "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 ושביעית לקטו בשביעית חמשיית. 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 מחמשיית 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 דמודו 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 דהוא 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 מחמשיית 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 כששית עיי"ש.

ו) ולפי"ז יל"פ מ"ש במע"ש פ"ה מי"א: "לא עברתי ממצותיך" (דברים כו יג), לא 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

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 בתבואה. 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 י"ל שגם בתבואת א"י שהביאה שליש בשניה ונתמרח בשלישית יש בה גם דין מעשר עני של רשות, כיון שעכ"פ המירוח הוא שעת קביעות לשנת מעשר, וכעין שנתב"ל בקביעות של חנטה באתרוג ושלש בירק. ולפי"ז מבוארת התוספ' הנ"ל, שהרי מירי בתבואה שנתמרח ובכה"ג שייך בה מע"ע

שעת כושר, והם ראויים מצד עצמם להיות שעת חיוב, לכן גם כשאינם 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 תכלה לעשר וגו'", "ארום תשיצון לעשרא ית כל מעשר עללתך בשתא תליתיתא דשמיטיתא ותתנון מעשרא קמאה לליואי, מעשרא תניינא הוא מעשר מסכניא וגו'

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'.

(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 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 יבאו 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.

(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 זה.

נטע רבעי בנכרי - איסורי נטע רבעי ומעשר שני - אינו מצווה ועושה

(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 שלישי, 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].

מצוה כשאין חיוב וכמו שיתב"ל אות ב, ואם כי 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 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

ור' יהודה שחולק בתרומות שם לגבי נטע רבעי בב"נ, יל"פ שסובר שאין החלת גדר

ור"ל שדבר שכבר נתחייב הפרי עצמו להפריש ממנו תרו"מ, הרי חיובו חל על הישראלי, ואליו 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, וכך היא שיטת הראב"ד בתו"כ דיבורא דנדבה פרשתא ב' בדעת רבי יהודה וכ"ה בריטב"א סוכה כ ע"ב ד"ה א"ר יהודה כו'. 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

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, בכה"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).

אותו יוצא במנעל פחות ביום הכפורים. מה את שמע מינה, שכן אפילו יראי שמים יוצאין בכך, עכ"ל. יל"פ שמכאן רצו להוכיח שהתגייר, 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 התגייר, 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 מצוה¹.

כתב שהר"מ פסק כרבי יוסי. ואילו הפרמ"ג בסי' קכ"ח בא"א אות א' כתב שהר"מ פסק כרבי יהודה.

והנה אם נניח שהר"מ פוסק כרבי יוסי, יל"ע שזה משום שאפילו בב"נ כתב הר"מ בהל' מלכים פ"י ה"ה שבן 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.

וּמקור לדברי הר"מ נראה לכאורה ממ"ש הירושלמי מגילה פ"א הי"א לגבי אנטונינוס: אית מילין דאמרין דאתגייר, אית מילין דאמרין דלא אתגייר. אנטונינוס ראו

1. 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' ובריטב"א קידושין לא ע"א כתב שמברכות על מ"ע שהז"ג וצונו "שהרי הן בכלל ישראל שמצווים לעשות ואף הם שיש להם רשות ונוטלות שכר שפיר קרינן בהו וצונו בכלל כל ישראל". 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 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'

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 שגם לר"מ אע"פ שיש יכולת לב"נ להחיל גדר מצוה ומכ"ש נשים, מ"מ בכל קיום מצוה שאינו חובה, אם יש 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.

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 כ בשאר 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 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.

(ה) ות"ק סובר שעיקר דין נטע רבעי הוא קדושתו לענין איסור אכילתו בגבולין, ודין

תמט. 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 שאין לנכרי כל קיום מצוה בכך, אלא שחל איסור נט"ר בכרמו. ולא דמי כלל לקיום מ"ע שהז"ג ע"י נשים.

דיני תרומה, ותרומה אינו יכול להפריש לחד מ"ד שם. 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

אכילתו בקדושה בירושלים הוא אחד מפרטי דיניו. 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 השאלתות והבה"ג שננטע רבעי קודם פדיון אסור בכל מקום ולאחר פדיון מותר בירושלים, ועי' בהעמק שאלה שא"י ק אות 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 לשאלתות והבה"ג והותר אחר פדיון בירושלים או בחמישית. והוא עיקר דינה.

(ז) ואיסור זה ראוי הנכרי לקבל על עצמו שינהג בפירותיו ולכן גם שאר דיני נטע רבעי יכולים לחול ע"י קבלתו. ומצינו כע"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 שבכורים יש גם

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.

ביעור מעשרות וביעור שביעית

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 ג' ולהלן 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 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

(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 לפמש"כ ר"ח בסוכה מ' ע"ב עמש"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 עפי"ד הרמב"ן בהשגות לסה"מ שורש י"ב (ע"ח ע"ב) שבדברים הטובלים שתי מצוות הן בודאי,

שכל זכויות 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 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

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 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

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 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

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. 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].

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 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 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

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 דבידו 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, 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

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, עי"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 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

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.
ועיי' בבכורות ט' ע"ב, ור"ש מ"ט - דפט"ח
מותר בהנאה - אמר עולא יש לך דבר
שפדינו מותר והוא אסור, ולא, והרי
שביעית דפדינו מותר והוא אסור וכו',
והקשה הטו"א בהקדמה מאי מקשה
משביעית הרי התם הפ"ש נשאים 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.

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. ועיי' בירושלמי פסחים

מתנות שלא הורמו

א) בחולין ק"ל ע"ב הקשו על מימרא דרב חסדא דהמזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור וכו' מהברייתא דרבי יהודה בן בתירא: משפט, מלמד שהמתנות דין, יכול אפילו חזה ושוק דין, ת"ל זה וכו' אלא לאו להוציא בדיינין. הכא במאי עסקינן דאתו לידיה בטבליהו וקסבר האי תנא מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין. ושם להלן הקשו עוד מהברייתא: 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 הברייתא 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 מהכתוב וזה יהיה משפט הכהנים שכשהם בעין יש להם תובעים, ורק כשאינם בעין גזה"כ שא"א לתבוע, א"כ יש לאוקמי

הברייתות דמיירי כשהן בעין, אבל כשאין בעין אפילו באו לידי כהן בטבלין 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, ולברייתא 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, 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 בטבליהו זוכה בהן, שהר"מ

מפרש שהמיעוט מאשר ירימו הוא ממעט אפילו כשבאו ליד כהן בטבליהו, 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 בטבליהו 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 מחזור 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 בתבואה, 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 הברייתות. 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 ילפותא מהכתוב וזה יהיה משפט הכהנים ללמד שהמתנות דין. אבל להלכה שקימל"ן שמתנות אינן טובלות, א"כ אין צורך בילפותא 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 גינהו. ותירץ הפר"ח דכוונת הרשב"א בחולין היא רק לגבי קודם הרמה שבזה חלוקים חזה ושוק משאר מתנות, משום שהחו"ש הם מחוסרי מעשה הקרבה והפרשה, וקודם לכן אין הכהנים זוכים בהם ולא מועיל מה שבאו לידם לגבי זכיתם, 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 זכית הכהנים בה, ולכן אין חסרון מעשה ההרמה מעכב מלהחשב כמי שהורם ויוכלו כהנים לזכות בעודה בטיבלה.

זכות הבעלים במתנות עניים ובמתנות כהונה – כל הקודם את חבירו אינו מתחייב בחבירו

ולפי החילוק הנ"ל י"ל, שבמ"ע המתחלק בבית שדין טוה"נ שלו גרוע משאר טוה"נ משום שאינו שיוור 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 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

(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 שיוור 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 ששיוור בזכות שישנה מכבר עדיפה מהקנאה חדשה וכו'.

בעיקר חילוק אאמו"ר זצ"ל בין טוה"נ שהיא שיוור 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 המתחלק בגורן, משום שאין לבעלים בהם טוה"נ.

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 היא לא שיויר 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 להלן 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 ותרומ"מ, כי בלקשו"פ דין ההפרשה הוא דוקא מאותה שדה מסוימת, ויש בה חלק מסויים שעומד להינתן מתוכה לעניים, משא"כ בפדיון פט"ח ותרומ"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 כשהפטור 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 תרומ"מ, כי פט"ח תלוי ברצון הבעלים, ואין פדייתו עכשיו קובעת למפרע שעמד לפדיון, משא"כ בתרומ"מ ומתנו"ע שכל תבואות שהפרישו מהן מתנותיהן עמדו לכך מתחילה.

אמנם עדיין יש לומר שתרו"מ לא זכי להו 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 ותרו"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 התרו"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 שתינתן 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 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

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 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 בתירוצו הר"ש דזכי להו רחמנא בשדה, שאין הכוונה לקנין של בעלות שיש לעניים

ח"א בחדושים למס' בכורות די"ב ע"ב), ועכ"פ לא מקודם שנתלשו, וכ"נ מהגירסא שלפנינו בספרי שמביא עוד ראיה 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 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

בשדה, אלא שהתבואה נחשבת כעומדת להיות שלהם, וס"ל שאין בכה"ג פטור של לקוח. וכ"ז בלקש"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 מלש"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 בלקש"פ שהם נחשבים למפרע כשלהם לבין תרו"מ שזכייתם אינה למפרע, יש לבאר את הטעם שבתרו"מ נוהג הכלל שכל הקודם את חבריו 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 חבריו אינו מתחייב בחבירו אמור רק לגבי חובות, נתינה או קידוש מרשות הבעלים, שכל חובות אלו הן על החולין והשירים, 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 הלקש"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 חבריו מתחייב בו כו', באופן אחר, שי"ל שדין הקודם את חבריו פטור מחובת הרמה של חבריו 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 בלקש"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.

אמירתו לגבוה במתנות כהונה – נדר למצוות

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 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 הר"ן בנדרים ח' ע"א ד"ה עליו להשכים, דקבלה בעלמא לדבר מצוה מהניא, ובדבורא בעלמא סגי, דומיא דמאי דאמרינן דדבורא בלחוד מהניא לצדקה כדכתיב בפיך זו צדקה הו"ה לכל דבר מצוה. וכיו"ב כתב הריטב"א שם שיש יד לקרבן ולהקדשות ולמצוות.²

(ב) ולכאורה יש להוכיח שהריטב"א לא ס"ל

(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

2. 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: א"כ 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

כסברת האבנ"ז בחו"מ סי' מט (עמ' סז) ד"ה הכא במכירי כהונה ולויה עסקינן כתב שבמכירי עניים כשהוא מפריש הצדקה הוא מפריש לשם עני פלוני ולכן הוי נדר לעני פלוני, שהרי הריטב"א בב"ב קכ"ג ע"ב לחזור משום מחוסרי אמנה, וכיון שהיה לו

לז 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, כמש"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 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.

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, 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

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"ג 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

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, כשאמר לעני הוי נדר. וצ"ל כפי התירוצ' 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. 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 לזכות לכהן מתנותיו, וא"כ יש כאן גם התחייבות ולא רק הבטחה, ובכה"ג ס"ל לתוס' שגם רב מודה דאסור

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. 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

לחזור בו, אע"פ שאין התחייבות מפורשת בפיו אלא ההתחייבות ניכרת מתוך מעשיו.

(ו) ובעיקר דברי הריטב"א צ"ב, אמאי נקט שהוי רק נדר לגבי כפיית בי"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 וכמשו"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. 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 להלן 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, 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.

בעניני ביכורים

א

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 תרומה גדולה, תרו"מ, חלה וכן ובכורים

(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 מתקדשים בקדושת תרומה, והיינו משעה

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 המורם 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 שדין התשלומים אינו שוה בשניהם, עיי"ש,

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 שבככורים.

(ב) עוד יל"פ דברי הירושלמי לפמ"ש במנחות ע"ז ע"ב בעי רבא תרומת לחמי תודה חייבין עליהן מיתה וחומש, או אין חייבין עליהן מיתה וחומש. כיון דאיתקש

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 היא 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.

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 כע"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 דמייתי 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. (עיי' מש"כ להלן 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

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 ממכילתא 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.

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,

פירות הוא משום שאין חשש שיביאו 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.

ולפי"ז יתכן לכאורה שאין מחלוקת בין המשנה לתוספתא – לגירסת הר"ש – אם עיטור בכורים פטור ממעשרות, דהמשנה 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 המכילתא 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

בעניין שאלה והפרה בהקדש, בנזירות ובתרומה - גזבר כבעלים

פרק א'

א.

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 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

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 בנדירים (פ"ה ע"א) ומהרא"ש ומהתוס' בנדירים (נ"ט ע"א ד"ה בתרומה). והאחרונים הקשו עוד מכ"מ בש"ס, ועיין בשו"ת לבוש מרדכי (סי' ע"ז

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

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 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,

יוכל להוציאו (עיינן 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 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, אבל בזה גופא י"ל שירדה תורה לסוף דעתה שכוונתה לתלות בדעת בעלה גם לאחר שעשתה מעשה. (ועיינן להלן בהערה לפרק ה' באות א'). ובכל אופן, מה

מעשה ממש של מסירה א"א להישאל. והוא הדין בתרומה, שג"כ אמרינן בה שאמירתו לגבוהה 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 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

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 לגבוהה 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, 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

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 לעניין 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 (בנדרים 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 בלבו, 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 בנדרים 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 בלבו, כמו"ש בשו"ע הנ"ל. ועיין בדרוש וחיידוש לרעק"א (פסחים ב' ע"א) לגבי ביטול חמץ]

וצ"ל שבחיידוש התורה שניתן להישאל ולבטל הנדר מתחילתו, נכלל גם שיש לנודר הנשאל נאמנות על דבריו, כל זמן שלא הוברר שלא התחרט מעיקרא או שהפתח

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, פי"ג ה"ב) [ועיין להלן פ"ב אות כ'].

י.

והנה בשו"ת הרשב"א יו"ד סי' קח כתב: ... ולא עוד אלא אפילו לא הכרנו באונסו כלל אלא שאמר הוא עכשיו שהיה אונס 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'. ובסי' קט כתב: ... הדבר פשוט שאנו מאמינים אותו במה שפירש להקל ואפילו להפך שמיעת השומעים. ועוד אמרין בפרק ד' נדרין לבך עליך כלומר אותו לב שהיה לך 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 ולא חשש לומר להם בשעת התראה שהיה אנוס בשבועתו אינו נאמן לומר אח"כ שהיה אנוס "אבל בבא לבי"ד ואומר כך וכך

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 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

פירושן להקל כל אלו הם סוג אחד של קולי נדרים. ועל כולם אמרו היתר נדרים פורח באויר וכו'. וא"כ נראה 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 לנדרו³. ולפי"ז יל"פ שיטת

נדרתי ואנוס הייתי, א"נ ששאלוהו קודם מעשה ואומר אנוס הייתי, נאמן, שכל היתר נדרים פורח בלתי זה" (ר"ל שכשהתירו 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

3. (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 שתורם 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.

(ב) והנה לפום ריהטא יל"פ שבסתם נדרים ענין הבעלות הוא עצם היותו בעל הנדר, שדיבורו הולך ונמשך לאסור את הדבר הנודר 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 דכל יחל, לא בהקדש ולא בתרומה, ומ"ש בנדה מו ע"ב דלוקין על הקדש מופס"ל משום כל יחל, הר"מ מפרש דמיירי 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 כל 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 נתינת 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 מיירי 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 לטלן בע"כ אבל אם ישאל חייבין לשלם, דהוו הנך פירות כאילו לא איתסרו עליה מעולם.

ד) ובדעת הנוב"י י"ל, שבמקום שהנדר הוא נתינת שם הקדש ותרו"מ 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' סט). ולפי"ז א"ש גם מה שהקשו על הנוב"י בקרן אורה לנדרים ובאמרי בינה הל' נדרים, עי"ש.

ה) אמנם אעפ"י שכתבנו לעיל שמהרשב"א נראה דלא ס"ל כהסבר הנוב"י, י"ל"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 נלווית 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 ד"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.

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

פרק ב'

א.

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 אמרינן 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), 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). ויעיין ברש"י ב"ק (ל"ז ע"ב, ד"ה דא"כ) דשור הקדש אינו בכלל "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 פי"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 ואליו 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', ולגבי פסח מבואר במשנה בפסחים ע"א ע"ב דהשוחט 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 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 דהשוחט 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 (עיין 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.

ומעתה י"ל שכשם שבתמידים הכהן שזכה בשחיטה (עיין 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 באותו יום הם כגזברים לגבי זכיית ההקדש בקרבנות אותו יום, וע"ז אמרו בספרי

פרשת קורח (פיסקא קטז), שכל דבר המזבח לא יהא אלא כן ובכניך וצ"ע.]

ונראה לבאר את שיטתם עפי"ד 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 מילפוטא 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.

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 הקצה לע"ז קרבן שלו אינו נאסר משום דאינו שלו. ויתכן דלגבי קרבן, דקניא ליה רק לכפרה, צריך דוקא מעשה רבה בגופו,

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

ג.

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' נראה גם מגירסת הרי"ט אלגזי לבכורות (פ"ד אות ל"ה) שגורס בזה הלשון: השתא

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 מילפוטא 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 שבקרבן 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

שנשחטו ונזרק דמן כהלכתן, דכבר עלה הקרבן לבעלים לשם חובה ליתא בשאלה. ועיין להלן בנספות 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. 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 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. אבל צ"ע, שכ"ז הוא רק בחלק שמותר לכהנים, אבל התוס' בכריתות מיירי 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 להישאל משום הקנין.

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 כתרו"מ [וכיו"ב כתב רש"י בגיטין (כ"ג ע"ב ד"ה שתדמו) 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 דהשוחט את קדשיו בחוץ עובר באיסור בל יחל, ומשום כך הוא יכול להישאל ואפילו לא התרו בו למלקות, כי 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 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. 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' ובעיקר דברי ר' יוחנן).

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, ואין כאן הטלת קדושה ע"י נדר חדש⁴). וכבר עמד על השוואת דברי הרא"ש לדברי

4. 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 הבירור 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 בענין הקדש קטן מופס"ל אות יא ובענין פטור הפקר בתרו"מ אות ד).

[ובעיקר דברי רבי יהודה שמופס"ל אינו תורם, יל"פ עפ"מ"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 מהר"י 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' גטין ס"ה ע"א ד"ה ופדו.

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 לידייה בטיבלייהו 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 איזושהו 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 ט"ו) ומאחר דהורמו דמי זוכה 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 זוכה הכהן מההפקד, יל"פ לפי"ד הרמב"ן במלחמות (לב"ק קט"ו) דלכאורה יש לפרש מ"ש שהגנב והגזלן 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 לידייה בטיבלייהו, 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 טבליים 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 זכייתו 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) דכתובה 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 (ק"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 בטהרה ולזכונינהו 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. (ועיין בירושלמי תרומות סוף פ"ה. ועיין מש"כ להלן בענין נט"ר בנכרי אות ו' ובענין ביעור מעשרות וביעור שביעית 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 בדעת ר' חסדא אבל לדעת ר' יוסף לא הוי שלל שמים, מ"מ נראה שגם לר' יוסף י"ל כן, לפי שיטת הר"מ בהל' ע"ז (פ"ד הי"ד) שתרומה ביד ישראל הוי נכסי שמים.

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 בהפרשת 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].

(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'". 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.

(יד) ולפי"ז יל"פ מ"ש בירושלמי נדרים (פ"ד ה"ג): "המתקן פירותיו של חבריו 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 חבריו, המתכפר הוא שעושה תמורה". וצ"ב הרי לכאורה לא דמי כלל, שהרי המפריש קרבן על חבריו בע"כ שהמתכפר זוכה במידה מסוימת בקרבן, שאל"כ אין הקרבן יכול להיות קרב לשמו, ואינו יכול להתכפר בקרבן שאינו שלו כלל, [ועיין 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 חבריו, 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 חבריו 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, 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 חבריו. 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 כמו"ש 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 דזרות בחו"ש ותרומת לחמי תודה, עכ"פ בבכור דודאי יש בו לאו דזרות, יתחייב בקו"ח, ועיין מנ"ח (סוף מ' רפ"ג).

(יט) ויתכן לבאר עפימ"ש"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' 061) 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 כמו"ש 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' כמו"ש בתו"כ פרשת ויקרא, א"ש שאין בקדק"ל 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 מקדק"ל ומבכור, שאל"כ צ"ב איך ילפינן מאותו כתוב רק לגבי אכילת תרומה וקד"ק ולא לגבי אכילת שום קדק"ל 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 נוזה 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.

וכיו"ב יל"פ מש"ש להלן הכא במאי עסקינן דאתי לידיה בטיבליהו, 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 שבתולין. ויל"פ שכל

ר"ת בזרע אברהם (סי' יד אות כב). [וומה שהקשו המהרי"ט (ח"א סי' נג) ורעק"א (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

ההו"א היא רק כשהבעלים מזכים לכהן מסויים והו"א כיון שהחור"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 הי"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 שמוכאת 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 מ"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 (עיי' 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. ומשו"ה 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.

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 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 ושכועתו, 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.

ומשחוט חוץ ילפינן גם לתרומה, שאע"פ שבקדושת תרומה שקדושתה כבר נקבעה ונגמרה, אין גדר נדר גמור - דהיינו נדר שיש בו כל 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 [ולפי"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 שחוט חוץ ושם הרי כבר אין עליו חובת הקרבה ומ"מ ניתן להישאל מצד שעבר על איסור שחוט 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 שחוט חוץ מאיסורי זרות וטומאה דתרומה ודקדשים, כי איסור שחוט 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 שחוט 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 הגרד"צ הופמן זצ"ל פרשת כי תצא), על חובה זו יש ללמוד מהריבוי בכתובים ד"זה הדבר" שיש לה גדר נדר.

יא.

ישראל ומצד שקיים מצות נתינה. כן י"ל
לכאורה.

ולכאורה נפק"מ בין הטעם שיצאה מרשות
התורם ובין הטעם שקיים מצות נתינה,
בכהן שתרם 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

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 בההערה
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) שיוב"ל, 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

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 איסור 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 בפ"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,

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' גדר נדר לשאלה.

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 ר' אליעזר 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.

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 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, [ועיין 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 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 בצל"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

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 התרנגולת 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 שיאוש ויאוש [ומש"כ הנתיבות (בסי' קצ"ט במשפט האורים ס"ק ד) שכל אדם שבידו הקדש הריהו גזבר, נראה שאי"ז אמור לגבי יאוש, שלכך צריך דוקא מי שנשארה בידו בעלות]. וגם יתכן שקודם הזכיה הגמורה של ההקדש, הזכיה

שהתרבו הקדשות לדין שאלה הם שווים לנדרי חולין, משום שעכ"פ יש בהם הטלת קדושה ע"י דיבור, אע"פ שאי"ז ממש כשאר נדרים. ועיין להלן פרק ה' אות ו'.

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

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 דעתיא 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 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 לוזה להקדיש מטלטלין שלו, ולא אמרינן לגבי המטלטלין שלמפרע הוא גובה, אבל המלוה אינו יכול להקדישם, דאי מר 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 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 לכל 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.

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

והתירו את נדרי" 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

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 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.

ואין היא כהקדש, כשיטת ב"ש, וא"כ יתכן לומר שגם בנדר 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 הנדר, 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 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

ד.

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).

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 המחרימ כל נכסיו אין החרם חל, כמו"ש בערכין, ולהנ"ל י"ל שאם מחרימ לסייג, כגון שמקדיש לא משום שמנדב כל נכסיו, אלא לצורך ענין

פרק ד'

א.

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

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

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 דהקרבתן משועבד להקדש והוא בי גזא דרחמנא (ועיין ביד דוד להגר"ד מקרלין ח"ב עמ' 96-86).

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 (קי"ב ע"א ד"ה החרם וכו'), דיש סברא לומר דכיון דאיקרי קודש, אע"ג דמטו ליד כהן שלל שמים מיקרו, דכהנים זכו מגבוה וממונא דגבוה ניהו 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

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 ר' אליעזר), 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.

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 לפינן 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.

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 יל"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 כל 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 אמרין כיון דאיתקש לקרבנות - ל"בל תאחר" - מה קרבנות יש להם יד אף פאה

נדרי הקדש. ומכ"ש לסוכרים שבתרומה וחלה אין כלל "בל תאחר", א"כ לא מצינו בהם כלל דהוקשו לקרבנות ומנל"ן לכולם 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 הוו 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 ידעין 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 שאלה בצדקה. ובע"כ יש לחלק בין ידות

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 איתרבו 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, יש מקום לומר שיש ספק אם הם בכלל

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 מרבין שגם במחשבה הוי נדר, מ"מ בצדקה לא מיחייב ב"ב 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 צדקות לדין נדרי הקדשות מפורש "מוצא

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

יג.

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" שמיידי בענין עצם דיבור הנדר, שבכך יש ספק אם איתרכו 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'".

טו.

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.

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 (בנדריים 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"בל תאחר", ולכן הרי היא בכלל "בל יחל", הוא אינו מוחל אבל אחרים מוחלים לו, דאכל מאי דהוי בכלל נדר קאי. וא"כ י"ל 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 שלפ"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 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' ר"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 והקרבת, 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'" מירי ג"כ בנדרי הקדש, א"כ גם דין הפרה קאי עליהם.

ה.

ולפ"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 שכן 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 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, ובשכועות 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'.

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

[אמנם, לכאורה יתכן 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, היא מכוונת לאיסור שחוט חוץ (וכע"ז מצינו בחולין (י"ז ע"א) לגבי מצות כיסוי הדם לשיטת ר"ע, שבמדבר נהג גם בנחירה שהותרה להם והיא נכללה בשם שחיטה ואילו לדורות רק שחיטה מחייבת).

אולם, העיקר נראה שי"ל לרש"י והרמב"ם מודים לרמב"ן, הסובר שיסוד השיטה שנאסרה שחיטת חולין במדבר היא לא

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.

וקושיית 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 ו"לא יזבחו עוד את זבחיהם 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'.

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 בקרית 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

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 תאוה שבפרשת ראה הוא מצד עצם אכילת בהמת חולין בעלמא, שנצטוו בהיותם סמוכים למשכן לאכול רק קרבן שלמים בקדושה. וסובר המ"ד דנאסר בשר תאוה, 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.

ושני איסורים אלו הותרו בבואם לא"י. האיסור מצד עצם אכילת בהמת חולין נצטוו בו רק בהיותם סמוך למשכן, 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. ורק בקדשים נמשך הדין דשחו"ח נאסרים בכרת.

ונראה שמצד האיסור דאכילת בהמת חולין

ד"כ 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 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 בשחוטי חוץ, כי לאחר ששחט בחוץ ועבר על לאו וכרת 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

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 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' קמ"ז-קמ"ט) לגבי דין אמל"ג, שילפינן מ"מוצא שפתיך תשמור וגו'", כמוש"כ הרא"ש בנדריים, 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 מילפוטא מנדרי הקדש, כי התרומה נכללת בכתובים

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 בנדרים 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 שגם המקדישה אינה תולה ההקדש בדעת אביה או בעלה.

