

מקרא העדה

חידושים וביאורים
על סדר פרשיות
התורה

חלק ז'

במדבר - קורח

מאת
אליהו בן לאאמו"ר ה"ר חיים ז"ל גרינצייג

אדר תש"פ לפ"ק
עיה"ק ירושלים תובב"א



כל הזכויות שמורות

למכון "ללקט אורות"

יעקב גרינצייג

רח' חזון איש 34

רמת שלמה ירושלים ת"ו

טל: 02-5712702 פל: 052-7638745

בארצות הברית

הרב שמעון פראג

1303 Twin Oaks DR.

Lakewood N J 08701 USA

במקום הקדמה

מתוך שבח והודיה להשי"ת שהחיינו, חייתני מירדי בור, והגיענו לזכות להוציא מחידושי תורה שהעליתי על הכתב בעניני פרשיות השבוע, במשך הרבה שנים. תורה נתונה בזה לבני הרב רבי יעקב ובני משפחתו שליט"א אשר מרחו ויגעו הרבה להוציא הדברים מתוקנים כפי שאפשר, ימלא ה' כל משאלות לבם לטובה, לראות רב נחת מכל צאצאיהם יחד עם רעיתו הכבודה שתחי', בבראות וכל טוב כל הימים ושכרם כפול מן השמים.

אדר תש"פ

אליהו גרינצייג

הכרת הטוב

בספר זה "מקרא העדה" נקבצו חידושים וביאורים על סדר פרשיות התורה שנכתבו במשך כיוכל שנים, חלקם נדפסו בכתבי עת תורניים, אולם רובם מובאים כאן כפי שהועלו על הכתב בשעתם (עם הוספות) אף שנכפלו מקצת הדברים, ואם שגיגו איתנו תלין משוגתינו. ישוטטו בהם הרבים ותרבה הדעת

בהודאה ובתפילה לבורא עולם שנזכה להו"ל על כל פרשיות התורה בע"ה.

ונודה לוועד העומד לימין הוצאת הספר "מקרא העדה" הרב נחום אריה פייער נ"י, הרב הלל נח דזייקאבסאן, הרב שמואל הויזמן ת"א, הרב יצחק ס"ן ירושלים, הרב פנחס ודבורה פראג נ"י לע"נ ר' אברהם אהרן ב"ר שמעון הלוי פרג, אסתר בריינא בת ר' פנחס זליג, הרב דוד ב"ר פסח מלמד ואשתו רייזל שושנה בת הרב יצחק צבי, תניצ.ב.ה. הרב דניאל קוטאף, הרב דוב רואו, הרב ישראל גורניש נ"י, הרב אריה אקרמן ומשפ' נ"י, הרב יוסף קלמהאר, הרב הלל קופרמן ירושלים, הרב מרדכי מנדלוביץ ירושלים, הרב שמעון פראג נ"י דו', ואחרונים חביבים אשר סייעו בעריכת הספר הרב יוסף חיים ורנר ובני הרב יוסף אריה גרינצייג.

ותודה מיוחדת להרב מרדכי ויליג ד"ר מיכאל ודבורה רובין ומשפ' הרב אלחנן פינקלשטיין והרב אברהם אלטר. כולם יבורכו בברכת ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת.

יעקב גרינצייג

ספר זה יו"ל לעי"נ

הורי היקרים

אאמו"ר הרב חיים בהר"ר משה הלל ז"ל

נלב"ע ו' שבט תשמ"ד

ואמי מורתי מרת רחל לאה פרידא

בת ה"ר יעקב שמעון הלוי ע"ה

נלב"ע ז' תמוז תשע"ב

אשר סיעה רבות להופעת ספר זה

ת.נ.צ.ב.ה.

המחבר

מהדורה זו מוקדשת
לעילוי נשמת
רב שלמה
בן רב שמעון חיים ז"ל
דזייקאבסאן
נלב"ע כ"ג אדר ב תשע"ו
ת.נ.צ.ב.ה.

מהדורה זו מוקדשת לע"נ
ר' יעקב לייב ב"ר שלמה ז"ל דזייקאבסאן
נלב"ע ב' טבת תשע"א
ת.נ.צ.ב.ה.

מהדורה זו מוקדשת

לע"נ

ר' אליהו דוד ב"ר שלמה ז"ל דזייקאבסאן

גלב"ע ז' סיון תשע"ו

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

האי גברא רבה, איש ישר, אהוב על הבריות, אשר הרבה לעשות
חסד בסבר פנים יפות עם כל אחד ואחד בגופו ובמאודו, וחניך בניו
לאהבת התורה והמצוות, וזכה להעמיד דורות ישרים ומבורכים

ה"ה הר"ר שלמה העניך מגדלוביץ ז"ל

בן יבלח"ח ר' שמואל זאב הי"ו

גלב"ע ג' אייר תשנ"ה

מנוחתו כבוד בהר המנוחות ירושלים עיה"ק

ת.נ.צ.ב.ה.

נתרם ע"י משפחתו הי"ו

לעלוי נשמת

אבי מורי ורבי

הרב יהודה בן ר' אברהם שמחה ז"ל

גלב"ע כ"ג טבת תשע"ו

ולעילוי נשמת אמי מורתי

מרת צפורה בת הרב אברהם שרגא ז"ל

גלב"ע כ"ז תמוז תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת

רעיתי ואמנו

מרת ציפורה הויזמן ע"ה

בת הר"ר יחיאל ומרים ז"ל

אצילת הרוח ועדינת הנפש

מופלאה בצניעותה ומצוינת במידותיה

מיוחדת בדברים שהקרן קימת להם לעולם הבא

כיבוד אב ואם וגמילות חסדים

הכנסת אורחים וביקור חולים

נלב"ע ה' אלול תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצחה ע"י

ר' שמואל הויזמן הי"ו

יאיר וחגית איזבוצקי

ניצן ורבקה סויד

ברכה מיוחדת

לש"כ הרב ר' אליהו מרדכי זוננפלד שליט"א

מאצילי בני ישראל

שזכה להוציא ע"י מכון "קרן ראם" שבראשותו

את הספר רבינו דוד אבודרהם

המהדורה המפוארת

לעילוי נשמה הטהורה של בתו היקרה

דניאלי ע"ה

גלב"ע בליל תענית אסתר י"ג באדר תשע"ה

יוכה לראות בנחמת ציון וירושלים

ושמחה ונחת מכל משפחתו שיחיו

ועמו במלאכת הקודש ידידנו

הרה"ג רבי **שלמה ורנר** שליט"א

יבורכו מכל הברכות

המחבר

לעילוי נשמות

ר' נחום בר' שמואל פנחס הלוי ויקסלבוים ז"ל

גלב"ע ד' תמוז תשמ"ב

מרת מלכה בת ר' פנחס [בירנהאק] ע"ה

גלב"ע כ"א כסלו תשנ"ט

ר' אפרים יצחק בר' נחום הלוי ז"ל

גלב"ע כ"ד אלול תשע"ו

ר' שלמה בר' יוסף אהרן הלוי במברגר ז"ל

גלב"ע כ"א אדר א' תשס"ח

מרת מרים בת ר' יששכר [זליגמן] ע"ה

גלב"ע ה' אלול תשנ"ו

הקדוש אברהם - אדולף בר' בני יששכר זליגמן הי"ד

עלה על המוקד באושוויץ כ' אדר ב' תש"ג

הקדושה חנה בר' ר' שמואל [הורביץ הי"ד]

נשלחה לאושוויץ כ"א אדר א' תש"ג ונרצחה

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח ע"י ר' יחזקאל הלוי ויקסלבוים

ורעיתו אסתר לבית במברגר שיחיו

תוכן הענינים

פרשת במדבר

א	השראת השכינה במקדש ובישראל	סימן א
ב	האיסור למנות את ישראל	סימן ב
ג	גיל חיוב בכמה מצוות שאינו תלוי בגדלות	סימן ג
ד	נאמנות על יחוס	סימן ד
ה	משמרות כהונה ולויה	סימן ה
ו	עשה ול"ת שיש במצוות שמירה	סימן ו
ז	מצוות שמירת מקדש	סימן ז
ח	הרבה אנשים לצורך השראת השכינה	סימן ח
ט	שינה במצוות שמירת מקדש	סימן ט
י	פקוד"ג באי קיום מצוות מילה	סימן י
יא	הבדלת הלויים מישראל והכהנים מלויים	סימן יא
יב	שליחות בפדיון הבן	סימן יב
יג	בגדרי מצוות פדיון הבן	סימן יג
יד	חזרה מפדה"ב לפני חלות הפדיון	סימן יד
טו	שליחות בפדיון הבן	סימן טו
טז	פסול שנים בעבודת הלויים	סימן טז
מג	נשיאת הארון	סימן יז
מה	סדר המשכן וכליו	סימן יח
ממ	ולא יגעו אל הקדש ומתו	סימן יט
נא	חביתי כהן גדול	סימן כ
נג		

פרשת נשא

נו	מחיצה שאין הרוח מנידה אותה	סימן כא
נח	ערל כטמא	סימן כב
סה	חיוב ממון ביד"ש בקלב"מ	סימן כג
סז	אם בכורים בכלל קדשי מקדש	סימן כד
ע	טובת הנאה לבעלים	סימן כה
עב	לאו דסוטה	סימן כו

סימן כז	נסתרה עם שנים שקינא להם	עד
סימן כח	שבועת סוטה על להבא	עז
סימן כט	איסור מחיקת השם	פ
סימן ל	לא תאחר בניירות	פב
סימן לא	אין בנין המקדש אלא בארץ המיושבת	פר
סימן לב	לעונש מלקות צריך מעשה	צ
סימן לג	חמש לאוין בנייר	צב
סימן לד	הלאוין בנייר	צג
סימן לה	מלקות על טומאה בנייר	צו
סימן לו	קיבל ע"ע נזירות במצות טומאת קרובים	קה
סימן לז	פסול עבירה לברכת כהנים	קח
סימן לח	קרי וכתוב והמסתעף	קיב
סימן לט	השראת השכינה ככלה הנכנסת לחופה	קטו
סימן מ	כלי מצרף מה שבתוכו	קטז

פרשת בהעלותך

סימן מא	גדר מצות הנרות	קיט
סימן מב	אבן שלפני המנורה	קכח
סימן מג	יסוד החיוב במצוות דרבנן	קכט
סימן מד	צורת הדלקת הנרות	קלא
סימן מה	האם כל הנרות מעכבין זא"ז	קלה
סימן מו	שיעור הדלקה לעיכובא ולמצוה	קלח
סימן מז	שמן מבושל האם כשר למנורה	קמ
סימן מח	א"א לצמצם במידות כלי המקדש	קמג
סימן מט	קדושת לוייה וקדושת כהונה	קמה
סימן נ	שותפות נכרי בבכור	קמז
סימן נא	בכל המקום אשר אזכיר את שמי וגו'	קנ
סימן נב	פסח שני רגל בפני עצמו	קנב
סימן נג	מצה ומרור בפסח שני	קנה
סימן נד	מנין הלאוין בפסח שני	קנו
סימן נה	קבע ועראי בחניית בני ישראל במדבר	קנט
סימן נו	מצות שירה ותקיעות	קסב
סימן נז	פרשה שיש בה פ"ה אותיות	קסו

קע	מופלא שבב"ד	סימן נח
קעב	מדרגות נבואת מרע"ה	סימן נט
קעה	דרגות הנבואה	סימן ס

פרשת שלח

קעח	חיוב נסכים ולחם בתורה	סימן סא
קפ	נסכים באים רק מהחולין	סימן סב
קפג	נסכים של קרבן נכרי	סימן סג
קפז	קרבן הגר	סימן סד
קצ	חובת תרומה וחלה בזה"ז	סימן סה
קצב	חלה ותרומה בזה"ז	סימן סו
קצה	מצות הפרשת חלה ותרומה	סימן סז
קצט	תשלומי תרומה ובכורים וכו'	סימן סח
רא	חלת חו"ל שאוכל קודם הפרשה	סימן סט
רז	דין חלה ודין תרומה	סימן ע
רי	חיובו של המקושש	סימן עא
ריא	עבדים במצ"ע שהו"ג	סימן עב
ריד	בענין תכלת והמסתעף	סימן עג
רכז	עטיפת טלית אחרי הנישואין	סימן עד
רכט	האם בענין בחוטי הציצית שלכם	סימן עה
רלב	קשר עליון דאורייתא	סימן עו
רלה	בגד שרובו ממין של חיוב	סימן עז
רלז	ציצית לנכרים	סימן עח
רמא	בגד ממצות ציצית	סימן עט
רמג	בגד שיש איסור בלבשתו לענין ציצית	סימן פ

פרשת קרח

רמו	עמידה בשירה ובשמירה	סימן פא
רמח	ציפוי למזבח הזהב	סימן פב
רנ	איסור קטורת בחוץ	סימן פג
רנב	איסור מחלוקת כפי שהיה אצל קורח	סימן פד
רנר	להסתכן להצלת אחרים	סימן פה
רנז	תרומה מן היפה	סימן פז

סימן פח	האיסור לפדות בכור בהמה.....	רנט
סימן פט	מתנות כהונה או לוויה אם הן חלף עבודה.....	רסא
סימן צ	הלאו על כהן ולוי ליטול נחלה וביזה.....	רסד
סימן צא	חיובם של כהן ולוי במעשרות.....	רסז
סימן צב	פירות א"י ופירות חו"ל.....	רעא
סימן צג	שאלה על הפרשת תרומ"מ עם ברכה.....	רעג
סימן צד	חלות תרומה ובכורים במחשבה.....	רעו
סימן צה	בענין התורם שלא מרעת בעלים.....	רעט
סימן צו	שליחות בהפרשת תרומה בעבירה.....	רפג
סימן צז	בגדר מצות תרומת מעשר.....	רפו
סימן צח	מקום אכילת תרומה או שריפת תרומה טמאה.....	רפח
סימן צט	בת ישראל ארוסה לכהן או ללוי.....	רצב
סימן ק	אם מהני בתורם מהרע על היפה.....	רצה

במדבר

סימן א

השראת השכינה במקדש ובישראל

וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש השני וגו' (א.א.).

שלושים יום מנאם. ע"כ. דלשון התה"ד מורה דלצורך השראת השכינה צריך מנין, אלא שיש חילוק בין אם השראת השכינה היא לזמן או בקביעות, והיינו דרך להשראת השכינה בקביעות צריך מנין, וכל שלושים יום לא איקרי קביעות ולכן א"צ מנין. ברם מדברי המהר"ל משמע שאין המנין תנאי להשראת השכינה, אמנם הוא תנאי להשראת השכינה בקביעות, ואינו תנאי להשראת השכינה שלא בקביעות.

ויש למצוא סימוכין לזה מפ"י הרא"ש נדרים לה, א בהא דאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם גיבור ועשיר, דהיינו דוקא בקביעות, אבל שלא בקביעות א"צ תנאי זה, וראה בכסף משנה פ"ז מהלכות יסודי התורה ה"א שהביא דבריו, ומש"כ בזה בשיטת הרמב"ם. ויעוין לח"מ שם מש"כ בזה ושאר מפרשים. ומ"מ הכא נמי חזינן חילוק כיו"ב לענין השראת השכינה בין קביעות ללא קביעות.