יא.

מש"כ הר"מ בסוף ההלכה הנ"ל: "כך מפר נדרי הקדשות הדומין לנדרי האיסור", 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 איסור. 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 איסור 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 איסור 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 האיסור, 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

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, ולא רק נדרים ונדבות, נראה שהוא משום שלדין שאלה ילפינן נדרי הקדש מנדרים 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),

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 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

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.

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 איסר, שהם נדרים ונדבות.

יג.

ולכאורה לפי הנ"ל יש מקום לומר שגם לשיטת הספרי, שנדרי איסר 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

נספחות לפרק ה'

ובפרט לדעת רב פנחס, שהאב והבעל מפרים משום דכל הנודרת על דעת אביה ובעלה היא נודרת (נדרי 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

(א) לעיל פרק ה' אות א' 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,

בכדי ואעפ"כ ס"ל לרדב"ז דמהני הפרת הבעל והאב לקרבן. וצ"ל דהקדש לזמן גרע מהפרה.

(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 שביציאתה הם שלה, קאמר שם שאליבא דר' יוחנן אם עשה מהן ביכורים, שקימל"ן שקודם 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

(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 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),

לגבי בעל שהקדיש ביכורים במחומר ואח"כ גירש, שזכותו בפירות שבמחומר היא עד לגירושין, ואם גירש בעודם במחומר 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

וכ"ש היכא שמהדין זכותו אינה אלא עד גירושין. [ואם כי לא מצינו קדוה"ג דבכורה שפקעה כאן לא מיירי בקדושת ביכורים כמשמעה, שהרי רק כשנכנסו לירושלים חלים איסורי ביכורים, אלא מיירי רק לגבי שם ביכורים, שחל במחומר ואינם צריכים קריאת שם בתלוש, וגם א"א להפריש עוד פירות אחרים לעיקר ביכורים אלא מאותם שכבר קרא להם שם במחומר, 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 להיבטל אז [וכבר ציינו לדברי רש"י ביבמות מ"ט ע"ב "דהא תפסי בה קידושין - לאשה דאף לאחר שזינתה לא פקעו מינה קידושיה הראשונים". והיא כסברא הנ"ל דר' יוחנן, שאם אין דין קידושין עתה, גם קידושין שכבר חלו היו בטלים]. וזהו שורש שיטת ר' יוחנן הנ"ל בירושלמי כתובות

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"ג הי"א).

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 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,

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, 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 כשהזמנה 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

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).

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 וכנ"ל. ועיין באו"ש הל' נדרים (פי"ב הי"ט).

יג) 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, ככה"ג שמרדו, הפסידו הבעלים, כדן שיירה שעמד עליה גייס דכל היכא דאין הבעלים יכולין ליטול הוי הפקר, ה"נ יש

הו"א דאפילו בקדשי מזבח יצאו מרשות הקדש והפקר הוה ופקע הקדשייהו. 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.

(יד) 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 ו', ואין הו"א שחסרון בעלות של הגזבר ע"י אבידה יפקיע את קדושתו, אלא ודאי דלעולם בי גזא דרחמנא הוא.

בנדרים ונדבות אינו חייב להביא, שמא תקניטנו ותידור בכל יום, ואע"פ שיכול הבעל להפר משום דברים שבינו לבינה, 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' 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

(טו) ועיין בפירוש הרא"ש לנזיר (כ"ד ע"א) על מש"ש שאדם מביא קרבן על אשתו,

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 נשוא (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 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 שהתרבו עולות ושלמים של נדבה להיכלל בדין קרבן נזיר, מסתבר שנדרים אלו קרבים גם בבמה. 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

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 (קי"ז ע"א) דכל קרבנות נזיר חובה נינהו ואינם קרבים בבמה וא"כ אין בהם הפרה כלל.

(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 ממעות 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.

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 בכה"ג י"ל שאם אי אפשר להקריב קרבנות חובה דנזיר, גם אי אפשר להקדיש קרבנות נדבה דנזיר.

(ט) ולפי"ז יל"פ מ"ש בירושלמי פסחים (פ"ב ה"ד): "ר' יוסה בשם רשב"ל זאת אומרת שנאכלו חלות תודה ורקיני נזיר בכל ערי ישראל. נחא 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 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 חובה לא חלה רשות הפרשה והקרבה לקרבנות אלו בתורת נדבה.

(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 שחיוכם נובע מנדר קבלת הנזירות, א"כ מאי פריך משלמי חגיגה, שכל חיוכם 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 נז"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 להקריבו כנדבה היה ראוי להקריבו גם בבמת יחיד, שאז דינו כקרבן יחיד).

(כב) עכ"פ מבואר בספרי שעולה ושלמים של נזיר באים בנדבה ונכללים בדין קרבן נזיר וי"ל 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 שהקרבן 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

בתגלחת הטהרה יפר שהוא יכול לומר אי איפשי באשה מגולחת", ובירושלמי שם: "מיפר לה מפני שערה" ופי' הפ"מ: "בתמיה וכו' וכי יכול הבעל להפר לה מפני שערה שלא תתגלח והא אין בגלוח השער לא ענוי נפש ולא דברים שבינו לבניה" 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 ואין 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 לבניה - שהם תוצאה מעצם הנדר, שאותם ג"כ יכול להפר, גם כשכבר בטל עצם הנדר.

(כז) וכעיי"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 פירושו, הטעם שהבעל מיפר גם מצד חובת הגילוח בלבד הוא מפני שגם חובה זו היא מכלל הנדר, וכפי שסובר מהרי"ט אלגזי (מוב"ל

קודם גילוח, משום דאומר אי אפשי 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 לבניה, זכות זו קיימת גם כשכתוצאה מעצם הנדר יש חיוב או איסור שהוא עינוי נפש או דברים שבינו לבניה. 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

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 פ"ה 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 פירושו 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 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).

[וכ"נ לכאורה בדעת הרמב"ם, שאת דין שאלה בנדריים חזר וכתב גם בהל' תרומות ואילו את דין ההפרה בנדריים 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 בההערה לפ"ב אות א', ובדברי המהר"י ווייל שציינתי 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 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 איסר, א"כ ודאי שגם בנדרי הקדש הבעל מיפר רק נדרים של עינוי נפש 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

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 ופוטרו 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

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 בדין שאלה בתרומה ובחייבי קרבנות, לפמש"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

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 במחומר, 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 במחומר אין חייבין עליהן במחומר לקרקע, כמו"ש בתוספתא סופ"א, ובמשנה פ"ג אמר ר"ש שאם קרא להם שם במחומר חוזר וקורא להם שם בתלוש, משמע מכך שס"ל שאין במחומר 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 במחומר, שאעפ"כ אין מיעוט מחומש אלא כשנבזזו וכו' לאחר

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 השירים 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 במחומר, 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

שכבר נתלשו והתקדשו למעשה לאיסורי ביכורים ותרומה.

לט) אמנם, כתב אמו"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 במחומר, וכפי שנראה מהספרי פרשת קורח (פי' קי"ז) עה"כ "בכורי כל אשר בארצם" בא הכתוב ולימד על הביכורים שתהא קדושה חלה עליהם במחומר לקרקע". והנה סתם ספרי ר"ש ולר"ש אם קרא שם במחומר 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 שתרים 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 במחומר לקרקע, שמשמע שהנפק"מ בכך שאין קריאת השם במחומר 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 במחומר.

ויתכן שאם מועילה קריאת שם במחומר, 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 כמחומר 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 במחומר מועילה, עכ"פ לגבי זכיית כהנים, מלבד שהיא קובעת את הביכורים הללו שאותם יקדיש לאחר שיתלשם].

פרק ו'

א.

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

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

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.

ועיין בש"ש (ש"ו פ"ד) שלגבי עדות על
הוצאה מרשות הדיוט לרשות גבוהה בעיני
שני עדים כשאר דיני ממונות, אבל לגבי
עדות על הוצאה מרשות גבוהה 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,

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 לגבוהה, והוי חיזוק כעין קנין
חצר. דאל"כ נמצא דלירושלמי אין הבדל
בין קודם שהגיע ליד גזבר לאחר 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

- 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 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 בשמור"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

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 בבעלות אדם שזוכה בקנינו, אבל ממון הקדש, שהוא בבעלות גבוה, אין דנים בו מצד הקנין של הקדש, שבעלותו לא תיבטל ברוב, כי הוי כדבר שאין בו בעלות, אלא דנים בו רק מצד איסורי הקדש, והם בטלים ברוב, ככל איסורים.

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.

ב.

ונראה לבאר את יסוד הגדר דגזבר כבעלים עפמ"ש בספרי פרשת חוקת: "ויקחו אליך

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 גזברין היו 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

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 הממונים גזברים, שהרי הם לגמרי נמסרים להקדש, ע"י 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 שבלקחת 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 לקחת הפרה, כי בזה לא היה אהרן גזבר [ולא היה

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 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,

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.

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].

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 בענין תקנות חכמים אות א'.

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.

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", יביאוו אליך ותהיה אתה גזבר עליה. וכ"פ בפירוש המיוחס

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, 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 הוא שבמקום שיש פנים וטעם לדבר לכו"ע יש כח לעקור, מ"מ גם בזה יל"פ שכדי שיחשב שיש "פנים לדבר" בעינן גם שלא יהא נראה כעוקר דבר מהתורה. ויל"פ כן גם בכוונת התוס' ישנים מכת"י לנדרים (ב' ע"א) לגבי כינויים, שבלשון שבדו חכמים

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, 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 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 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 המקדיש והמוציא מרשות הדיוט הוא יחיד, ואין הבי"ד עומדים כבעלים ומקדישים, ואינם מתנים [ויעוין 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.

הקדש קטן מופלא הסמוך לאיש

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 שנדר 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, והרובי הוא 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.

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 על שבועה שלו. ובמאירי כתב שגם בשבועה יתכן שאחרים חייבים, כשהתפיסו

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 הי"ג לגבי שבועת העדות שהמשביע 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 בנידה 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. ע"י באבנ"ז יו"ד סי' ש' שכתב בשיטת הר"מ דקטן מופס"ל שנדר מככר ואכלו אין מלקין אותו מיד אלא כשיגדל.

לכאורה אין לומר שמופלא סמוך לאיש שנזר לא יהיה חייב בקרבנות אפילו אם 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. וע"י בחזו"א ב"ק סי' כ' אות כ' שיש מקום לומר בשיטת הס"ז פר' נשוא 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 (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 המדיר לוקה על כל 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. ועייין הל' כלאים פ"י הל' ל"א והל' אבל פ"ג ה"ה. ועייין 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 נינהו, ואי אפשר לזה שלא להקיף לדעתו, לא מחייב שולחו לכו"ע". ועייין 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 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

לומר שתשלומי הקרן והחומש הם מתורת מעילה, והם להקדש ולא לכהנים, וא"כ גם המיעוט של הקדש מופס"ל מהכתוב "זה הדבר" יל"פ 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 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

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, 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

ובחולין מ' ע"א אמרו כיון דקניא ליה לכפרה כדידיה דמיא. ויל"פ שלכן הקרבן נחשב כממון הבעלים ואין להקדש גדר בעלות בו, וכמ"ש באתוון דאורייתא הנ"ל, וע"כ שביחודם לקרבן סגי לדין מעילה, משא"כ בקדשי בדה"ב, ועיין מש"כ להלן סי' כ אות א'.

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. 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 הקרבן ואומר הרי זו לעולה, שאין שם חסרון של לשון נדר, אין צורך לדון מצד

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. [ע"י באתוון אורייתא עמ' ט' דס"ל שאין כלל גדר בעלות של הקדש בכל הקדשות, אבל יש לחלק כנ"ל]. 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.

ויש לבאר החילוק בין בדה"ב לקרבנות, לפמש"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.

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.

(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 בל יחל, שהרי לדעת הר"מ רק המדיר לוקה על בל יחל. אמנם י"ל שבנדר מופס"ל גם לר"מ המודר לוקה על בל יחל כנ"ל. אבל מ"מ

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 קורבנות. 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 שהברייטא 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,

עדיין צ"ב מפני מה לא הזכיר הר"מ שאין מביאין קרבן על הקדשו.

גמור יש ללקות על לאו דבל יחל בקונמות מאחר שנדרו והקדשו מה"ת.

(י) ויתכן שהר"מ סובר שהברייתא ור' יוחנן ור"ל אינם עוסקים באותו סוג נדר, שהברייתא שמרבה הקדשו של מופס"ל למלקות משום בל יחל וממעטת אותו מקרבן איירי בקונמות, ולכן נזכר שם בל יחל, כי בהקדש גמור י"ל שאין בו בל יחל כמוש"כ כמה אחרונים, (עיי' במהר"מ שיק חו"מ סי' קנ"ט וכוכב מיעקב סי' קס"ד), ורק בקונמות יש בל יחל, והמיעוט מ"זה הדבר" הוא לכל דיני מעילה. והברייתא נקטה רק קרבן משום שבקונמות אין לאו דמעילה אלא בל יחל בלבד כנ"ל. או שיש גם לאו דמעילה אבל אי אפשר לנקוט שאין לוקין עליו מאחר שעכ"פ יש מלקות דבל 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 בל 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

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 בפירוש 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 להענש 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 בל יחל, ולפי הנ"ל מיירי בקונמות, דין זה לא הזכיר הר"מ, ויל"פ כדברי המהרי"ט אלגזי בשו"ת שמחת יו"ט סי' ס"ט (ר"כ ע"א) דדין זה, מי לוקה המדיר או המודר, שנוי במחלוקת תנאים, ותנא דברייתא 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

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 מתתקנת 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 בשבליים אין בכח המופלא לתרום. ועיין מש"כ לעיל בענין פטור הפקר 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,

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 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

דהיינו דין שליחות, אינו נכלל בדין מופלא סמוך לאיש, שלא נתרבה אלא לעצם הפרשת התרומה ולא לדין שליחות שבה. ובאמת בירושלמי תרומות שם 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 השיריים, 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 הברייתא 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 כברייתא 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 דאיתא 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 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 שבעינן 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 הבריייתא 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.

קדושת המקדש וקדושת הארץ

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. ועי' בהוריות ו: כנחלתן כן חנייתן.

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 ושבטי ישראל חונים בנחלת ד' סביביו". ועיין בהגהות הרד"ל לזבחים קיב ע"ב דבימי נז"ג היו ערי ישראל כמקום מחנה ישראל במדבר לענין אכילת קדשים והו"ה לענין הקרבה בבמת יחיד. ועיין במשך חכמה פ' בשלח עה"כ עד יעבור עמך ד'.

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

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 ממש"כ הרשב"א (בתשובות בעניני דעות סי' לו ח"ד) "וכן הצוואה שנצטווה יצחק לבלתי צאת חוצה לארץ באמרו אל תרד

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 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 קדושה 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. שאלבא דר"ע

שכל מקום שנאמר כי תבואו וגו' אינו דווקא לאחר ירושה וישיבה, 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 בתוס' מנחות מה: ד"ה קרבו שאלבא דר"ע הקריבו עומר גם במדבר, ויל"פ דסגי בעומר שגדל בשטח מחנה ישראל אפילו אינו א"י.

(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 שחנטו 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 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 בדן 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 בנית 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 בכך להקים שם במה גדולה, ומכ"ש בשילה שכבר נתקדשה א"י. ועי' להלן אות י ואות לג.

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 במחנה 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 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 לקדושתיה 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 ראוייה 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 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). 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, 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: נחא 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 לו. ולכן לא מצינו שקידשו בקרבן את מחנה ישראל שבמדבר, (ועי' בריטב"א שבועות טז. ד"ה אמר, דלא הקשה מהקידוש במדבר), משא"כ בירושלים שאין כל ישראל חונים סביבות מקום המקדש⁵,

5. (א) יש להוסיף להאמור כאן ולהלן באות כב, ששלוש מחנות שבמדבר חלוקים משלוש מחנות שבשילה ובמקדש, שהרי קביעת מקום קדושתם של מחנה לוי וישראל היתה משום חנייתם של ישראל והלויים, והקדושה היתה תלויה במקום שנקבע להם, וגם 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 נו ע"ב שאכילת קדק"ל במדבר היתה בתחום כל דגל. וכ"ז במדבר, אבל בשילה ובמקדש היה 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 כמ"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 עפ"י דהר"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 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. 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 לד.

אמנם מחנה שכינה שווה במשכן, בגלגל, שילה ובית הבחירה ואעפ"כ לדורות צריך שיירי מנחה לקידוש העזרה אע"פ שבמשכן לא מצינו כן. והטעם 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 המקודש לבית מקדש, צריך להתקדש בקדושת מחנה שכינה לענין טומאה גם ע"י מקדש, ובעינן קרבן לקדשו.

(ג) ומ"ש בספרי פר' כי תצא בפרשת "כי תצא למלחמה על אויביך 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 מקדש 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 מקדשים, שהם מלך, נביא או"ת וסנהדרין והם הקובעים את קדושת מקום חניית הארון והמחנות סביבו.

ועיין במנחת אברהם ח"א עמ' רלב"לג 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 בי"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 לוויה 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 לוויה 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 יוצא אל מחוץ למחנה וגו' הוא כאשר יהיה הארון עמהם ויש שם מחנה שכינה ומחנה לוויה, "אם כן גם זו אזהרה, כפל אותה במחנה, שלא יהיה הכל מופקר כמחנות הלויים". 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 לוויה. עיי"ש במלבי"ם.

ויתכן שס"ל לרמב"ן שגם כל מקום חניית הארון יש בו דין הקמת וקידוש מחנה שכינה ומחנה לוויה. 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 כתוב: ויתן לפני ארון ה' מן הלויים משרתים וגו' ובמצודת דוד פירש לכבוד ולרביץ לפני הארון, אבל לפי הנ"ל יל"פ שהכוונה למחנה לוויה 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 דה"צ"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"ה 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, שיל"ה 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 דינם כפי היתה חניית הדגלים סביב המשכן אבל לדורות אי"ז נוהג, אמנם במו"נ ח"ג פמ"א משמע שדין קדושת מחנה שכינה במחנה המלחמה נוהג לדורות ואפילו בלא ארון.]

(יג) 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.

(יד) והנה ברמב"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 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 כמושג"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 עלותיך 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 גם לאחר שנבחר ונבנה המקדש. ונמצא שמצות בית המקדש היא להיות חלק מכל ירושלים. וזהו יסוד שיטת הרמב"ם בפיה"מ לר"ה שירושלים בכלל מקדש, 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 כמושג"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 ושאל 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 היבوسی מנגב היא ירושלים עיי"ש ברש"י, שבררו שיש לבנות המקדש בירושלים. והבחירה של הר המוריה היתה בימי דוד כשבנה המזבח עפ"י ג' 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. [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].

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.

לכן ס"ל לירושלמי שצריך שיקדשו תחילה 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).

וזהו 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 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 שבמשכן שגם שאר מקדשות צריכים קרבן לקדשם, וקרבות 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 כמ"ש"נ מהמכילתא פר' בא: "עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות, משנבחרה ירושלים יצאת א"י, 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 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 שיריים.

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", 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).

(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 לאוכלה 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.

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 נבחרים ומתקדשים לדורות, כמו דין שיר שיש אז. וגם דין חמץ שבתודה הוא משום

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 קדש קדשים. ונראה שיל"פ שאותו איל מילואים שהזו מדמו על אהרן ובניו היה רק לקידוש אהרן ובניו ולא לקידוש העזרה, ולכן הוא כשאר קד"ק הראויים להיאכל גם בהיכל.

יז) ומכאן נלמד שיש בקידוש העיר והעזרות דין של הקרבת מנחת ציבור והיא המקדשת. 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 שהמנחה של תודה זו שהיתה צריכה להיות מנחת נסכים, באה בתורת מנחה הנקמצת.

ועי' בתו"כ פרשת שמיני עה"כ "ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה, ויקטר על המזבח מלבד עולת הבוקר", שבא הכתוב ללמד שמנחה זו לא באה במקום מנחת נסכים של

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. אבל ז"א כי גם במדבר חנו הדגלים זאח"ז.

(כג) עוד יתכן לבאר שיטת הירושלמי לפמ"ש בזבחים קיז אליבא דרבא דלא יתכן שילוח טמאים במקדש רק ממחנה שכינה ומחנה לוייה בלא שיהא שם גם מחנה ישראל, ויל"פ שכ"ז מעכב את יכולת הקידוש של מחנה שכינה ומחנה לוייה, (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 לוייה 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 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 לוייה הרי אין שם מעשה קידוש אלא קביעות בי"ד עד היכן מחנה לוייה וקביעתם חלה מיד כשמוכנים ונקבעים שתי המחנות האחרות (ועי' אבנ"ז יו"ד סו"ס תנ).

שמחה. (עיי' 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.

(כב) ולכאורה יל"פ דברי הירושלמי דקאי רק למ"ד ירושלים נתחלקה לשבטים, א"כ

כד) ואם כי במדבר לא קידשו שלש מחנות אלא לאחר שחנו הלויים במחנה לוי, 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 המקדש 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 לוי ומחנה ישראל והוזקקו להשתלח. והתשב"ץ בח"ד סי' קלז הקשה, הרי הבדלת הלוויים בחנייתם לא היתה עד חודש אייר כמוש"נ מפר' במדבר. ונראה לכאורה שרש"י ס"ל שאעפ"כ הוקבע המקום המיועד לחניית הלוויים והקביעה הזו דיה לקדש המקום בתור מחנה לוי, שישתלחו משם הטמאים האסורים במחנה לוי (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 לוי וממחנה שכינה, וע"כ ששם מחנה לוי הוקבע כבר, אם כי

עדיין לא נצטוו הלוויים 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 לוי קודם, כמו"ש בשבת צו: משה היכי יתיב, במחנה לוי, 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 לוי 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 לוי קאי, שהלוויים כבר חנו קודם הקמת המשכן במקומם, כי בפשטות הכוונה היא שמקום אוהל בית המדרש של משה רבינו ששם לימד את ישראל (עי' רש"י ורמב"ן כי תשא לג) היה במקום שאחר כך היה מחנה לוי, 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, עפמ"ש

קלט מחנה לוייה 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 לוייה 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' יט) 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 וכו"ה בדרשות רבינו יונה לפרשת מסעי), ולכן רק במחנה לוייה שבמדבר או בערי הלויים שבא"י יש דין קליטה. וגם הטעם שאין קולטים השלש שבא"י 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

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 לוייה. ופרש"י לך מקום, המקום שלך, דהיינו מחנה לוייה, אף הוא נקלט. ויל"פ שדין ערי מקלט במדבר תלוי במקום חניית משה רבינו ומיד לאחר מתן תורה דין מקום חניה של מש"ר, דהיינו שיקבע מקומו בנפרד משאר ישראל, והמקום שנקבע הוא המקום שעתיד להיות מחנה לוייה. 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 לוייה. וכשחנו 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.

(כח) ויל"פ שלכן אין מחנה לוייה 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 לוייה שבמקדש דינו כמחנה לוייה שבמדבר. ויל"פ שגם במדבר לא קלט מחנה לוייה אלא משום שמה רבינו חנה שם, והוא דין קליטה בפנ"ע. וא"ש גם מה שהקשה בצ"פ למכות י. איך

לשלוש הערים שבעבר הירדן. משא"כ (ל) ועוד י"ל בביאור הירושלמי שצריך במחנה לוי שבמדבר⁶]. להקדים קידוש ירושלים לקידוש העזרה,

6. (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 יצי"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 ובודקו מה שגבו והשלימו את סכומם 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 לו 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 כמה גדולה. לגבי שירה עי' בדה"י 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 וכמשו"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.

(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 עבודות 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 במדבר (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".

ציבור וקרב בטומאה, משום שחינוך המשכן צריך להיות בטהרה. [ויל"פ מ"ש בתו"כ המובא לעיל לגבי המנחה של שמיני למילואים "ואכלוה מצות אצל המזבח, ולא בהיכל", 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]. 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 פרשת קרבן עו"י על טומאת מקדש. ואם כי סברא זו

לפימש"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 כדאמרין 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, כי מבואר בבעלי התוס' עה"ת פר' שמיני ששעיר ר"ח שנטמא נשרף כולו אע"פ שהוא קרבן

ולפי הנ"ל שחלק מעבודות הלויים כבר נהגו בבמת סיני, א"כ מאחר שכל עבודות הלויים נקראות עבודה כמש"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 והאו"ח הנ"ל היא שהבכורות התקדשו להיות ראויים לכל עבודות של במ"ג המשכן והמקדש לכשיבנו. דהיינו הן להקריבה הן לשירה ולשמירה. וקדושה זו נלקחה מהם וניתנה בחלקה לכהנים ובחלקה ללויים. אבל למעשה לא נהגו עבודות הלויים עד לאחר הקמת המשכן.

מקומו של מש"ר בשטח שיהיה מחנה לויה ומאז חל שם דין קליטה שהיה במחנה לויה שבמדבר, כי ע"י חניית מש"ר במקומו שם, חשיב כבר מחנה לויה לדין קליטה, א"כ גם לגבי הדין שבשבעת ימי המילואים חלו דיני שילוח מחנות, סגי בהיות על המקום שם מחנה לויה לדין קליטה מאז מ"ת, סגי בכך שיחולו שם דיני שילוח מחנות המיוחדים לימי המילואים.⁷

שייכת רק לגבי מחנה שכינה, אבל כבר כתבנו לעיל מהגמ' בזבחים שאין מצות שילוח מחנות מהמקדש מתקיימת אא"כ יש גם שילוח ממחנה לויה עכ"פ. ואם כי לא חנו הלויים אז במחנה לויה לדעת הרמב"ן והתשב"ץ, כבר כתב בספר משמר הלוי עמ' תב בשם הגר"ז צ"צ"ק זצ"ל, שגם חניית אהרן ובניו חשיבא חניית לויים. ולפמש"כ לעיל באות כז שמיד לאחר מ"ת נקבע

-
7. א. נראה שבישיבת וחניית מש"ר במחנה לויה מעת הקמת המשכן, היה גם דין נוסף. והיא המצוה שיהיו סנהדרין סמוכים למזבח, דילפינן לכך במכילתא סו"פ יתרו מהכתוב ואלה המשפטים אשר תשים לפניכם, ומש"ר במקום ע"א קאי ונצטווה בכך לאחר מ"ת לחנות סמוך לאוה"מ. והנה בזבחים ק"ח 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 וכתיב וימאס באהל יוסף ובשבת 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. 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 להקרבה היו בשילה גם מחנה שכינה ומחנה לויה 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 לחלקו 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 כברייאא 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, ולפ"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 שסנהדרין יהיו בחלק יהודה, ותירצו 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 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, ובמכילתא 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

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 לשלח⁸. [ועיין בשו"ת הרא"ש

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 המרוחקת 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.]

8. (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 ירה, 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 שפירשו 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.]

(ב) ועיקר הדבר מבואר גם ברמב"ן בפתחה 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 לויה ששם גם כל שבט לוי וגם מושב הסנהדרין לדורות. אמנם במשכן נוספו הלויים שנבחרו לעבודת המשכן והם היו מחיצה

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 לויה 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 לפניו 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 עוד מצינו 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

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 כד) 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 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.

כדי שיתחנך בטהרה, והו"ה בעת חינוך המקדש שדינו כמשכן. וכיון שלדין קידוש מחנה שכינה בעינין שכל הג' מחנות יתקדשו אז, לכן סובר הירושלמי שכבר בשעת חינוך המקדש צריך שיהא כבר דין מחנה ישראל בירושלים וכפי שהתבאר לעיל.

(לג) בעיקר דברי הירושלמי: נחא 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 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 גדולה⁹),

שקלים (פ"ו ה"ג): לא היה שם לחם מניחו לשבת הבאה, דכתיב "ונתת על השולחן 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). ועי' נאמר במסעות "ולחם התמיד עליו יהיה". ומ"ש בסו"פ אמור "והיתה לאהרן ולבניו וגו'", יל"פ כמו"ש בסו"פ קרח בדין תרו"מ "ונתתם ממנו את תרומת ד' לאהרן הכהן" ודרשו דמכאן לתה"מ מן התורה. וכי' 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,

9. על דעת התוס' בשבועות ובתורי"ד במגילה הנ"ל כתב ח"א שיש לעיין ממ"ש בתוספתא זבחים פי"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 ברור שאין דין במה גדולה תלוי איך מקימים אותה וכמו שהביא בק"א מהרמב"ם הל' ביה"ב שבנוב וגבעון היה בנין אבנים, אלא שהתוספתא דיברה בהווה, שבזמן שהיתה במה גדולה בשילה והיה דין איסור במות, הדבר היה תלוי גם אם הארון שם באוה"מ. וכלפי לייא, בנין שראוי לקדושת מקדש מכ"ש שראוי הוא לקדושת במה גדולה, וז"ב. וכפה"נ הק"א אישתיטתיה 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.

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

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 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 מהכתוב "זאת מנוחתי וגו'" שקדושת מקדש אינה בטלה כמש"כ תוס' ביבמות פב

לכאורה יש לומר שס"ל שמקדש אינו יכול להתקדש במחיצה זמנית של קלעים אלא של מחיצה קבועה של בנין אבנים וכיו"ב, ועי' בפיה"מ לרמב"ם לזבחים פי"ד שמשכן שילה נקרא מנוחה משום שהיה בנין אבנים.

התוס' לגבי קדושה זו בימי יהושע, דהיינו 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 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

נראה שהעיקר הוא שהירושלמי קאי אליבא דמ"ד ק"ר ל"ק לעת"ל ומיירי לגבי קידוש העזרה וקאמר שבעלייתן מהגולה (בימי חגי וזכריה כמו"ש בעזרא פ"ו שאז חנכו 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' בבית 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, דאוה"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

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 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.

עוד י"ל באם נניח דבעי כאן כ"ש ובעי חינוך, י"ל דבעלמא בבמות אין מלאים לעיכובא, אבל בחינוך מעכב, עכ"ד¹⁰].

בנה מצבה מיד והיה מסיך עליה שמן, כי משום שבלילה 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 הג"מ משה אליעזר מפינסק 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

10. 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 הג"ר 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

לז) ויל"פ שגם אם לדעת הירושלמי 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 "שאיין 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 והעיר בזמן אחד, ניתן לקדש הכל בשתי

בזמן המקדש אלא ביום כמו"ש בשבועות טז: - כי הדין שבזמן 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.

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 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 בס 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 הסברא 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 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 לפמש"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 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' כעיי"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 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 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 ושירות, 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, כשאינן עדיין קדושת ירושלים וגם קדק"ל נפסלים אז

ביוצא מהעזרה, אין עדיפות לקידוש בשיירי 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, דהגרלה 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 בהם עבודה מתקדשים. ובכל אופן כל כ"ש שהחלו בו בשירות ומלאכה שמיוחדת לו,

מתקדש מכח משיחת הכ"ש שבמשכן¹¹. המשכן, אבל הקלפי של הגרלה י"ל שלא נעשתה בזמן הקמת המשכן, כי לא נאמרה אולם כ"ז בסוג כלים שהיו אז בעת משיחת לישראל עדיין פרשת עבודת יוהכ"פ, ולכן

11. 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. ויל"פ שגם כאן העבודה קובעת את הכהן למינויו לכה"ג וע"י כך הוא מתקדש מכח משיחת אהרן, ובפרט לפמ"ש"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 משר. ועי' בהשגת הראב"ד להל' ביאת מקדש פ"ב ה"ה. וניסוד 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 עמ"ש"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. 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 המרובה בגדים מביא פר הע"ד כמו"ש בתו"כ ובמגילה ט: ואפילו כשהכהן המשיח עבר מחמת מום, רק הוא מביא פר הע"ד כמו"ש 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 משיטת 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 שהתרבה 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.

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 שייך בהיכל.

(נ) ונראה שס"ל לירושלמי שהיכל 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

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, שמשיתה 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 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

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.

רבא: כל הכלים שעשה משה משיחתן 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 "וימשחם ויקדש אותם וגו'", דלדורות הקידוש רק בעבודה, אינה על המשכן עצמו, אלא רק הכ"ש מתמעטים. וא"כ נמצא שההיכל טעון קידוש בי"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 הגר"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.

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 שמהירו 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"ג¹².

נה) ולסוברים שיש מ"ד שק"ר של המקדש (נו) עוד יתכן לפרש הטעם שבימי עזרא

12. 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 [והענייני אחי מרן רה"י הג"ר 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 אמיץ כח כו' כתוב: "לשרתך איוית לוי איש חסידך, להבדיל מגזעו מקדש קדש קדשים לקשר נזר קודש ולעטות אורים לישיב ככבודה פנימה ימים שבעה" כו'. יתכן שהכוונה 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 – ואעפ"י שעל כך מדבר בהמשך הפיוט "מחזיקי אמנה שבוע קודם לעשור מפרישים כהן הראש כדת המילואים מזים עליו כו' מקטיר ומיטיב כו'".

(ה) 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 בכבודה פנימה ימים שבעה" כו'. 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 ממלואים 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 שבועה 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 שיזה 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.

לא חינכו הבית ביוכ"פ, משום די"ל בחורבן הבית מ"מ ע"י הקידוש הראשון שאעפ"י שקדושת היכל וקודה"ק בטלו כבר נבחר המקום לקדושות אלו כמש"כ

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 צויתי, 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 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 מלשכתו בכל רציפות שבעת ימים. 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 ממשבצות 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 מקיית 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.

לעיל אות ט לגבי בחירת א"י, והבחירה לא בטלה גם לאחר החורבן ולכן סגי בבניית ההיכל לקדש המקום.

ועי' במל"מ הל' מזה"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 המקדש 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 המשכן באמת היה סגי 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 היא 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 שאין 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

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 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

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 שביוה"כ"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, בירכו 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 יוה"כ"פ 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

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 שצריך לקדש בדבר שנאכל שם ונפסל ביוצא, לא קאי על מקום ההילוך של בי"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 בעלייתן מן הגולה כו', יל"פ שקאי על קידוש ההיכל, והיינו עפ"י דאמור"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 אמור"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

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"נ 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 לכך, 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

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 ולאיסור הכניסה בביאה ריקנית, (עי' יומא נג. דאזהרת ביאה ריקנית נאמרה קודם שהסתיימו העבודות בשמיני למילואים) - לקידוש העזרה.

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 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 פי"א ממצה"ק. וכשמקדשים את ההיכל

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 פי"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 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 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

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.

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

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"ט) 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 מדרבנן, עשאוהו כדין תורה כפי שהיה צריך להיות אילו היו יושביה עליה, שאז החזקה של עולי בבל היתה מחייבת תרו"מ 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.

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.

שירת הלויים – מצות שירה ותקיעה בחצוצרות – עבודת כהנים ולויים בבמה קטנה – תמיד של בין הערבים לעתיד לבא

א

שירת הלויים

"והשומרים הם הכהנים והלויים וכו'". א"כ 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.

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). (אך עדיין צ"ב מ"ש הר"מ "ויהיו מהן משוררים לשיר על הקרבן בכל יום", והרי אף שאר

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'".

והנה מ"ש הר"מ "ויהיו מהן שוערים" וכו', ולא נקט "שיהיו שוערים" כדלעיל גבי שומרים, נראה שר"ל דבשוערים יש דין 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)

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 ובזה 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 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 הויא 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 דבהלכ' 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

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 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 בנ"י ולכפר על בנ"י, מה כפרה מעכבת אף שירה מעכבת,

הר"מ בפ"ג ה"ט, יש קביעות למשוררים ולשוערים, שבזמן לימודם מייחדים אותם לעבודה מסויימת 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 בבכורים 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 - 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.

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 לשיר גם על הקרבן עצמו בכל זמן ההקרבה. דהשירה היא גם משום עבודת הקרבן ונאמרת בכל זמן ההקרבה כמשנ"ת ומעכבת את הקרבן לר"מ¹³.

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 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.

ו) והנה מ"ש דלר"י אומרים שירה על ונראה דדין תקיעות במועדים ודאי אינו

13. כתב ח"א שליט"א שהמחלוקת בין הספרי והספ"ז אם האמור 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 לז ע"ב וברמב"ן פרשת שלח שבקרבנות ציבור נהגו נסכים במדבר 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 דשבט 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.

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 באמבוה דספרי, ולהנ"ל יל"פ שגם לדין סמיכה לא נפיק מתורת קרבן שותפין.

דין שירה שמצד הקרבן שהוא גם על ההקרבה, כמשו"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 הקרבתם אינם טעונים שירה, דשירה משום עבודת הקרבן בשאר ק"צ אינה אלא מדרבנן כמשנ"ת ולא תקנו אלא בקרבנות הנוהגים לדורות. ולכן בהל' תמומ"ס שמיירי בגדר שירה משום עבודות 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.

אלא משום עבודת הקרבן, כדמשמע מהכתוב ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו' וכו"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 ילפינן דין שירה משום עבודת המקדש, איירי במועדים כמבואר שם בספרי, דכל הפרשה איירי לענין עבודת המשמרות במועדים, אלא דילפינן מינה 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

ב

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 הבתים, 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" (מבואת 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 ממצות 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 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.

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 מרבוי 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"יעלה 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 כך כל ישראל מקדשי שמך, עכ"ל הב"י. ונראה שתפילה זו מגבילה ומפרשת את הבקשה שלהלן: "שבענו מטובך ושמחנו בישועתך" וכאן מפרטים: ישמחו 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.

ג

עבודת כהנים ולויים בבמה קטנה

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 שערס 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 בענין קדושת המקדש וקדושת הארץ בהערה לאות כז).

ד

תמיד של בין הערבים לעתיד לבא

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

התמיד. ויל"פ שר"ל שרק כשניתן להקריב תמיד, נפסלים הנסכים שמקדימים אותם לתמיד]. 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.

איסור נעבד לגבוה

א

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 שגם עשיית ע"ז במחובר היא בכלל הכתוב

(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

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 בחיור"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 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 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 האיסור של הדבר הנצבע מצד עצמו, שהוא

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 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 המחובר הם קרויים אלוהות סגי בזה שיקראו השחתה ויאסרו לגבוה.

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 בערלה 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

ב

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

(א) עיין במש"כ המאירי בע"ז מ"ו ע"ב ד"ה אע"פ שמחובר נאסר לגבוה בין שלו בין של חברו 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.

כשנעשה פסל או כשנעבד ואין למחובר הפקעה משם ע"ז מדין "אלהיהם על 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 הוא ע"ז, בכה"ג יש מקום לחלק בין אם ההשתחואה היא למחובר שסמוך לו לאינו סמוך, משום שבאינו שלו שכוונת השתחואה 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 השתחואה 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 משתחואה 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 שהשתחואה, 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"ן 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

שלפי' הר"ח משמע שהסברא לאסור היא 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.

היינו יודעים שהם בכלל המומים. ולפי"ד יתכן שבאמת ישנם בנעבד שני חסרונות הפוסלים אותו לגבוה, הא' מגזה"כ ד"מן הצאן" שמצד שעבדו את הבע"ח נפסל לגבוה, ומעשה העבודה פוסלו, וב' מדין "משחתם בהם מום במ" שהוא מצד שהיו ע"ז ונעשה עי"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

אכילתו ואכילת חבירו מצטרפים למעילה

הבעלים מצד עצם דין ההקדש, ואין לו 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.

(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 מעילה, 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 נדבותיהם אשר יקריבו לעולה, אלא כתיב "אשר יקריבו לד' לעולה", מכך

(א) בקובץ הערות לתו"כ מאת הג"ר 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 מההקדש 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". 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. וגם למ"ד בירושלמי שאפילו הקדיש לבדה"ב אי"ז כמכירה משום דלא יצא ידי הבעלים, התם הוא משום שיש לו זכות ממונית מסויימת בהקדש, אבל חלק ההקדש אין בו שם

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 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.) 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 שנתנתה לכהן מקדשה".]

(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 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 ומסרם

ז) וי"ל עוד לפי"ז, שלכן אין ללמוד ממעילה לתרומה, שאם תרם בעבירה יש שליחות לחייב המשלח, עיין בראבי"ה בתשובות (תתקכ"ב) ובהגהות אמרי ברוך לטו"א חגיגה (י' ע"ב), כי גדר שליחות במעילה אינו מועיל כלל לתרומה דבעינן שם שליח התורם מדעת.]

ח) 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", 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. ולהנ"ל אתי שפיר, שרק בשולח למעול ע"י הנאת השליח התחדש דין שליחות במעילה, אבל לא כשהמועל ע"י הנאתו הוא אדם אחר.

לבעה"ב - עיין בהל' מעילה פ"ז ה"א ובאבן האזל שם - אין כאן אלא עשיה בעלמא בחפץ של הקדש, ואין שם מסירת זכות וגם 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 ודאי די"ל שהוא לא התרבה לגבי שני מועלים בפרוטה אחת.

ו) [ולפי"ז י"ל קושיית המהרש"א בקידושין למה לא נילף דאשלד"ע בכל התורה מדאצטריך קרא שמועילה שליחות בגירושין ובקדשים, דאי איכא למילף ממעילה וטביחה דיש שליח לדבר עבירה, לא לכתוב ריבוי לשליח בקידושין וגירושין ונילף להו נמי ממעילה וטביחה במכל שכן. ולהנ"ל י"ל שממעילה אין ללמוד למקום שצריך דין שליחות ממש או עכ"פ זכיה (וגם מטביחה ומכירה אין ללמוד כמבואר באחרונים, עיין קצוה"ח סי' רצ"ב).]

בגדר ציבור וקהל – ערבות

[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 יט.

(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 נעשו על 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,

(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, לפמש"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 [לגבי בכור] כיון דכי לא מקדיש ליה קדוש לא צריך לאקדושה כיון שיצא לאויר הוא קדוש בלא אמירה. וכן בפרק ערבי פסחים

משא"כ דין קהל לגבי פר הע"ד שהיא חובה שמתחדשת על העם כשחטאו בשגגת הוראה של בי"ד הגדול, מסתבר שחובה זו תלויה בהיותם נמצאים בא"י המקודשת, שרק אז הם נקראים קהל לגבי חובת פר הע"ד.

(ד) [בעיקר הדבר שהערכות קיימת גם כשגלו מא"י יש להעיר במ"ש בירושלמי סוטה פ"ז ה"ה לגבי ערכות 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 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 ערכות מיוחדת על הבי"ד. ולגבי נסתרות עיקר החובה עליהם. וכ"מ בשמו"ר (פכ"ז סי"ט) עה"כ בני אם ערכת לרעך וגו' אמר רבי

ועי' א"י הם עם אחד לגמרי, עכ"ל. וכ"ה בריטב"א ר"ה כט ע"א, שדין ערכות 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 עבל ונעשו ערבים זל"ז כו', צ"ל שעל ידי הכניסה לא"י נעשו ראויים להתחייב בערכות כי רק אז נעשו עם אחד לגמרי. ויל"פ שמשעה שנעשו קהל ע"י כניסתם לא"י אזי היתה יכולה לחול הערכות על הנגלות או על הנסתרות. וכ"מ באבנ"ז או"ח סי' של"א. ויתכן לומר עוד, שדין קהל היה תלוי גם בכניסה לא"י וגם בחלות דין ערכות, וקודם לכך א"א היה לחול דין קהל, אפילו כשכבר באו לא"י. והיינו שע"י הכניסה לא"י המקודשת, יכול היה לחול דין ערכות משעה שקבלו ברכות וקללות.

(ג) אמנם בע"כ שאין הגדרים של דין קהל לגבי פר הע"ד ושל ערכות שווים לגמרי, שהרי ערכות על הנגלות עכ"פ קיימת גם לאחר שגלו, גם למ"ד שעד שלא עברו את הירדן לא נענשו 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 ערכות הוא סיום הברית שכתרו בסיני ובערכות מואב וע"י שנעשו קהל בא"י יכלו להשלים חובת הברית. וההשלמה הזו כללה ערכות ישראל לדורות.

כשלעצמו היה מספיק למנוע שיעברו עליו. ומ"מ לר"י היה צורך בשומרים מצד חיוב הערבות על נסתרות.

ז) עוד יתכן שגם לר' נחמיה יש חובה להעמיד שומרים גם כדי לחפש ולחקור 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,

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"ג שאין חובה על הבי"ד ועל ישראל לחוש.

ו) ומה שנחלקו ר' יהודה ור' נחמיה לגבי החרם של יריחו אם נענשו על מה שעכן עבר על החרם, יל"פ שגם שם לא היה חשש ברור שיעברו על החרם, כי החרם

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 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, וקמל"ן שבין 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 עברייך ורק שידוע שמקום פלוני עלול ומועד לעשות בו עבירה, והוא צריך שמירה שלא יבואו לידי עבירה, וכמו שאמרו בירושלמי כתובות הנ"ל שממנים זקנים לבתי משתאות, וחיוב 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 שוטרים 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 דיון 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 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 וערב 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, 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 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.

ויש מקום לכאורה לומר עוד, שאפילו לאחר שעברו הירדן עוד לא חל דין פר הע"ד, עד סוף י"ד שחלקו וכבשו, אע"פ שערכות חלה מיד שעברו את הירדן, כי מאחר שלא חלו כל דיני קדושת הארץ, יתכן שגם גדר קהל גמור לא חל. אמנם בירושלמי מגילה (פ"א הי"א) מפורש שבגלגל נהג דין פר הע"ד.

(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.

[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 הרב יהודה מאיר דביר שליט"א (בקובץ אורייתא 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, והיינו שקודם שנכנסו לא"י היה לכל ישראל גדר קהל וציבור,

חמת עד נחל מצרים אינו נוהג לגבי דין ציבור לק"פ בטומאה.

ומ"ש בפסחים דאליבא דרבי יהודה דשבט איקרי קהל, אם שבט נטמא מקריבין פ"ר בטומאה, היינו דכ"ש הוא דלגבי פסח שבט הוי כקהל.

ונמצא שהדין שאין ציבור נדחה לפ"ש אינו תלוי בדין קהל, כפי שמצינו בפר הע"ד, שהוא נקבע לכן דוקא ע"י הנמצאים בא"י. 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.

(יח) והנה במשך חכמה פר' בהעלותך העיר מפני מה לא עשו פסח קודם שעלה עזרא, ופירש שמאחר שלא קדשה הארץ קודם עזרא ולא היה דין קהל על הציבור שבא"י, [ע"י בירושלמי פסחים פ"ז ה"ו בגירסת הפ"מ, שגם מצות ראיה ברגלים דוחה טומאה אם רוב הציבור שבא"י טמא. וע"י בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב שמעברין את השנה על הגליות שעלו ועדיין לא הגיעו, כדי שיעשו את הפסח כל בני"י, והוא שהגיעו לנהר פרת]. א"כ כיון שהיו טמאי מת ובעינן ציבור לעשיית פסח בטומאה, לכן לא היה דין דחיית טומאה, עכ"ד.

אע"פ שהיו בחו"ל, והנס הוא נס של ציבור, וה"נ י"ל לגבי פר הע"ד בערבות מואב 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.

(יז) וע"י בפסחים פ' ע"א לגבי פסח ראשון הבא בטומאה, משום שאין ציבור נדחה לפ"ש, שאליבא דמ"ד שבט איקרי קהל ג"כ מקריבין פסח בטומאה כשנטמא שבט אחד. ובפשטות משמע שיש צורך בדין קהל לפסח הבא בטומאה, ומתוכם משערים אם יש רוב טמאים סמוך לעזרה, ע"י הל' ק"פ פ"ז ה"ו, ודין זה דאין ציבור נדחה לפ"ש ילפינן מפרשת ויהי אנשים אשר היו טמאים וגו' כמו"ש בספרי פר' בהעלותך וכ"ה בפסחים סז ע"א, ומשמע שגם במדבר היה ראוי לנהוג דין זה, וא"כ מוכח שהיה דין קהל גם במדבר.

אולם יתכן שלק"פ הבא בטומאה אין צורך לשם קהל דוקא, אלא רק שיצאו משם יחידים. והטעם לכך הוא, כי מה דילפינן בספרי ילפינן לדין שאין ציבור נדחה לפ"ש מהכתוב ויהיו אנשים וגו' או 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

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, ולעיל עמ' קפ"ו. ויל"פ שלגבי כל מה שהוא קשור לדיני האדם שבא"י נשארה קדושת א"י. ויל"פ שזהו הטעם במ"ש במגילה שם, לחד מ"ד, שאע"פ שגלו לא חזרו להיתירם הראשון, לומר שירה על נס שבחול"ל, הטעם הוא כי גדר ציבור 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 להכשיר 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 בחול"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, [נועי' 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 שגזורים דין ת"צ משום שאין עמנו נשיא. ופי' הקהע"ד שאינן תעניות גמורות. והיינו 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 קהל וציבור, שכדי להשלים הצירוף הזה על כל ציבור מסויים היושבים בא"י בכל דור ודור, צריך שיהיה עמם בזמנם נשיא כדי שיקראו לגמרי ציבור וקהל.

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 קהל כנ"ל, אבל מצד חסרון נשיא

לא הושלם דין קהל עד שעלה עזרא. ורק אז יכלו להקריב הפסח בטומאה.

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]. מה 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.

כב) אמנם מסתבר יותר שרק כשבאים לחדש דין חדש, כתענית ציבור, צריך נשיא, 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 הקהל 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 לגבי מה שנוגע ליושבי בא"י כגון דין סמיכה, הרי היא בקדושתה גם לאחר חורבן בית ראשון, וא"כ הו"ה לדין קהל וציבור.

וצ"ל שלדין קהל שהוא צירוף יושבי א"י לגדר אחד שהם בלבד קרויים קהל ישראל, לגדר זה יש צורך שיהיו בא"י המקודשת, וכשבטלה קדושת הארץ בחורבן בית ראשון בטל הצירוף לדין קהל. ולכן לא היה דין ציבור ליושבי א"י להקרבת פסח ולנכנסים לעזרה בטומאה. ורק בק"צ ששוקלים לשם כל ישראל היה דין טומאה דחוייה בציבור וכדברי המשך חכמה.

כד) אמנם צ"ב על סברת המשך חכמה דמשגלו בטל דין ציבור מיושבי א"י וכיחידים דמו, שלכאורה למ"ד במגילה לגבי שירה שלא חזרו להכשירן הראשון, נשאר להם דין ציבור וכפי שכתבתי לעיל, ומאי שנא מדין ציבור 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 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

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 הרב 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 פשט איסורו ברוב הקהל, אבל שני ימים טובים של ראש השנה דבפני הבית נתקנו, ופשט איסורן

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

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 קדושת א"י. (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).

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 שגזורה 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

נספח לאות י"ט

מש"כ לעיל באות י"ט שלגבי כל מה שהוא קשור לדיני האדם שבא"י נשארה קדושת א"י, 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 חֶלֶק, י"ל דכיון דגם עתה הן חֶלֶק, 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 בראיתו וקדושה זו אינה בטילה, כי מעשי ידי מש"ר לא מתבטלים כמו"ש בסוטה ט ע"א שלא שלטו שונאים במעשיו. אמנם בפשטות מש"ר ראה כל א"י גם חלקים שלא כבשו עולי מצרים, 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 (עי' לעיל עמ' קכב), 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.

שינוי קונה – היוזק שאינו ניכר

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' 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

(א) כתב הגר"ח זצ"ל (במכתב להגר"צ וולק זצ"ל שבספר בשמן רענן ח"ב עמ' תכב): האמנם יש כאן מקום עיון, והוא דאפשר דבקדשים דנפסלה ע"י המחו"א שפיר חשיב שינוי, דכיון דמחו"א מחדש שינוי בכל הבהמה כולה א"כ שפיר חשיב שינוי לקנותה, ועיין עוד בב"ק דף צ"ח הצורם אוזן פרתו של חברו 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 דמחו"א בבהמת קדשים הוי ג"כ שינוי, ושפיר מיושבין היטב דברי כת"ר, דבמח"א לא מצינו לאוקמי. אכן אם נימא כן דהשינוי הוי משום פסול קדשים בדבר הניכר א"כ הרי בע"מ ומחו"א שווין (מאחר דמצד עצמם תרומיהו לא הוויין שינוי) דתרומיהו הוו פסול קדשים בדבר הניכר, ובע"מ הא מוקי לה ר"ל כגון דנעשה מום לאחר גניבה וממילא דמצינו לאוקמי אף במח"א.

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 לפמש"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 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

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 דכשאין 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 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

מועיל לקנין הגזילה כתוצאה ממציאות 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 דרך 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 ב"ד של ישראל שבאותו הדור שכל תקנות המשפט תלויה בהן ועל ידיהן נוהגות חוקות המתוקנים לציבור מאז והוי כמי שתקנו לו הם קנין וזה ונמצאו הם המקנין לנכסי הקדש והוציאו לחולין, וה"נ י"ל בציווי המלך לפסול מטבע מדינתו שהדבר נחשב כפעולה ולא כדבר הנעשה מאליו. (עי' תוס' גטין 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 אומר 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 שבברייתא 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 לברייתא 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 ניכר לשאינו ניכר, [ומפורש 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 כשאין 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 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 חברו אינו חייב אלא מדינא דגרמי, והקצוה"ח בסי' שפו ס"ק יא הקשה

לגבי גזלן כשיטת הר"מ הנ"ל, וה"נ מטיל מום ניכר בבהמה גזולה דהוי שינוי לגבי יכולת ההשתמשות של הנגזל שמפסיד הבהמה מהקרבה ושנוי 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 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 הגנב משום שנשתנתה יכולת השימוש של הגנב בחפץ

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' 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 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

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. [ועין 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.