והנה על עיקר דברי מהר"י תמה הצדה לדרך וז"ל, וכי לא היה גלוי לפני השי"ת כשבא להשרות

פירש"י, מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה כשיצאו ממצרים מנאן וכשנפלו בעגל מנאן לידע מנין הנותרים כשבא להשרות שכינתו עליהם מנאם באחד בניסן הוקם המשכן ובאחד באייר מנאם. עכ"ל. ויעוין ברא"ם דקשיא ליה א"כ מדוע לא מנאן מיד באחד בניסן, ויעו"ש מש"כ לבאר, אבל אין כונתו מבוארת וכמו שעמד עליו בצדה לדרך שם, והביא מש"כ לישיב שאלה זו מהרא"י בעל תרומת הדשן בביאוריו על התורה שם וז"ל, דלא הוצרך למנין לגילוי שכינה לפי שעה, אבל לענין קביעות שכינתו בתוכם הוצרך למנין, ובשלושים יום אשכחן קביעות, ופחות מכאן לא מקרו שרוי וקבוע כדשאכחן בפ"ק דבבא בתרא ח, א דבזמן המועט להיותו נקרא מיושבי העיר זה ל' יום והיינו מאחד בניסן עד א' באייר, עכ"ל. וכ"כ המהר"ל בגור אריה שם אלא ששם הוא בלשון אחר, וז"ל, כל זמן שלא היה עדיין חדש מזמן שהוקם המשכן לא נקרא שהוא שורה במשכן עם ישראל כו', ובחדש אחד נקרא דירה, לכך כששרה שכינה ביניהם

חדש, מ"מ אם קנה דירה ה"ז נעשה מיד כאנשי העיר, ובפשוטו שא"כ גם לשאר ההלכות התלויות באנשי העיר, כל שקנה דירה ה"ז מיד כאנשי העיר, ואם אכן נקטינן כן, הנה יש לשדות נרגא בעיקר פי' הנ"ל, שהרי כאן נבנה המשכן והוא בית לה' יתברך, נמצא שכביכול יש לדון כאן כדין קנה דירה דנעשה מיד כאנשי העיר, והרי הוא נידון כקבוע, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה.

ברם נראה שעצם בנין הבית וגדר השראת השכינה, הם שני ענינים, וכדחזינן שביום השמיני שלא שרתה השכינה עד שהתפללו על כך, וחזינן גם במקדש שני שלא היתה בו השראת השכינה, וראה בזה במקרא העדה פ' נח סי' ל"ט, ונמצא אפוא שאע"פ שיש בנין המקדש, עדיין אין זה מכריח את השראת השכינה, ובית המקדש ראוי לכל העבודות והמצוות אע"פ שאין בו השראת השכינה, והשראת השכינה היא תוספת מעלה ולא לעכובא, ולכן מובן שלענין מנין ישראל שהוא לצורך השראת השכינה י"ל כדברי מהרא"י וגור אריה. ובאמת חזינן הכא טפי, דהשראת השכינה במקדש תליא במנין בני ישראל, מה שלכאורה הוא בגדר השראת השכינה בישראל, והיינו שהשראת השכינה במשכן תלוי בהשראת השכינה בישראל, והוא מה שאמרו ושכנתי בתוכם נאמר ולא בתוכו, והיינו בתוך כל

שכינתו ביניהם שתהיה שכינתו ביניהם בקביעות וגם לישראל לא היה ספק בזה. עכ"ל. ויעו"ש שהאריך לפרש בענין אחר. ובתשובות רבי יהודה מילר ח"א סימן כ"ט גם האריך לפרש באופנים שונים, עי' עליו. וביאור שאלתו, שהוא כנראה הבין היסוד בתי' התה"ד דכל השראת השכינה בשלושים יום עדיין לא היתה בקביעות בגלל הספק שמא לא יזכו לזה, ואכתי א"כ אין השאלה מובנת, שהרי אין ידיעת הקב"ה מכריחה את הבחירה, וזה מיסודות האמונה, וא"כ אולי תהא סיבה שאח"כ לא יזכו לזה, וכן מנ"ל שגם לישראל לא היה ספק בזה, ברם אפשר שאין כונת מהרא"י שהיה בזה איזה ספק, אלא פשוט כל שלושים יום לא הוי קבע, וממילא לא הוצרכו למנין, ורק אח"כ הוצרכו למנין.

אלא שבעיקר הדברים צ"ת, דהנה כאמור מקור הדין הוא בב"ב ח,א לענין יושבי העיר, דתניא התם המורד הנאה מאנשי העיר כל שנשתהא שם י"ב חדש אסור ליהנות ממנו פחות מכאן מותר ליהנות, מיושבי העיר כל שנשתהא שם שלושים יום אסור ליהנות ממנו וכו', עי"ש, וזה הובא על המשנה שם ז,ב, לענין תשלומי הוצאות העיר, וכמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר י"ב חדש, והנה תו איתא במשנה שם, קנה בה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד. הרי להדיא שאפי' כאנשי העיר דהוא תמיד י"ב

אחד מישראל, וכמבואר באלשיך, וזה
כאמור שהשראת השכינה במקדש היא
מכח השראת השכינה בישראל, ואם אין
ח"ו השראת השכינה בישראל, גם
במקדש אין השראת השכינה, וכש"נ,
והוא מבואר.



סימן ב

האיסור למנות את ישראל

שאו את ראש כל עדת בני ישראל וגו' (א ב).

איתא במתני' יומא כב,א, ומה הן
מוציאין אחת או שתיים וכו',
ובגמ' שם כב,ב, תנא הוציאו
אצבעותיכם למנין ונימנהו לדידהו
מסייע ליה לר' יצחק דאר"י אסור למנות
את ישראל אפי' לדבר מצוה דכתיב
ויפקדם בבזק וכו'. ויעו"ש בפירש"י
שלכן לא מנאום לגולגולתם, ובפי' ר"ח
שם הוציאו כל אחד ואחד אצבעו כדי
לעבור המנין על אצבעות מכלל שגופם
אסור וכו'. ע"כ. והרמב"ם פ"ד מתמידין
ומוסיפין ה"ד כתב, ולמה מונין המניין
שהסכימו עליו על האצבעות שהוציאו
ולא היה מונה על האנשים עצמן לפי
שאסור למנות ישראל אלא ע"י דבר אחר
שנאמר ויפקדם בטלאים. ע"כ.

והנה לפו"ר אין דין זה מובן לי כלל,
ואטו אצבע לאו גוף האדם הוא,
בשלמא התם איתא שפקדם בטלאים
אבל הכא מאי שנא אצבע מגולגולת או

גופו, והוא מחוסר ביאור. ולכאורה נ"ל
הביאור כך, שהחילוק הוא בזה, דבודאי
אילו היה לכל אדם אצבע אחת והיה כל
אחד מוציא את אצבעו אין שום הבדל
בין אצבע לגולגולת או גופו, בודאי שזה
הוא מניין על האדם, אלא דשאני
אצבעות שיש לאדם כמה אצבעות, וע"י
הוצאת אצבעות אין כאן מנין בני אדם
שהרי אפשר שאחד מוציא ב' אצבעות
ויותר, וכמו דזה גופא מבואר התם
בסוגיא, ומה"ט נמי אם היו מוציאין
ידיהם אפשר שאין איסור מנין, היות
ואפשר שיוציא ב' ידיו, אם נקטינן שאין
הבדל בין ימינו לשמאלו, ומאידך גיסא
פשוט שאם יסתירו פני האנשים ורק
חוטמיהם בחוץ, אין היתר במנין
החוטמין, דמאי שנא חוטם מגולגולת,
דחוטם הוא כמו גולגולת או גופו דליתא
יותר מאחד, ולפ"ז נמצא שכל ההיתר
במניין על ידי דבר אחר הוא משום שאין

הדבר האחר קובע בהכרח את המניין שהרי אפשר לכל אחד ליתן יותר מטלה אחד וכיו"ב, וממילא מנין הטלאים אינו מנין האנשים, אע"פ שבאמת כל אחד לא נתן יותר מאחד.

ומעתה יש לדון גם במניין בדבר אחר
באופן שאכן א"א בשום פנים שאדם ימנה פעמיים, וכגון בזמנינו שיש לכל אדם מספר זהות סידורי, ובהכרח שהמנין של הרשימות הוא המניין האמיתי של בני האדם, באמת יהיה אסור למנות מעיקר הדין, וה"ז ממש מונה בני אדם. ואמנם חזינן בסוגיא שם שאין שרש האיסור דוקא כדי לדעת מספר בני האדם הנמצאים שם, שהרי התם מיירי שעומדים בהיקף ומסכימין על מנין מסוים מאה או אלף, ומתחילים מאדם מסוים וכך מונים וחוזרים ומונים עד שיגמר מנין מאה או אלף, ואין כאן כלל תוצאה לדעת כמה בני אדם יש כאן, אלא הוא מנין גרידא, וחזינן שאף זה בכלל האיסור, ומ"מ אין זה סותר הביאור הנ"ל, דמ"מ מנין גולגולת וכיו"ב הוא מנין על האדם הואיל והוא מוכרח, אבל מנין אצבעות וכיו"ב שאינו מוכרח אינו מנין על האדם, ולכן ה"ז מותר.

ומ"מ צ"ע מניין להגמ' לאסור אף בכה"ג שאין כאן תכלית ידיעת מנין האנשים, ובקרא הרי מיירי רק במנין לדעת מספר האנשים, ואולי אפשר שבאמת אין איסור אלא בידיעת מנין

האנשים, ומ"מ אף שאין זו התכלית, הרי מ"מ ע"י המניין הזה נודע מספרם, שהרי ידוע מי הוא הכהן שהתחילו למנות ממנו, וממילא כאשר יגיע המנין בחזרה עד הכהן העומד סמוך אליו כבר נודע מספר הנוכחים, וממילא הוא אסור, ופשוט. ולפ"ז באמת בסתם מניין שא"א לידע איזה מספר של בני אדם כמה הם, באמת אין שום איסור, ופשוט. ועי' היטב סוגית הגמ' פסחים סד, ב, וראה שו"ת וחי' ר' מאיר פישלס חי' סוגיות סי' ב', וראה רש"י שמואל א' טו, ד ועי' ירושלמי שקלים פ"ג ה"ב.

ומצאתי להרמב"ם בתשובותיו (בלאו)
סי' קכ"ו שהאריך לבאר סוגיא זו מפני אביו מהר"י מיגאש, ואע"פ שבלשון השואל שם נאמר "מה הוא ההבדל בין שמנה לפי האיש ובין שמנה לפי האצבעות", מ"מ בדברי התשובה לא זכיתי להבין פתרון שאלה זו, וצ"ת. ואגב יש לציין לשון ר"א בן הרמב"ם בפ' לתורה ר"פ כי תשא, וז"ל, שא את ראש וגו', וסיבת השאלה זו למנין כפי הבנתי כי בשעת מנין האנשים ימנו במעמד, והעיקר בהבחנת בני אדם אלה מן אלה החילוק בין צורות פניהם ובשעת המנין יסתכל המונה בפניהם שיובדלו בהן אלה מן אלה, וזה לא יתכן אם ראשיהם כפופים למטה ופניהם נכבשות בקרקע אלא כשינשאו ראשיהם והמונה יביט בפניהם, ומפני זה אמר כי תשא וגו'. עכ"ל. וראה רמב"ן ר"פ כי

תשא שהאריך בענין זה, וביאר שם איך היה המנין, ועי"ש גם בפי' רבינו בחיי ותוס' השלם.

שו"ר שזכיתי לכוין להחת"ס, והוא בליקוטי תשובות חת"ס לונדון תשכ"ה סי' ז', שאכן מפרש כאמור החילוק בין גולגולת לאצבעות, ות"ל שכוונתי לדעת הגדול. ועוד ראיתי שם שהביא מהמג"א סי' קנ"ו שהביא הך דינא להלכה שאסור למנות את ישראל, ומייתי מהגמ' ביומא הנ"ל שאף שאין כונתו לצורך ידיעת המניין אלא לצורך גורל נמי אסור. וכתב החת"ס דאכן התם אין זה נכנס בגדר מנין כלל שהרי בין כך לא נודע מספר המנין ההוא, ועפי"ז מוסיף החת"ס הטעם שלא הביאו בגמ' מקרא דבתורה שאין למנות אלא מקרא דשמואל, דבתורה הרי היה ידיעת המניין, אבל אצל שאול היא מצוה מחודשת מדברי קבלה וז"ל שם "ויתכן בשאול נמי הכי הוה שמנה אנשי המלחמה ומי מהם ישב על הכלים ומי מהם יתקן דרכים ומי יצא למלחמה כל זה נעשה ע"י שום גורל ומ"מ מנאם בבזק וטלאים וכפרה לא היו צריכים". ע"כ. והנה נראה שהחת"ס הבין כונת המג"א שמוכח מהגמ' שיש איסור אע"פ שלא נודע המניין, וכאמור הרי נתבאר דאף בגמ' איכא ידיעת המניין, אלא כונת המג"א להוכיח שיש איסור אע"פ שאין זו התכלית אלא הגורל הוא התכלית, אבל הואיל וממילא נודע המניין ה"ז

אסור. ולעולם בלי ידיעת המנין אין שום איסור. ומש"כ החת"ס עפ"י הבנתו במג"א דזה ילפינן מהך דשאול דנעשה ע"י שום גורל וכו', איני מבין דבריו, ומ"מ אולי יל"פ עפ"י האמור, דאכן אצל שאול לא היה הצורך לדעת המנין לשם ידיעת המניין, ורק לדעת איך לחלק את התפקידים וכמש"כ חת"ס, וילפינן מהתם דאע"פ שאין זו המטרה, מ"מ כיון דממילא נודע מנין האנשים, לכן אסור. וע"ע שו"ת כתב סופר יו"ד סי' ק"ו, וכן משך חכמה בהפטרה לפרשה זו.

והנה תשובת החת"ס מופנית להג"ר ישראל משקלוב בעל פאת השולחן, ותשובתו של הגר"י משקלוב נדפסה בספר היובל לרב"מ לוינ ירושלים ת"ש ע' שכה ואילך, וראיתי לו שם שמפלפל טובא על הטעם הנ"ל לחלק בין גולגולת לאצבעות, והיינו משום דהחת"ס פי' עפ"י שי' הרמב"ם שם בסוגיא, וע"ז השיבו ומסיק בזה"ל, וא"כ גם להרמב"ם לא מנו רק אחד ולטעמיה דמר הא הוי מנין אלא כל שאינו מונה האנשים עצמן אינו אסור כמש"כ הרמב"ם שם בפ"ד ולמה מונין וכו', שאסור למנות את ישראל אלא ע"י דבר אחר שנא' ויפקדם בטלאים הרי דקרי לאצבעות דבר אחר כמו טלאים ובחצאי שקלים וטלאים ודאי דקדקו היטב מהמלך והממונים בחשבון יפה בדיוק וכו'. עכ"ל. ואני איני רואה מקום

ועי' שו"ת תורה לשמה סי' שפ"ו. וראה דברי אמת קונטרס בענין לאוין דף פו,ב מדה"ס, ועי' שו"ת ר"י מילר ח"א סי' כ"ט, ופר"ח או"ח סי' צ"ה, וכף החיים שם, וראה מהרש"א ח' אגדות יומא שם ומש"כ עליו עיון יעקב שם.

ובגמ' ריש הוריות מבואר דדין קרבן שמביאים ב"ד או יחידים תלוי אם רוב ישראל חטאו או מיעוט, וראה גם ברמב"ם פי"ג מה' שגגות ה"ב, וא"כ הרי היו צריכים לדעת כל מנין בני ישראל שהיו אז בא"י, ובפשוטו כמובן רק הגדולים בני חיובא, וכמו"כ לא חרש ושוטה, אבל נשים בכלל, ולע"ע לא ראיתי מפורש, ומ"מ צריך לבאר איך מונים את האנשים כדי שלא לבוא לידי עבירה, וגם זה לא ראיתי לע"ע אם נתפרש, ואגב היינו דוקא תושבי א"י, (וצ"ע אם א"י מכיבוש עולי מצרים גרידא נמי בכלל, ועפ"י שי' רמב"ן ריש גיטין דקדושת א"י איכא שם אע"פ שאין שם מצוות הנוהגות בארץ, ובמקו"א נתבאר בס"ד. וכן לא ראיתי מבואר מי נאמן לומר שחטא או לא חטא, והאם האדם נאמן על עצמו, אע"פ שהדבר נוגע לכפרת כלל ישראל, איזה קרבנות צריכים להביא. וגם זה לא ראיתי לע"ע אם יש במפרשים, וכן יש לראות בדין פסח שני דתליא ברוב ישראל וכו', וראה ברמב"ם הלכות ק"פ פ"ז, וכן בדין תקנת ב"ד אם פשטה ברוב ישראל או לאו, עי' רמב"ם פ"ב מה' ממרים, [ויל"ע שם די

פירכא, ובודאי סברת החת"ס, שכאמור זכיתי לה מדעתי, היא אמיתית, אלא שיש לבאר דהא לא אכפת לך, מה שמדקדקים יפה וכיו"ב, אלא העיקר תלוי בעצם מהות המנין בהדבר שאותו מונין, אם הוא בעצמותו מהוה מנין של האדם ה"ז אסור, ואם הוא בעצמותו אינו מהוה מנין בני האדם אע"פ שמדקדקים וכיו"ב אין כאן חסרון, דמ"מ המנין עצמו שמונים את אלה הדברים אינו בהכרח המציאות מנין בני האדם, וכמדומה שבזה נסתלקו גם השגותיו מה שפלפל מפי' הרמב"ם בסוגיא שם עפ"י הירושלמי, ואכ"מ.