סנהדרין אצל מזבח

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 שלישי 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, 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

(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 שליט"א 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 גם שיש חיוב להיות קבועים ויושבים שם, וע"ז קאמר הגר"א שהטעם לכך הוא משום

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 יחסי 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 היחסי 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 הנשאים 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 והחונים 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 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) 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

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 יחוסי 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 יחוסי 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 תמידי, 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 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'

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.

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

ע"ב (ד"ה או שלא היה מופלא עמהם¹⁴), ורק לדין פר הע"ד צריך שיהיה המופלא עמהם, ואין להאריך כאן בנקודה זו.

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. ובמכילתא לדברים אמרו עה"כ כי יפלא וכו' בא הכתוב לעשות בי"ד הגדול על כל בתי דינין כשם שבית דינו של משה על כל בתי דינין וכו'. משמע שמשוים בי"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.

יד) ויש לעיין איך הדין גבי דין ז"מ שהמקום גורם, כדילפינן בסנהדרין י"ד ע"ב מהכתוב וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר

14. ועיין בהורה גבר למס' הוריות שאליבא 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.

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 שידינהו 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) ויל"פ שאע"פ שבדין 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 הקודש 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].

(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. 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.

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.

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 סמוך להר שם חניה, ורק לשהות שם הותר להם. לכן השטח שמהמחנה עד המזבח היה מסויים ונקרא לפני הא', 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

יח) והנה לשיטת המאירי שגם כשקבועים בירושלים הוי כמו בלשהג"ז, יל"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 ביד, [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 - לעניין שיקראו פתח אוה"מ, כמו במחנה ישראל כשלא חלה בו קדושת מחנה, כנ"ל בתו"י, ולא גרע מאם קבעו מקומם בתחום ירושלים.

לדמות נו"ג לתחתית ההר להקרא לפני ד'. והנה הרמב"ן כלל בגבולות אלו גם כל הרואה, וגם שם צ"ע אם ניתן לומר שהוי לפני ד' לגבי ישיבת סנהדרין במקומם.

סו"פ פנחס.) ולפי"ז יתכן לומר שגם בשילה שהיא רק במה גדולה לא היה דין סנהדרין אצל המזבח, ורק קבעו מקום למושב הסנהדרין בזמן שיבואו.

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 בזמן שדנים ד"נ, דהיינו 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.

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 בביהב"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.

אמנם בר"ש לתו"כ פר' צו (פ"ח ה"ד) 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

מינוי נשיא שבט ומינוי כהן גדול

(א) יש לעיין בדין נשיא שבט האריך 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".

(ג) והגר"ח קניבסקי שליט"א - 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. וכשהוא מלך מישאל המינוי תלוי בו מעיקר הדין. וכך נקט בשאלת 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 להוריות (בדף פ"ד). ועי' בחי' הגרי"ז בדעת הרמב"ם.

(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

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) ומה שלמינוי סנהדראות לשבטים צריך בי"ד הגדול וג"ז בכלל "הדבר הגדול" כמבואר בר"מ, י"ל מכיון שמינוי 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

"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 אי"ז לבי"ד הגדול במינויו כי אי"ז בכלל דבר הגדול, אמאי הוא נידון בע"א.

(ז) והנה לכאורה יש לחלק בין "דבריו של גדול" שמירי 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

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.

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 וכנ"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

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. ועי"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"ג¹⁵.

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

15. 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 שמסבירא ניתן ללמוד רק שצריך בי"ד. עוד יל"פ שלגבי הצורך בהסכמת מלך וכו' ודאי דילפינן משם, והשאלה היא רק לגבי מעשה הקידוש, שצריך שיהיו הבי"ד חלק

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"ק שליט"א 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 ב"ד. אבל לשאר דיני מלך צריך דווקא או עפ"י ב"ד או עפ"י נביא כמוש"כ הר"מ 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]" 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 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 והחיובים שמוטלים על הציבור כלפי מלך שנבחר ע"י ב"ד. והיינו דיני המראתו [ובפשטות מיירי רק באופן שאין ב"ד ואין נביא]. וכך יל"פ מה שנקט הרדב"ז דמהני עפ"י נביא בלבד,

ממעשה הקידוש, ע"ז צריך ריבוי מהכתוב. וכע"ז כתב אאמו"ר זצ"ל במנחת אברהם ח"א עמ' שפ לגבי מינוי מלך.

שג"כ הוא מטעם הנ"ל, דלגבי דיני המראה מהני אחד מהדברים שבהם נקבע דין מלך.

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 שבט לשבט 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 גיין.]

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 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 ציווי.

יח. ויתכן לומר שדיני מורד במלכות מעיקר הדין הם, אמנם כשכל ישראל מקבלים

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 כדין 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 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

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 פְּתָה 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 שמואל 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 שעיר דנשיא, שהדין תלוי במי שאין עליו אלא ד' א', קימל"ן שאפילו מלך על ציבור כל שהוא מביא קרבן נשיא (ועיין 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.

ועיין בשאילת דוד בקונטרס דרישת ציון 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 שליט"א. ועי' בהעמק דבר נשא ז' א'.

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 שלשיטת התו"כ מש"ר היה מלך, כמבואר בכ"מ, רק עד שלא התמנה נחשון לנשיא 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

(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 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

פרשה זו שבשמואל אלא ליראם, ואפ"ה נוהג דין קרבן נשיא, משום שלכו"ע ישנן זכויות של המלך שיכול לכוף 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].

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.

הוראה עפ"י נבואה – לא תענה על ריב לנמות

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 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

(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 [בו] להתבוננות לפי חדוש הענינים, "נמסרו להם העיקרים והמדות שמהם היו מוציאים תעלומותיהם לאור ומבררים על דיניהם. ומה שלא הספיק להם [בו] 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. [כין] כמו שיגיע 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 מקום הם היו נושאים ונותנים וכו'", ר"ל הסנהדרין, שאע"פ שהיו נשמעים אל

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 ברמיזה 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 הערה 17. [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 חבירו 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 המחודד טפי, גם כשהמיעוט הוא מתוך הסנהדרין ומכ"ש כמותם בתור רוב¹⁶.

16. (א) והנה לגבי המופלא שבסנהדרין יש סוברים שאסור לחלוק על דבריו בד"נ, (עיין 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. ועיין ברש"י גטין נ"ט ע"א ד"ה מן הצד, שאליבא דרבי גם בדיני איסור והיתר אסור לחלוק על המופלא. ועיין בסמ"ג מל"ת קצו וביראים מ' קפ"ד. ועיין בחמרא וחיי לדף ל"ב שבבי"ד של כ"ג אין איסור לחלוק על הגדול שבהם. ועיין 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 לפניו 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 גביהו, 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, 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.

(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 כאלהו 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 ב"ד של הדור, אעפ"כ אין הרוב חייב לקבל דעתם בזה.

(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 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, שלשיתו 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 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 כולם¹⁷.

(ו) וזהו גופא המאירי בא להדגיש שהוראת הנביאים היתה מתוך משא ומתן בדרכי ההיקש והמדות והסברא, ומתוכם היו מגיעים למסקנותיהם והוציאו הספיקות

17. (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 ב"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 ב"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

של הנביאים הכריעה וביטלה המחלוקת וחילוקי הדעות שבין שאר החכמים, מאחר שכל הסנהדרין היו נשמעים להם ומבטלים דעתם בפניהם¹⁸.

(ז) ומ"ש ביבמות ק"ט: שיש לדיין הרוצה לדמות מילתא למילתא להמלך עם גדול ממנו בחכמה הנמצא בעירו, גם אם מיירי

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

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 ביי"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 מהסנהדרי 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 בברייתא: 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 חלוקות בישראל כדתני התם בהדיא. נראה שהרי"ד סובר שהברייתא 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 ממ"ש המאירי שלדין ז"מ צריך שכל הסנהדרין יפסקו כאחד ואילו בברייתא הנ"ל נאמר בפירוש שהיו פוסקים על פי רוב. ובע"כ שהברייתא עוסקת בדין אחר, שאמנם נלמד מפרשת ז"מ אבל אינו עיקר דין ז"מ. (ה) ויתכן שהדין שבברייתא 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 ביי"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 כהריא"ז שעיקר הפרשה מיירי בכל ספק של ביי"ד.

18. (א) ועיין במגילה י"ז ע"ב: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשר ברכות.

במי שהוא סמוך ויושב בסנהדרין, מ"מ ממנו ונשאר בדעתו, אינו חייב לבטל ודאי שלאחר שנמלך עם החכם היותר גדול דעתו¹⁹.

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 הברור 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 י"ד).

ג) אמנם לכאורה י"ל שבדבר שלא ירדו חכמים לסוף דעתם וסברתם של הנביאים בנושאים שדנו 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 חבריו 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) עוד י"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 בענין סנהדרין אצל המזבח.

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. ומ"ש שהיה להם ללמוד, יל"פ כפי שמצינו בדין שוגג לחיוב קרבן חטאת שכתב הר"מ בהל' שגגות פ"ה ה"ו "שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה", ומבואר שם בכס"מ ובאחרונים שגם כשלא היה עליו חיוב לבדוק הוי שוגג ולא אנוס. כיו"ב יל"פ גם בדין שגגת הוראה של בי"ד לחיוב פר הע"ד, שאע"פ שיכולים להורות בלא המופלא, אבל מאחר שמצות בי"ד היא שיהא עמם מופלא וראוי שיעשו על פיו והם לא שאלוהו חייבים בפר הע"ד, וצ"ע.

19. 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 הוורו 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

ח) והנה בברכות ד' ע"א אמרו שדוד המלך לאחר שהורה, שאל לרבו מפיבושת אם הורה כהלכה, והטעם שלא היה חייב 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 ממופלא^[י] 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

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, הג"ר 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 רב הונא 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 בזבחים 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 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)

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 מצטרפנא. וכתבו התוס' בד"ה לא מצטרפנא, 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"א-קל"א ע"א דאמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע כי אתא פיסקא דדינא ידידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תקרעוהו וכו' מגמר נמי לא תגמרו מיניה דאין לדיין אלא מה שעניו ראות, עיי"ש במאירי שמפרש וז"ל: שאם יראו פסק הלכה בשמו אחר מיתתו ויהא הדבר קשה או חשוד להם, לא יסמכו עליו, לומר אדם גדול אמרה, שאין לדיין אלא מה שעניו ראות, אלא שמ"מ יניחוהו שמא יש בו טעם, אבל כל שלא יודע להם בו טעם לא יסמכו עליו בשום פנים, שכמה

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 מרבינו 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 האיק" הוא ואם

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 ברדרי"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 שבבי"ד. אמנם שם בחגיגה י"ל שמותר להמנע ולא להיות במנין המכריעים 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 איסור²⁰.

(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

פעמים אומר הרב או הגאון או החכם סברא מדרך הפלפול ליישב הקושיא או הסוגיא ולא מדרך פסק או הוראה למעשה וכו' עכ"ד. משמע שבמקום שודאי נאמר החידוש להלכה למעשה יכלו ר"פ ור' הונא בריה דרב יהושע לפסוק כרבא גם כשמצאו פירכא. ועיי"ש בחידושי הר"ן ובריטב"א.

(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. ובתוספתא סנהדרין פ"ג ה"ד איתא שלא תאמר בשעת הדין דיו לעבד שיהיה כרבו,

20. (א) ועיין בסנהדרין ל"ה ע"א ונידייניה במעלי שבתא ונגמריה בחד בשבתא, מינשו טעמייהו. אע"ג דשני סופרי הדיינים עומדים לפנייהם 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

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 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 דאמרין דאין הלכה כתלמיד במקום הרב ה"מ כשנחלק עמו בחייו, דכיון שלא קיבל רבו דבריו נדחו דברי התלמיד, אבל כשנחלק עמו לאחר מיתתו 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.

(יג) עוד יתכן שמש"כ המאירי שלפעמים הנבואה היתה מבררת להם כל תעלומה כו'. היינו במקום שהיה לכולם ספק בדין. 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

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.

לשתוק בגלל דעת מי שגדול ממנו, או לומר בשעת המנין שהדין כשעת הגדול.

יד) ודאתאן 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, 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 המחנו 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". 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]. ובפרט שדברי המאירי כאן מיוסדים על שיטת הרמב"ם [המכונה כאן בלשון המאירי: מקצת חכמינו השלמים]. אלא ודאי מיירי בהוראתם של הנביאים בתור חכמי התורה.

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 אנשי אשכולות דהיינו "איש שהכל בו" כמ"ש בגמ', היו פעמים שגם כשנחלקו עמם רוב

התמנו לראש הישיבה ולאב"ד ומחמת כן נעשו גם מחלוקות בהוראה. ומשמע מדבריו שמעט מחלוקות היו גם קודם וכנ"ל לגבי זמן הנביאים.

(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 נביאה לא מצאו חזון מד', עכ"ד. ר"ל שמאז חורבן בית ראשון הלכה והתמעטה הנבואה עד שפסקה בתחילת בית שני, שעדיין היו משועבדים

או מיעוט סנהדרין, מ"מ קבלו את דעתם של האשכולות משום רוב חכמתם המופלגת, ורק כשלעתים רחוקות לא ירדו לסוף דעתם של האשכולות לא קבלו דעתם והלכו אחר הרוב, או כשאירע שלא היו אותם אשכולות עמם, ואופנים אלו שלא פסקו כדעת האשכולות היו מעטים ביותר, ולכן ניתן לומר שלא היה בהם דופי של מחלוקת. ונמצא ששתי הברייתות הנ"ל אינן חולקות זע"ז.

(טז) ויתכן שמכאן מקור דברי המאירי שפעמים פסקו ע"פ רוב ופעמים פסקו כהנביאים, ואם כי בברייתא כללו את אנשי כנה"ג והחכמים שעד יוסי בן יועזר שלא היה בהם דופי של מחלוקת, הרי גם במאירי להלן כתב שעד שהחלו להנהיג הזוגות לא נפלה מחלוקת בישיבות, והיינו מימות יוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן "שבזמנם התרחבה המחלוקת מעט" ואחת מהן היא מחלוקת הסמיכה. [יל"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

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 ושבויים 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 שלמאירי כבר 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.²¹

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 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 הכונה 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.

21. 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 מהמרובין ולאחוז בדברי המרובין החולקים, שאין זו חובה, אלא רק רצוי ומוטב ללכת אחר דברי הרבים, עיין שם.

תקנות חכמים - הפקר לזמן - הפקר ביי"ד - יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה

א) בתוס' יבמות פט: ד"ה שהפקר ביי"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 ביי"ד אין הוא בכלל עקירת דבר מה"ת בקו"ע, אבל גם הפקר ביי"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 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 לביי"ד לבטל בקו"ע.

ומה שהתוס' שם בגיטין סיימו שמצינו כן בגמ' להלן בביטלו שלא בביי"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 בביי"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 גם בזה יל"פ שכדי שיחשב שיש "פנים לדבר" בעינן גם שלא יהא נראה כעוקר דבר מהתורה. ויל"פ כן גם בכוונת התוס' ישנים מכת"י לנדרים (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) חכמים לבטל דבר מה"ת בקו"ע, הוא משום שהיו כביטול דין התורה וכחילול השם, ולכן במקום שתקנת חכמים נראית כקיום דין תורה ואין בה ביטול להדיא של הדין, ונראה שס"ל שהגדר של אין כח ביד יש לחכמים כח לתקן גם בקו"ע²².

22. (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 ס' טו באות א' עפ"י הש"ש לגבי ביטול ממון הקדש ולגבי עדות על הוצאה מרשות גבוהה, שדינים 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 שיהיו 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 בי"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 בי"ד גמור, אבל לא ס"ל שצריך לכך בי"ד גדול מהראשון, אלא שהתוס' קאי בשיטת הר"י בנוזר 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 בי"ד יכול להפקירם, אבל מ"מ כשיש טעם וצורך גדול היה בי"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 בי"ד מתנה, דמה

ויל"פ כן בכוונת הירושלמי פאה (פ"א ה"א ד:) עילא היו מבקשים להתיר דמם של בעלי מחלוקת. וכיו"ב יל"פ בירושלמי תרומות (פ"י ה"ה): על ידי עילא, עיי"ש בביאור הגר"א ומהר"א פולדא תרומות (פ"י ה"ה).

(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

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 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 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 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'. (וכיו"ב יל"פ מש"כ תוס' בקדושין ס"ד ע"א ד"ה נאמן לנדרים וכו'. וא"ש קושיית רעק"א על התוס' המובאת במהדורת הגר"ש אריאלי שליט"א.)

צריכה לחול ההפרשה, ומיד חפירות 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 שתתם, 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 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 המעות השניות, יל"פ שאי"ז מחמת שהפדיון מדרבנן מועיל לבטל דין מע"ש מה"ת, אלא כפירוש הרש"ס והגר"א עיי"ש. ועיין בישועות מלכו להל' מעשר שני פ"ג ה"ח]²³.

23. (א) בקובץ נזר התורה (גליון יג עמ' לו ואילך) במאמרו של הג"ר גבריאל יודלביץ שליט"א דן בדברי הצ"פ בגדר תקנת חכמים לגבי דינים דאורייתא. ובתחילת דבריו הביא מש"כ הצ"פ (הל' איסור 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 המעות השניות. והצ"פ מפרש דהפדיון הראשון לא חל אלא רק משום טומאה מדרבנן ואעפ"כ טומאה זו מועילה לחלל קדושת הפירות מה"ת.

ו) ובעיקר דברי התוס' ביבמות הנ"ל יתכן ולהקנות מיד בחזרה אי"ז גדר הפקר מה"ת. לפרש עוד, שאם הבי"ד מתקנים להפקיר כי ענין ההפקר הוא שהחפץ מופקע מזכות

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 בשחיתתו 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 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 בשווא"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.

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 בקניינים, שהקונה שדה ביובל הרי היא קנויה וחוזרת. אולם ז"א, שהרי בדרך כלל חפירות 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 בי"ד באופנים אלו.

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 בי"ד, שרק אם ישנה אפשרות שמישהו אחר יזכה בהפקר או שהבי"ד עצמם מקנים לאחר חל הפקרם, אבל לא כשרק הבעלים ראויים לחזור ולזכות²⁴.

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 פ"ו הכ"ה), קונה בעל הרשות בשעה שחל הפקר בי"ד נואפילו אם הם ברשות נפקד

24. 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 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 ביטול 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).

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 בי"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 בי"ד, רשאים בי"ד לחזור ולהפקיר ממנו אע"פ שלא פשע. אבל התוס' לא ס"ל לחלק כן.

ט) ולכאורה יש לפרש דברי התוס' באופן 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 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

(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 ב"ד ילפינן מקראי אחרוני, מ"ראשי האבות לראשי המטות" או מ"יחרם כל רכוש", 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 ב"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", 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

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.

(יא) והנה רעק"א שם כתב דרך הבעלים אינם יכולים להפקיר הפקר לעניים בלבד אבל ב"ד יכולים, וכיון שמופקר לעניים הרי ידך וידם שוים בו ופטור ממעשרות. ויל"פ שדבריו הם גם אם הפקר ב"ד הוא בעיקרו כדין הפקר שע"י הבעלים, ואעפ"כ ב"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 בעלמא, אלא כשמסתלקים ממנו גם לגבי עשירים, אולם ב"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.

דשמיטה שהיא מופקרת לכל יכולים ביי"ד להפקיר].

(ג) ויש מקום לומר עוד שאפילו אם כל הפקר ביי"ד חל רק כשמפקירים לכל, מ"מ אם ביי"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 ביי"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'.

(ד) והנה בגליוני הש"ס ליבמות שם הביא שיטת הריטב"א בקידושין (מו: ד"ה דאמר), שגם אליבא דרב חסדא שיש כח לביי"ד לבטל דבר מה"ת בקום ועשה, הדין שהתורם מהטמא על הטהור תרומתו אינה תרומה והדרא לטיבלא הוא משום הפקר ביי"ד. [ואם כי מהגמ' משמע שרק למ"ד שאין כח ביד ביי"ד לבטל ד"ת בקום ועשה צריך לסברא דהפקר ביי"ד, צ"ל שגם בדין הפקר ביי"ד יתכן לומר שהוא כעקירה בקום ועשה אע"פ שהוא מדיני ממונות, וזוהי שיטת רב חסדא. והסברא בזה, שביטלו התרומה משום הפקר ביי"ד ולא בסתמא, כשאר תקנות שבכח ביי"ד לבטל ד"ת בקום

ועשה לר"ח, היא משום שקל יותר לבטל מכח הפקר ביי"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 ביי"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 ביי"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 ממונו. ועי' בקהילת יעקב למהר"י אלגאזי (הי' קע) שאם ילפינן להפקר ביי"ד מ"ראשי האבות" וגו' אין להפקר ביי"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 משום דבעינן הפקר גמור כשמיטה והפקר ביי"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 ביי"ד שעדיף. ואפילו

מדין אבות מנחילים, כי י"ל שמה שאין הם יכולים לחזור ולהנחיל לעצמם הוא משום שבזמן ההנהלה שהוא לאחר שמתו אין הם יכולים לזכות.

אבל גם סברא יש בחילוק זה, לפמש"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 הממון. [ומה שהקשה הקצוה"ח מעיקר דין החליפין האמור בכוזר וגואל שהיה על קניית השדה של גואל והיא חוזרת ביובל, י"ל שדין חזרת יובל הוא הפקעה מתחדשת

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 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

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.

ולפי"ז י"ל שגם דין הפקר ב"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 ב"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 למפקיר, אי"ז כטוה"נ, מאחר שישנה אפשרות שתצא מרשותו לעולם.

יז) אולם בעיקר ההשוואה בין חליפין להפקר ב"ד יש לומר שחליפין גרע, משום 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.

מפתח נושאים

קלח	—אם אח"כ טבח	אורים ותומים	האותיות בולטות או מצטרפות אליהו
	ארבעת המינים	יד	ישווה את המחלוקות אליעזר
	הקצאה למצוותם (ראה: מוקצה)	יא	שבועתו לאברהם
צז	שהם ממון גבוה		—על חפץ של מצוה
צז צז	שינוי רשות בגזילת לולב	יח	אמירה לגבוה כמסירה להדיוט
	ארון הברית	יח	בחרמי כהנים
	האם צריך במקום הימצאו מחנה לויה ומחנה ישראל		בלשון 'יש לך ביד'
קפט			בלשון 'נתון לך'
קפט	—בעבר הירדן		בלשון 'תנו לו'
קפט רו	מקום הימצאו נחשב מחנה שכינה	צח צט	במתנות כהונה ולויה
קצ	—אסור לעשותו אחרי בחירת ירושלים	צז צח צט	—אינה הקנאה
רו	מתי יצא למלחמה	צח צט	—האם שייך ללוי לענין הפרשת תרומת מעשר
ריח	קדושת מקומו - בבית שני	צז צט קט	—המבטיח לכהן מסוים
	ארץ ישראל (ראה גם: הלל; חוץ לארץ)	ק	—לענין מעשר עני
קפו	בחירתה - ע"י כיבוש עולי מצרים	צח	—נחשב נדר
קפו	ביטול קדושתה בחורבן	ק	בצדקה
קפו	—לענין איסור הבמות	ק	—הקנאה או חיוב בלבד
קפו	—לענין סמיכת זקנים	צז צח	האם זו קנין גמור
קפו	—נשארה בחירתה	צז ק	—בהקדש - זו הקנאה גמורה
קפו	—עדיין נחשבת מחנה ישראל	קי קסה	אנטונינוס
רכב	—ע"י כיבוש הגוים	ק	האם התגייר
עח עח רכב-רכד	האם יש קנין לגוי להפקיע		ארבעה וחמישה
רכג	—אם הוא מעלה מס לישראל	עז	אם הגנב שחט קדשים בחוץ
רכג	—בזמן שהיא מקודשת ע"י חזקה		—אם הקדיש הנגנב אחרי הגניבה
רכג	—בזמן שהיא מקודשת ע"י כיבוש	רנה	—בבעל מום
	ערבות במצוות בה (ראה: ערבות)	רנה	—במחוסר אבר
	קדושתה	רנה רנו רס	אם טבח ומכר אחרי יאוש
קכב רמד רנד	—מזמן נתינתה לאבות	רנה רנו	גנב שהקדיש לקדשים קלים - אינו כמכר
רכב רכד	—מצד השכינה	רנט	
רנד	—קדושת אוירה	קלח	

פני

מפתח נושאים

אברהם

שג

קדושתה - כמחנה ישראל	קפג רכא רכד	שימוש בבלאיהם לשמחת בית השואבה	קסח
—בגלל בחירת א"י	קפג	—ע"י לב ב"ד מתנה	קסח קסט רצא רצב
—כשנתבטלה קדושתה	קפג קפה קפז	ביטול חמץ	
—לכן עומר ושתי הלחם באים רק מא"י	קפד	האם הוא כהפקר	רצה
—לענין תרומות ומעשרות	קפג רכא רכד	ע"י שליח	סה
—מכוח קדושת בהמ"ק	קפג רכב	עניינו - אי החשבת ערכו	סה
—ע"י כיבוש או חזקה	קפד	ביכורים	
—ע"י כיבוש יהושע	רכא	אין להם פדיון	פד
קדושתה בכיבוש עולי בבל	קפז רכג	באים רק מא"י - האם זה בגלל קדושת א"י	קפד
—רק בתוך גבולות עולי מצרים	קפז	בבמה גדולה	קפד קפה
קדושתה ע"י כיבוש או חזקה	קפג קפד	ביעור מעשרות בהם	פג פד
—בלי קשר למקדש	קפד	בפירות שותפים	קפד
רק יושביה נחשבים קהל		בקונה פירות שגדלו בפטור	קפה
—גם אחרי החורבן	רנ-רנב רנד	הבעלים לא יכול להקדיש	צד
—כולל עבר הירדן	רמח	יש להם דין תרומה	קא
—לענין אמירת הלל	רמט-רנא	—לענין דין 'משמרת'	קב
—לענין חידוש הסמיכה	רמד	—לפני הנחתם ליד המזבח	קא-קג
—לענין פר העלם דבר	רמד רמה רמח	—לפני שהגיעו לירושלים	קב
—מאז שנכנסו לערבות במצוות	רמה	—לפני שהגיעו לעזרה	קא-קג
—מתקדשים ע"י התקדשות א"י	רמד	—לפני תלישתם	קב קג
אשה		—מדין קדשי המקדש	קג
בקיום מ"ע שהז"ג	כד ל	לפני כיבוש וחילוק	קפד קפה
—בברכה	לא לב עז	מנכסי מלוג של אשתו	קנא
—בהנחת תפילין	לא	—אם קידשם במחובר וגירש אותה	קנא-קנג קסב קסג
—האם נחשב קיום מצוה	עז עח	מפירות עבר הירדן	קה
—ישיבה בסוכה (ראה: סוכה)		—רשות או חובה	קה
—לענין סמיכה על קרבן	עז-עח	מפירות שלא משבעת המינים	קד
אתרוג (ראה גם: ארבעת המינים)		—לענין איסור אכילה מחוץ לחומה	קד
כאילן או כירק	עא עב	—לענין מצוות הבאה	קד
—אם הפריש ממה שנלקט בשתי שנים מזע"ז	עג	—לענין קדושתם כתרומה	קד
—לענין מעשר	עב	נחשבים קדשי המקדש אחרי הנחה	קג
—לענין שביעית	עב	עיטור ביכורים	
בגדי כהונה		—אכילתו מחוץ לחומה	קה
יש בהם קדושת הגוף	קסט רצב	—האם חייב במעשר	קד קה

בית דין (ראה גם: לב בית דין מתנה; סנהדרין)	קד קה	—האם יש בו קדושת ביכורים
אחריותו לקיום מצות (ראה: ערבות במצוות)	קה	—האם מותר לזר
אם הגדול חולק על כל האחרים	קה	—מפירות מעמון ומואב
אם המיעוט מחודד יותר	קד קה	—מפירות שכבר הביאו מהם ביכורים
גם דעת המיעוט - דברי אלקים חיים	קד קה	—מפירות שלא משבעת המינים
דיין המבטל דעתו מפני הגדול ממנו	פג טז	עיקרם - אכילה בקדושה
דיין המסתיר דעתו	פג	עיקרם - הנתינה לכהן
—בשעת הדיון ובשעת הפסק	קא קטז קטז	קריאת שמם במחובר
—כדי לא לחלוק על הגדול	קטז	—איסור גרימת הפסד
דיין הפוסק כדיין אחר בלי הבנת טעמו	קנג	—בתורת הזמנה, לפני שמתקדשים
—אם הוא מסופק	קטז	—זכו כהנים בהם
—בדיון שאינו על אדם מסוים	קטז	—פטור מביכורים חל רק כשייתלשו
—בדני נפשות או ממונות	קטב קטז	קריאת שמם לשעה בלבד
—כהכרעת ב"ד הגדול	קטז	שאבדו אחרי שהופרשו
דיין צריך להבין היטב את טעם פסיקתו	קטז	—אם אבדו בתלוש או במחובר
דיין רשאי לחלוק על החכם ממנו	קטז	—קריאה וחומש על השניים
—לחלוק על המופלא (ראה: סנהדרין)	עט	שהפריש מופלא הסמוך לאיש
הוספה על כ"ג	רכז	שירה על הבאתם
חובת דיין לשאול מי שיותר חכם	קב קג	תשלומין שלהם - אכילתם חוץ לחומה
לחלוק על ב"ד קודם		ביעור מעשרות
'מופלא' שאינו חבר בית הדין	צב	אם עוד לא הפריש מטבל
מינוי ב"ד	נד	באיזו שנה
—של ג' - א"צ ב"ד הגדול	פג טז	בביכורים
—של כ"ג צריך ב"ד הגדול	פג טז טז	במ"ש וביכורים - כי עיקרם כילוי מהעולם
בית דין הגדול (ראה: סנהדרין)	עא	במה שהגיע לעונת המעשרות בשנה ד'
בית המקדש (ראה גם: הר הבית; עזרה; קודש הקדשים)	עג	—ירק שהביא שליש בשלישית
אופן חלוקתו בין יהודה לבנימין	פא	בשביעית
—לדעה שירושלים לא נתחלקה לשבטים	טז	בתרומה, שהפריש או שטרם הפריש
בהמה שנכנסת - סקילתה בב"ד של כ"ג	צו ק	צריך להקנותם, לא די באמירה
בית שני (ראה גם: עזרא)	טז טז-טז	ביעור פירות שביעית
—איך בנוהו לפני שעזרא קידש את א"י	פג טז	בערב פסח, כביעור מעשרות
		—ביעור דמי הפירות אז

פני

מפתח נושאים

אברהם

שה

קנא-קנד	לא קדשו במדבר	רד רה רטו	—מטרת הקלעים בבניינו
קצח	עבודת הבכורות בבמת סיני	רח	בניינו - רק ביום
	בכור בהמה (ראה גם: פטר חמור)	רה רנג	האם בטלה קדושתה בחורבן בית ראשון
קנא-קנד	הבכורות שיצאו ממצרים - פקיעת קדושתם	רכב רכג	—בגלל השכינה לא בטלה
קסג		רט	עבודתו מחנכות
רנא	הקרבתו בנוב וגבעון	רטח	ענייניו תלויים במלכות
קכד קכה	חיוב חומש לזר האוכלו	קפה-קפז קצה רג	צריך להיות בתוך מחנה ישראל
קנא-קנד	לא קדשו במדבר	קצב	—במשכן הקיים - אין צריך
	בכורה (פי שנים בירושה)	קפה	—רק במחנ"י אפשר לקדש מקדש
נו	הסתלקות בכור מחלקו	רי	קדושה חלקית ע"י בנייתו לשם מקדש
	'בל יחל'	קצ	קידוש מקומו ע"י דוד
קיב קיט קכז	באי-קיום נדר להקדיש	קצ	—בלי קרבן
	בהפרשת תרומה (ראה: תרומה)	קצ	—לא קידש בקדושת מחנות
קעט	במעילה בהקדש	קצא	—מדד מקום לעזרה ולקה"ק
קלד	בנדר - לוקים בכל שהוא	קצא	—קידש את הר המוריה
	בנהנה מהקדש (ראה: הקדש)		ריחוק ממנו
	'בל תאחר'	רב	—משום מורא שכינה
קמט	אם הפריש ולא הקריב	רב	—משום משמרת כבוד
קמא	בחלה	קפה	רק במקום שיש רוב ישראל
קמט	במעשרות		שמירת המקדש (ראה גם: לויים)
קמ	—במעשר ראשון	רלב	—אין לישון במיטה
קמב קמג	בצדקה שנדר במחשבה	רכ	—בזמן הזה
קמט	בקרבן חובה	רלב רטב	—בשומר שישן
קמא	בתרומה	רכה	—ע"י כהנים ולויים
קכח	—בנתינת תרומה	רטב	—ע"י קביעות סנהדרין שם
	במה גדולה	רכ	—עיקרה - על ההיכל
רנ	בחול"ל	ריט	תפילה בגמר חינוך המקדש
	—הקרבה בה בטומאה אם רוב הציבור טמא		בית כנסת
קפה	—לא ראוי לבמה כי אינו מחנה ישראל	קיז	'הקדש' לבית כנסת
קצח	בסיני	קיז	—זכיית הגזבר
קצח קצט	—מי עבד שם - הבכורות או כהנים	רלב	שינה בה - כעין שמירה
רטו	—מקום אכילת קדשים אז	רלב	—לא במיטה
רד	האם דוקא באוהל		בכור אדם
קפה רה	האם צריכה להיות במחנה ישראל	קנא-קנד קסג	הבכורות שיצאו ממצרים - פקיעתם

אברהם

מפתח נושאים

פני

שו

קנז קנח	—שלמי חגיגה	רד רו רטו	המזבח בבית שני לפני עזרא - כבמ"ג
קנח	—שלמי שמחה	קצח	המשכן כבמ"ג בימי המילואים
רלב	שירה בה	קצח	—חובת שמירת המקדש אז
קצא	של דוד בגורן ארוונה - ע"פ הדיבור	קצב	הקרבת חביתין בה
קצח	תפקידי הלויים בה	רה רו	מקדש שלמה לפני קידושו לא היה במ"ג
	בן נח (ראה: מצוות בני נח)	רו	קידושו ע"י שיירי מנחה
	בעל ואשה	קצג	שלמי נזיר בה
	ביכורים מנכסי מלוג (ראה: ביכורים)	קצג	—נאכלים בכל מקום
	חובת בעל להביא קרבן לאשתו (ראה: קרבן)	קצח	תפקידי הלויים בה
קס	—בקרבנות נזירה	קצח	—שירת הלויים
	'בעליו עמו'	קצח	—שמירת המקדש
טו טז	אם עבד של הבעלים עמו		במה קטנה
טז טה	אם שליח של הבעלים עמו	קצ	איסור בניית בית לה' בלי הקרבה
	ברכה על נס	קצ	—בית שייחשב כמחנה שכונה
רעו	שנעשה לשבט אחד		איסורה
	ברכת המצוות	רכא	—בגלל קידוש הארץ ע"י יהושע
ל-לב עז	באשה המקיימת מ"ע שהז"ג	קפז	—גם אחרי ביטול קדושת א"י
לא לב	בסומא	רמב	גוי המקריב בה
יט כא ל-לב	על ישיבה בסוכה כשיוורד גשם	רלב	הגפת שערים בה
פט קכג	על נתינת מתנות כהונה	רלג	זר שעובד בה
ל	על קביעת מזוזה בבית שכור תוך ל' יום	רלב רלג	כהן שעשה בה עבודת לוי
	ברכת התורה	רלב רלג	לוי שעשה בה עבודת כהן
טז	מהתורה - בקריאה בציבור	רלב	מצוות שמירה בה
	בשר תאווה	קצא	נאסרו כשנבנה בהמ"ק
קמה קמו	איסורו במדבר		—בניית במה חדשה נאסרה כשנבחרה ירושלים
קמו	—איסור אכילה ואיסור שחיטה	קצא	
קמה קמו	—דמיונו לאיסור שחוטי חוץ	קצג	—כשהתחילו לקדש חלק מירושלים
קמו	—לא כולל חיה	רז	עבודה בה בלילה
קמו	—מחשש זביחה לע"ז	רז	—זריקה או הקטרה
	גבעונים (ראה: נתינים)	רז	צריכה חינוך ביום
	גוי (ראה גם: מצוות בני נח)	רז	צריכה כלי שרת מלאים
רנט רס	גזל מגוי לא נחשב 'לכם'		קרבנות שמותר להקריב בה
	האם יש לו קנין בא"י להפקיע (ראה: ארץ ישראל)	קנו-קנח	—קרבן נזיר

פני

מפתח נושאים

אברהם

שז

המקריב בבמה	רמב	—ע"י משיכתו	קסה
הפקך לישראל ולא לגוים	רצז	כוחו בקדשי מזבח	קיד קטו
התרת נדר שלו	קמב	מי שהקדש בידו - כגזבר	קלג
מכירת תרומה לגוי	קכא	מספר הגזברים	קסז קסח
נטע רבעי שלו (ראה: נטע רבעי)		משיכתו - כקניין	קסד
שהפריש מעשר שני מפירותיו	עט	—לענין חיוב בתרומה ע"י מירוחו	קסה
שהקדיש	עה עו	—לענין שייחשב כבעלים	קסה
—כגזבר כשההקדש בידו	קע	—לענין שלא יוכל המקדיש לחזור בו	קסה
—מעילה בו (ראה: מעילה)		גזל	
—קרבן	רמב	אמירת 'הרי שלך לפניך'	
—קרבן שאינו בא בנדבה	עו	—אם היה היזק ניכר	רנה רנז
שנזר	קעד	—אם רק נמנע שימוש בחפץ	רנח
שרצה לעשות מצוה	עה עז	—בהמת קרבן שהוממה	רנו רנט רס
—אם יש חשש תקלה או זלזול	עח	—במטבע שנפסל	רנו-רנט
—האם נחשב קיום מצוה	עח	—בשינוי שנעשה מאליו	רנו-רנח
—נקרא 'ירא שמים'	עז	—בתרומה שנטמאה	רנו-רנח
תרומה שלו (ראה: תרומות ומעשרות)		—חמץ שנאסר בפסח	רנז
גורל		—שור שנגמר דינו לסקילה	רנז רנח
קידוש הקלפי ע"י ההגרלה	רס ריא-ריג	האם יאוש קונה לגזלן	רנט
גזבר של הקדש		—לענין אתרוג	רנט
אחריות כ"ד הגדול על הגזברים	קסז	יאוש ושינוי רשות	
—כנציג העם, בעל ההקדש	קע קעא	—בגזל לולב - בגלל קדושת המצוה	צו צז
—לענין הוצאה מרשות הדיוט	קסז קסח	—בגזלן שהקדיש	צז
—מסמין אותם להפקיע ולשנות הקדש	קסח קסט	מגוי - לא נחשב 'לכם'	רנט רס
ב"ד של שבט - כגזבר לקרבן של השבט	קעב	שינוי קונה (ראה: שינוי)	
המקדיש כגזבר כשההקדש בידו	קלג קע	שינוי רשות	
—בגוי שהקדיש	קע	—בגזילת לולב	צו צז
כה"ג ממונה על הגזברים	קסו	—ע"י שהגזלן מפריש תרומה	קכא
—מקבל גם סמכות של ב"ד הגדול	קסז	גזל הגר	
—על מה שברשות הקדש כבר	קסז	אין לכהן זכות בו לפני נתינתו	צג
כהן של בית אב - תפקידו כגזבר	קטו קיז	מופלא הסמוך לאיש - חיובו בחומש ואשם	קעד
כבעלים		גט	
—מזכה שקלים למי שעוד לא גבו מהם	קסח	ביטול שליח גט - תקנה שלא יועיל	קסט רצ

אברהם

מפתח נושאים

פני

שח

גירושין	—ע"י מנחה	ריג רכ רכא
המגרש לזמן קצוב	—ע"י קידוש העזרה	קצג
גלגל	—ע"י שמן המשחה	קצג ריד
היה שם המשכן עצמו	—קודם לקידוש העזרה	רכא
הקמת המשכן שם בתחילת הכיבוש	היסח הדעת	
קידוש העזרה שם	מממון - בגדר סילוק	נה נו
שילוח טמאים משם	הלל	
גלות (ראה: עיר מקלט)	על נס בא"י אחרי החורבן	רנב רנג
דוד המלך	על נס בחו"ל	רמט
מפיכות	—אחרי החורבן	רנא-רנד
—לא היה גדול מדוד	—לפני שנכנסו לא"י	רמט
—לא היה רבו המובהק	—רק בא"י הם קהל	רמט-רנא
קידש את מקום המקדש (ראה: בית המקדש)	—רק במקום קביעות של ישראל	רנא
שאל את מפיכות אם הורה נכון	על נס פורים	רנב רנג
—לפני שהורה הוראה מוחלטת	הסבה (בליל הסדר)	
—מידת חסידות	מי שפטור מהסבה ומיסב	כח
הבאת שליש (ראה: תרומות ומעשרות)	הפטרות	
הדיוט	כתיבתן בנפרד	יג יד
מי שפטור מדבר ועושהו (ראה: חומרא)	—במקום קניית ספרי נביאים	יג
הוראה (ראה: פסיקת הלכה)	הפקר	
היכל	אם אי אפשר שאדם אחר יזכה בו	רצה רצט
איסור ביאה ריקנית בו אחרי החורבן	בדבר שאין יד אדם שולטת בו	רצה
אכילת קדשים בו (ראה: קרבן)	המפקיר טובת הנאה	ש
במדבר - קידושו ע"י עבודות בכל חנייה	לזמן	ש
קידושו	לישראל ולא לגוים	רצז
—אם מוסיפים עליו	לעניים בלבד	רצז רצז
—בימי עזרא	פטורו מתרומות ומעשרות	נח-סא
—בימי שלמה	—אם הפקיר ומיד זכה בו	ס סא קט
—בלחמי תודה	—אם הפריש - האם חל	ס
—ע"י ב"ד ומלך וכו'	—אם זכה בו ומירח	ס
—ע"י דבר הנאכל בו	—הבעלות היא סיבה לחייב	נח
—ע"י העבודה בקטורת	—התורם מהפקר על שלו	סג
—ע"י הקפה מהחזן	—התורם משלו על של הפקר	סב

פני

מפתח נושאים

אברהם

שמי

הפקד בית דין	בתרומה שהפרישה	קט-קסב
ב"ד מקנה את החפץ לכל ישראל	—אופן שזה עיניו נפש	קסא
באופן שאדם אחר לא יוכל לזכות בו	—בתרומה של רשות	קט קסא
באופן שחלק מהאנשים לא יוכלו לזכות	טעמה	
באופן של מניעה מהבעלים מלזכות בו	—גזירת הכתוב	קנא קנד
בתורת תקנה - דוקא ע"י ב"ד גדול	—על דעת בעלה נודרת	קח קנ
האם ב"ד יכול להקנות	ע"י שליח	קט טה
—לקטן	הקדש (דיניו של מה שהוקדש)	
הוא קנין גרוע	א"א לפדות הקדש שאינו גמור	קמב
כשאינו לצורך	בדק הבית	
לבטל הקדש ע"י כך	—לא נחשב ממון המקדיש	קעז
—רק בצורך גדול	—קדושת הגוף בקדשי בה"ב	קנה
שיחול על קנין פירות בלי קנין הגוף	—קדושתו ע"י שנקנה להקדש	קעו
שיחול רק לזמן קצר	ביטולו ברוב	קסו
—אם יגרום לביטול קדושת תרומה	בעלות הקדש על מה שהוקדש	קעז
הפרת נדר (ע"י אב ובעל)	בקדשי מזבח - שם המקדיש עליו	רמא
בנדר הקדש	גוי שהקדיש (ראה: גוי)	
—אחרי שנשחט הקרבן כדין	גזבר ההקדש (ראה: גזבר)	
—בקדושת דמים	האם הנהנה עובר ב'בל יחל'	קלד
—בקדושת הגוף	—ללקות בכל שהוא	קלד
—בקונם	הקדש שווה מנה שחיללו על פרוטה	
—בקרבנות נזירות	—אם כבר הגיע לגזבר	קו קלג קסה
—הקדש שהגיע ליד גזבר ועשה מעשה קנין	—מי שאינו בעליו	קו קלג
—לבדק הבית, אחרי שמסרה לגזבר	זכותו בממון - זכות הדיוט	קסה
—לקרבן חובה	—שוני כי אינו אדם	קסו
—קרבן שנשחט בחוץ	לכל יחיד בעלות בו	קע
בנדר שא"א להישאל עליו לחכם	מעילה בו (ראה: מעילה)	
בנדר שרק בחלקו יש עיניו נפש	מקדיש שדה אחוזה - יוצא בלי פדיון	קנא
בנזירות	נחשב דבר הנדור	קלב
—מצד הגילוח	—כי איסורו לזרים נובע משם ההקדש	קלב
בנזירות, אם כבר הקדישה קרבן	עדות על הכנסה להקדש או הוצאה ממנו	קסה קסו
—אם נשחט הקרבן	פקיעתו ע"י יאוש של הגזבר	קסז קלג קנה קסה
—הפרת האיסורים שחלים ע"י ההקדש בלבד	—בקדשי מזבח	קסז קיז קנה

אברהם

מפתח נושאים

פני

שי

קסה	—כעין קנין חצר	קלג קלד	פקיעתו ע"י יאוש של המקדיש
	שאלה עליו (ראה: שאלה לחכם)		הקדש (מעשה ההקדשה) (ראה גם: קרבן)
	הקנאה לאחר זמן		אמירה לגבוה כמסירה להדיוט (ראה: אמירה...)
קז	המקנה לאחר ל' במשיכה והיא באגם עד ל"א	קיג	באודיתא
	הר הבית	קלו קמח	בטעות, לבית שמאי
רה	ביטול קדושתו בחורבן בית ראשון	קלו קלז	—אם הקדיש רק כסייג
רה	כעזרה לענין ראיית פנים ברגל	ק	במחשבה
	קידוש		דיבור המקדיש מחיל קדושה מכוח ההזמנה להקריב
ר	—ע"י ישיבת סנהדרין	קנג קנה	
רכ	—ע"י תודות	צ	המקדיש דבר המשועבד למלוה
	הר המוריה		המקדיש דבר שאינו ברשותו ואח"כ בא לרשותו קכב
קצא	בחירתו קדמה לקדושת המקדש	קלז	המקדיש כל נכסיו - האם חל
קצא	נבחר בימי דוד בבניית המזבח	קלז	—אם הקדיש לשם סייג
	'הרי שלך לפניך' (ראה: גזל)	קעז	'הרי עלי עולה' - יסוד החיוב לקיים
	הר סיני	קיג	זכיית ההקדש באה אחרי חלות הקדושה
רב	איסור התקרבות אליו	קט קלו קמח	חזרה ממנו תוך כדי דיבור
רב רג	—מחיצת הכהנים והזקנים - כמחנה לויה	קלג קלד	יש למקדיש זכות בו עד המסירה לגזבר
רב רג	—משום מורא שכינה	קע	כפייה לתת להקדש
רב	—משום משמרת כבוד	קע	—ביחיד ובציבור
	המזבח שם (ראה: במה גדולה)	קע	—צריך שיאמר "רוצה אני"
	התרת נדר (ראה גם: שאלה לחכם)		לבית כנסת (ראה: בית כנסת)
קסב	אופן שמועילה רק מכאן ולהבא	קלד	לווה יכול להקדיש מטלטליו ולא המלוה
קיו קיח	אחרי שעבר על הנדר		נדר הקדש
קיח	—אם מקצת הככר עדיין קיים	קלט	—אינו כנדר חולין
קיט קכז	—מצד חיוב המלקות	קמב	—במחשבה
קי	אם הוברר שבאמת לא התחרט	קמח קמט	—בקרבן חובה - אינו כנדר חולין
	בחרטה דהשתא	קיב קיט קכז	—האם יש בו 'בל יחל'
קלו קסב	—בנדר בתורת קנס בעלמא	קיב	—המקדיש לא נחשב בעלים על הנדר
קסב	—בנדר שנעשה מחמת חובה	קמז-קמח קסא	—כנדר חולין
קי	בלי ידיעת הנודר	קטז	—מתקיים כשבא ליד כהן
קיא קיב	כי הנודר נודר ע"ד החכם	קיב קלב	—עיקרו - הטלת קדושה, לא איסור
קח	לנדר של אשה שבעלה קיים		—של אשה - הפרתו (ראה: הפרת נדר)
קי קיג רס	לנודר הנאה מנכסיו וכבר זכו בהם אחרים	קסה	נקנה להקדש ע"י 'לה' הארץ ומלואה"

פני

מפתח נושאים

אברהם

שיא

	נאמנותו לומר שהתחרט	חומרא	קי-קייב
	—בנדרי הקדש ותרומה	חשש יוהרא (ראה: יוהרא)	קייב קייג
כג-כט	—כי הוא בעלים על הנדר	מי שפטור מדבר ועושהו	קייב
כה	פתח, בנודר מתוך כעס	—אחיזת ציצית בשעת ק"ש	קייא
כז	צריך חרטה בדיבור	—אם אין חשש תקלה	קיי
כד ל	—בכתיבה	—אשה במ"ע שהזמן גרמא	קיי
כה כט	—גם בהתרה ע"י שליח	—באופן שאין צער	קיי
כו ל	צריך חרטה בלב	—באופן שיש חיבוב מצווה	קיי
כז כח	של גוי	—בדבר שאחרים עושים	קמב
כז	וידי מעשר	—בדבר שבין אדם לחברו	
כה	על ביכורים בפ"ע	—בפרהסיא או בצנעא	ט9
כז	על מעשר שני בפ"ע	—דבר שהוא מצוה בעצם אלא שפטורוהו	ט9
כז	'שלא הפרשתי מהחדש על הישן'	—דבר שיצא ממנו מוסר	עב עג
כה	זוגות (נשיא ואב"ד)	—דבר שקצת אנשים עושים	
כו כז	נוצרו בגלל הבדלים בדרכי הלימוד	—הפסקת סעודה כדי להתפלל	פ9ח
כז כח	זקן ממרא	—חיפוש קן לשלוח	
כו כח	אחד מב"ד הגדול המורה נגד הרוב	—חתן הקורא ק"ש	פ9א
	אם המרה כשהיו בהר הבית או בירושלים	—ישיבה בסוכה כשאין חיוב (ראה: סוכה)	טסה
כט	אם לא היה הגדול בב"ד של כ"ג	—מי שנוהג בפרישות בדברים אחרים	פ9 פ9א
כח	נידון רק בלשכת הגזית	—מי שפטור מהסבה ומיסב	טסד
כד כה	—האם זה רק בבית הבחירה	—מצוה שרק עכשו פטור ממנה	טסה
כז	צריך פסק פה אחד	—סומא המקיים מצוות	פ9 פ9א
כג כד ל	זרובבל	—קביעת מזוזה בבית שכור מיד	
כה כו	הוא ששבצר נשיא יהודה	—שרטוט תפילין	ערה רעו
כג	היה לו דין מלך	עשיית דבר שאינו מצוה	עדר ערה
	זרוע לחיים וקיבה	חוץ לארץ (ראה גם: ארץ ישראל)	
	שלא הופרשו	במה בה (ראה: במה גדולה)	
	—האם הבהמה אסורה	מקום בחו"ל שנכבש - כלול בבחירת א"י	ט9
	—זכות הכהן בהם (ראה: מתנות כהונה)	חזה ושוק	
	חביתין	זכות הכהן בהם לפני הרמתם	פח פט קכה
	קידוש העזרה ע"י חביתין	—אם באו לידי הכהן	פט
	חגיגה	חיוב חומש לזר האוכלם	קכד קכה
	מצוה לשמח בה עניים	עד חטא העגל היו של ישראל	קכה קכו

שיב פני מפתח נושאים אברהם

חידושי תורה (ראה: לימוד תורה)	לעורר שמחה	רלא
חלה	מדין עבודת הקרבן	רכט
בהפרשתה מתקדשת למפרע משעת החיוב	על קרבן צבור שזמנו קבוע	רכח
חליפין	תקיעת הכהנים - כמו שירה	רכה
הוא קנין גרוע	חרטה (ראה: התרת נדר)	רצט ש
—חוסר גמירת דעת	חרמי כהנים	ש
—כי עיקרו לקיים דברים	אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט	רצט
הקנאת טובת הנאה בו	קדושת הגוף בהם	רצט-שא
הקנאת מתנה ע"מ להחזיר בו	—מכוח קנין הקדש בהם	רצט
זכות לחזור ממנו כל זמן שעסוקים באותו ענין	טביחה ומכירה (ראה: ארבעה וחמישה)	ש
חל ע"י כוונת המקנה להקנות בקבלת הסודר	טבל	ש
קניית קרקע בשעת היובל בו	אינו בגדר 'שלל שמים'	רצט
שחרור עבד בו	חובת שמירתו מטומאה	רצט
חמץ בלחמי תודה	—גרימת טומאה	קכד
לקדש את ירושלים	—מוטלת על בעליו	קל
חמץ בפסח	חיוב חומש על אכילתו	קל
ביטולו (ראה: ביטול חמץ)	—מצד התרומה שבו	קכ קכב קכד
שבבור - חובת ביעורו, אם ביטל	נקרא קודש	קכד
של הקדש ביד גזבר, ונשאל עליו	שותפות הכהנים והבעלים בו	צב
שנתן לגוי במתנה ע"מ להחזיר - האם עובר עליו	טובת הנאה (הזכות לבחור למי לתת)	קכא
חצוצרות במלחמה	בלקט שכחה ופאה	צג ד
תפלה על ישועה	במפריש משלו על של חברו (ראה: תרומות)	ד
חצוצרות במקדש	האם אפשר לבטלה בביטול חמץ	ק
בחול המועד	האם אפשר להקדיש אותה	ק
במוספי ר"ה ויוה"כ	המפקיר אותה	ש
בקרבן שאינו במועדים או ר"ח	הקנאתה בחליפין	רצט-שא
—בגדר שירה בכלי	הקנאתה בקנין אגב	שא
—לעורר כוונת הכהנים העובדים	שיוור מזכות הבעלות המקורית	צ צב צג
—מדרבנן או מדאורייתא	—בלקט שכחה ופאה - זכות חדשה	צא צג
—ע"י לויים	—במעשר עני המתחלק בבית - זכות חדשה	צ
בראש חודש	טומאה (ראה גם: מצורע)	רל
חלק מהשירה	דחוייה בציבור (ראה גם: קרבן)	רל
ישראל שתוקע	—בבמה גדולה	רלא