ויעו"ש עוד בתשובות הפאת השולחן על מה שחולק על החת"ס שמבאר דהיא מצוה מדברי קבלה אע"פ שאינה לידיעת המנין, ומייתי שם מהכתובים שרצה לדעת מנינם, יעו"ש. והנה כאמור כונת החת"ס לא ידענא, אבל הפירוש עצמו יש לקיים, שאמנם נודע המנין אבל אין זו תכלית המנין, וכמו שמפרש החת"ס שתכלית המנין היה לדעת החלוקה בין כל התפקידים, וכמו"כ הוא בפייסות שבמקדש שנודע המניין אבל אין זה תכליתו. אם כי יש לחלק דהתם אצל שאול הוא כעין מלאכה שא"צ לגופה שהיא ידיעת המנין, אבל אין התכלית ידיעת המנין גופא, משא"כ בפייסות הוי כמו דבר שאינו מתכוין ומ"מ י"ל כמש"כ. ואחרוני זמנינו האריכו להלכה, ואכ"מ.

מקומות שכתוב כל ישראל ולא "רוב ישראל".] והרי כל אלו צריכים למנין בני ישראל, ואיך נעשה, וצ"ע.)

והנה בעיקר איסור זה שלא נמנה ע"י הקדמונים במנין המצוות, וכבר עמדו על כך המפרשים, יעויין באר שבע ריש מסכת תמיד, ושו"ת חוות יאיר סי' ט', והרחיד"א ביעיר און עין זוכר מערכת המ"ם אות כ"ד, וכן ראה להגר"י פרלא על ספר המצוות לרס"ג ל"ת רס"ד-ה', ובפשוטו נראה דהואיל ולא נאמר בתורה לשון איסור מפורש על כך, אלא התורה גילתה לנו שכך הוא רצון הבורא יתברך שלא לספור את בני ישראל, וכדילפינן מפרשת מחצית השקל, וכדאיתא ברכות סב,ב, הנה הוא גדר אסמכתא, וכפי' הרמב"ן שהביא הריטב"א ר"ה טז,א, שכך הוא רצון התורה, וחכמים קבעו את הדבר לאיסור, ולפיכך אין בזה לאו דאורייתא, ואינו במנין המצוות, וגם הפסוק בנביא שהובא בגמ' יומא הנ"ל, אין בו לשון איסור, עד שנאמר שהוא איסור מדברי קבלה, ולפיכך אין האיסור אלא מדרבנן, וגם ענין הסכנה שיש במנין כמפורש בפסוק, וכמבואר בגמ' ברכות הנ"ל,

הוא כעין שמבואר אצלנו בס"ד בכמה מקומות, שיש בתורה דברים שעצם עשייתם היא סכנה, ולא בגדר עונש, ראה משנ"ת בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"א אות כ"א, שכך הוא הגדר בקטורת חסרה, וכן שם ה"ב אות ח' לענין כניסת זר למקדש, [והבאתי שם סימוכין מאפיקי יהודה ומאיי הים, וכן יש כיו"ב במקרא העדה פ' לך לך סי' נ"ד, עי"ש, שם הבאתי דבריו בביאור.] וכן כתבתי בזה בס"ד ב"אוצר מפה"ת" גיטין עה,א הערה 297, בגדר שתויי יין לולי מכלל לאו כו', עי"ש. והכא הוא פשוט טפי, שאין הסכנה על המונה אלא על הנמנים, ומשמע אפי' נמנו שלא ברצונם. וע"ע אוה"ח ריש כי תשא מש"כ, וכן בקונטרס קוי אור (עלברג) שעל אור החיים הק' שם מש"כ בענין זה. והאחרונים האריכו בביאור הלכה זו, במה שנוגע למעשה, וראה תורה שלמה פ' כי תשא כרך כ"א מילואים סי' א', ושו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ג', וראה גם עינים למשפט ברכות שם, וכן ראה שו"ת כף החיים להגר"ח פלג"י סי' י"ג, ושו"ת פני מבין (פריד) יו"ד סי' שכ"ט.



סימן ג

גיל חיוב בכמה מצוות שאינו תלוי בגדלות

כל יצא צבא בישראל (א ג).

ופירש"י מגיד שאין יוצא לצבא פחות מבן עשרים שנה, והביאו הרמב"ן וכתב עליו, ואפשר שיהיה הטעם בזה בעבור שאינו חזק למלחמה בפחות מעשרים וכמו שאמרו בן עשרים לרדוף, ע"י משנה אבות פרק ה' משנה כ"א, ויעו"ש ביאור הגר"א ותפארת ישראל. ויעו"ש עוד ברמב"ן פי' אחר, כל יוצא צבא כל היוצאים להקהל בעדה כי הנערים לא יקהלו בתוך העם כי כל אסיפת עם תקרא צבא, ויעו"ש מש"כ בזה. והנה לכאורה לענין יציאה למלחמה י"ל שאין נפ"מ בין שני הפירושים, דלפירש"י הוא דין מסוים בהלכות מלחמה שהוא רק מבן עשרים, ולפי' הרמב"ן לכל מה דאיקרי צבא אין נערים פחות מבן עשרים בכללם, וא"כ מה"ט נמי אין להם ללכת לצבא. וע"ע ברא"ם שם. וברמב"ם לא נזכרה הלכה זו, ויעוין בספר לאור ההלכה ע' כח שעמד בזה. ויעוין ברש"י גם בריש פ' כי תשא שמפרש כן על הפסוק מבן עשרים שנה ומעלה, למדך כאן שאין פחות מבן עשרים יוצא בצבא ונמנה בכלל אנשים. ויעוין בשפתי חכמים דאיכא שני פסוקים בפ' כי תשא ובפרשת במדבר, ללמד בין על מלחמת חובה ובין על מלחמת

הרשות, שאין יוצא למלחמה פחות מבן עשרים, יעו"ש.

ובמושב זקנים הכא כתב וז"ל, מבן עשרים שנה ומעלה, הקשה הר"י מה טעם צוה התורה בן עשרים דוקא, ותירץ בעבור שבן עשרים יש לו מצוות הרבה בן ה' למקרא בן עשר למשנה בן י"ג למצוות בן ט"ו לתלמוד ואח"כ בן עשרים לרדוף אחרי שיש לו מצוות הרבה יוכל בטוב לרדוף למלחמה. ע"כ. ויעו"ש עוד שהביא דברי הרמב"ן הנ"ל. והנה באותה משנה באבות איתא נמי בן י"ח לחופה, ואיתא בשו"ע אבן העזר סי' א' סעי' ג', מצוה על כל אדם שישא אשה בן י"ח והמקדים לישא בן י"ג מצוה מן המובחר וכו', ובשום ענין לא יעבור מכ' שנה בלא אשה, ומי שעברו עליו כ' שנה ואינו רוצה לישא ב"ד כופין אותו וכו'. ע"כ. ועי' ברמב"ם פט"ו מה' אישות ה"ב, האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה ומאימתי האיש נתחייב המצוה זו מבן שבע עשרה וכו'. ע"כ. ויעו"ש במ"מ. והנה חזינן דאע"פ שאדם חייב בכל המצוות כאשר נעשה בן י"ג שנה, מ"מ יש מצוות היוצאות מן הכלל, ויעוין חלקת מחוקק אה"ע שם ס"ק ב'

הטעם בזה שיעסוק קודם בתורה, ותו כתבו המפרשים הטעם בזה לפי טבעו של אדם ויצירתו שאינו שייך במצוה זו קודם לכן, וע"ע מעשה רוקח על הרמב"ם ה' אישות שם, ועי' להגר"י ענגיל בספר לקח טוב כלל ו' ע' לג הגדר בזה. והנה עפ"י הקדמה זו יש לראות גם בענין יוצאי צבא לפי שיטת רש"י שהוא דוקא מבין כ', שהוא מטעם כח גופו כהרמב"ן, וזה כעין הטעם שכתבו המפרשים לענין פו"ר שהוא תלוי בטבע היצירה. והטעם שכתב המושב זקנים הוא כעין הטעם שכתב החלקת מחוקק לענין פו"ר.

והנה לענין מצות פו"ר הא חזינן בשו"ע דאיכא מצוה מן המובחר להקדים הנישואין, וכמו שהביאו המפרשים המקורות לזה מדברי חז"ל. ברם נראה שליציאה לצבא אי אפשר לומר כן, ואפי' למלחמת מצוה וחובה א"א לפחות מבין עשרים לצאת, שהרי עצם המלחמה הוא ענין פקו"נ ודבר שיש בו סכנה, אלא שכך היא מצות התורה, אבל במקום שאין מצוה, הא הדר דינא שאסור לו לצאת, וראה מש"כ בזה בס"ד בפקודי העדה פ"ה מה' סנהדרין הלכה א'.

ולפי המבואר לעיל בשם השפתי חכמים שאין נפ"מ בזה בין מלחמת רשות או מלחמת מצוה, לכאורה יש לדון בהא דמלחמת עמלק היא גם בכלל מלחמת מצוה, וא"כ לפי המבואר

ברמב"ם ובספר המצוות הגדר במצות זכירת מעשה עמלק, שהוא לצורך עשיית המלחמה בו, ומה"ט כתבו הרבה פוסקים שנשים פטורות ממצות זכירת מעשה עמלק הואיל ופטורות גם ממצות מלחמה, ולפ"ז הרי נמצא חידוש שגם פחות מבין עשרים כמו שהוא פטור ממצות מלחמת עמלק, ה"נ הוא פטור ממצות זכירת מעשה עמלק, ולפ"ז יש מקום לומר שפחות מבין עשרים לא יוציא את הרבים ידי חובתם בפרשת זכור, וכעין מש"כ המפרשים לענין מצות שקלים שאינה בפחות מבין עשרים, ולכן אין לו להתפלל מוסף, כיון שמוסף תליא במצות שקלים, ובמק"א נתבאר בזה, ואכ"מ. (ראה קרואי מועד על ארבע פרשית) אך אם נאמר כן, הרי יש לדון מאותו טעם גם על שבט לוי שמבואר ברמב"ם שאינם עורכים מלחמות, ובפשוטו היינו גם מלחמת מצוה, וכבר כתבו בזה המפרשים, וא"כ נאמר ששבט לוי פטורים גם ממצות זכירת מעשה עמלק, והדברים צ"ת. וכאמור יש לדון גם בשבט לוי אם מותר להם ללכת למלחמה אע"פ שאינם מחויבים, שהרי י"ל כל שאין חיוב, הרי איכא למימר דהדר הוי איסורא בגלל חשש מכניס עצמו לפקו"נ. אך י"ל דאקרי אינו מצווה ועושה, ואקרי מעשה מצוה, וכמש"כ במק"א לענין נשים דהוי מצוה גמורה, וגם עשה דוחה ל"ת, ולכן י"ל גם בבני לוי, וכמו"כ בפחות מבין עשרים.



סימן ד

נאמנות על יחוס

ויתילדו על משפחתם לבית אבתם וגו' (א יח).

פירש"י הביאו ספרי יחוסיהם ועידי חזקת לידתם כל אחד ואחד להתייחס על השבט. ע"כ. וכתב עליו הרמב"ן וז"ל, ואיננו נראה שיהיו צריכין להביא שטר ועדים על יחוסיהם לשבטיהם, אבל ויתילדו שנמנו תולדותם למשפחותם לבית אבותם הטעם לומר כו', והנה הביאו איש שקלו ואמרו לפני משה והנשיאים אני פלוני נולדתי לפלוני שהוא ממשפחת פלוני שהוא לשבט ראובן וזולתו כו', עכ"ל, ויעו"ש שלא היה חשש מערב רב כיון שהיו ניכרים, וכל הנידון הוא על בני ישראל בעצם ליחוס השבטים. ונמצא אפוא פלוגתא דרש"י ורמב"ן אם סגי בנאמנות כל אחד על עצמו לומר שהוא משבט פלוני או שצריך לזה עדות וספר יוחסין. ופירש"י הוא מסברת עצמו, ולא נזכר עניין זה בחז"ל, ובלבוש האורה כתב ביאורו וז"ל, פי', לא שהיו מתיחסים כל אחד על פה שהאמינו לכל אחד שבא ואמר אני ממשפחה זו ומשבט זה דודאי לאו כל כמיניה דכל אחד לומר כך בלא ראייה, שאין זה סברא לומר כן שיתייחס כל אחד על כל שבט שירצה, לכך אמר רש"י שהוצרך כל אחד להביא ספר יוחסין ועדות וראיה לדבריו. עכ"ל.

וראה גור אריה שמפרש הרמז בפסוק על שני האופנים ספרי יוחסין או עדים, עי"ש. והנה צריך לבאר במה נחלקו רש"י ורמב"ן, דלפ"ר היא מחלוקת בעיקר ההלכה.

ונראה פשוט שאם יש נפ"מ בנאמנות זו לזכיה בחלק בא"י פחות או יותר, והיינו שע"י שיהא נאמן יקבל חלק יותר גדול בארץ, וע"י כך יהיה פחות לאחרים, הרי בודאי שאינו נאמן על עצמו, וכנראה שענין זה תלוי בסוגיות שבפרק יש נוחלין, אבל אם אין בזה נפ"מ לענין ממון וירושה, וכל הנידון הוא רק לקבוע לאיזה שבט מתייחס אותו אדם, לפ"ר צודק הרמב"ן שיהיה האדם נאמן על עצמו, ואמאי יש צורך בספר יוחסין ועדים. ולכאורה יש לפרש עפ"י מה שמבואר ברמב"ן ס"פ אמור על בן הישראלית ואיש מצרי, כי הוא ישראלי כפי מה דקי"ל עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד ישראלי, אבל מ"מ כיון שאין לו אב ישראלי, אין לו דין השבט של אמו, כלומר אע"פ שהוא ישראלי, אבל היחוס אל השבט הוא דוקא עפ"י שבטו של האב, ואין לאם כח ליתן יחוס השבט, אלא שם ישראל בלבד. ולפ"ז יתכן שמה"ט הוצרכו להביא עדים

דזה לא צריך עדות. ואכתי צ"ע אם מהני ספרי יוחסין בלי עדים לקבוע על פיהם שאדם זה הוא מישראל, ולא מבעיא אם אין באותם כתבי יוחסין חתימות עדים, דמה יועיל מה שנמצא כתוב, אלא אפי' חתומים שם עדים, הרי קי"ל מפיהם ולא מפי כתבם, וליכא עדות שבשטר אלא באופן של דעת המתחייב או שנעשה גדר קנין, וזה כמובן לא שייך הכא.

אך הנה איתא בשו"ע אה"ע ברמ"א סי' מ"ב ס"ד בשם הגהות מרדכי, מצאו כתוב בשטר פלוני קידש פלונית ועדים חתומים בו כל זמן שאין השטר מקויים אין לחוש לקידושין, ע"כ. והרי שטר זה הוא עדות על קידושין גרידא, וש"מ שיש עדות כה"ג, וא"כ ה"ה הכא בשטרי יוחסין איירי בכה"ג, וכמובן אם מהני לקידושין מהני גם ליוחסין, ובפשוטו הוי דינא ממש ולא רק חומרא בעלמא, ואכן צ"ע איך מועיל שם שטר כזה ואין חסרון מפי כתבם, ועי"ש בח"מ וב"ש והגר"א באריכות, וראה שו"ת אבן הראשה לר"א קלצקין ז"ל סי' מ"ג. וראה אוצר הפוסקים שם מה שהובא בזה, עי"ש דף עז, ב – פו, ב. וצ"ע בדין מעלין משטרות ליוחסין כו', ראה שו"ע אה"ע סי' ג' ס"ב, והתם מיירי בשטרי ממון, ואהני עדות החתומים גם על היחוס שנזכר בו דרך אגב, וצ"ע איך מועיל, וכן צ"ע אי מהני שטר על יחוס גרידא, וכנ"ל, וצ"ע בפוסקים.