פני	מפתח נושאים	אברהם	שיג
טומאת ידיים בכתבי הקודש	יח	—אם גם אחרים עושים	כח
טומאת מקדש וקדשיו במי שטמא מדרבנן	רצד	—בפרהסיא או בצנעא	כה
קידוש העזרה לענין חיוב הנכנס בטומאה	קפח	יום הכיפורים	
שילוח טמאים (ראה: מחנה לוי; עיר חומה)		אמירת "והשיאנו"	רל
יאוש		עבודה בו כשרה רק בכה"ג	רח
בגזל (ראה: גזל)		—תרומת הדשן	רח
בהקדש (ראה: הקדש)		עבודת כה"ג בו בבית שני	
הבדל בינו לסילוק	נה	—הזאות מול הארון	ריח
מדבר שלא בא לעולם	נה	—הקטרת הקטורת בין בדי הארון	ריח
מלקט שכחה ופאה	נה	עבודת כה"ג בו מקדשת (ראה: קודש הקדשים)	
יבום		פרישת כה"ג לפני יוה"כ	רטו
בחייבי לאוין - קניין חלקי	לז-לט	—האם היא לעיכובא	ריז
דחיית עשה ללא תעשה בו	לז-לט	—הכנת לבו לקדושה	רטז
הסתלקות היבם מזכותו בנכסים	נו	—התרגלות לעבודות	רטז
יבם עומד במקום המת	לז לח	—חובת ב"ד	רטז
כה"ג באלמנה		—כתפארת לכה"ג	ריז
—אלמנה מהאירוסין או מהנישואין	לז לט	—לובש ציץ ואורים ותומים	ריז
—אם יש לו אח הדיוט	לז לט	—נלמד מהמילואים	רטו-ריז
—אם יש צרה	לז	קידוש כה"ג לעבודת יוה"כ	
—האם צרתה נפטרת	לז לט	—בהזאה	קצד
מאמר		—הפרשה במחנה לוי	רב
—דעה שהוא מהתורה	לז	—עבודתו מחנכתו	ריב
—כוחו לאוסרה על אחיו	לח	תפלת כה"ג בו ביציאתו מקה"ק	ריט
קנין אישות בנפרד מהמצווה	לח	יום טוב	
יהודה - השבט (ראה גם: נחשון; ששבצר)		קריאת התורה בו	טז
נשיא שבט יהודה - כמלך	ערה	שמחה בו	
—אם אין מלך אחר	ערה	—בשמחת נפש בלבד	כ
יואב		—לענין פטור מצטער מסוכה (ראה: סוכה)	
ברח למזבח בגבעון	רסה	—סיד על הפנים ליופי	כ כא
יובל		—צום בו, במי שרגיל לצום	כ
חזרת השדות - הפקעה מחודשת	רצט ש	—צער שיביא שמחה אח"כ	כ
יוהרא		יום טוב שני	
בעשיית חומרא	כו כח	נחשבים שני ימים	רנג רנד

יוסי בן יועזר	אופן הכרעת ההלכה עד יוסי בן יועזר	רפז רפח	נבחרה בימי שמואל, שבירר איפה המקדש	קצא	רי רעג
בימיו נחלש הלב		ט	נקראת מקדש	קפח קצא	
האם היתה מחלוקת לפני יוסי בן יועזר		רפז-רפט	פדיון מעשר שני בה (ראה: מעשר שני)		
מימיו - תוספת לסנהדרין		ט	קדושתה - כמחנה ישראל	קפג	
יכיר'			לדורות	קפג	
אם באו עדים נגדו		קיא	קידושה		
יעלה ויבוא'			בימי עזרא	רה רו	
במועדים - שנתברכו בישועה		רל	בתורת שמחה	קצד ריא	
בראש חודש - כמו תקיעת חצוצרות בו		רל	כתנאי לקידוש המקדש	קפז קצא	
טעם שאינו נאמר בשבת		רל רלב	קידושה בימי שלמה	קפז	
מבוסס על פסוקי החצוצרות		רל	ע"י תודות מנוב וגבעון	קפז קצב קצה	
יעקב אבינו			יריחו		
המצבה שבנה בבית אל		רו רז	עונש ישראל על מעילת עכן בחרם	רמו	
האם היתה צריכה חינוך		רז	ישראל (העם)		
לא רצה לעבוד בה בלילה		רז	אינם תחת ממשלת שר	רמט	
ירושה			בעבר הירדן	רמט	
הסתלקות ממנה		נז	כשהיו במדבר	רמט	
ירושלים			כשהם בחו"ל	רמט	
ביטול קדושתה בחורבן בית ראשון		רה	מתי נחשבים קהל		
האם נתחלקה לשבטים		רא	אם אין נשיא	רנא רנב	
לענין שיהיה קניינם		רא	בא"י (ראה: ארץ ישראל)		
הקרבת שצריך כדי לקדש אותה		קצג	כשהיו במדבר	רמט רנ	
דוקא חמץ		קצד קצה	לפני שנכנסו לא"י	רמט	
לחמי תודה		קצג-קצה	כהן		
מקום ההילוך בחוץ מתקדש לשעה		רכ	איסורו להיטמא למת		
מקיפים מבחוץ		רכ	אם הוא חלל מדרבנן	רצג רצד	
ע"י אכילתו		רט רי	לאשתו הקטנה	קסח רצ	
קרבת שנאכל רק בה		קצג קצה רכ	כהן גדול		
שריפת אחת התודות		רי	אופן מינויו		
תודות		רה	ע"י מלך ואחיו הכהנים	רסח רסט	
כולה נבחרה למחנה שכינה		קצ	ע"י סנהדרין	רסח-רעא	
מקום שהוסיפו בלי כל התנאים		רי רעג	אחריותו על הגזברים (ראה: גזבר)		

שמו	אברהם	מפתח נושאים	פני
טו	—בגדר תורה שבעל פה	ריב	גדרו כעומד תחת אהרן
טו	—חיוב קריאה בהם	רטט	מינויו אינו לשררה אלא קידוש לעבודותיו
יד	—קדושתם	רטט רע	נידון בב"ד של ע"א
טו	—תקנת אנשי כנה"ג	רע	—לענין חיוב מלקות
יג-יח	קדושתם		עבודתו ביוה"כ (ראה: יום הכיפורים)
	כתובים (ראה: כתבי הקודש)		פר כהן משיח
	כתיבה	ריב	—בכה"ג שלא נמשח
	כדיבור	ריב	—בכה"ג שעבר מחמת מום
קי	—לענין התרת נדרים	ריב	קידושו ע"י ריבוי בגדים
קי	—לענין שבועה	ריב	—מכוח משיחת אהרן
	ל'ב בית דין מתנה'	רח	ריבוי - רק ביום
קעא	בציבור ולא ביחיד	רח	—לעבודת לילה די במינוי בפה בלילה
קעא	—במה שיחיד מוסר לציבור	ריב	שעבר מחמת פסול - מינוי אחר בלי משיחה
קעא	כי המקדיש מקדיש על דעת ב"ד	ריז	תפארתו - לשבת במקדש כל הזמן
קסח רצב	להפקיע קדושה מכאן ולהבא		כלי שרת
	לענין בלאי בגדי כהונה (ראה: בגדי כהונה)		משיחתם בימי משה
קעא	מכח סמכות ב"ד הגדול לגבי הקדש	ריט	—התקדשו רק כשכולם נמשחו
	לויים (ראה גם: מחנה לויה; שירה)	ריא-ריג	—קידשה אותם לדורות
קצז	בעלי מידות טובות	ריא ריד	עבודתו מחנכתו
	היו ליד המשכן לצורך תפקידיהם, גם קודם מצות	ריד	—לגבי ההיין שבו נמדד שמן המשחה
קצח	חניה סביב המשכן		כתבי הקודש
	השומרים (ראה גם: שמירת המקדש)	יז	הנחת ספרי תושבע"פ על נ"ך
רכה	—איש הר הבית קובע סדריהם	יג יד	כתיבת חלקים מהנ"ך
רכה	—לא צריכים מינוי	יג-טו	כתיבת חלקים מהתורה
רכה	—שוער ששמר - אינו במיתה	יז יח	נביאים וכתובים - מה יותר קדוש
רכו	—ששרו על קרבן	יח	—לעניין טומאת ידיים
רכה	השוערים צריכים מינוי	יז	—לענין הנחתם זה על זה
רכז	יוחדו בלימודם לעבודה מסוימת	יז	—לענין סדר האמירה
	תפקידיהם בנוב וגבעון (ראה: נוב וגבעון)		ספרי כתובים
קצט	תפקידיהם נקראים "עבודה"	טו	—אמירת חלק מפסוק
רלא	תקיעתם בחצוצרות	יז	—הקדמתם לנביאים בפסוקי מלכויות
	לחם הפנים	יז יז	—מצוות קריאתם
רג רד	האם נהג במדבר		ספרי נביאים
רד	—לענין החלפתו כל שבת	טו	—אמירת חלק מפסוק

אברהם

מפתח נושאים

פני

שמו

קטו	— בקרבן יחיד	לחמי תודה (ראה: תודה)	
קטו	— משיכת הקרבן אחרי שנבדק	לימוד תורה	
רנה דנו רס	חייב ארבעה וחמישה אם הגנב שחט קרבן בעל מום בחוץ	חידושי תורה - חובת עיגונם בקדמונים	ז ר
רמ	נעבד לע"ז - כבעל מום	חכמים יודעים את האמת ברוה"ק	רעח
ריב	פר כהן משיח בכה"ג שעבר מחמת מום	חשיבות מסירתה איש מפי איש	ז ר
קטו	קרבן שנשחט בשבת ונמצא בעל מום	מטרתו - התעצמות רוחנית	ז
	מועדים	מרב שקרוב למעתיקי השמועה	ז
רל	יש בהם ברכה לישועה	— עוזר לכוון לאמת	ח
	מופלג הסמוך לאיש	קדימות בתשובת הרב לשאלות	יז
קעד	בגזל הגר - חייב חומש ואשם	— קדימת הלכה לאגדה	יז
קפ-קפב	בדבר שאינו כלול בפרשת נדרים	לקט שכחה ופאה (ראה גם: מתנות עניים)	
	בשליחות (ראה: שליחות)	אחרי שהלכו הנמושות - זכות כל אדם	
קעג קעד	מדרבנן או מהתורה	— גזירת הכתוב	נו נז
קעד	— לענין קרבנות נזירות	— כי העניים מסיחים דעתם	נה
	נזיר	— מדין סילוק	נה
קעד	— חיובו בהבאת קרבנות	אם הפקיר שדהו וזכה בו מיד	ס
קעג	— שהפריש קרבן נזירות	גדר זכות העניים בהם	נה-נז
קעח קעט קפא	מעילה בקונם שלו	היתר לבן הפועל לקחת לקט	נה
עט	שהפריש ביכורים	זכות העניים לפני שהפירות ראויים לכך	צא צב צד
עו	שהפריש תרומה	טובת הנאה לבעלים בהם	צג צד
נח קכ קפ-קפב	— התרת הטבל	— זכות חדשה	צא
נח קכ קפ קפא	— חלות התרומה	יאוש מהם	נה
	שהקדיש	נטילתם ע"י המודר הנאה מהבריות	צ
קעד	— ומעל בהקדשו	נטילתם ע"י עני שקנה קציר השדה	צ
	— לא נקנה להקדש ע"י דיבורו אלא התורה מזכה	סירוב הבעלים לתת לעני	צד
קעז	— לבדק הבית או למזבח - מעילה בו	עזיבה ולא הרמה	צד
קעג-קעו קעח	— מלקות וקרבן על מעילה בהקדשו	פטורים ממעשר	צא צד
קעט קפב	— קרבן זיבה וצרעת	— לא נחשב 'לקוח'	צא צג צד
קפא	שחילל מעשר שני	מדבר (ראה: מחנה ישראל; משכן)	
קפא	— לעצמו	מום	
קפב		המטיל מום בבהמת חברו (ראה: נזק)	
		השוחרט קרבן בעל מום בחוץ	רנה
		חובת בדיקת קרבן ממומים	
		— בדיקה ע"י מומחה	קטו

פני

מפתח נושאים

אברהם

שיי

שנדר מכר ואכל אותו - מתי הוא לוקה	קעד	מזונות ילדים	
שנשבע ואדם אחר התפיס בשבועתו	קעג	בן גדול	נב
מופלא שבסנהדרין		—כפיית ב"ד - רשות	נב
אם אינו נוכח	רסד רפב	בן פחות מגיל שש	נב
—לענין פר העלם דבר	רסד	—ב"ד כופה	נב
האם הוא מהמנין	ט רסד רעט רפג	בנים מבני שש עד שיגדלו	נא נב
—אם השבעים נחלקו חצי-חצי	רעט	—אם האב אינו עני	נא
האם מותר לחלוק עליו	רעט רפג	—אם יש לבן ממון	נב
—באיסור והיתר	רעט	—חיוב על האם	נא
—בדיני נפשות או בדיני ממונות	רעט	—מהתורה או מדרבנן	נא
—למי שחלק לפני שדיבר המופלא	רעט	מדין צדקה	נא נב
—מי שלא שמע את דבריו	רעט	מחאה (ראה: ערבות במצוות)	
—מצד האיסור לקלל נשיא	רפג	מחובר	
מוקצה למצוה		העומד ליקצר - האם נחשב תלוש	סא
אוסרת מהתורה	צז	—בהפקר	סא
באתרוג	צז	—להחיל דין שנאמר בתלוש	סא
בהדס	צז	—להפקיע דין שנאמר במחובר	סא
במצוה הבאה בעבירה	צז	עבודה זרה במחובר לקרקע (ראה: עבודה זרה)	
דמיון להקדש	צז צז	מחילה	
חכמים זיכו אותו לגבוה	צז	במחשבה	נה
לענין שינוי רשות בגזילת לולב	צז צז	מחלוקת (ראה גם: ב"ד; פסיקת הלכה)	
תלוי בכוונת האדם	צז צז	האם היתה מחלוקת לפני יוסי בן יועזר	רפז-רפט
מזבח		הזקנים שמשם סמך זכו לתורה בלי מחלוקת	ח ט
הבדלים בינו למצבה (ראה: מצבה)		התרכו בגלל העדר הנבואה	רפח רפט
סנהדרין אצל המזבח (ראה: סנהדרין)		התרכו בגלל השעבוד לגוים	רפט
שבבית שני לפני עזרא - כבמה גדולה	רד רז רטו	מחנה ישראל	
שבהר סיני (ראה: במה גדולה)		ארץ ישראל כמחנה ישראל (ראה: א"י)	
שבנה דוד בהר המוריה	קצא	בהמ"ק צ"ל במחנ"י (ראה: בית המקדש)	
שנעקר - הקטרה על מקומו	ריח	בימי המילואים	קצט רב
שעבוד הנתינים למזבח (ראה: נתינים)		במדבר - לפני הציווי על ג' מחנות	קפה קפז
מזוזה		—התקדש ע"י החנייה	קפז קפח
קביעתה בבית שכור תוך ל' יום	כג כד	—רק במקום דגלי השבטים	קפז רעג
—ברכה עליה	ל	במדבר - נחשב כמעלת א"י	רמט

אברהם

מפתח נושאים

פני

שיח

	במלחמה (ראה: מלחמה)		בנוב וגבעון (ראה: נוב וגבעון)
בשילה	ר	בשילה	ר
יכול להיחשב 'פתח אוהל מועד'	רטו	כל ירושלים נבחרה למחנ"ש	קצ
ירושלים כמחנה ישראל (ראה: ירושלים)		מקום הארון נחשב מחנ"ש	קפט ר
לדורות - הרחקה ככבוד למקדש	קפז קפח	אסור לעשותו אחרי בחירת ירושלים	קצ
סביב שילה, נוב וגבעון	קפג		
שבארץ ישראל	קפז		
מחנה לויה			
אינו צריך קידוש בפ"ע	קצה קצו	אהרן סייע למשה בעבודות	רטו
בארץ ישראל		דברים שהם לעיכובא בהם	ריז
—נתקדש ע"י קרבן	קפח	הגבלת המקום אז לכבוד השכינה	רג
—קביעת מקום מקדש	קפז	הגבלת מקום אכילת קדשים	רג
בימי המילואים	קצט רב רג	המנחה המיוחדת שהובאה	קצד
במדבר		המשכן כבמה גדולה בימי המילואים	קצח
—התקדש בלי קרבן	קפח	חובת שמירת המקדש אז	קצח
—מתי התחילו הלויים לחנות שם	קצו קצח ר	חינוך המשכן צ"ל באופן שלכתחילה	
—נקבע בגלל חניית הלויים שם	קפז קפח	—בלי אכילת קדשי קדשים בהיכל	קצט
במלחמה (ראה: מלחמה)		—לא הותרה טומאה בציבור	קצט
בנוב וגבעון (ראה: נוב וגבעון)		ישיבת אהרן ובניו פתח אוהל מועד	רג רטז רטו
בשילה	ר	—הכנת הלב	רטז
חניית אהרן ובניו - כחניית לויים	ר	—מדין לינה אחרי הקרבת קרבן	רטז
לדורות - הרחקה ככבוד למקדש	קפז קפח	משה העמיד את המשכן ופירק	רג
קביעת גבולותיו ע"י ב"ד	קצה	—האם היה מפורק בלילה	רטו
קידושו ע"י ישיבת משה רבינו שם	ר	נהגו אז שלש מחנות	קצט רב
שילוח טמאים ממנו		—מחנה לויה לא נהג	רג
—בזמן שאין מחנה ישראל	קצה	קידוש קודש הקדשים אז (ראה: קודש הקדשים)	
—בזמן שאין מחנה שכינה	קצו	מכירי כהונה	
—לפני השמיני למילואים	רב	האם נחשב נדר	צח
—מעכב שילוח משאר מחנות	ר	זכותם במתנות שלא הורמו	פח
מחנה שכינה (ראה גם: עזרה)		—בזרוע לחיים וקיבה ובשאר מת"כ	פח
בימי המילואים	קצט רב	יסוד זכותם	
במדבר (ראה: משכן)		—בגדר סילוק	נה
במלחמה (ראה: מלחמה)		—התחייבות לתת	נו צט ק
		—כי שאר הכהנים מסיחים דעתם	נה

פני	מפתח נושאים	אברהם	שיט
נחשב מוחזק	צח	—לענין קידוש העזרה וירושלים	עדד
—מטעם 'מחוסר אמנה'	צז צח	—לענין שעיר נשיא	עדד
—מתקנת חכמים	צח	תוצאה מציוויו נחשבת מעשה שלו	רנז
מלחמה		מלכויות, זכרונות ושופרות	
מחנה שכינה, לוי'ה וישראל בה	קפח קפט רו	סדר הפסוקים	
—אחרי שנבחרה ירושלים	קפט קצ	—כתובים לפני נביאים	יז
—אין צריך לויים דוקא	קפח	—תורה בתחילה	יז
—אם אין ארון הברית	קצ	מנחה	
—אם אין ששים ריבוא	קצ	איסור להקריבה אחרי תמיד שבין הערביים	רסב
—האם צריך מחנה ישראל	קפט	המנחה המיוחדת שהובאה במילואים	קצד
—מתקדשים בלי קרבן	קפח	הקדשתה בפה - קדושת דמים	קעח
—מתקדשים ע"י מלך, נביא, או"ת וסנהדרין	קפח	—לא ע"י קנין הקדש	קעח
תלויה במלך, שופט או מושל	רנב	מנחת העומר (ראה: עומר)	
מלך		נאכלת לזר בבמה	קכה
אופן מינויו		קידוש מקום ע"י מנחה (ראה: במה גדולה; היכל; עזרה)	
—בהסכמת כל ישראל	ערב רעג	שכהן הקדיש שיתכפר בה ישראל - האם כולה כליל	קכג
—בחו"ל	ערה	מעילה	
—לענין החובה לשמוע לגזירותיו	ערב	בהקדש של מופלא הסמוך לאיש (ראה: מופלא)	
—לענין שהמורד בו הוא מורד במלכות	ערב-עדד	'בל יחל' במעילה בהקדש	קעט
—ע"י נביא	רסח ערב	בַּמָּה שהתקדש רק ע"י קנין חצר	קעה קעו קעח קפב
—ע"י סנהדרין	רסח רע-רעג	—לענין הלאו ולענין חומש ואשם	קעו
חיוב מורד במלכות - מכח הסכמת ישראל	רעג	במובן אכילת זר מה ששייך לכהנים	קכו
—במלך שנתמנה רק בהסכמתם	רעג	בקדשי גוי	קעו
מינויו קודם לבנין בהמ"ק	עדד	—בקדשי בדק הבית	רמא רמב
מצוות מינויו מוטלת על כל ישראל	ערב	—בקדשי מזבח	רמא רמב
נשיא שבט יהודה - כמלך	ערה	בקונמות	
—אם אין מלך אחר	ערה	—האם עובר בלאו של מעילה	קעט
פרשת המלך - האם נוהגת	ערה	—לענין מלקות	קעח
צריך הסכמת הציבור	ערב	—של מופלא הסמוך לאיש (ראה: מופלא)	
שמולך רק על חלק מישראל		ע"י ב"ד שתקנתו יוצרת קניין	רנז
—אם רק מיעוט ישראל בא"י ומולך עליהם	עדד		
—במי שמלך על עשרת השבטים	עדד		
—לענין 'משפטי המלך'	עדד-רעו		

צב	שם מעשר בלי קדושה	רמב רמג	ע"י שליח
צב	שם קודש עליו	רמג	—אם אדם שלישי הוא הנהנה
צב	—לענין איסור לזר	רמא	צירוף חצאי פרוטה מהקדש אחד בשני מועלים
צב	—לענין שאינו חולין בעזרה	רמב רמג	—אם אחד נעשה ע"י שליח
נב	תקנת מלאכי לתת שליש ממנו לעניים	רמא	—בקדשי בדק הבית
נב	—אחרי החורבן - לעניים בבית הוועד	רמא	—בקדשי מזבח
	מעשר שני		צירוף חצאי פרוטה שאחד נהנה בעצמו ומהנה חברו
	איסור פדייתו בירושלים	רמג	
רצג	—אם הוא טמא מדרבנן	רמג	—אם אחד נעשה ע"י שליח
רה	—בזה"ז	רמב	קרן וחומש בתשלומיה
רנא רנג רסה	אכילתו בנזב וגבעון		מעלין בקודש ואין מורידים
	ביעור בו (ראה: ביעור מעשרות)	יז	לענין סדר אמירת פסוקים
עט	גדר איסורו מחוץ לירושלים		מעשר בהמה
עט	גוי שהפריש מ"ש מפירותיו	קסא	בהפרשתו מתברר למפרע שהיה מעשר
פ	ממון הדיוט או ממון גבוה	רנא	הקרבתו בנזב וגבעון
נג	מצוה לשמח בו עניים	צא	פדיון פטר חמור פטור ממנו
	עיקר מצוותו		מעשר כספים
פ	—איסור אכילה מחוץ לירושלים	נג	מהתורה
פ	—אכילה בירושלים	נג	מתבואה שהרויח בה
פא פג	—אכילה בקדושה		מעשר עני
עג	פרי שחייב במ"ש ומעשר עני		בפירות שביעית
קפא	שחילל מופלא הסמוך לאיש	עד	—בעמון ומואב
קפב	—לעצמו	עד	—שגדלו ברשות גוי ונגמרו ברשות ישראל
פה	שנתחלל על פירות - שניהם קדושים	סג	האם יש לבעלים טובת הנאה
	מפיכוש (ראה: דוד)	צ	—במ"ע המתחלק בבית - זכות חדשה
	מצבה	צ	המתחלק בגורן - סירוב הבעלים לתת לעני
רז	עשויה לניסוך	צה	נטילתו ע"י עני שקנה את הפירות
רז	עשויה מאבן אחת	עג	פרי שחייב במ"ע ומעשר שני
	של יעקב (ראה: יעקב)		מעשר ראשון
	מצוה (ראה גם: מוקצה למצוה; ערבות במצוות)	קכג	הלוי מקבל מה'
	מ"ע שהז"ג (ראה: אשה)	סט	הפרשתו - בירור חלק המעשר שבטבל
	עשה דוחה לא תעשה	קלא קלב	הפרשתו לשם לוי מסוים
רז	—אם אחר יכול לעשותה בלי דחייה		קנס עזרא - ב"ד מקנה אותו ללויים ואח"כ לבעליו
		רצה רצו	

שנא	אברהם	מפתח נושאים	פני
	עבודתו במילואים (ראה: מילואים)	לח	—פסול שכרוך בל"ת לא מתבטל
ריב	ראש סנהדרין - במקום משה רבינו	לח	עשה לא דוחה עשה ול"ת
	משכן (במדבר) (ראה גם: גלגל; נוב וגבעון; שילה)	לח	—התוצאה של העשה חלה
	בימי המילואים (ראה: מילואים)	יד	קיום מצווה אחת כקיום התורה
קצו	קידוש מחנה שכינה		שבועה לבטל מצוה (ראה: שבועה)
רו	—לענין איסור כניסה		שגוי רוצה לקיים (ראה: גוי)
רכח	הלויים הביאו שם קרבנות ציבור	צז	מצוה הבאה בעבירה
	כשנסעו		נחשב קיום מצוה
ריח	—איסור כניסה למקומו	יח	מצוות בני נח
רכ	—בטלה קדושת מחנה שכינה		חובתם ללמוד אותן
קפו	—הוקם לפני שחנו כולם	יח	ספר המבארן
רכ	—נשארה קדושת מחנה לוויה וישראל	יח	—היתר כתיבת הביאורים
קפה קפו קפז	צ"ל בתוך מחנה ישראל	יח	—חובת כתיבתו
רכב	קדושה זמנית של שכינה		—קדושתו כס"ת
	קידוש מקומו	לח	מצורע
ריח	—בכל חניה חדשה		שילוח הקן - אם צריך צפור לטהרו
קפח	—לא הוצרך קרבן לקדשו		שילוחו מעיר חומה (ראה: עיר חומה)
ריח	—ע"י חינוך בעבודות		מקרא מגילה (ראה: פורים)
רט ריד	קידושו ע"י משיחה	קסו	משה רבינו
ריח	—לקדושת מחיצות בלבד	קסז	אחריותו על הגזברים בפרה אדומה
	מתנה	קע	—כי הוא כב"ד של ע"א
	המבטיח מתנה	ז	—כנציג עם ישראל
צח	—מועטת - המקבל קנה		דברים שלמד ב"ג מדות
צט	—מרובה, ואמר 'בדעה גמורה אני אומר'	קצו	האוהל שלו
	מתנה ע"מ להחזיר	קצז	—כמחנה לוויה
רצט	היא מתנה לזמן		—כעיר מקלט
קכט	הנותן חמץ לגוי במעמ"ל - האם עובר עליו		חנייתו ליד המשכן - כדי שיהיה סנהדרין אצל מזבח
רצט	הקנאתה בחליפין	רסב	ר
	מתנות כהונה	ערה	כמו סנהדרין של ע"א
	'אמירה לגבוה' וכו' בהן (ראה: אמירה...)		נחשב מלך
פט קכג	ברכה על נתינתם	ח	סמיכתו לזקנים
קכג	הכהן מקבל מה'	ח ט	—הביאה להם רוה"ק
			—זכו לתורה בלי שכחה ומחלוקת