וספרי יוחסין לקבוע שאכן אביהם הוא ישראל והוא ממילא אחד השבטים, דבלא"ה אע"פ שהיו כל אלו ישראלים עפ"י מה שנודעו מי היו האמהות, מ"מ יש אפשרות שאע"פ כן אין להם שום ירושה בא"י, ולכן הוצרכו לעדים ויוחסין, אבל אם היה ברור שהם ישראלים בני ישראלים מאבותיהם, א"צ בעדות על השבט, וסגי בזה בנאמנות על עצמו, ויעו"ש ברש"י בפ' אמור שכל ענין בן הישראלית היה בגלל שיצא חייב מב"ד של מרע"ה שאין לו שבט להתיחס אחריו, אע"פ שאמו משבט דן, ולפ"ז מובן ענין הצורך בעדות וספר יחוס. אמנם בשי' הרמב"ן שחולק י"ל כמו שהוזכר ברש"י שאם אחת היתה ופרסמה הכתוב, כלומר, שלא היו מקרים נוספים של בנים לאם ישראלית ואב נכרי, ולכן א"צ שכל עם ישראל יצטרך להביא עדים שהאב הוא מישראל. וכיון שאין ספק שהאב הוא ישראל, והשאלה היא רק מאיזה שבט הוא, על כך כל אחד נאמן על עצמו וא"צ עדות, וכש"נ.

ונראה קצת מהמשך דברי הרמב"ן שהוסיף שלא היה חשש על הערב רב הואיל והם היו ניכרים, די"ל שכונתו בזה שאולי מה"ט פירש"י שצריך יוחסין ועדים, ואכן אם נאמר שרש"י לא סובר כן, אלא באמת הערב רב לא היו ניכרים, א"כ באמת י"ל דמה"ט הצריך רש"י ספרי יוחסין ועדים, ואין הנידון על יחוס השבטים,



סימן ה

משמרות כהונה ולויה

והלויים יחנו סביב למשכן העדת ולא יהיה קצף (א נג).

למשמרות, והנה חלוקת משמרות היתה גם ללויים וגם לכהנים, יעוי' ברמב"ם פ"ג מה' כלי המקדש ה"ט, ושם מפורש על משמרות הלויים, ושם פ"ד ה"ג כתב חלוקת משמרות כהונה. ועל משמרות הלויים כתב הרמב"ם ששמואל הנביא ודוד המלך חלקום, ואילו על משמרות כהנים כתב הרמב"ם שמושה רבינו ע"ה חלקם לשמונה ושמואל ודוד חלקום לכ"ד, ועיי"ש בכס"מ שהביא הגמ' תענית כז,א, ורדב"ז בפ"ג ה"ט העיר שלא הזכיר הכתוב למרע"ה במשמרות, כמו שהזכיר לשמואל ודוד, ועיי"ש מה שפי', ולפז"ר נקט שגם משמרות לויים הם ע"י מרע"ה בתחילה לח' משמרות, אבל לא העיר שברמב"ם שם לא הוזכר כלל מרע"ה כפי שהוזכר במשמרות כהונה, וצ"ע.

ובמתני' תענית כו,א איתא הגיע זמן המשמר לעלות כהנים ולויים עולים לירושלים, ופירש"י, כהנים ולויים של משמר היו עולים לירושלים כהנים לעבודה ולויים לשיר כו'. אבל בד"ה על כל משמר כתוב ברש"י, ארבעה ועשרים משמרות של כהנים היו כו', ולא הזכיר משמרות לויים שהן בכלל התקנה של הנביאים, ובגמ' שם כז,א, ת"ר עשרים

כתב הרמב"ן וז"ל, אע"פ שנאמר זה במשכן בהיותו בין הדגלים במדבר, היא מצוה לדורות גם במקדש, כי מכאן תקנו המשמרות, וטעם ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות, שישמרו אותו בלילה וילכו סביב המשכן כו', כך שנינו בברייתא של שלושים ושתיים מידות, מידה י"ז, מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר כיצד וכו', כיוצא בו משפחות בני קהת יחנו וגו' כו', אבל לא שמענו שצוהו הקב"ה שיעשה את בניו כ"ד משמרות, והיכן שמענו אלה פקודתם לעבודתם לבא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר ציוהו ה' אלוקי ישראל, למדנו שהיתה מצוה זו ביד משה ואהרן ושנינו עוד במסכת תמיד בשלושה מקומות הכהנים שומרים כו', מנא הני מילי, אמר אביי דאמר קרא כו', שומרים משמרת המקדש כו', למדנו שהן מצוות לדורות כו', והפסוקים בדברי הימים מפורשים בענין המשמרות וכל התיקון. ע"כ.

וצריך לפרש כונת הרמב"ן, שהרי הזכיר בדבריו שני ענינים, מצות השמירה, שהיא מצות עשה בפ"ע של שמירת המקדש ע"י כהנים ולויים, ותו ענין המשמרות, שצריך לחלק הכהנים

וארבעה משמרות בא"י כו', ובהגהת הגר"א, משמרות לויים, וליתא בכתה"י של הש"ס בדק"ס ולא במהדורת מלטר שם, וכנראה ס"ל להגר"א דמשמרות ביריחו לא היו של כהנים אלא של לויים בלבד, וע"ע בפ"י ר"ח ורגמ"ה בסוגיא שם. ומ"מ מתבאר מתוך המשנה והגמ' שהיו משמרות של לוייה וכהונה, ובתוספתא תענית פ"ג ה"ב, שמונה משמרות תיקן משה לכהונה ושמונה ללוייה, משעמד דוד ושמואל הרואה עשאום עשרים וארבע משמרות כהונה ועשרים וארבע משמרות לוייה שנא' המה כו', אלו משמרות כהונה ולוייה כו', עי"ש כל התוספתא. ומפורש שגם משמרות לוייה היו בכלל תקנת מרע"ה, וצ"ע על הרמב"ם שהשמיט זאת. וכן מתבאר מבריייתא דל"ב מידות והרמב"ן דפי' דמשמרות לוייה נאמרו בהך קרא, ונאמרה מצוה זו ביד משה ואהרן, שהרי אלו המקראות על לויים מיירי ולא על כהנים.

ובספר המצוות עשה ל"ו כתב הרמב"ם, היא שציונו שיהיו הכהנים עובדים למשמרות כו', אלא ברגלים לבד שיעבדו אז המשמרות כולן בשוה כו', ולשון מצוה זו הוא אמרו יתברך וכי יבוא הלוי וגו'. עי"ש כל דבריו. ובפ"ד מה' כלי המקדש, לאחר שכתב בה"ג את חלוקת המשמרות ע"י מרע"ה ושמואל כו', כתב בה"ד, ומצות עשה להיות כל המשמרות שוות ברגלים

וכו', וכבר עמד הרמב"ן בהשגות על ס' המצוות שם על שאין לשוונות הרמב"ם בב' המקומות שוים בתוכנם. ועל משמרות הלויים לא נזכר ברמב"ם כל מצות עשה, ומה"ט תמה המנח"ח מצוה תק"ט על החינוך שם שכתב שהמצוה היא שיעבדו כהנים ולויים במשמרות, שהרי ברמב"ם איתא רק כהנים, ולדעתו המשמרות בלויים הם עשו מעצמם, עי"ש.

ולכאורה נ"ל כך, דהנה שם בפ"ג לאחר שכתב הרמב"ם את משמרות הלויים, כתב בה"י – י"א שכל אחד עובד את עבודתו, ואם עבד את של חברו איכא לאו ומיתה בידי שמים, וכבר מבואר בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ב אות י' וה"ז אות ל"ב, עי"ש, וכפי פשוטו נראה כי שורש הענין הוא המשמרות כפי שמורה פשט לשון הרמב"ם בפ"ג מכלי המקדש ה"ט, דע"י המשמרות יש חלוקה לבתי אבות, וראשי אבות מחלקים את העבודות לכל אחד ואחד, ולכן נראה שגם להרמב"ם הוי משמרות דין תורה גם של הלויים, אלא שגדר מצוות אלו אינו שווה אצל כהנים ולויים, וכמו שיבואר, דאצל הלויים זה נכלל במצות עשה של עבודת הלויים, שעבודתם צריכה להיות במשמרות, ולא תהיה יד הכל מתעסקת יחד בעבודה, כלשון הרמב"ם והחינוך, ואילו דין משמרות של כהונה נכלל במצות עשה של עבודה במועדים שלא לפי

ועפ"י דרכנו נראה שאין סתירה בין ס' המצוות וה' כלי המקדש, וכפי שהרגיש הרמב"ן, דא"א למ"ע של עבודה דרגל בלי משמרות כל השנה, וכש"נ, וא"כ הכל בכלל המצוה.

והרמב"ן בס' המצוות האריך והעלה במסקנתו שיש למנות במנין המצוות שיעבדו הכהנים במקדש בכל אות נפשם מלבד מה שיסכימו במשמרות, וכונתו על הרגל, וכן יש מצות עשה מהלמ"מ על חלוקת עבודתם כהנים ולויים, ומסיק, ושמא יהיה כל הסדר כתקונו נמנה מצוה אחת שהכל תשלום ענין. ע"כ. ולא נתברר כ"כ כונתו, ועי' במפרשים בס' המצוות ומנח"ח הנ"ל, ומה שצויין שם עה"ג בהערות, וע"ע חי' מרן רי"ז הלוי בפרשה זו מה שפי' המקראות, וצריך לברר להרמב"ן ולהרמב"ם איך הם מפרשים פסוקים אלו, על דין מחנה לוי, או על משמרות, ועדיין צ"ע. ומצות מחנה לוי ומחנה ישראל מבואר בס"ד במקרא העדה פ' תרומה סי' ק"מ, עי"ש.

המשמרות, ואם אין כלל משמרות, מה שייכת מצוה זו במועדים וא"א שתהיה מצוה כזאת במועדים אם אין משמרות כל השנה, וממילא מוכרח שיש משמרות לקיום המצוה של מועדים בלי משמרות.

אלא שאכתי צריך טעם על עיקר השנוי במהות המצוה בין כהנים ולויים, אמאי באמת נאמר כן, ונ"ל טעם מושכל ועפ"י ההקדמה הנ"ל, דאצל הלויים בלבד איכא דין שלא יעשה האחד בעבודת חברו, וה"ז במיתה ביד"ש, וכמפורש ברמב"ם פ"ג מה' כלי המקדש הי"א, וממילא מוכרח שסידור המשמרות הוא חלק ממצות העבודה שלהם, דכאמור שרש חלוקת העבודה הוא בחלוקת המשמרות, אבל בכהנים ליכא כל איסור במסייע בעבודת חברו וכו', שאין כאן אלא פייסות, ולכן אין המשמרות חלק ממצות עבודת הכהנים במקדש, אבל כדי לקיים המצוה של עבודה ברגלים לכולם, צריך שיהיו משמרות, ומובן אפוא החילוק בין משמרות כהונה ובין משמרות לוי.



סימן ו

עשה ול"ת שיש במצות שמירה

ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות (א נג).

יעוין ברמב"ם פ"ח מה' בית הבחירה דבשמירת מקדש איכא עשה ולא תעשה, היינו אם מבטל מצוה שמירה ה"ז עובר גם בלא תעשה, ומקורו בספרי זוטא פ' קרח, יעו"ש שיש להפוך הגירסא ולתקן עפ"י נוסחת ספר המצוות עשה כ"ב שהביא הדרשא בשם המכילתא, והנה בפשוטו דרשת חז"ל דאיכא לאו היא עפ"י הכלל שכל מקום שנאמר לשון שמירה הוא לשון לאו, ולכן יליף ליה להלאו מהא דכתיב ושמרתם את משמרת הקודש, וכן מפורש בספר המצוות ל"ת ס"ז, הוא שהזהירנו מהתעצל בשמירת המקדש ומלכת סביבו תמיד כל הלילה, הוא אמרו יתעלה, ושמרתם את משמרת הקדש, וכבר בארנו במצוה כ"ב ממצות עשה ששמירת מקדש ולכת סביבו מצות עשה וכו', עכ"ל, עי"ש. וכ"ה להדיא בה' בית הבחירה שם ה"ג, וז"ל, ואם בטלו שמירה זו עברו בלא תעשה, שנאמר ושמרתם את משמרת הקודש ולשון שמירה אזהרה היא, הא למדת ששמירתו מצות עשה וביטול שמירתו בלא תעשה. עכ"ל. וכ"ה בספר החינוך מצוה שצ"א וז"ל, וידוע שלשון שמירה עומד במקום לאו וכמו שאמרו חז"ל כל

מקום שנאמר הישמר פן ואל אינו אלא ל"ת וכו', ע"כ. ויעו"ש עוד.
ברם צ"ע, ומצאתי קושיא בספר צרור החיים על הרמב"ם בית הבחירה שם, שהביא כן בשם מהר"א חאקו ז"ל, והוא מחבר ספר רוח אליהו, דזה ניחא בכל מקום אחר דלשון שמירה אינו שייך לעצם הענין כמו צרעת או תפילין, אבל הכא הרי המצוה עצמה היא שמירה, ואכן בספרי זוטא לפנינו שם הילפותא היא מזר לא יקרב דהוי לא תעשה, וכך פירש"י בפ' קורח, דזר לא יקרב זוהי אזהרה ללויים, והיינו שצריך לשמור מה"ט דזר לא יקרב, וממילא עצם העדר שמירה הוי כאזהרה, אבל הרמב"ם שלא כ"כ, אכתי צ"ע. ויעו"ש בצרור החיים מש"כ על קושיא זו אבל לא זכיתי להבין דבריו, כי לפו"ר ליתא שם תי' על זאת הקושיא, וצ"ע.

ואולי י"ל דכונת הדרשא עפ"י הרמב"ם היא כך, דהרי מפורש בפסוק מה שיש להם לעשות, והיא משמרת משכן העדות, וא"כ שוב לא היה צורך לכתוב "ושמרתם וגו'", אלא סגי בכל לשון אחר שמתחס אל קיום משמרת משכן העדות, והואיל וכתבה התורה ושמרתם, ש"מ דאתי ללאו. ויעו"ש

וכאמור מבואר בס' המצוות הנ"ל, דהלאו כולל לכת סביבו תמיד כל הלילה, והוסיף שגם בעשה כ"ב הזכיר זאת, אבל לפנינו ליתא, וכן ליתא זה בה' בית הבחירה פ"ח, וכן ליתא בעשה כ"ב שהמצוה היא רק בלילה, ובפשוטו משמע דהמצוה היא תמיד, ולא כמש"כ הכא, ומפורש גם בה' בית הבחירה שם ה"ב, ושמירה זו מצוה כל הלילה, ע"כ, ועי"ש במל"מ. וכבר עמד בזה אמבוהא דספרי על הס"ז פ' קורח ע' 4-370, וראה שם אריכות בגדרי מצות שמירה, אי הוי עבודה או מצוה גרידא, ושו"ט בדברי האבני נזר, עי"ש כל דבריו.

מנח"ח שם שאין לוקין על לאו זה הואיל והוי לאו שאין בו מעשה. ולכאורה התינוח אם לא באו כלל לשמור הרי אין בו מעשה, אבל אם הולך ועוזב את משמרתו, לפור"ר הוי לאו שיש בו מעשה, אך בפשוטו אין זו קושיא, דהלאו הוא ע"י מה דתו ליתא שמירה, ולכן לא איכפת לן מה שזה נעשה ע"י מעשה של עזיבת המשמרת. ברם צ"ע בשאר מקומות אם זה אכן לא אקרי מעשה. ומ"מ נמצא שלר' יהודה דלוקים על לאו שאב"מ, ואכן יש מלקות על העדר שמירה, ויל"ד דשמא הוי ניתק לעשה דמצוה לשמור, וצ"ע. וראה עוד להלן סי' ט' בגדרי מצות שמירת מקדש.



סימן ז

מצות שמירת מקדש

אלה שמות בני אהרן הכהנים המשחים וגו' (ג ג).

מלובשים בגדי כהונה וכו', והיינו דתלת מילי בעינן הכא, ועוד פירש"י, וכל היכא דקתני נמי בכהן כשר ובכלי שרת בבגדי כהונה קאמר. אמר רבי עקיבא, ר' עקיבא לא משמע ליה מהכא, דאיכא למימר בני אהרן כל שהן והכהנים בכיהונם לא משמע ליה כו', ע"כ. כלומר דמאי דקאמר ת"ק שם דמדכתיב בני

איתא בזבחים יג,א, אמר רבי עקיבא מנין לקבלה שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת, נאמר כאן בני אהרן ונאמר להלן אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים, מה להלן בכהן כשר ובכלי שרת אף כאן בכהן כשר ובכלי שרת. ופי' רש"י, בכהן כשר, לאפוקי חללים ובעלי מומין, ובכלי שרת, שיהיו

כהונה אמרינן בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אבל איך ילפינן מהך קרא דמזרק צריך שיהיה כלי שרת. וע"ע יראים סי' תנ"ח שנראה שמפרש כר"ה, עיש"ה.

וגם על פירש"י צ"ע, במש"כ דכהן כשר היינו לאפוקי חללים ובעלי מומין, לת"ק יליף לה מכהנים, ולר"ע לא סגי ליה בהך ילפותא, ולפונ"ר הוא תימה כיון שחלל אינו כהן, אמאי לא תסגי במה שמפורש בפסוק כהנים, ורש"י כתב והכהנים בכיהונם לא משמע ליה, ובשלמא על בגדי כהונה י"ל דלא משמע ליה, אבל איך אפשר שלא משמע ליה על חללים, ובפשוטו כהנים אינם כוללים את החללים, ובתלמודין איתא, בני אהרן הכהנים שתהא בכהן כשר ובכלי שרת, א"ר עקיבא כו', אבל בתו"כ שם איתא בהלכה ד', אלא זו קבלת הדם שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת, אמר ר' עקיבא כו', ובה"ו איתא, בני אהרן יכול חללים ת"ל הכהנים יצאו חללים, אוציא חללים ולא אוציא בעלי מומין, ת"ל בני אהרן מה אהרן כשר אף בניו כשרין יצאו חללים ובעלי מומין, ע"כ. וצ"ל דרישא דתו"כ בה"ד שלא תהא אלא בכהן כשר סמך על הך סיפא דיצאו חללים ובעלי מומין. ומ"מ צ"ע אמאי לא ניחא ליה לר"ע למילף מהכהנים למעט חללים.

ובאמת איני יודע מי הכריח לרש"י לפרש כן גם בדעת ר"ע,

אהרן הכהנים ילפינן לכולהו, שיהיו כשרים כלומר לא חללים ולא בעלי מומין, וכן שיהיו בבגדי כהונה, וע"ז חולק ר' עקיבא וס"ל דלא סגי בהך קרא וצריך ילפותא מקרא דאלה שמות וגו', וכמו שפירש"י וז"ל, דהא אלעזר ואיתמר כתיב, ובכלי שרת נמי הכתוב מדבר דכתיב אשר מלא את ידם והיינו לשון ריבוי בגדי כהונה דכתיב ומלא את ידו ללבוש את הבגדים וכתיב נמי ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם למלא במ את ידם, עכ"ל.

וראה גם בתו"כ ויקרא דיבורא דנדבה פרשתא ד' פ"ד ה"ד, ובפי' המיוחס לר"ש משאנץ שם שהוא כפירש"י, אבל בפי' רבנו הלל שם פי' דכלי שרת היינו המזרק שמקבל בו הדם שצריך שיהא מקבל הדם בכלי קדש ולא של חול, והוסיף שכן נראה בתוספתא פ"ק דזבחים, וראה כנסת הראשונים שם שהביא פי' תו' רי"ד ביומא כד, וכן ע"ז נב, שמפרש כרבנו הלל, וכן הביא מפי' הר' אליקים יומא שם, אבל הריטב"א שם מפרש כרש"י, ועי"ש הערת המהדיר, ולפונ"ר אינו מובן בשלמא בדרשת ר' עקיבא דיליף כלי שרת מהכהנים המשוחים שכן י"ל דהכהונה היא למזרק שיהיה כלי קדש, וכמו שפי' ר"ה שם, דבני אהרן כשרים היו ובכלי שרת שרתו כל שבעת ימי המילואים כו', ע"כ, אבל בדרשת ת"ק מקרא דבני אהרן הכהנים, בשלמא לפירש"י לענין בגדי

ר"ט לר"ע כל הפורש ממך כפורש מן החיים, והיינו דהתם נחלקו במקוה שהיתה בחזקת שלמה ונמצאה חסרה, אם הטמאים שטבלו שם בחזקת טהרה או בחזקת טומאה, ור"ע טימא הואיל והאדם בחזקת טמא, ור"ט טיהר הואיל והמקוה בחזקת כשר, ותו נחלקו לפי פירוש התוס' שם, על טמא שחשב שהוא טהור שעבד במקדש, אם לדמותו לחלל שעבודתו כשרה, או לבעל מום שעבודתו פסולה, יעו"ש כל הסוגיא, וי"ל דגם ר"ט מודה על שאר עבודות שעבודתו פסולה, ורק היה סבור דהואיל ושמע שיש קולא בעבודת קבלה, א"כ זוהי הקולא להכשיר טמא שלא נודע, להשוותו לחלל, והיינו דפליג הכא על ר"ע, דשמע דקאמר גז"ש לעשות קבלה ככל שאר עבודות ממש לענין הכשר כהונה, וע"ז פליג עליה, דשמא על קבלה יש את הקולא על טמא שלא נודע, שלפי דעתו יש להשוותו לחלל שלא נודע, לכל הפחות לענין קבלה דקילא טפי, ור"ע השיבו בקידושין שם, שאין הדמיון של טמא לחלל עולה יפה, אלא ה"ז כבע"מ, ובזבחים שם השיבו, מה שבאמת יש בו חילוק בין קבלה לזריקה, והכל ענין אחד הוא, וזה ע"ד צחות בס"ד.

ובפשוטו י"ל שלא בא ר"ע למעט אלא בעלי מומין, דהם בכלל כהנים וכן בכלל בני אהרן, ותו איצטריך קרא דהכהנים למעוטי חללים, וכמו"כ אתי ר"ע למעוטי אם אינם לבושים בגדי כהונה, ולא פשיטא ליה כמו דפשיטא לת"ק שאם אין בגדיהם עליהם לא הוו בכלל כהונה. אבל על חללים אכן ליכא פלוגתא דמהכהנים אתמעטו כל אלו שאינם כהנים, וחלל אינו כהן, וצ"ע. וע"ע אתון דאורייתא כלל י"ט ובית האוצר ח"ב כלל י' בגדר בגדי הכהונה, די"ל דתרתני יש בהו, דין כהונה של הגברא ודין חפצא של העבודה שצריכה בגד"כ, יעוש"ה.

ומ"מ יש בברייתא זו ג' דעות, דעת ת"ק להצריך כהן כשר וכו' מקרא דהכהנים, ור"ע ס"ל דמהכהנים ליכא הוכחה, אלא מגז"ש דהכהנים המשוחים וגו', ותו איכא שאלת ר"ט ששמע שיש חילוק בין זריקה לקבלה, וכנראה שכוונתו לשאול, דשמא החילוק הוא לענין הכשר כהונה, וע"ז השיבו ר"ע שחילוקים אחרים יש ולא לענין הכשר כהונה, ועלה בדעתי כי הסוגיא דזבחים והסוגיא דקידושין סו,ב היא אחת, ובשתייהן נחלקו ר"ע ור"ט, ואח"כ אמר



סימן ח

הרבה אנשים לצורך השראת השכינה

ובנים לא היו להם (ג ד).

איתא בגמ' יבמות סג, ב - סד, א, ת"ר
ובנחה יאמר שובה ה' רבבות
אלפי ישראל מלמד שאין השכינה שורה
על פחות משני אלפים ושני רבבות
מישראל, הרי שהיו ישראל שני אלפים
ושני רבבות חסר אחד, וזה לא עסקו
בפריה ורביה לא נמצא זה גורם לשכינה
שתסתלק, אבא חנן אמר משום ר'
אליעזר חייב מיתה שנאמר ובנים לא היו
להם הא היו להם בנים לא מתו, אחרים
אומרים גורם לשכינה שתסתלק מישראל
שנאמר להיות לך לאלוקים ולזרעך
אחריו בזמן שזרעך אחריו שכינה שורה
אין זרעך אחריו על מי שורה על העצים
ועל האבנים. ע"כ בגמ' שם.

והנה ברור הוא שענין זה הוא בישראל
גרידא כמפורש במקראות
שהובאו ללמוד מהם והוא ענין השראת
השכינה, מלבד עצם מצות עשה של
פו"ר. ולפום ריהטא צ"ע מה שקבעה
הברייתא המימרא של אבא חנן משום
ר"א ללמוד מהם דבנים לא היו להם
שחייבים מיתה, בין הנך תרי דרשות
דעסיקי בגורם להשראת השכינה או ח"ו
לסילוק השכינה, ולכאורה מימרא זו
הו"ל לקבוע בסוף הברייתא. ונראה
ביאור הענין, הרי עבודת המשכן ביום

השמיני למילואים היתה עיקרה לצורך
השראת השכינה, כמו שנאמר שם,
ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' תעשו
וירא אליכם כבוד ה', ואח"כ נאמר ויבא
משה וגו' וירא כבוד ה' אל כל העם,
וראה גם בפירש"י שהתפללו יהי רצון
שתשרה השכינה במעשה ידיכם, ולפ"ז
מבואר דהוסיף דהעבודה היתה לצורך
השראת השכינה, ונדב ואביהוא עצמם
שלא עסקו בפו"ר הרי זה גופא גורם
לסילוק שכינה מישראל, ולכן פגעה בהם
מידת הדין, ומובן אפוא מה שנקבעה
מימרא זו בתוך הנך תרי מימרות.

והנה איתא בגיטין במתני' מא, א-ב
דחצי עבד וחצי בן חורין כופין
את רבו לשחררו כדי שיוכל לעסוק
בפריה ורביה דלא תוהו בראה לשבת
יצרה, ועי' תוס' שם שעמדו על השאלה
איך אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה
חברך והיינו שהאדון מבטל עשה של
לעולם בהם תעבודו כדי שיזכה העבד
במצוה של פו"ר, ויעו"ש מה שתירצו,
והתוס' שבת ד, א ופסחים פח, א כתבו
דשאני מצות פו"ר משאר מצוות שהיא
מצוה רבה. וכן הוא ברשב"א שבת שם
שכתב וז"ל, י"ל דמצות פו"ר שהיא
מצוה רבה שעל ידה מתקיים העולם

שאני, וכדמשנינן התם גבי ר' אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה משום דמצוה דרבים שאני שהיא מצוה גדולה, עכ"ל. וראה תוס' ב"ב יג,א מש"כ בזה, וכן תו' ישנים שם, ותוס' אנשי שם שבת פרק שמונה שרצים, וטורי אבן ריש חגיגה באבני שוהם, וראה משנ"ת בס"ד ב"אוצר מפה"ת" גיטין שם.

והנה הא דר' אליעזר שחרר עבדו לצורך עשרה בביהכנ"ס, איתא גם בברכות מז,ב, ושם איתא דלא סגי צורך מצוה, דא"כ הו"ל מצוה הבאה בעבירה, אלא מצוה דרבים שאני, ובגיטין לח,ב איתא רק מצוה שאני, וי"ל דסמוך על הגמ' שבברכות, ויעו"ש ברא"ש דהוי לצורך קריאת פרשת זכור שהיא מהתורה, וכבר שו"ט המפרשים דמ"מ עשרה אינו מהתורה, והרמב"ם בפ"ט מהלכות עבדים ה"ו כתב דאע"ג שאינה מצוה מהתורה, והזכיר לצורך השלמת עשרה, ועי"ש במפרשים. וראה ברכת המלך פי"ד מה' תפילה ה"א דאיכא תפילת ציבור מדין תורה, ויש לפלפל בזה אך אכ"מ. והנה עפ"י הנתבאר הרי נמצא שאכן הכל ענין אחד, דכמו דאיתא במתני' דבין לב"ש ובין לב"ה נתקנה

תקנה שצריך לשחרר חצי עבד וחצי ב"ח כדי שיוכל לקיים מצות פו"ר, שהיא ענין השראת השכינה בישראל, ובזה לא מהני מה שישא שפחה וכיו"ב וכמו שהק' תוס' שם, דבעינן לזרעך אחריו שמיחוס אחריו, ורק בזרע כזה איכא השראת השכינה, והיינו ישראל כשרים, הנה ה"ה יש לשחרר עבד לצורך השלמת מנין עשרה לשם תפילה או דבר שבקדושה שיסודו הוא ענין השראת השכינה, דכל בי עשרה שכינתא שרייא, ונמצא שאין כאן דמיון בעלמא בין שחרור לצורך פו"ר או שחרור לצורך השלמת המנין לעשרה, אלא הוא אכן אותו הענין עצמו לצורך השראת השכינה. ודרך אגב יל"ע אמאי לא הביאו התוס' בגיטין שם מהגמ' יבמות סג,ב דכל שאינו עוסק בפו"ר הוא כאילו שופך דמים, ופסוק זה דילפינן מיניה נאמר אצל בני נח, ומה"ט נמי יש סברא להעדיף שחרור ולעבור על לעולם בהם תעבודו, ועיין בזה.

ודרך אגב יש להסתפק בצירוף למנין עשרה, האם שני חצי עבד וחצי בן חורין נחשבים לכל הפחות לאדם אחד לצירוף לעשרה, או דילמא אין זה כלום וראה סוגיא דברכות שם לענין צירוף עבד.



סימן ט

שינה במצות שמירת מקדש

הקרב את מטה לוי והעמדת אתו לפני אהרן הכהן ושרתו אתו (ג ו).

ה'ו, והביא מדברי הפסקי תוס' פ"ק דתמיד והבאר שבע שם שכתבו בזה כמה דרכים, וראה גם בהר המוריה שם, ברם דברי הרמב"ם סתומים ולא הזכיר שהיה זמן שינה וזמן שמירה, וגם מפורש בפסוק במדבר יז, ט, על הלויים, לעבוד וגו', ולעמוד לפני העדה לשרתם, ע"כ. ולפ"ר נראה שעבודתם בעמידה דוקא, וראה להלן בשם אמבואה דספרי, ולע"ע לא מצאתי שעמדו בזה. וכן שהיה מקום מיוחד לשינה. ומלבד זאת הנה מפורש ברמב"ם שלא ישנו על מטה, הואיל והם כדרך שומרי חצרות המלכים, שיש להם לישן על הארץ, הנה מפורש שגם בעת שנתם יש להם דין איך ישנו, על הארץ דוקא כדרך שומרי חצר מלכות, ואם נימא שבזמן שינה אינו בכלל דין שומר, מאי איכפת לן איך יישן, ואע"פ שיש להשיב, מ"מ הפשוט הוא כמש"כ.

גם יש להשיב על שיטות המפרשים שם שחלקם שומרים וחלקם ישנים, דהנה כתב הרמב"ם שם ה"ד, מצות שמירתו שיהיו הכהנים שומרים מבפנים והלויים מבחוץ וכ"ד עדה שומרין אותו בכל לילה תמיד בכ"ד מקום, הכהנים בג' מקומות והלויים בכ"א מקומות,

הנה מצות השירות של הלויים היא שמירת המקדש וכן שירה, עי' בה' כלי המקדש פ"ג ה"ב, וכתב הרמב"ם פ"ח מה' בית הבחירה ה"ו, לא היו הכהנים השומרים ישנים בבגדי כהונה אלא מקפלין אותן ומניחין אותן כנגד ראשיהן ולובשין בגדי עצמן וישנים על הארץ כדרך כל שומרי חצירות המלכים שלא יישנו על המטות, ע"כ. עיין בספר רנן לבקר פ"ק דתמיד שמקור דברי הרמב"ם הוא בגמ' שם, אך לפי עולת תמיד שם התם הוא ענין אחר, יעושה.