אברהם

מפתח נושאים

פני

שכב

רעח	חכמים יודעים את האמת ברוה"ק		חיוב האוכלם לשלם לכהן
רפט	יכולת נבואית מתגלה בחזיונות רגש	99-99 קכב	—אם באו ליד כהן בטבלם
רעח	יתרון הנביא בהשגה עיונית	99	—לפני שבאו ליד כהן
רפב	—אם האחרים לא ירדו לסוף דעתו	99 קכא	—לפני שהופרשו
99 רפ	—סיבה לפסוק כמותו במחלוקת	99	חיוב המזיקם לשלם לכהן
רפב	—רק בזמן שיש עליו שפע שכל	נה	לא בבעלות הכהנים עד שבא לידם
רעו-רפט	פסיקת הלכה על פיה	נה-נז	סילוק (הסתלקות) מהן
רפא	—אם יש רוב נגד הנביא בסברתו	99-99	שלא הורמו - כאילו הורמו
99	—בבירור המציאות ע"פ נביא	99	—בורע לחיים וקיבה ובשאר מת"כ
99	—בתורת נבואה, כשיש ספק	99 צב	—זכות הכהנים בהם אז
רעו רעח רפ רפא	—על פי סברה של נביא		—כי לפני ההפרשה יש קצת קדושה בכל הפירות
רעו	—רק אם סנהדרין הכריע	קכא	
99	שווה לחכם בהכרעה עיונית	קכב	—כי מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר
רפט	תחזור בזמן הגאולה	99	—לענין זכות מכירי כהונה
	נביאים וכתובים (ראה: כתבי הקודש)	נה	תפיסה בהן
	נדר (ראה גם: הפרת נדר; התרת נדר; קונם)		מתנות עניים (ראה גם: לקט שכחה ופאה; מעשר עני)
קסט רצ רצא	כינוי שבדו חכמים		נקראות קודש
קיב קעה קעח קעט	המדיר לוקה ולא המודר	קמ	סילוק (הסתלקות) מהן
קעה קעח	—אם המדיר אינו בר מלקות	נה-נז	שאלה לחכם עליהן (ראה: שאלה)
	לצדקה או לכהן או ללוי (ראה: אמירה לגבוה; צדקה)		נאמנות
	מה נחשב דבר הנדור (לענין התפסה)		בענין נדר (ראה: נדר; התרת נדרים; שאלה לחכם)
קלב	—הקדש		של בעלים, באיסורים
קנו	—קרבנות נזיר	קיב	—כשהדבר אינו בידו
	—תרומה (ראה: תרומה)	קיב	של עד אחד באיסורין
קיא קיב	נדרי אונס - נאמנותו לומר שהיה אונס	קיג	—מועילה גם להפקיע ממון
צ צד	נטילת לקט שכחה ופאה ע"י המודר הנאה מהבריות	קיב	—נגד חזקת איסור
קיא	'פירושם להקל' - נאמנותו לומר למה התכוון		נבואה, נביא
קיב	'שווייה אנפשיה חתיכה דאיסורא' מתורת נדר	רעו	האומר שה' אמר לו פסק מסוים
קיד	נוב וגבעון	99	הנביא הגדול שבדור היה ראש סנהדרין
	אכילת מעשר שני שם	99א רפב	השתתפות נביאים בתקנת י"ח ברכות
רנא רנג רסה	האם היה שם קודש הקדשים	99ב	—מעלה מצד רוחב דעתם
רטו		99ג	התמעטה בגלות בגלל השעבוד לגוים

שכנ	אברהם	מפתח נושאים	פני
קנו	נחשבים דבר הנדור	רסג-רסה	האם היו שם סנהדרין קבוע
	שאלה עליה (ראה: שאלה לחכם)	רסג	לבריקת הכהנים
	נזק	רסו	מקום הסנהדרין
רנח רנט	השף מטבע של חברו	קצ קצב רה רסה	האם היתה שם קדושת מחנות
רנה רנט	חיוב המטיל מום בבהמת חברו	קצב	לענין חיוב כרת במחנה שכינה
רנה	אם זו בהמת קדשים	קפט	היה שם רק מחנה שכינה
רז	מזיק מתנות כהונה	רד	היה בנין אבנים
	נחמיה	קצב	היה שם המשכן עצמו
עדר	היה בו דין מלך לענין קידוש החומה	רנא	הקרבת מעשר בהמה ובכור שם
	נחשון בן עמינדב	קצב	לא הוצרך קידוש העזרה
ערה	לא נהג בו דין שעיר נשיא	רסו	קביעת המקדש שם - ע"ב"ד
ערה	ראש השבטים ונשיא הנשיאים	רכא	קדשים קלים נאכלו בכל מקום
	נטע רבעי	רסו	בערי ישראל
עט קכ	איסורו כהמשך לאיסור ערלה	רסג	תפקידי הלויים שם
עט	אכילתו בירושלים בלי פדיון	קצח	שירת הלויים, חובה או רשות
עט	גדר איסורו מחוץ לירושלים		נזיר, נזירות
	עיקר מצוותו	קעד	אינה חלה אם אינה יכולה לחול לגמרי
עט	איסור אכילה מחוץ לירושלים	קעד	גוי שנזר
עח עט	אכילה בירושלים	קלד	הטלת קדושה על הנזיר, לא הטלת איסורים
עה-עט קכו קכ	שגוי הפריש מפירותיו	קעד	המקבל נזירות אחרי שנשבע לא לשתות יין
עה	אם קיבל ע"ע מצוה זו	קנו	'הריני נזיר ואגלח ממצות מעשר שני'
עט	האם מצוה לאוכלו בירושלים	קנו קנח	'הריני נזיר ע"מ להביא מאה עולות'
עה	למ"ד אין קנין לגוי להפקיע	קנז	הקרבת הנדבה לפני החובה
עח	למ"ד יש קנין לגוי להפקיע		מופלא סמוך לאיש שנזר (ראה: מופלא)
	ניסוך היין		נזירה
רז רח	בלילה	קס	הפרת האב והבעל (ראה: הפרת נדרים)
רכח	האם קרבו נסכים במדבר		חיוב בעלה בקרבנותיה
רכח	בקרבן ציבור	קנח	קרבנותיו
רלג רלד	המקדים נסכים לזבח	קנז	אחרי שחיטה - קדושה מכוח העבודה
	שירה עליו (ראה: שירה)	קעד	גילוח על הקרבת חלק מהם
	נשיא (ראה גם: מופלא)	קנו	הם מעיקר הנזירות
רנב	איסור קללתו - מלך או נשיא סנהדרין	קנו-קנח	הקרבת שלמיו בחוה"מ
רפג	כולל איסור לחלוק עליו	קנו	הקרבתם בבמה
			חיובם מכוח נדרו

אברהם

מפתח נושאים

פני

שבר

בלעדיו אין דין קהל	רנא	—אם מגלה דעתו שאינו מצטער	יט לה לו
נשיא שבט		—אם מצטער להיות בבית	כא כב
אופן מינויו		—באדם גדול ששמת במצוה	כ
—בחו"ל	ערה	—בלילה ראשון	כ כה לא לג
—האם צריך סנהדרין	רסח-ערב	—האם מותר לברך	יט כא ל-לב
—ע"י הסכמת רוב השבט	רסח ערה	—האם צריך למהר לצאת	כב כג
—ע"י נביא	רסח ערה	—הרבה גשם או מעט	כא לו
האם נהג לדורות	רסח	—נקרא הדיוט	כב כז-כו כט לה
נידון בב"ד של ע"א	רסח רסט רעו	—שלא בתורת קיום מצוה	כב ל
סמכותו	רסח	ישיבת אשה בה	ל
—בדיני נפשות	רע	—אגב בעלה או בניה	ל לא
האם התפקיד עובר בירושה	רסח	—ברכה על ישיבתה	ל לא
מינויו - רשות	רסט	עשייתה בשביל קטן	כג כט
נשיא שבט יהודה (ראה: יהודה)		פטור במצטער	
נתינים		—אם הצער נמצא גם חוץ לסוכה	כט
היו משועבדים להקדש ולא קנויים	רצא	—אם יש טורח גדול להגיע לסוכה	כ
הפקעת חלק מזבח בהם	רצא	—בחולה	לג לד
—רק ע"י ב"ד גדול מזה ששעבדם	רצא	—בלילה ראשון	לג-לה
שחרורם מעבדות	רצא	—האם יכול להוציא מי שאינו מצטער	לב
סוטה		—טעם הפטור	כז כג
אם מת הבעל בין קינוי לסתירה ויש יבם	לז לח	—לפי רוב בני אדם	יט
סוכה		—מאכילה או משינה	כב כג
אחרי לילה ראשון - מצוה של רשות	לב	—מטעם ביטול שמחת יו"ט	יט
הפטור כשיורד גשם		פטור שושבינים	
—אם התחיל לאכול בבית ופסק הגשם	לז	—מטעם מצטער	לא לב
—אם רק ראה גשמים באים	לז	—מטעם עוסק במצוה	לב
—בלילה ראשון	לז לו	סומא	
הרוצה לשבת בה כשיורד גשם	יט-לו	דעה שפטור ממצוות	
—אחרי לילה ראשון	לב	—האם רשאי לברך	לא לב
—אין אז שם סוכה עליה	כז כט לב-לז	—האם רשאי לקיים	כז לב
—איסור משום ביטול שמחת יו"ט	יט כ	סוריא	
—איסור משום הנאה מעצי סוכה	ל	כיבושה - ע"פ הדיבור	קפ
—אם התחיל לאכול בבית ופסק הגשם	לה	קדושתה ככיבוש שני	קפז

שנה	אברהם	מפתח נושאים	פני
רסג	—המשיכו לבדוק כהנים		סידור לבעל חוב
רסג	—חזרו לשם לדון דיני נפשות	מב	אם התרגל לאכול כעשיר
רעא	אחריותו על הנעשה בבהמ"ק	מה מו	לצרכי בני ביתו
	—לגבי הקדש (ראה: הקדש)		סילוק (הסתלקות מזכות)
רסא-רסג	—לדון את הכהנים	נה	במחשבה
רא	בחלקו של יהודה - כמלכות	נה	הבדל בינו ליאוש
	בנוב וגבעון (ראה: נוב וגבעון)	נה נו	היסח הדעת מממון - כסילוק
ר	בשילה - בחלקו של יוסף	נה	מדבר שיש לו רק קצת זכות בו
רא	—כי אז יהושע היה מלך	נו	מזכות יבם בנכסי המת
רסה	דיני נפשות - רק כשהוא במקומו	נה נו	מזכות שהיא שלו מהתורה
רסה	—האם דוקא בבית הבחירה	נו	מחלק בכורה
רסא	האם רשאים לצאת מלשכת הגזית	נו	מירושת אביו
רסא רסב	—אם נשארים כ"ג	נו	ממתנה עתידית
רסב	—ע"מ לחזור	נה-נו	ממתנות כהונה
	הוספה על שבעים ואחד	נה-נו	ממתנות עניים
רעט	—בענייני איסור והיתר	נו	מענפים שצומחים מדקל
רעט	—רשות	נה נו	של בעל מנכסי ארוסתו
	החובה לשאול אותו כשיש מחלוקת		סמיכה על קרבן
רפ	—אם הגדול שבב"ד של כ"ג חולק על האחרים	רכב	בקרבן ציבור
רפא		רכב	—שהביאו הלויים במדבר
רפא	—בענייני איסור והיתר	עו-ענח	ע"י אשה
רפא	—כשסנהדרין אינו בלשכת הגזית		סמיכה של זקנים
רפז	הכרעתו - כהלכה למשה מסיני		בארץ ישראל בלבד
	המופלא (ראה: מופלא)	קפז	—אחרי החורבן
רסד	מינוי זמני לדיין בו	קפז רנ רנב	—בגבולות עולי מצרים
קע	סמכותו מתוך הסכמת העם	ט	—כי בחו"ל אין שכינה
ר רסב	צריך להיות ליד המזבח		הסמוכים משה רבינו זכו לתורה בלי שכחה
ר	—בחניית משה רבינו ליד המשכן	ח ט	ומחלוקת
רסג	—בקביעות	ח-י	הסתמכות רק על קבלה של סמוך
רסד	—המופלא א"צ להיות שם	רמד	חידושה - ע"פ יושבי א"י
רסד	—כחלק ממצוות המקדש	ט	עדיפות הסמוכים שבא"י
רסג	—לא לצורך בירורי הלכה		סנהדרין (ב"ד הגדול)
ר	—לכן מקומו - כחלק מהמקדש		אחרי שגלה מלשכת הגזית

אברהם

מפתח נושאים

פני

שבו

ראשו	—הנביא הגדול שבדור היה ראשו	97	—איסור לגבוה	רלו-רלח רמ
—עומד תחת משה רבינו	ריב	—חיוב מיתה לעובד	רלה רלו	
—שמואל	רסג	—מלקות על עשייתה	רלה רלו	
תפקידו ב'דבר גדול'	רסח-רע	—תקרובת שלה	רלה	
תפקידו לחדש בתורה	רסב רסג	בעלי חיים	רלו-רלח רמ	
תפקידו למנות סנהדראות לשבטים	רסט רעא	—איסורה לגבוה	רלה	
תפקידו לבדוק יחסי הלויים	רסג	—מלקות על עשייתה	רלט רמ	
ספר תורה		גידוליה	רלט	
דין כתיבתו	יד טו	—של אשירה	רלט	
חיוב קריאה בו	טו	העובד מעיין - שימוש במימיו לנסכים	רלט	
מצוות כתיבתה - קיומה בספרי תושבע"פ	יח	חליפי ע"ז	רלז רלח	
ספר המבאר מצוות בני נח - כס"ת	יח	—בעל חיים	רלז	
ספרי קודש (ראה: כתבי הקודש)		—מחובר לקרקע		
עבד כנעני		נעבד שאינו שלו - איסורו לגבוה		
בשליחות (ראה: שליחות)		—אם הוא רחוק ממנו	רלט	
הסתלקות האדון ממנו מחייבתו במצוות	צז	—הר	רלח רמ	
הקנאת ממון לעבד		—מדרבנן	רמ	
—לשימוש מסוים בלבד	טז	—מעיין	רלח-רמ	
—ע"מ שאין לאדון רשות בו	טז טח	עבר הירדן		
ידו כגוף האדון	טז	אם ארון הברית שם	קפט	
שמעריך	טז טח	ביכורים מפירותיו	קה	
שחרורו בחליפין	רצט	האם הוא בכלל א"י		
עבודה זרה		—לענין ערבות במצוות	רמח	
איסור נעבד לגבוה		—לענין שיושביה נקראים קהל	רמח	
—למכשירי קרבן	רמ	—לענין שישראל אינם תחת ממשלת שר	רמט	
—מצד מעשה העבודה	רמ	לא ראוי למקדש כי אינו מחנה ישראל	קפה	
—מצד שהוא כבעל מום	רמ	עגונה		
איסור עשייתה		נאמנות עד אחד להתיר - תקנה	קסח רצ	
—האם לוקה על כל מכוש	רלו	עגלה ערופה		
איסור תקרובת בעובד להר - אם שחט לפני ההר או	רלה רלט	בשילה	רסט	
רחוק ממנו	רלה	נעשה ע"י ב"ד הגדול, לפרסום	רסט	
במחובר לקרקע	רלה	רק בזמן שדנים דיני נפשות	רסט	
—איסור הנאה ממנה	רלה	עד אחד (ראה: נאמנות; עגונה)		

פני

מפתח נושאים

אברהם

שבו

עוללות	—בגדר 'עבודתו מחנכתו'	רי ריא ריג
המקדיש כרמו - דין העוללות	—בהוספה על העזרה	רח
—אם הקדיש רק את הענבים	—דוקא קרבן ציבור	קצב
זכות העניים בהם	—חביתין	קצב
—אחרי שנודעו	—כמו במילואים	קצב קצג
—לפני שנודעו	—לחמי תודה	רח רט ריא
עומר	—לחנך את המקום	רט
בא רק מא"י בגלל קדושת א"י	—מנחת נסכים שבאה עם תודה	קצג-קצה
במדבר	—ע"י אכילת הקרבן	רט-ריא ריג
לפני כיבוש וחילוק	—קרבן שנאכל רק בה	קצד קצה רח רט
עזרא הסופר	—קרבן שקרב בבמה גדולה	קצב
חיוב תרומות ומעשרות מאז ימיו	—קרבן תודה של ציבור	קצג
קידוש ההיכל בימיו	—שיירי מנחה	קצג-קצה רט ריא
קידוש ירושלים בימיו	עיר הנידחת	
קידוש קודש הקדשים בימיו	טבל אינו בגדר 'שלל שמים'	קכד
קנס את הלויים (ראה: מעשר ראשון)	תרומה שבה - האם נשרפת	קכב קכד קלח
עזרה	עיר חומה	
אפשר להרחיב אותה רק בשטח הר הבית	חובת שילוח מצורעים - לאו או עשה	קפט
קידושה	—אחרי שנבחרה ירושלים	קפט
—בזמן שלמה	צריכה קידוש ע"י קרבן תודה	קצה רה
—בתורת שמחה	קדושתה	
—לעבודת לילה א"צ קידוש	—אם קדושת א"י בטלה	קפט רכג
—לענין אכילת קדשים	—ביטולה בחורבן בית ראשון	רה
—לענין חיוב כרת לנכנס בטומאה	—לא בגלל המקדש	קפט
—לענין לאו לנכנס בטומאה	—לענין שילוח טמאים	קפט
—לענין שייחשב מחנה שכינה	—ע"י קדושת א"י	קפט
—לפני קידוש ירושלים	שנפלה חומתה	רכג
—צריך דעת ב"ד	עיר מקלט	
קידושה ע"י מלך	בערי הלויים	
—לכן מינוי מלך קודם לבהמ"ק	—מפני שיש להם מידות טובות	קצז
—רק המולך על כל יושבי ארץ ישראל	—קלטו רק כשכל השש הופרשו	קצז קצח
קידושה ע"י קרבן	מחנה לוי - קולט	קצז
—אם מקדשים אותה ואת ירושלים בבת אחת	—לפני הקמת המשכן	ר

—שְׁמֵשׁ רַבִּינוּ הִיָּה שֵׁם	קצז	הַצּוֹכֵעַ בַּעֲרֻלָּה קִרְקַע אוֹ בַע"ח	רלז רלח
—רַק בַּמְדַּבֵּר	קצז	פאה (ראה גם: לִקְט שְׁכַחָה וּפֹאָה)	
עֶכָן		גְּדִישׁ שֶׁלֹּא לֹקֵט תַּחְתּוֹ - מֵה שְׁנוּגַע בָּאֶרֶץ לַעֲנִיִּים	
עֹנֵשׁ יִשְׂרָאֵל עַל מַעֲלָתוֹ בַּחֶרֶם	רמו	וּפְטוֹר מִמַּעֲשֵׂר	רצו רצז
עֲמוּן וּמוֹאֵב		יָד לִפְאָה	קמ-קמב
מַעֲשֵׂר עֲנִי בִפְיֹת שְׁבִיעִית שֵׁם	עד	הָאֵם נִחְשַׁבֶּת קוֹדֵשׁ	קמ-קמב קמה
עֵיטוֹר בִּיכּוּרִים מִשֵּׁם	קה	שְׂאֵלָה לַחֲכָם עֲלֶיהָ (ראה: שְׂאֵלָה)	
עֻקִּידַת יִצְחָק		פּוֹרִים	
קִידִשָּׁה אֶת הָרַם הַמּוֹרִיָּה וְכָל א"י	קפג	הִלֵּל עַל הַנֶּס	רנב רנג
עֻקִּירַת דְּבַר (ראה: הַפֶּקֶר ב"ד; תִּקְנַת חֲכָמִים)		הַתְּקַנָּה לִקְרוֹא בַּיּוֹם הַכְּנִיסָה	רצב
עֲרֻבוֹת בַּמִּצְוֹת		פֶּטֶר חֲמוֹר	
הֵיא סִיּוֹם הַבְּרִית	רמה	אִם קִידֵּשׁ בּוֹ אִשָּׁה	סח
חֻבֹּת ב"ד לַהֲעֵמִיד שׁוֹמְרִים לִמְנוּעַ עֲבִירָה	רמו רמח	הַפְּדִיּוֹן פְּטוֹר מִמַּעֲשֵׂר בַּהֶמָּה	צא
—חֻבֹּת ב"ד בַּטְּלָה בִּיבְנָה	רמח	הַפּוֹדָה פֶּט"ח שֶׁל חֲבֵרוֹ בִּשְׂה שֶׁלּוֹ	סב
—חֻבֹּת כָּל אָדָם	רמו רמז	—שֶׁלֹּא מִדַּעְתּוֹ	סח סט
חֻבֹּת מַחֲאָה	רמו רמז	זְכוּת הַכֶּהֵן לִפְנֵי הַפְּרִשָּׁת הַפְּדִיּוֹן	צא
—עֹנֵשׁ קֶטֶן עַל אִי-מַחֲאָה	רמו רמז	פְּסִיקְתָּ הַלֵּכָה (ראה גם: בֵּית דִּין; נְבוּאָה; סְנֵהדְרִין)	
חֻבֹּת תּוֹכַחָה	רמז	אֲסוּר לַחֲלוֹק עַל הַגְּדוּל בְּיוֹתֵר בְּדוֹר	רפו
כִּי כָל יִשְׂרָאֵל גּוֹף אֶחָד	רמה	—אַחֲרֵי מוֹתוֹ	רפו
לִכֵּן גַּם מִי שִׁיצָא יֻכּוֹל לַהּצִּיאַ	רמה	בַּמַּחְלוּקָת בֵּין בְּתֵי דִין (ראה: בֵּית דִּין)	
עֹנֵשׁ לְאַחֲרִים כֹּאִילוֹ חֲטָאוּ	רמז	בַּמַּחְלוּקָת בֵּין מִתּוֹן לַחֲרִיף	יא
עַל הַנִּסְתָּרוֹת אוֹ הַנִּגְלוֹת	רמה רמז רמח	—אִם שְׁנִיָּהֶם יָחַד אוֹ נִפְרָדִים	יא
—אַחֲרִיּוֹת ב"ד לְבִדּוֹק בְּנִסְתָּרוֹת	רמה רמו	בַּמַּחְלוּקָת רַב וְתַלְמִיד	רפו
רַק כִּשְׁנֹכְסוֹ לֹא"י	רמז רמז	—אַחֲרֵי מוֹת הָרַב	רפו
—גַּם אַחֲרֵי שְׁגָלוֹ	רמה רנא	בַּמַּחְלוּקָת רַבָּא וְרַב פְּפָא	רפה רפו
—כִּי שֵׁם נַעֲשׂוּ גּוֹף אֶחָד	רמז רמה רמח	בַּמַּחְלוּקָת שֶׁלֹּא בַב"ד, אִם הַמִּיעוּט מַחוּדָד יוֹתֵר	רפ
—לֹא בַעֲבֹר הִירְדָן	רמח	חֻבָּה לְשֹׂאוֹל חֲכָם גְּדוֹל יוֹתֵר	רפג רפד
—רַק בַּמַּעֲמָד הָרַם גְּרִיזִים	רמה	—אִם הוּא בַטּוֹחַ	רפד
עֲרִכִין		—גִּילּוֹי דַּעְתּוֹ לִפְנֵי שְׁשׂוֹאֵל	רפד
עֶבֶד כְּנַעֲנִי שֶׁמַּעֲרִיךְ	סז סח	—גַּם אִם שְׁנִיָּהֶם שׁוּוִים	רפג
הַמַּעֲרִיךְ כֹּאִילוֹ מִקְדִּישׁ עֲצָמוֹ וּפּוֹדָה	סז	—חֲכָם מוֹפְלָג אֵינוֹ צָרִיךְ	רפג
עֲרֻלָּה		ע"פ פֶּסֶק לֹא מוֹכֵן שֶׁל חֲכָם שְׂמַת	רפד רפה
בַּגָּד שֶׁנִּצְבַּע בַּעֲרֻלָּה - אִיסוּר חֲדָשׁ	רלז רלח	—אִם זֶה רַבּוֹ שֶׁגְּדוּל מִמֶּנּוּ בַּחֲכָמָה וּבִמְנִין	רפו
בַּעֲץ שֶׁנִּשְׁטַע לְצוֹרֵךְ מִצּוּהָ	צז		

פני

מפתח נושאים

אברהם

שכט

צז	—האם הנדר הוא לשמו	רפה	—אם ידוע שפסק כך למעשה
קמ-קמב קמה	האם נחשבת קודש	ח-י	על פי קבלה של מי שאינו סמוך
	החיוב לתת 'די מחסורו'	רפד	ראוי להימלך ברבו אחרי הפסיקה
מג	—אם התפרסם שהוא עני		פקדון
מז מח	—בדיקתו האם התרגל למאכל מיוחד	רצה	מקומו קנוי למפקיד
מ מח מט	—בכסות	רצה	—אם הפקדון הופקר
מ מט	—במאכל		פר העלם דבר
מז	—דירה בהרחבה	רנב	אם אין נשיא
מב מז	—חובה מיוחדת על קרוביו	רפב רפג	אם ב"ד לא שאלו מי שיותר חכם מהם
מב	—מי שהורגל לדור בהרחבה	רפב רפג	אם המופלא אינו שם
מו	—מי שהורגל לכלים יקרים	ריב	בבית שני
מט נ	—נתינה 'לפי כבודו'	רמח	בי"ד שנים של כיבוש וחילוק
מב מג	—סוס לרכוב עליו	רסה	כשב"ד ישבו בנוב וגבעון
מב	—עבד לרוץ לפניו	רמד רמה רמח	לפי רוב יושבי א"י
מא	—עני שרגיל לחיות כעשיר	רנד	—אחרי החורבן
	חובת עני למכור בית	רמח	—גם יושבי עבר הירדן
מו	—אם אין לו אחר	רמח-רנ	לפני שעברו את הירדן
מו מז	—אם הוא יקר	קעא רעו	מהשבטים או מב"ד
מו	—אם כבר גבה מהקופה	קעא קעב	מי סומך עליו
	חובת עני למכור כלים יקרים	ריב	רק כהן משיח יכול להקריבו
נ	—אם הם לפי כבודו		פר כהן משיח (ראה: כהן גדול)
מג	—אם התפרסם שהוא עני		פרה אדומה
מב-מד מו נ	—אם התרגל ליטול מהקופה	קסו	גביית כסף מהציבור לקנותה
מג מד	—בפעם הראשונה שלוקח מהקופה	קע	—בפרה הראשונה
מא	—כפיית ב"ד שימכור	רע רעא	תפקיד הסנהדרין בה
מא מד מו	—לענין לקט שכחה ופאה		פת
מד מה	—לענין מעשר עני	נג-נד	עשר מצוות בו
מה מו	—מה שבני ביתו משתמשים בהם		צדקה
מד מה	—מהתורה או תקנת חכמים	מז	בדיקת העני - האם הוא צריך כסות
מ מא מט	—של מאכל או כסות	מז-מט	—אם מכירים אותו
קטו	חזרה ממנה אחרי שמסר לאחר	מז	—בגד שהוא למנוע בזיון ולא למנוע צער
נא	חיוב מיוחד על קרובים	מז	—בכסות יקר לפי כבודו
נא	—רק אם ב"ד קצבו	צז	ב'מכירי עניים'

אברהם

מפתח נושאים

פני

של

יד לצדקה	קמ קמא קמב	קידושו במילואים
כפייה עליה	נב	—ע"י שלמד אהרן שם את קטורת יוה"כ
—רק אם בני העיר קצבו	נא	—רק אח"כ התקדשה העזרה
להשיא יתומה	מט נ	קידושו ע"י עבודת כה"ג ביוה"כ
—לפי כבודה	מט נ	—בימי עזרא לא עשו כך
לזון את בניו (ראה: מזונות)		—בימי שלמה
נדר צדקה		קונם (ראה גם: נדר)
—'אמירה לגבוה' וכו' בה (ראה: אמירה...)		לוקים ב'בל יחל' בכל שהוא
—במחשבה	קמב קמג	מעילה בו
—המבטיח מתנה לעני - כנדר צדקה	צח צט	—מלקות עליה בשווה פרוטה
—ע"י קטן בעונת הפעוטות	קיג	פדיון בקונם פרטי
—שאלה לחכם עליו (ראה: שאלה)		—חל וחוזר ונאסר
רק למי שאין לו 200 זוז		—לענין הפקעת קדושתו
—אם יש לו כלי תשמיש יקרים	מד	—לענין תפיסת התמורה
—אם יש לו קרקע ומחירם בשפל	מד מה	קטן
—לענין מעשר עני או צדקה	מה	האם ב"ד יכול להקנות לו
תוספת לבני מכובדים	נ	כשליח
תקנה לתת ממעשר ראשון לעניים (ראה: מעשר ראשון)		נדר צדקה ע"י קטן בעונת הפעוטות
ציבור (ראה: ישראל)		עונשו על אי-מחאה
ציץ (ראה: קרבן)		עשיית סוכה בשבילו
ציצית		שהגיע לעונת נדרים (ראה: מופלא הסמוך לאיש)
אחיזתן בשעת ק"ש	כה	קידושין
קדשים (ראה: קרבן)		כהן המקדש אשה בקדשי מזבח
קהל (ראה: ישראל)		—בבשר חטאת ואשם
קודש הקדשים		—בתרומת לחמי תודה
איסור כניסה אליו		לזמן קצוב
—אחרי החורבן	רכ	קלפי
—ההיתר לאהרן להיכנס כשרצה	רטו	קידושו ע"י ההגרלה
איסור נגיעה בו	רב	קנין (ראה גם: חליפין)
הצורך לקדשו	רטו	קנין דרבנן - האם נקנה לקונה מהתורה
התקדש בבית שני ע"י בניית ההיכל	ריח	קנין אגב
קדושתו לא מעכבת	רטו	—הקנאת טובת הנאה בו
		—קנין גרוע

קרבן

נסכים (ראה: ניסוך היין)

קדושת הגוף - תלותה בקנין הגוף להקדש קטז קיז
קעז

קדשי קדשים

—כפרה באכילתם קכה

—נאכלים בהיכל קצג קצד קצט

—קולא בהם - מנחה הנאכלת לזר בבמה קכה

קדשים קלים

—אכילתם בהיכל רכא

—אכילתם במדבר - רק במקום חניית השבטים רי

—אכילתם במקום שהוסיפו על ירושלים עם חלק

מהתנאים רי

—ממון הבעלים קלז קלח

קנייתו להקדש ע"י משיכת הכהן קטו

קרבן ציבור

—אינו כשותפות של היחידים קעא

—בעלות היחידים בו קע

ריצוי ציץ, אם זרק במזיד דם שנטמא מדרבנן רצד

של גוי (ראה: גוי)

של נזיר (ראה: נזיר)

שנשחט בחוץ (ראה: שחוטי חוץ)

שנשחט בשבת ונמצא בעל מום קטו

תודה (ראה: תודה)

תמיד של בין הערביים בבית שלישי רלג

—נסכים שלו רלג

תערובת קדשים (ראה: תערובת)

תקיעה בחצוצרות עליו (ראה: חצוצרות)

קרבן פסח

בא בטומאה אם רוב הציבור טמא

—אם אין נשיא הסנהדרין או מלך רנא רנב

—אם הטמאים אינם קהל ולא יחידים רנ

—אם רוב שבט טמא רנ רעו

בבית שני לפני עליית עזרא רנ-רנב

איסורו אחרי זריקה - לא מכוח הנדר קיח
אסור להקריב אף מנחה אחרי תמיד שבין הערביים

רסב

המפריש קרבן שיתכפר בו חברו קכג

—זכות המתכפר בקרבן קכג

—לעניין עשיית תמורה קכג קכד

המקדיש חלק מבהמה - פשטה קדושה בכולה קיח

—בחטאת קיח

המקדיש לשלושים יום

—האם חל ההקדש קנב קנד

—האם פוקע אם התקדש ע"י עבודות קנד

—האם פוקע אם שחט קנג

—האם פוקע בסוף הזמן קנ-קנד קסב

זר האוכל קרבן - חיוב תשלום לכהנים קג קכד קכו

קעו

—בחלקי הכהן בקדשים קלים קכד קכה

—בשיירי מנחות קכה

—קרן וחומש קכד קכה קעו

חובת בדיקת קרבן ממום (ראה: מום)

חטאת ועולה שבאו ליד גזבר - האם הם של המקדיש

קיד

—לענין להישאל עליהם קיד

—לענין שיכול לאוסרם קיד קטז

חיוב בעל להביא קרבן בשביל אשתו קנה

—קרבן נדבה קנה

טומאה דחויה בציבור

—בקרבן פסח (ראה: קרבן פסח)

—בקרבן ראייה ברגל רנ

כממון הבעלים כי מכפר עליו קעז

כפיית ב"ד להביאו (ממשכנים) קכה

—בחזה ושוק קכה

מנחה (ראה: מנחה)

שלב פני מפתח נושאים אברהם

קריאת התורה	—כי דיבור לא מבטל מעשה	קז-קט
מדאורייתא	—כי כבר קיים את נדרו	קז קיח קנה
—בשבת ויו"ט	—כי מחל על טעות	קט קי
קריאת שמע	—כי נקנה להקדש לגמרי	קו קלג קסה
חתן הקורא ק"ש	על חלה	כו כח
ראש השנה	—דעת בית שמאי	קלח
אמירת "והשיאנו"	—דעת ר' אליעזר	קלז קמג
מלכויות, זכרונות ושופרות (ראה: מלכויות...)	—כמו בהקדש	קמא
שני הימים - קדושה אחת	על מינוי שליח להפריש תרומה	קכח
ראש חודש	על מעשר ראשון	קמ
אין אומרים 'והשיאנו'	על מעשר שני	קמ
רב (ראה: לימוד תורה; פסיקת הלכה)	על מתנות עניים	קמ קמא
רוב	—אם אמר בלשון נדר	קמא
ביטול ממון ברוב	על נזירות	קלה קלו
—בממון הקדש	—אחרי זריקת דם הקרבן	קנט קס
בפסיקת הלכה (ראה: בית דין; פסיקת הלכה)	על צדקה ביד גבאי	קו
רוח הקודש	על קדשי מזבח	
חכמים יודעים את האמת ברוה"ק	—אחרי זריקת הדם	קז קיח
רמב"ם	—בקרבן חובה	קמט קנ
אין דרכו לכתוב מה שאין בחז"ל	—לפני שהחלב הוקטר	קיח
שאלה לחכם (ראה גם: התרת נדרים)	—ע"י חרטת דהשתא	קסב
על הקדש	—שבא ליד גזבר	קיד קיז
—בחרטה בלי פתח	—ששחט בחוץ	קיט קכז קכח קלא
—דעת בית שמאי	על תרומה	
—דעת ר' אליעזר	—אחרי שאכל זר - חיובו במיתה	קמז
על הקדש שביד גזבר - לא מועיל	—בכהן שהפריש תרומה מפירותיו	קכט קל
—אם הגזבר נטלו נגד רצון המקדיש	—דעת בית שמאי	קלז-קלט
—אם הקנה לגזבר שיקנה אחרי ל'	—דעת ר' אליעזר	קלז-קלט קמג קמז
—אם נתן רק כדי לא לעבור ב'בל תאחר'	—כאילו התנה שאם יתחרט תבטל ההפרשה	קלה
—אם עשה מעשה קנין	—כי הוא כבעלים	קכט
—כי אז אין דיבור המקדיש פועל על החפץ	—כי יש בה 'בל יחל'	קמג
—כי אז הקדושה שלמה	—כמו שאלה בהקדש	קלח-קמא קמג קמה קמז
—כי אינו מאמין שהתחרט	—מצד הקדושה שחלה ע"י ההפרשה	קלא

פני	מפתח נושאים	אברהם	שלג
—מצד חובת הנתינה	קכט-קלא	קריאת התורה בו	טז
על תרומה ביד כהן - לא מועיל	קו רט	שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא	
—אם הכהן נטלה נגד רצון הבעלים	קט	טעם שמועילה בו אמתלא	קיד
—אם מקצתה עדיין בידו	קיוח	מתורת נדר	קיד
—אם נתן לכהן במתנה ע"מ להחזיר	קכט קל	שומר	
—כי אז זכות הכהן שלמה	קלג	אמירת 'הרי שלך לפניך' (ראה גם: גזל)	
—כי אז כבר התקיים הנדר	קכז-קכט	—אם עצם החפץ השתנה	רנח
—כי כבר אינו בעלים	קכט	—אם רק נמנע שימוש בחפץ	רנח
—כי כבר אינו חייב לשומרה מטומאה	קל	שחוטי חוץ (ראה גם: הפרת נדרים; קרבן; שאלה לחכם)	
—כי נקנה לכהן	קייט קלא		
שבועה			
התפסה - האם היא כשבועה	קעג	איסורם - מחמת נדר ההקדש	קכח קל
לבטל מצווה		בבעל מום	רנה
—לא לעבור לפני התיבה	טז	במחוסר אבר	רנה
—לא לעשות סוכה	טז	האם איסורו המשך לאיסורו הקודם	קכז
—שבחור לא יקרא בתורה	טז	שטר	
שבועת אליעזר לאברהם	יח	מכירתו - טעם שצריך מסירה	ש שא
—על חפץ של מצוה	יח	שילה	
שבט			
האם נחשב קהל		דעה שהיא במה גדולה	רטז
—לענין ברכה על נס	רעו	האם היה שם מחנה ישראל	רה
—לענין פסח הבא בטומאה (ראה: קרבן פסח)		היה שם המשכן עצמו	קצב
—לענין פר העלם דבר (ראה: פר העלם דבר)		היו שם מחנה שכניה ומחנה לויה	ר
נשיאו (ראה: נשיא שבט)		חלוקתו בין בנימין ליוסף	רטז
שביעית (ראה: שמיטה)		—המשכן היה ברצועה מחלק בנימין	ר-רב
שבת		מקום הסנהדרין כשהמשכן היה שם	רטז
האם יש בו חובת שמחה	רל רלב	—קביעותם שם	רטז
—הציבור שמח	רלב	עפרה - כעפר המשכן	קצב
השוחט בשבת לע"ז חייב כי תיקן לטהרו מטומאת נבילה	רצד	קידוש העזרה שם	קצב ר
—אף שבלא"ה טמא מדרבנן כע"ז	רצד	שילוח טמאים משם	ר
טעם שאין בו 'יעלה ויבוא'	רל רלב	שילוח הקן	
קרבן שנשחט בשבת ונמצא בעל מום	קטו	אם צריך צפור לטהר מצורע	לח
		חיפוש קן לשלוח	כז כח
		שינוי (שקונה לגזלן)	
		בהמה שנעשתה מחוסר אבר	רנה

שלד פני מפתח נושאים אברהם

	דוקא שינוי בכל הגזילה	רנה	שליחות
	היזק שאינו ניכר	רנו רנו	בביטול חמץ
	מטבע שנפסל	רנו רנו	בגירושין
	שנעשה מאליו	רנו רנו	בדבר שהשליח לא שייך
	שינוי רשות (ראה: גזל)		בהפרשת תרומה משלו על של חברו
	שירה (ראה: הלל)		ביטולה
	שירה במקדש		— בשליח להפריש תרומה, אחרי שתורם במעילה (ראה: מעילה)
	בחול המועד	רלא	במצוה שעל גופו
	כלוי בן יותר מחמישים	רכח	בעבד כנעני
	בקרבנות חנוכת בית שלישי	רכט	— בדבר שאינו שייך בו בעצמו
	האם היא מעכבת את הקרבן	רכז רכח	— בהפרשת תרומה
	— אם לא הביא נסכים	רכח	הפרת נדר ע"י שליח
	האם צריך מינוי לשיר	רכה	השליח נחשב כמשלח
	— רק לענין שהוא עבודת המקדש	רכז רכט	לענין 'בעליו עמו'
	המנגנים בכלי שיר		מדין מסירת זכות
	— ישראל	רלא	מדין עמידה במקום המשלח
	— כהן	רכה	מופלא סמוך לאיש, כשליח
	כלי הזמר - האם היה קדוש	רכה	— בהפרשת תרומה
	לעורר כוונת הכהנים העובדים	רלא	— בקרבן זיבה וצרעת
	מדרבנן, בקרבן שאינו במועדים או ר"ח	רכט	קטן כשליח
	מי שהתייחד לשירה - אסור להיות שוער	רכז	שלמה המלך
	— גם ביום שאינו בית אב שלו	רכז	טעם שחנך את בהמ"ק ביוה"כ
	מעבודות המקדש, ולא תלויה בקרבן	רכז רכז	קידוש ההיכל בימיו
	— בכל קרבן ציבור שזמנו קבוע	רכט	קידוש העזרה בימיו
	מעבודות הקרבן	רכז-רכח	קידוש הקודש הקדשים בימיו
	— רק בקרבנות המועדים ור"ח	רכט	קידוש ירושלים בימיו
	על ביכורים	רכז	שמואל הנביא
	על נסכים שבאו בלי קרבן	רכז רלז	בירר איפה המקדש
	על קרבן בלי יין	רכז רכח	בית דינו ברמה
	רק על קרבן ציבור שזמנו קבוע	רכח	סבב בערי ישראל
	שומר ששר	רכז	— אז סנהדרין פסק בלעדיו
	תקיעת כהנים על קרבן - כמו שירה	רכה	

שלה	אברהם	מפתח נושאים	פני
קסו קסז	ביחיד שנאמן על הציבור	רסג	ראש הסנהדרין
	ששבצר		שמחה
ערה רעו	הוא זרובבל		ביום טוב (ראה: יום טוב)
ערה רעו	נשיא יהודה		בשבת (ראה: שבת)
	שתי הלחם	רלא	החצוצרות במקדש - לעורר שמחה
קפד	באים רק מא"י בגלל קדושת א"י	קצד ריא	קידוש העזר וירושלים - בתורת שמחה
	תודה	קנח	שלמי שמחה בבמה קטנה
רכא	קידוש ההיכל בלחמי תודה		שמיטה
	קידוש העזרה בה (ראה: עזרה)	רצז רצט	האם מופקר מאליו בלי דיבור הבעלים
רכ	קידוש הר הבית ע"י תודות		עיקרה בשמינית
	קידוש ירושלים	עא	מטרתה - הקהל שבשמינית
קצג-קצה	בלחמי תודה	עא	שמיטת הכספים שבתחילת ח'
קפז קצב קצה רה	בתודות		פירות שביעית
קצה רה	קידוש עיר חומה ע"י תודה		ביעורם (ראה: ביעור)
	תרומת לחמי תודה (ראה: תרומת...)	ד9	עיקר קדושתם - לכילוי
	תוך כדי דיבור	ו9	פדיונם חל ומתקדשים שוב
	בהקדש (ראה: הקדש)	כז	שמיטת כספים בזה"ז, כמידת חסידות
קלו	זכות החזרה - מטעם טעות		שמירת המקדש (ראה גם: בית המקדש)
רמז	תוכחה	קצח	בבמה גדולה
	תורה (ראה גם: כתבי הקודש; לימוד תורה)		שמן המשחה
י יא	ייחודה ב'שני אלפים תורה'		משיחת כלי שרת (ראה: כלי שרת)
יג יד	ניתנה חתומה או מגילות	ריד	קידוש ההין שבו נמדד שמן המשחה
	תיקון חצות	קצג ריד	קידש את ההיכל
כה	בפרהסיא - חשש יוהרא		קידש את המשכן (ראה: משכן)
	תלמוד תורה (ראה: לימוד תורה)		שעיר נשיא
	תנאים	עדר	במי שמולך רק על חלק מישראל
י יא	מעלתם לעומת אמוראים	ערה	בנחשון בן עמינדב
יא	כי היו ב'שני אלפים תורה'		שקלים
	תענית ציבור	קסח	תורמים על הגבוי
רנב	בחז"ל בהסכמת נשיא	קסח	הגזבר מזכה שקלים למי שעוד לא גבו מהם
רנא רנב	כשאין נשיא		שררה
רנא רנב	נשיא הסנהדרין או מלך	קסו קסז	אין שררה פחות משניים

של

תערוכת	דימוע בתערוכת קדשים	קכו	הנותרן טבל לכהן - הפרשת תרומתו	רצו
—חזה ושוק	קכו	—יכולת הבעלים להפריש	קכא קכב	
—קדשי קדשים	קכו	—מפירות אחרים	קכא	
—תרומת לחמי תודה	קכ קכו	הפרשתה		
תרומה טמאה שנפלה למאה חולין של חברו	טכ טג	—בגדר כפרה	קכג	
תרומה שהתערבה בחולין - חוזרת לטבלה	קסב	—היא בירור חלק התרומה שבטבל	קכב קסא	
תפילין		—היא פדיון השיריים	קכ	
הנחתן ע"י אשה	לא	—כחלוקת השותפות בטבל	קכא	
שרטוטן כחומר	כה כז	—לזמן קצוב בלבד	קנד קסב קסג	
תקיעה (ראה: חצוצרות)		—לעניין זכיית כהן בלי קדושה	צב	
תקנת חכמים		—לשם כהן מסוים	קלא קלב	
ביטולה - רק ע"י ב"ד שגדול מהמתקן	רצא רצב	—ע"י גנב	קסד	
כח חכמים לעקור דבר מהתורה		—ע"י יורש של הטבל	קכא	
—בדבר "הדומה"	קסח קסט רצ	—ע"מ שלא לתת לכהן	קסב	
—בקום ועשה, כשלא נראה כעקירה	קסט רצ-רצב	—עיקרה - התרת הטבל	קכ	
—בשב ואל תעשה, כשנראה כעקירה בקו"ע	רצב	—על תנאי	קלה	
שלא ביטולה - קיימת	רצג	—צריך לכוון גם לקיום מצווה	קכ	
תרומה	נב	זכיית הכהן מקדשת אותה	קלב	
איסורה לזר - מכוח זכות הכהנים	גג טד	—לענין חיוב קרן וחומש	קלב	
אם יש בטבל חלק תרומה	טט	חובת הנתינה		
אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט	קלט קמז	—בכלל 'לא תאחר'	קכח	
בגדר 'שלל שמים'	קכב קכד	—לא כלולה בדיבור של התורם	קייט	
ביכורים - דינם כתרומה (ראה: ביכורים)		—מצוה בפ"ע	קייט	
בכלל 'מוצא שפתיך תשמור'	קמז	חובת שמירתה מטומאה	קל	
'בל יחל' בהפרשתה	קייב קכ קכח קלח קמג קמו	—אם נתן לכהן במתנה ע"מ להחזיר	קל	
—אם אכלה בטומאה	קלה	—בכהן שהיא בידו	קל	
—אם לא נתן לכהן	קלה	—חלק מחובת הנתינה	קל	
דיני תרומה חלים אחרי חלות קדושתה	קייג קייט	—מוטלת על המפריש	קל	
האם נחשבת דבר הנדור	קכ קכו קכח קלב	חיוב מיתה לאוכל בטומאה	פב	
—אם הפריש לפני שחל איסור טבל	קכו קכז	—החידוש שגם כהן חייב	פב	
—כי דיני תרומה חלים ממילא אחרי ההפרשה	קכח	יש שהפרשתה מקדשת בלי לתקן טבל	קפ	
המשלם חולין טמאים כתשלומי תרומה - הפקעתם		—במפריש לפני מירוח	קפ	

פני

מפתח נושאים

אברהם

שלז

מכירתה לגוי	קכא	הפקר פטור (ראה: הפקר)	הפקר פטור (ראה: הפקר)
ממון גבוה או ממון הכהן	קלח	הקדש פטור בהן	הקדש פטור בהן
נדר של הפרשת תרומה		—אם הקדיש לפני מירוח	—אם הקדיש לפני מירוח
—אינה כוללת חיוב נתינה	קכז	—במה שהביא שליש ביד הקדש	—במה שהביא שליש ביד הקדש
—הנודר לא נחשב בעלים על הנדר	קייב	זכות כהן לפני ההפרשה	זכות כהן לפני תלישת הפירות
—כנדר חולין או הקדש	קלח קלט קמג	זכות כהן לפני תלישת הפירות	זכות כהן לפני תלישת הפירות
—מתקיים בנתינה לכהן	קכז	חיובן במה שהביא שליש ביד גוי	חיובן במה שהביא שליש ביד גוי
—עיקרו - הטלת קדושה, לא איסור	קייב קלב	חיובן מאז ימות עזרא	חיובן מאז ימות עזרא
—של אשה - הפרתו (ראה: הפרת נדר)		לקט שכחה ופאה פטורים בהם	לקט שכחה ופאה פטורים בהם
עיקרה - הזכות הממונית של הכהן	קלא	—לא נחשב 'לקוח'	—לא נחשב 'לקוח'
פדיון בה	פג פג	מטבל טמא שלא היתה לו שעת הכושר	מטבל טמא שלא היתה לו שעת הכושר
—לענין איסורה לזר ושאר דיניה	פג פג	עיקרן לצורך הנתינה	עיקרן לצורך הנתינה
צריך שיהיו שייריה ניכרים	קפ	—הנתינה - מצוה נפרדת	—הנתינה - מצוה נפרדת
קדושתה		—צריך הפרשה שראויה לנתינה	—צריך הפרשה שראויה לנתינה
—לא נובעת מהנדר	קכ	—תלוי בזכיית הכהן	—תלוי בזכיית הכהן
—מתחילה מהטבל	קכ קכב	קביעה לאיזו שנה הפרי שיין	קביעה לאיזו שנה הפרי שיין
שהפריש גוי	רמב	—בפרי שגדל בחו"ל ונגמר בא"י	—בפרי שגדל בחו"ל ונגמר בא"י
—לענין התרת הטבל	רמב	—ירק - הבאת שליש קובעת במקצת	—ירק - הבאת שליש קובעת במקצת
שליח להפריש (ראה: שליחות)		—מה שהביא שליש בין ר"ה לסוכות	—מה שהביא שליש בין ר"ה לסוכות
תערובתה (ראה: תערובת)		—מסרן הכתוב לחכמים	—מסרן הכתוב לחכמים
תרומות ומעשרות (ראה גם: ביעור מעשרות)		שהפריש גוי	שהפריש גוי
'אמירה לגבוה' וכו' בהן (ראה: אמירה...)		—התרת הטבל	—התרת הטבל
בארצות שכובש המלך בחו"ל	צג	—חלות התרומה	—חלות התרומה
בפירות האילן - מהתורה או מדרבנן	עב	—ממה שגדל בשדהו	—ממה שגדל בשדהו
ההפרשה - כחלוקת שותפות	ק	—ממה שכבר נתחייב	—ממה שכבר נתחייב
המאוחר מתחייב במוקדם ולא להיפך	צד צה	—ממה שקנה מישאל	—ממה שקנה מישאל
—לא כולל לקט שכחה ופאה	צד צה	—מצד שאין לו קנין להפקיע מתרו"מ	—מצד שאין לו קנין להפקיע מתרו"מ
המפריש מטמא על טהור - הפקעתה ע"י הפקר ב"ד		שהפריש מופלא הסמוך לאיש (ראה: מופלא)	שהפריש מופלא הסמוך לאיש (ראה: מופלא)
רצ רצג רצה רצו רצח		שותף שהפריש	שותף שהפריש
המפריש משלו על של חברו	סב-ע	—מעשר	—מעשר
—בלי דעת חברו	סב סג סח-ע	—תרומה	—תרומה
—בשליחות של חברו	סג סד סח	תרומת לחמי תודה	תרומת לחמי תודה
—טובת הנאה למי	סב סג סח קכג	האם נחשבת כתרומה	האם נחשבת כתרומה
—מקנה לחברו בעלות מסוימת בפירותיו	קכג	—לענין דימוע	—לענין דימוע
		קב קכו	קב קכו

שלח

פני

מפתח נושאים

אברהם

—לענין מיתה וחומש
—לפני חלוקתם לכהנים ואחריה
—צירופה לתרומות אחרות לשיעור

קב קכד קכו
קכד
קב קג קכו

כהן המקדש אשה בתרומת לחמי תודה
תשלומין שלה - אכילתם חוץ לחומה
תשלומי ארבעה וחמישה (ראה: ארבעה וחמישה)

קכד
קב קג