והנה מתבאר מדברי הרמב"ם שאפשר לשומרי המקדש לישן, ואין זה עומד בסתירה למצות שמירה, ואכן צ"ע ממש"כ שם ה"י וז"ל, ומעמידין ממונה אחד על כל משמרת השומרים ואיש הר הבית היה נקרא והיה מחזר על כל משמר ומשמר כל לילה ואבוקות דלוקות לפניו וכל משמר שאינו עומד ואומר לו איש הר הבית שלום עליך ניכר שהוא ישן חובטו במקלו ורשות היתה לו לשרוף את כסותו עד שהיו אומרים בירושלים מה קול בעזרה קול לוי לוקה ובגדיו נשרפים על שישן במשמרתו, ע"כ. הרי מפורש שאין לישן בעת השמירה, וכבר עמד בזה המל"מ שם

וכו', ור"ל שכ"ה גם הנוסחא הנכונה ברמב"ם, ברם גם בס' החינוך עפ"י דפוס ונציה שהוא ד"ר איתא "עדה", וכמובן שא"א להגיה בכדי. ועי' מל"מ פ"ח מבית הבחירה ה"ה דן לענין קטנים במצות שמירה, והביא שם דעת המפרש ריש תמיד דקטן כשר לשמירה, ועי"ש בתוס' יו"ט ותוס' רעק"א, וע"ע בתפארת ישראל שם יכין אות ו'. וצל"ע בס' המפתח על המל"מ שם. ולהאמור דהוי דבר שבקדושה וצריך עדה, פשיטא דא"א בקטנים. ועי' אבנ"ז יו"ד סי' תמ"ט, ועי' שו"ת עין יצחק או"ח סי' א'.

והנה עפ"י הנתבאר דאיכא דין עשרה ועדה במצות שמירה, איך אפשר לומר שחלקם ישנים וחלקם שומרים, והרי צריך עשרה שומרים, ולכן א"א לומר כשיטת האומר כן, וגם השיטה האחרת שחלק מהזמן ישנו וחלק לא ישנו, הנה אינו מובן הרי מפורש ברמב"ם שאיש הר הבית היה מחזור שם כל הלילה, ואיך אפשר שחלק מהזמן מיועד לשינה, ואז לא היה מעוררם, והרי לא נאמר בזה שום חילוק זמן, ובביאור מסכת מידות לר"מ קז"מ פ"א מ"ב כתב שיש חילוק בין כהנים ללוויים לענין שינה, וכבר הרגיש במל"מ שם ה"ה שיש חילוק ביניהם לענין שאין כהן לוקה וכו', אבל לא ס"ל לחלק לענין שינה, וגם החילוק אינו מובן, דאם מצות שמירה אינה מתקיימת בזמן שינה, מאי נפ"מ ביניהם, ועי' גם הר המוריה שנקט

ע"כ. הרי שמצות שמירה היא שיהיו בכל מקום שמירה, עדה של שומרים, ואין עדה פחות מעשרה, ואכן כך איתא בספר שלטי הגבורים לרבי אברהם הרופא פרק י"ז וז"ל, ובכל משמר ומשמר היו עשרה שומרים על כן היו הכהנים שלושים והלוויים מאתים וארבעים, ע"כ. והוא ט"ס, או שצריך להגיה "מאתים ועשרה", או שצריך להגיה "מאתים ועשרה, וסך כולם מאתים וארבעים", ופשוט שמקורו מלשון הרמב"ם שכתב וכ"ד עדה, וכן מצאתי בספר תבנית היכל דף ו,ב שכתב, העיקר הי"ג שהמקדש היה נשמר בכל לילה בכ"ד כיתות נקראות עדה וכו', כל עדה לא פחות מעשרה וכו', ע"כ. הרי שדבריו הם עפ"י לשון הרמב"ם. וראה בס' בית המידות ריש מסכת מידות שהביא בזה מהחת"ס בחי' פ"ק דתמיד, ומהתפא"י ריש מידות, עי"ש. והוא נתן טעם לדבריו דכל דבר שבקדושה אינו פחות מעשרה, עי"ש. ואכן כך משמעות הלשון ברמב"ם שלא כתב "עשרה" אלא "עדה", והיינו משום דבר בקדושה, ובודאי היה לרמב"ם מקור לזה, ואנחנו לא ידענו, וצ"ע בזה בגמ' פ"ק דתמיד, ומ"מ נראה שאף להרמב"ם אין זה דין תורה ממש, ועדיין צ"ת. ושם כז,א נאמר ענין צוותא, ונראה להדיא שרק אחד היה שומר, וצ"ע רב. ובקריית מלך ה' בית הבחירה שם הביא לשון החינוך מצוה שפ"ח שכתב וכ"ד אדם שומרים אותו

חילוק זה, וצ"ע. ואולי י"ל דדרך השומרים מבחוץ הוא שלא לישן כמו ששומרים מליסטים וכיו"ב, ויעו"ש לשון הרמב"ם בפ"א, אבל דרך השומרים בפנים אולי אפשר בשינה, והכהנים הרי שומרים מבפנים, אבל צ"ע אם י"ל כן, והרמב"ם כתב שאיש הר הבית מחזור על כל המשמרות, והיה לו לפרש דהיינו רק על הלויים, ואכתי צריך תלמוד.

והנה השיטה האחת שנקט המל"מ בדעת פסקי תוס', שחלק מהזמן הם ישנים, ואין כאן סדר שחלק ישנים וחלק ערים, נמי אינו מובן, דאם מתקיימת מצות שמירה בשינה, מאי איכפת לן שיישנו כל הזמן, ואם בשינה לא מתקיימת המצוה, איך יישנו חלק מהזמן והרי המצוה היא תמיד כל הלילה, וכלשון הרמב"ם הנ"ל, "וכ"ד עדה שומרין אותו בכל לילה תמיד", ובה"ב שם מפורש, "ושמירה זו מצוותה כל הלילה", ואיך אפשר שיישנו חלק מהזמן, ולכן כל פירושי האחרונים בענין זה אינם מובנים לי. ולכאורה אמינא ביאור הענין כפשוטו, דבודאי שינה גמורה לא הוי שמירה, ברם שינה קלה ה"ז שמירה, וזה המבואר ברמב"ם שאין דרך שומרי חצרות המלכים לישן על המיטות אלא על הארץ, והביאור הוא פשוט מלבד ענין הכבוד שבדבר, הרי כך היא עצם השמירה שתהא השינה קלה, וזה אפשר ע"ג קרקע, שכמובן אין שנתו

ערבה עליו שם, ולא ע"ג מיטות שבודאי יישן שינה עמוקה, ואז תו ל"ה בכלל שמירה. ובחינת מהות השינה לידע אם היא בכלל שינה קלה וה"ז שמירה או שאינה כן, ה"ז שע"י שעובר שם איש הר הבית ואבוקות לפניו, שאם זה גורם לו להתעורר לגמרי ולעמוד ולומר שלום עליך, ש"מ ששנתו קלה בלבד, וה"ז עדין בכלל שמירה, אבל אם אינו מתעורר ע"י בואו של איש הר הבית, תו ל"ה בגדר שמירה, ולכן צריך לעוררו, והוא גם מושכל, דבפשוטו מהות השמירה היא מפני בני אדם, וראה אמבואה דספרי פ' קרח ע' 370 בשם הרמב"ם בספר המורה, ובשינה כזאת ה"ז גם מצטרף לעשרה, וראה שו"ע או"ח סי' נ"ה ס"ו ומשנ"ב שם מהאחרונים, ולהאמור נראה דישן כזה שאינו אלא מנמנם בעלמא שפיר מצטרף לכו"ע. וראה עתה בס' המפתח על הרמב"ם פ"ח מבית הבחירה, מקורות בגדר מצות שמירה לכבוד או שלא יכנסו זרים, יעו"ש ה"א, וכן לענין שינה שם ה"ו. (וראה סה"ז אשר הנחלים ע' קצ - קצד מרצ"פ פרנק ור"מ ראזין ז"ל.) וכן הוא פשט המקרא שלא יקרב זר, ואע"פ שהרמב"ם כתב לכבוד, בפשוטו הוא נמי בגדר זה, וראה ברנן לבוקר ועולת תמיד פ"ק דתמיד בשם הגר"א שיש חילוק בין משכן למקדש, ומ"מ מש"כ הוא נכון. ואם הוא שומע בני אדם הבאים ה"ז שומר, אבל אם אינו שומע ל"ה בגדר

אבני נזר יו"ד סי' תמ"ט שלא כ"כ, אבל אין דבריו מוכרחים.

ויעו"ש היטב בפ"י הראב"ד שלצורך שמירה מותרת הישיבה בעזרה, יעו"ש באורך. ולפנ"ר אינו מובן, אטו א"א לשמירה מעומד, ואדרבה הוא כבוד טפי, ולפנ"ר לא הבנתי ד' הראב"ד שם שכתב שאי משום צורך שמירה, מותר לישוב, והיינו שהם עייפים ואינם יכולים לעמוד כל היום, עי"ש תמיד כז,א, והרי מפורש שם שלכן שומרים בעזרה מבחון כדי שיוכלו לישן וכו', ולא כראב"ד. ותו איני מבין הוכחת הראב"ד מקידוש יו"ר, דהתם איצטריך ילפותא דעמידה דוקא, דאילו מהא דאין ישיבה בעזרה, אין פסול על הקידוש, אבל מהך קרא יש פסול, וכמש"כ המנח"ח מצוה ק"ו, וראה ברמב"ם פ"ה מה' ביאת מקדש ה"ט ור"י קורקוס שם. אבל דברי הראב"ד לפנ"ר צ"ע. וראה בספר רנן לבוקר פ"ק דתמיד מש"כ בזה, ואכ"מ אריכות בזה. וע"ע מש"כ בס"ד בברכת המלך פ"ד מה' תפילה הי"א, לענין שמירה, שא"צ עמידה דוקא, יעו"ש. ועי' גם מש"כ בס"ד במקרא העדה פ' קרח סי' פ"א.

וח"א הו"ל ספר בשם משכנות לאביר יעקב, בנושא שמירת המקדש, ולדעתו יש להנהיג כן גם בזה"ז אע"פ שאין ביהמ"ק בנוי, כיון שקדושתו לא בטלה, ובשו"ת אבני נזר שהובא למעלה חלק עליו, ונקט שם דשמירה של כהנים

שומר. וע"ע בזה במלאכת שלמה מידות שם וכן תפארת ישראל שם. וראה גם בספר עזרת כהנים שם.

ועפ"י האמור מדוקדקת נוסחת הרמב"ם שאנשי משמר צריכים לומר שלום עליך, ולא כפי שנקטו מפרשים אחרים במידות שם, עי"ש בבית דוד ושושנים לדוד ובעזרת כהנים, ולפלא שלא הביאו שהוא מפורש כאן ברמב"ם שאנשי משמר אומרים כן ולא איש הר הבית, והיינו שאם איש הר הבית אומר כן, הרי אין בכך סימן שאינו ישן, דלעולם ה"ז ישן והתעורר ע"י האמירה, וכאמור מהות השמירה צריכה להיות שהשומר מתעורר ע"י ביאת אדם לשם, ולעולם שינה קלה כזאת שפיר הוי שמירה, וכש"נ דזה גופא שינים כך ע"ג קרקע הוי בכלל השמירה. ברם בפ"י הראב"ד ריש תמיד מפורש שאין לשומרים לישן, ובפ"י הרא"ש שם איתא בגדר מצות שמירה, כדי שלא יהיה היסח הדעת, יעו"ש. ולפ"ז לכאורה נמי לא תועיל אפי' שינה קלה, שהרי מ"מ איכא היסח הדעת, ומ"מ בשי' הרמב"ם י"ל כדאמרן, ומצאתי בזה בחלקת יואב ח"ג יו"ד סי' מ"ג, יעו"ש. וראה עמודי אהרן (ארדיט) ע' רמא מה שהעיר על לשון הזוה"ק במצות שמירת מקדש שהיא רק על הלויים, עי"ש. ועפ"י האמור מובן שאין שמירה צריכה בגדי כהונה, שהרי אף בשינה קלה איכא שמירה, והם לא ישנו בבגדי כהונה. ועי'

לענין נמצא חלל, וראה שו"ת יד אליהו סי' ל"ז, ולהלן פ' פנחס סי' קמ"ב משנ"ת בזה בס"ד. ועוד הביא אמבואה דספרי שם ראיות לכאן ולכאן אם צריך בגד"כ לשמירה, עי"ש, ואכ"מ. ועי"ש עוד חידושו דשמירת הלויים טפלה אל שמירת כהנים, ואי ליכא שמירת כהנים, גם שמירת לויים ליכא, וכן הוא פשוט דקרא ונלוו עליך וגו', וע"ע אגרא לישירים סי' א'-ב', וכן סי' ט' וסי' ט"ז. וראה עתה בס' חשבונות של מצוה להאדר"ת מצוה שפ"ח דברים נכבדים במצות שמירת מקדש, עי"ש.

הוי עבודה וצריך בגדי כהונה, וטמא פסול לעבודה, וראה אמבואה דספרי פ' קרח ע' 370 שתמה עליו, דא"כ איך אפשר בישיבה, והרי עבודה צריך עמידה, וכן שאין עומדים במקום קדוש, ואין עבודה בעומד חוץ למקדש, וכן דמצינו דגם בישן אקרי שמירה, ואע"ג דקיום מצוה י"ל שיש בישן, מ"מ עבודה ליכא דה"ז כמתעסק, וכן דנמצא עבודה בלילה, ועיין יומא כו,ב, והביא גם מהמנח"ח מצוה שפ"ח דל"ה עבודה, [ואגב, הביא שם עוד מצוות שהן בכהן ואינן בעבודה, עי"ש, ולפ"ר נפ"מ



סימן י

פקו"נ באי קיום מצות מילה

קח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל וגו' (ג מה).

שמי שאינו ראוי לימול בגלל סכנה וכדומה שלא יקיימו בו פדיון הבן, יעוי' בשו"ת שיבת ציון סי' נ"ד, ושו"ת חת"ס יו"ד סי' ש', ועי' פתחי תשובה יו"ד סי' ש"ה ס"ק כ"ג. וכל זה הוא פשוט. וראיתי בכלי חמדה בפרשה זו שיצא לפלפל עפ"י שאלת האחרונים, כיון שטרפה פטור מפדיון, א"כ איך פודים כל אדם, והרי המוציא מחבירו עליו הראיה, ושמא הוא טרפה, אלא

הנה ממקרא זה הוכיחו בשו"ת צמח צדק סי' קכ"ח ובבית לחם יהודה יו"ד סי' ש"ה, שיש לפדות הבן אע"פ שעדיין לא נימול, שהרי בני ישראל לא נימולו במדבר, ומ"מ נצטוו על פדיון, וכתבו כן להוציא מהסברא שכתב בשו"ת ראנ"ח סי' ע"ט שיש להקדים מילה לפדיון, ברם כבר מבואר בספרי האחרונים שאף ראנ"ח לא נתכוין אלא להקדים באותו יום, ולא עלה על דעתו

ש"ר בתשובות חת"ס ח"ו סי' ס"ד
שהעיר בענין חשש סכנה במילת
טרפה, והיינו כמובן לפי הענין, אבל
ברור שאין זה שייך לדברי הכלי חמדה
הנ"ל, ובמק"א מבואר בס"ד שכל מילה
יש בה סכנה אלא שכך היא מצות
התורה, ופשוט שאם אין יודעים שום
ריעותא על הנימול, ה"ז מצות התורה
ואין לדון בזה שיש הכרעת הרוב שאינו
טרפה, ופשוט. [וראה משנ"ת בס"ג
בפקודי העדה פי"ז מסנהדרין ה"א].
וראה מש"כ בס"ג בהדרת קדש (מהדורא
א') על פדה"ב סי' י"ח על פירש"י
בפרשה.

והנה באמת ש"י רש"י שטרפה אינו
בחיוב מילה, וכמו שהוכיח כן
המהר"ם שיק מדבריו בנדה כגב, עפ"י
הגמ' שם כזב, ויעו"ש שהביא
שלהכס"מ כן נמי ש"י הרמב"ם, אלא
שרמב"ן ור"ן שם חולקים עליו, ועי"ש
עוד מש"כ בזה. ובשבלי הלקט הלכות
מילה סי' א' נשאל על מילת טרפה,
והשיב דכיון דילפינן פקו"נ ממילה, הנה
כמו שפקו"נ יש בטריפה ומחללים עליו
את השבת, א"כ אף מילה יש בטריפה.
אמנם בשו"ת יד אליהו לר"א רגולר ח"א
סי' מ"ו דן דאין מחללים שבת על מילת
טריפה, משום שלא שייך ביה חלל עליו
שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.
ונחלקו בזה האחרונים לענין מומר, עי'
בית מאיר או"ח סי' של"א, ולפ"ז י"ל
אע"פ שטריפה חייב במילה, מ"מ נפ"מ

שיש לישב עפ"י מה שהעלו האחרונים
שכל שהחזק לדבר אחד יש לילך אחרי
הרוב, שוב אהני אף לממון, ולכן אם
נימול ש"מ שאינו טרפה, דאל"כ איך
נימול ולא חיישינן לסכנה, וכיון
שהחזק שאינו טרפה, אהני גם לפדיון,
אבל בלא"ה אכן אין לפדות משום
הממע"ה. ויעו"ש מש"כ ע"ד פלפול
ואנכי בער ולא אדע מה ענין סכנה אצל
טרפה, והיכן מצינו שטרפה פטור
ממילה משום סכנה, ומלבד זאת אדרבה,
אם הוא טרפה הרי אין חייבים על
הריגתו, ומנ"ל שיש לחוש לסכנה דיליה.
ותו אינו מובן לי, אם באמת יש בטריפה
חשש סכנה, ומי שידוע שהוא טריפה
אינו נימול, א"כ אין הולכין בפקו"נ אחר
הרוב ואין למול אף אחד, סוף דבר
שאינו אלא תימה. ברם אולי אפשר
עפ"ד זו באופן אחר, שהרי מילה דוחה
שבת, ואילו ולענין טריפה יעו"י בשו"ת
מהר"ם שיק יו"ד סי' רמ"ג שלמד בשי'
רש"י שטרפה פטור ממילה, וראה גם
ברשב"א שבת קלו, א דנראה דס"ל כן,
ומאידך גיסא הרי טריפה הוי נמי בכלל
חובל, יעו"י בתו' רי"ד שבת קלה, א,
וא"כ אם נפסק על הולד שיש למולו,
ה"ז גופא בגדר שיש חזקה עליו שאינו
טריפה, וק"ו אם המילה בשבת, דלא
חיישינן לחלול שבת במלאכת חובל,
וממילא איכא הוחזק שאינו טריפה, ולכן
שפיר מהני חזקה זו אף לפדיון דתו אינו
טריפה.

לענין שבת, וי"ל שאע"פ שזה התינוק עצמו לא היתה מילתו בשבת, מ"מ עצם הדין שנפסק עליו שיש למולו, ואילו נולד בשבת, היתה מילתו דוחה שבת, ה"ז הוחזק שאינו טריפה, משא"כ במי שאין למולו מפני הסכנה, שאם נימול בשבת ה"ז חייב חטאת, דהו"ל כמילה שלא בזמנה, עי' רש"י יבמות סד, ב, א"כ לא הוחזק שאינו טריפה, ולכן אף לענין פדיון הדרה לדוכתה השאלה על הממע"ה, ולכן אין לפדותו. וכמובן שכל זה ע"ד פלפולו של הכלי חמדה.

ובעיקר השאלה של פדיון דלא חיישינן למיעוט דטריפה, כבר האריכו בספרי האחרונים, עי' שעה"מ פ"ט מטומאת מת הי"ב וישועות יעקב יו"ד סי' ש"ה סעיף י"ב, ועי' באחרונים שתי' עפ"י היסוד האמור, כיון שהוחזק לשאר מילי, הוחזק גם לממון. אבל עדיין צ"ב במאי הוחזק שאינו טריפה, ויעוין ב"אוצר מפרשי התלמוד" ב"ק יא, ב 9-18, ואכ"מ. ודרך אגב מוכח משי' רש"י הנ"ל, דפוטרי טרפה ממילה, ומ"מ מחייב בפדיון, וכמבואר בשו"ת מהר"ם שיק הנ"ל, ש"מ שפודין את הבן אע"פ שלא נימול, ופשוט.

והנה הובאו למעלה דברי שבלי הלקט שהוכיח דמלין טריפה, דכמו שמחללים שבת על פקו"נ דטריפה ה"ה דמלין אותו, דבגמ' ילפינן זה מזה. ואכן דין זה שמחללים שבת להצלת טרפה

אינו מפורש במקום אחר, והמנח"ח במוסך השבת כ"כ מדעת עצמו עפ"י הגמ' סנהדרין עה, א, דהעמידו בגמ' מחלוקת ריב"ב ורבנן לענין חיוב רציחה בהורג מקצת נפש, דמיירי בגוסס בידי אדם דהכוהו עשרה בני אדם וכו', והמחלוקת היא אם יש להשוותו לטריפה ואין עליו חיוב, או שיש להשוותו לגוסס בידי שמים וההורגו מתחייב עליו, וקי"ל התם דלא דמקרי נפש ואין מתחייבים על הריגתו, ומ"מ איתא ביומא פה, א בנמצא תחת הגל, דהוי נמי כמו גוסס בידי שמים, שמחללים עליו את השבת, ואע"פ שאינו אלא חיי שעה, וה"ה אפוא לענין טריפה, שהרי כאמור הושוו בגמ' להדדי. יעו"ש. והנה תנא דמסייע ליה גאון קדמון בשבלי הלקט. אבל אם לדין יש תשובה, שהרי מפורש שם בגמ' דבטרפה כו"ע לא פליגי שאין נהרג עליו, ובגוסס בידי אדם נחלקו אם להשוותו לטריפה, וא"כ י"ל אף למ"ד להשוותו לטריפה, מ"מ גם הוא מודה דטריפה גרע מגוסס בידי אדם, אלא דילפינן מקרא דכל נפש, שאף בזה אין לחייב את הרוצח, ולעולם י"ל שהוא פטור רק בה' רציחה, ולכן להצילו בשבת שפיר מחללים עליו, אבל טריפה דגרע מיניה, לעולם י"ל שאין מחללין את השבת, דלא מקרי חי עפ"י הדין, וי"ל שזה גרוע מחיי שעה שעצם החיים אין בהם טריפה, והחילוק מבואר. ומ"מ חזינן שהשבה"ל נקט כן בפשיטות

דמחללים שבת על טריפה, וכש"נ. וע"ע
חדרי דעה יו"ד סי' רס"ו.

ומש"כ השבה"ל דילפינן פקו"נ
ממילה, היינו הא דאיתא בשבת
קלב, א, מניין לפקוח נפש שדוחה את
השבת ראב"ע אומר מה מילה שהיא
אחת מאבריו של אדם דוחה את השבת
ק"ו לפקו"נ שדוחה את השבת. ורש"י
ביומא פה, ב פי' וז"ל, ומה מילה שהיא
תיקון אחד מאבריו של אדם דוחה את
השבת לפי שחייבין עליה כרת לאחר זמן
כך שנויה בתוספתא דשבת. ע"כ. ובפי'
ר"ח שם איתא בזה"ל, פי' מצאנו שהמל
התינוק מצילו מן המיתה מאליעזר בנו
של משה רבינו שנא' ויהי בדרך במלון
ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו ויבקש המיתו
לתינוק מפני שנתעצלה אמו לא מלה
אותו וכיון שהרגישה מלה אותו וקראתו
חתן דמים שנא' וירף ממנו פ' וירף חולי
המות מאתו מן התינוק אז אמרה חתן
דמים אתה לי בדמי המילה ואמרינן תו
למולו ואפי' בשבת כדי לפדותו מן
המיתה. וכתוב וערל זכר אשר לא ימול
את בשר ערלתו. ונכרתה מלמד שקטן
נתפש בעון האב והגדול בעון עצמו
ושניהם בחיוב מיתה זה טעם של
ראב"ע. עכ"ל.

והנה לפו"ר אינו מובן כלל, א"כ אין
כאן ק"ו, אלא ילפותא כמו
שמצינו שמילה דוחה את השבת, וקבלו
חכמים שהטעם הוא להצילו מפקו"נ,
וכמו שמצינו אצל מרע"ה, א"כ ש"מ

שפקו"נ דוחה את השבת. ואין הלשון
של הברייטא מובן, דמה הכונה אחד
מאבריו של אדם, והרי הוא בפשוטו
ענין של פקו"נ ותו לא מיד. ויותר
תימה, דבגמ' שבת שם הק' מזאת
הברייטא, דא"א לומר על דחיית מילה
בשבת שהיא הלכה, דהרי אין למדים
ק"ו מהלכה, עי"ש, והרי בפשוטו אין
כאן ק"ו, אלא ילפותא בעלמא, ומהגמ'
מוכח שזהו ממש ק"ו וצ"ע. ובאוצה"ג
יומא התשובות סי' פ"ב – פ"ג הובא
לפרש הא דילפינן ממילה כך, שהרי
מילה דוחה שבת, וספק פקו"נ דוחה
מילה, וכמו שמצינו שלא מלו במדבר
מפני שלא נשבה להם רוח צפונית, וא"כ
פשוט שפקו"נ דוחה את השבת, וראה
גם במושב זקנים ויקרא יח, ה, בשם רב
שמואל בן חפני. אבל אפשר שאין
הכונה שם לפרש את הגמ', אלא ילפותא
בעלמא היא, וצ"ע.

ודרך אגב, חזינן מפ"י ר"ח דפקו"נ אינו
דוקא לפי הענין הטבעי, אלא
כיון דעפ"י התורה איכא סכנה למי
שאינו נימול, ממילא סגי בזה להתיר
מלאכה בשבת. עוד יש להעיר
דבאוצה"ג שם יליף דפקו"נ דוחה כל
האיסורין, מהא דמצינו אצל אאע"ה
שאמר לשרה שתאמר שהיא אחותו
להציל את עצמו, אע"פ שע"י כך היא
תעבור איסור א"א, יעו"ש. והנה בעיקר
שאלה זו דהוי ג"ע, עי' בעלי תוספות
השלם עה"ת פ' לך לך מש"כ בזה. אבל

ה"ב, ועי' בחי' ר' שמואל פסחים סי' י"ב שהביא מהמנח"ח והגרע"א לענין מתרפאין, יעו"ש, ולפ"ז יל"ד טובא כאן. [ויל"ד עפ"י המתבאר בס"ד בכמה מקומות, ראה מאמרי על כניסת זר למקדש, וכן חסר אחד מכל סממניה וכו', דאין זה חיוב מיתה, אלא סכנת מיתה, עי"ש, וא"כ יהיה בזה הדין דפקו"נ דוחה המצוה, ולא שייך בזה יבוא עשה וידחה ל"ת, וידועה קו' כסא דהרסנא סי' ש"א על הסוגיא ריש יבמות דעשה ידחה ל"ת דערייות, והרי בפקו"נ אינו מחוייב בקיום מצוה, ודוק להנאמר.]

מלבד זאת יל"ע, שהרי היה לאאע"ה דין ב"נ, ועי' בפרשת דרכים דרך האתרים דרוש שני באריכות עצומה, אם גם בב"נ דוחה פקו"נ כל האיסורין, או שי"ל איפכא, שאפי' ע"ז וג"ע נדחים מפני פקו"נ, יעו"ש. ומוכח אפוא מדברי אלו הגאונים שאף בב"נ נדחים כל איסורין מפני פקו"נ, אלא שאינו ברור לענין גילוי עריות, אע"פ שהתם היה ג"ע, כיון שהיתה אנוסה, ונחלקו הראשונים אם גם באשה אנוסה אמרינן יהרג ואל יעבור, דלא עשתה מעשה, וא"כ אין הוכחה ברורה לשום צד מדברי הגאונים, ואין להאריך יותר. ועי' רמב"ם פ"י ממלכים



סימן יא

הבדלת הלויים מישראל והכהנים מלויים

והיו לי הלויים אני ה' (ג מה).

ולבניו לשמשם, ולכן אין בהם קדושה, והביא הסוגיא בבכורות מז, א, דכהנת שנבעלה מעכו"ם נפסלה לגמרי, ואילו לוייה שנבעלה לעכו"ם לא נפסלה, ועי"ש במשך חכמה איך שמפרש הפסוק בדקדוק שמרמז על ענין זה, ויש לציין לשון הגמ' שם, בשלמא לוייה בקדושתה קיימא כו', וכן בתוס' שם איתא, אלא כהנת כיון דאיבעלה ליה הויא לה זרה,

כתב המשך חכמה, דהא דאיתא בגמ' מגילה כו, ב, דתשמישי קדושה ה"ז קדוש, ותשמיש תשמישי קדושה אינו קדוש, יש ללמוד המקור לזה מהמקראות שלפנינו, דכהנים איקרו תשמישי קדושה, ולפיכך הם עצמם נמי קדושים, וכמפורש בתורה קדושים יהיו לי וגו', ברם הלויים הם משמשי משמשין, והיינו שהם נתונים לאהרן

ואפילו קדושת לוייה פקעה מינה, וגרעה מלויה אשת כהן שנשבת דאע"ג דמיפסלא מתרומה לא פקעה מינה קדושתה לענין חמש סלעים, אבל כהנת דקדושתה מגופה אחיא כשמתחללת פקעה קדושתה לגמרי, עכ"ל. וכנראה לזה התכון המשך חכמה, כלומר, דקשיא ליה דלשון הגמ' מורה דאיכא קדושת לוייה, ואכן גם התוס' הרגישו בשאלה זו מאי שנא כהנת מלויה, ולזה כתבו דכהנת קדושתה מגופה ולכן פוקעת קדושתה לגמרי, וכנראה באו להוציא מלויה שאין קדושתה מגופה, ולא נתבאר מה הגדר דקדושתה מגופה או לאו מגופה, וזוהי אפוא כונת המשך חכמה, דכהנים הוו משמשי קדושה, ויש להם קדושה, משא"כ לויים הם משמשי של משמשי קדושה, ואין בהם קדושה, כן נראה לכאורה אע"פ שפשט הלשון אכתי צ"ע, שהרי לפי האמור גם לכהנים אין קדושה מגופם, אלא קדושתם היא מכח היותם משמשי קדושה, וצ"ל שלפי"ז אכן מכח משמשי קדושה איכא עליהו קדושה מגופה, וצ"ע, ואכן יעויין ראשית בכורים שם שמבואר כונת התוס' שכונתם לבאר אמאי ע"י חילול כהונה פקעה מינה גם קדושת לוייה, ואין כונתם לבאר ההבדל בין קדושת כהונה לקדושת הלוייה על עיקר החילול ע"י בעילת איסור, ובמקו"א נתבאר בזה עוד, וע"ע בן המלך פי"א מה' בכורים ה"י משנ"ת בס"ד.

והמשך חכמה עפ"י שיטתו המשיך לבאר פלוגתא דר"מ ורבנן אם מעשר ראשון אסור לזרים, יעו"ש כל דבריו, והנה יעויין פסחים קד, א, מיתבי סדר הבדלות האיך אומר המבדיל בין קדש לחול כו', בין כהנים ללויים וישראלים כו', אמרי כהנים לויים וישראלים תרי מילי ניהו בין לויים לישראלים דכתיב בעת ההיא הבדיל ה' את שבט לוי, בין הכהנים ללויים דכתיב בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים, ע"כ. ובתוס' שם ד"ה בעי כתבו בסוה"ד, הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שתי הבדלות בין כהנים לויים וישראלים ז' והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש, ע"כ. ובפשוטו כונתם דכיון דבהבדלת וקדשת נרמזו ב' הבדלות הללו, והבדלה שבין כהנים ללויים היא הבדלה שבין קדש לקדש, ושפיר הוי מעין חתימה סמוך לחתימה, שלפירושם הרי נמצא שגם בלויים איכא קדושה, ולפיכך הוי הבדלה בין קדש לקדש, וכן הוא גם ברא"ש שם סי' י"א. והנה יעויין בספר המנהיג דיני שבת סי' ע"ו, מהדורת מוסד הרב קוק ע' רג, כתב גם הוא כהתוס' בשם ר"ת, דהבדלת כהנים מלויים היא מעין חתימה בין קדש לקדש. וראה גם תשובות ספר הישר לר"ת סי' ס"ז אות ד', ובפשוטו דכיון דפשוט להו דהבדלת כהנים מלויים הוי הבדלה בין קדש לקדש, היינו דס"ל דאיכא קדושת לוייה, ולא

ליה מקרא דפרוכת, עי"ש. ולפ"ד בפשוטו אינו כן, ואין הכונה אלא לענין נוסח הברכה, ולא על עצם החיוב, ומ"מ צ"ע דאולי הכל ענין אחד.

ותו כתב המשך חכמה דאע"ג דס"ל לרמב"ם דזר אסור במעשר ראשון, היינו אע"ג שאין בו קדושה, אבל זרות איכא, ואע"פ שמשורר ששיער במיתה אע"פ ששניהם לויים, והתם ליכא זרות, י"ל דר"מ אכן ס"ל שאינו במיתה אלא באזהרה, ורבנן ס"ל שגם זרות ליכא באכילת מעשר ראשון, והם ס"ל משורר ששיער במיתה, ואין זה משום זרות, אלא הואיל ועובר בעבודת חבירו, אבל לר"מ ישראל ששיער ושורר הוא במיתה, דאיכא זרות, ואילו לרבנן אין חילוק ולעולם הוי במיתה, ויעו"ש כל דבריו, וראה משנ"ת בזה בס"ד בפקודי העדה פי"ט מהלכות סנהדרין ה"ב אות י', וה"ד אות ל"ב, וא"צ לכפול הדברים. ומ"מ לפי שי' המשך חכמה לכו"ע ליכא קדושת לוייה, וכאמור פשט התוס' בפסחים אינו כן, וע"ע משנ"ת בס"ד בבן המלך פי"א מה' בכורים הי"א, וכן בהערותי לאבודרהם (מהדורת קרן ראם) ח"ב ע' 227, וע"ע תוס' הרא"ש שם והערות שם. [ואגב, הראוני לשטמ"ק ביצה ד,ב על הנוסח מיו"ט ראשון לשני, שגם למ"ד שמבדילין מיו"ט ראשון ליו"ט שני, הנוסח הוא בין קדש לקדש, עי"ש. ולענין קדושת הלויים, ראה בספרי פ' קורח, והובא ברש"י שם

כפי שנקט המשך חכמה דלית בהו קדושה.

ואכן יעויין מאירי שם, וכן באבודרהם בסדר ההגדה, וכ"ה במאירי חולין כו,ב, דהמקור למושג הבדלה בין קדש לקדש חזינן בתורה בקרא, והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים, ואכתי צ"ע אמאי לא ניחא להו בהא דאיתא להדיא בגמ' הבדלת כהנים מלויים, וזוהי אפוא הבדלת בין קדש לקדש, ואמאי הצריכו להביא הבדלה שלא הוזכרה בגמ' שם, ולפי המשך חכמה י"ל דאכן שיטתם כפי שהעלה שאין קדושה בלויים, ובאמת המאירי אע"פ שהזכיר פירושו של ר"ת שבתוס', מ"מ לא כתב דהבדלת כהנים ולויים הוי מעין חתימה דבין קדש לקדש, ואכן גם בתוס' רבינו פרץ שם, והוא התוס' שבמרדכי, איתא נמי המקור מפרוכת וכן כתב לפי ר"ת, אבל לא הזכיר סיום דבריו דהוי מעין חתימה, והיינו דנקטו כהמשך חכמה. אלא שלפ"ז צ"ע על המנהיג שם, שאע"פ שכתב כהתוס' הנ"ל דהבדלת לויים וכהנים הוי מעין חתימה של קדש לקדש, מ"מ הביא המקור להבדלה זו מהבדילה הפרוכת וגו', ועליו צ"ע למה צריך לזה, כיון שהבדלת כהנים ולויים המפורשת בסוגיא שם, היא נמי בין קדש לקדש עפ"י שיטתו, וצ"ע. ויעויין ברביד הזהב פרשת תרומה, שהבין בכונת אבודרהם דכל חיוב הבדלה בין קדש לקדש ילפינן

דמננין גזברין מהלויים, ולא ראיתי שכתוב זאת ברמב"ם פ"ה מה' כלי המקדש, וצ"ע. ובענין קדושת בכורות במדבר, ראה בכורות ד,ב, - ה,א וראה רמב"ן עה"ת שמות יג,יא, ומפורש שם

דגם לר"ל שלא קדשו בכורות במדבר היינו מאחרי המנין שבפ' הפקודים, וראה תו"ש שמות יג אות י' דמייתי מרד"ל ורש"ש על המד"ר שם. וראה מילואים שם.]



סימן יב

שליחות בפדיון הבן

ולקחת חמשת חמשת שקלים וגו' (ג מז).

הנה כבר נתבאר בס"ד במקרא העדה פ' צו סי' ל"ב ולהלן סי' ט"ו, שמכאן הוכיחו האחרונים ששליחות מועילה בפדה"ב, ושכ"כ הפנים יפות וכן הובא בשם הגר"א ועוד מפרשים. והנה אם נקטינן ששליחות מועילה, אכתי יש לעיין אם שליח עושה שליח או לאו, וז"ל הגהת מרדכי ר"פ שני דקידושין, פסק הקדוש מרדוש דהעושה שליח לקדש אשה ומסר לו הטבעת לקדש אפי' איתניס בדרך אינו יכול לעשות שליח אחר, משום דמילי נינהו ומילי לא ממסרן לשליח, ואע"ג דגבי גט קי"ל שליח עושה שליח ולא הוי מילי משום מסירת הגט הכא נמי האיכא מסירת הטבעת, לא דמיא דגט דהוי בע"כ ומיד שיגיע לשליח מתגרשת הלכך לא הוי מילי שהרי השליח יכול

לגרש בע"כ דיד השליח כיד הבעל אבל שליח של קידושין אם לא תאבה האשה אינה מקודשת הלכך הו"ל מילי, עכ"ל. והנה נחלקו האחרונים אם אפשר לפדות את הבן בעל כרחו של הכהן, ודנו בזה הפר"ח בשו"ת מים חיים וקצה"ח ועוד רבים, ונתבאר בס"ד בכן המלך הלכות ביכורים פרק י"א הלכה ו', עי"ש וא"צ לכפול בדברים. [ברם מש"כ הגהות מרדכי דכשיגיע לשליח מתגרשת, אינו מובן, דזה רק בשליח קבלה, ולא שליח הולכה, וצ"ע.]

והנה אם נקטינן כהך שיטה דפדיון הבן מהני בע"כ, נמצא דמהני שליח עושה שליח בפדה"ב למ"ד דמהני שליחות, ואין בזה חסרון מילי לא ממסרן לשליח. אלא שבעיקר הענין אי מועילה שליחות בפדה"ב או לא

מועילה, הרי צריך להקדים שעצם הפדיון ע"י אחר א"א בלי דין שליחות, ובזה שייך לומר דפליגי אם מועילה שליחות או לאו, ברם אם אין השליחות צריכה כלל, לא שייך לדון אם היא מועילה או לאו, שהרי אין בה צורך, ואכן כמה מגדולי האחרונים חלקו על פסק הרמ"א שכתב שאין שליחות מועילה בפדה"ב, לא בגלל שלדעתם אכן שליחות מועילה כמו שהיא מועילה בשאר מצוות התורה שאינן מצוות שבגופו, אלא לדעתם א"צ בסברא זו, אלא פשוט אין צריך לדין שליחות, אלא שעדיין י"ל שהשליחות צריכה כדי שהמעשה פדיון יתיחס אל האב, ונמצא שהוא קיים המצוה, ולולא דין שליחות אין המעשה מתיחס אליו אע"פ שהוא מועיל מצד עצמו, וכיו"ב איתא במפרשים לענין מילה. ברם הכא זה אינו, שהרי הנידון הוא שהמעוות של הפדיון הם משל האב, וכיון שלדעה זו שהיא גם ש"י הגר"א אין מצוות פדיון אלא פרעון חוב גרידא, נמצא אפוא שכל שהגיעו מעוות הפדיון מרשות האב לרשות הכהן ואפי' ע"י הקוף, הרי הבן פדוי, וקיים האב את המצוה, וא"צ לשום דין שליחות, וממילא פשוט שאין חילוק בין שליח קמא לשליח בתרא, ואין בזה חסרון של מילי לא ממסרן לשליח.

והנה בהא דאיכא גדולי האחרונים דס"ל דמהני נתינה בע"כ בפדה"ב, נראה לכאורה עפ"י הסברא

דזה יכול למעבד רק האב המחוייב בפדה"ב, דהואיל ועליו איכא המצוה ליתן לכהן, לפיכך תועיל נתינתו לאיזה כהן שהוא ירצה גם על כרחו, אבל אם יבוא מאן דהוא ויקבל מעות הפדיון מהאב, והאב לא עשאוהו שליח, אלא הוא מעשה קוף בעלמא, והוא יתן לכהן את המעות על כרחו, נראה דאכן לא תועיל נתינה על כרחו, ולזה י"ל דיש דין שליחות דוקא, ואז יוכל ליתן לכהן על כרחו, ולפי דרך זו אכן בכה"ג יועיל גם לעשות שליח שני, שהרי כיון שנעשה שליח, הרי כחו ככח האב ליתן לכל כהן שירצה בעל כרחו את מעלת הפדיון, וא"כ שוב אין זה מילי, ושפיר ממסרן לשליח. (וראה לבוש מרדכי ב"ק סי' ל"ד, סופרים וספרים (לרש"י דייק) חלק פירושים כו' ע' 350, בשם משא הלוי.)

והפנים יפות בפ' זו הביא הקושיא איך אפשר דלא תועיל שליחות, מלבד מה שנמצא בפרשה זו וכנ"ל, דהרי כל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, והתנאי הרי מועיל בפדה"ב כמפורש בגמ' דאהני מתנה ע"מ להחזיר. והנה צריך להוסיף פירוש בקושיא, דהרי משפטי התנאים לשי' הרמב"ם נאמרו רק בתנאי של אם תעשה כו', אבל בתנאי של על מנת שנעשה מעכשיו, ליתא למשפטי התנאים, ונאמר אפוא שגם הכלל דליתא בשליחות, גם לא נאמר בתנאי של על מנת, ברם יעוין יבמות קו,א וכתובות עד,א בתנאי דחליצה

כלל שליחות, הרי אדרבה עדיפא הוא, שאין כלל דין שאינו בעלים למישוי שליח, ולעולם תנאי איכא, ובאמת שזהו יסוד תי' פנים יפות וכ"כ רע"א, דהתנאי הוא בזכיית הממון לכהן ולא בפדיון, ועל הקנאת הממון אינו בדין שליחות, ולדעתם תרתי איכא הקנאת הממון וחלות פדיון, ועל חלות הפדיון אכן לא מהני שליחות, והתנאי הוא על הקנאת הממון, שאפי' א"צ שליחות, וכש"נ. והנה לדרכנו דבנתינה בע"כ צריך שליחות, ולשי' הרמ"א בזה לא יועיל שליחות, ואכתי איך מועיל תנאי, וי"ל דאכן גם התנאי לא יועיל, ואיך אפשר שיתן לכהן על כרחו ועוד יטיל בו תנאי ע"מ שיחזיר וזה לא יתכן, וכבר נתבאר בזה בבן המלך הנ"ל פי"א ה"ג, והובא שם מכמה מפרשים שנקטו כן, עי"ש. וא"כ מיושב, דבאופן של פדה"ב שצריך שליחות והיינו בע"כ, אכן לרמ"א לא מהני שליחות, ובזה גם תנאי לא מהני. וע"ע לחם אשי עה"ת כאן בפרשה זו.

שהיא בעל מנת, ומ"מ ילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן, ואכן צ"ע איך ילפינן הכלל הזה על מנת מב"ג וב"ר, דלשי' הרמב"ם איירי רק בתנאי של אם, ובחליצה הוא בהכרח בע"מ דמעכשיו, דאל"כ כלתה קנינו ואין מעשה החליצה קיים אח"כ. ואפשר שעפ"י סברת תוס' כתובות שם בטעמא דהך כללא, ושהוא בגדר שאם אינו בשליחות אינו בעלים על המעשה להטיל בו תנאי, וכמו שביארו האחרונים, וא"כ אין חילוק בין אם לע"מ. ויעוין ברמב"ם פ"ט מה' גירושין ה"א - ה' שגם בתנאי של ע"מ צריך שיהא הגט קיים בעת קיום בתנאי, ואכ"מ אריכות. ומ"מ קו' האחרונים היא אם אין שליחות מועילה בפדה"ב איך מועיל תנאי גם של ע"מ, והנה לפי האמור שאין הפירוש שלא מועילה שליחות אלא שא"צ שליחות, פשוט שאין קושיא, ולא נאמר זה הכלל אלא אם צריך שליחות והיא אינה מועילה, דבזה גם תנאי לא מועיל. אבל אם א"צ



סימן יג

בגדרי מצות פדיון הבן

ולקחת חמשת חמשת שקלים לגלגלת כו' (ג מז).

כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו
אלקים לפדות לו לעם ולשום לו שם
ולעשות לכם הגדולה ונוראות לארצך
מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גויים
ואלהיו", ויעו"ש בפי' הרד"ק שהביא
מדברי רבותינו, ולדעתו כ"ה גם שי'
התרגום שם, והוא בילק"ש שם בשם
המכילתא פ' בא, בביאור הכונה "אשר
פדית לך ממצרים גויים ואלהיו", וז"ל,
ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה'
אלו מלאכי השרת וכן אתה מוצא כל זמן
שישראל משועבדים כביכול שכינה
משועבדת עמהם שנא' ויראו את אלקי
ישראל וכו', ואומר מפני עמך אשר פדית
לך ממצרים גויים ואלקיו, ע"כ. ומעתה
יבואר, כי בפסוק זה נכללו ב' עניני
הפדיון, הפדיון של ישראל עצמם שהוא
חלות דין פדיון על הבן, וכן הפדיון של
האב, היינו שמשלם את חובו, דזה גופא
מה שהקב"ה כביכול מחויב להוציא את
בני ישראל ממצרים מכח ההבטחה
לאבות, וע"פ זה י"ל שעצם חיוב זה הוא
הגדר בכל צרתם לו צר, וזה הכונה
לפדות לו לעם וגו', אשר פדית לך
ממצרים גויים ואלהיו", ולכן העדיף
בעל המדרש להביא מקרא זה בספר
שמואל ולא מקראות מפורשות בתורה,

איתא במדרש רבה פ' בשלח פרשה י"ז
סי' א', כי תבואו אל ארץ
מושבתיכם הלכה כמה דברים חייב
אדם לעשות לבנו שנו רבותינו חמשה
דברים האב חייב לעשות לבן האב זה
הקב"ה והבן אלו ישראל כשם שהאב
חייב למול את בנו כן עשה הקב"ה
לישראל וכו', האב חייב לפדותו והקב"ה
פדה ישראל שנא' לפדות לו לעם, ע"כ.
והוא מקרא בשמואל ב' פרק ז' פסוק
כ"ג. וצריך להבין, הרי בכמה מקומות
מפורש בתורה לשון פדיה של הקב"ה
את ישראל ממצרים, ולא יזה צורך הביא
ממקרא בשמואל. ראה בפ' ואתחנן
דברים ז, ח, ויפדך מבית עבדים, ושם
טו, טו, ויפדך ה' אלו קיך ועוד. ולכאורה
נ"ל שאכן רק בפסוק זה מרומז טפי ענין
פדיון הבן, דהנה יעוין במקרא העדה פ'
צו סי' ל"ב, דנתבאר שם בס"ד, דחזינן
בפדיון הבן תרי ענינים, חלות דין פדיון
על הבן, כמו חלול הקדש וכיו"ב, מלבד
זאת איכא דין חיוב על האב, שהוא חייב
לכהן ה' סלעים כמו כל חוב אחר,
ויעו"ש באורך מדברי המפרשים, וכן
מש"כ להלן סי' ט"ו.

ולפ"ז נראה הביאור כאן במדרש, דהנה
כך הוא לשון הפסוק שם "ומי

וראה כיו"ב בב"ב י, א אר"י מאי דכתיב
אני ה' חונן דל וכו'. ושו"ר בצפנת פענח
פ"א ממתנות עניים ה"א דף כז, ב, יעו"ש
דמבואר כדברינו.

ונדר הפדיון ממצרים נראה, דהקב"ה
הוא אבי הבן וישראל הוא הבן,
וזה מפורש במדרש, וזה מפורש נמי
בפסוק "בני בכורי ישראל", ובני ישראל
משועבדים למצרים, וזה דוגמת בעלותו
של הכהן על הבן, והעבודה שעבדו בני
ישראל במצרים והיא הגלות, היינו כסף
הפדיון, ותמורת כסף הפדיון הזה זכאים
בני ישראל לצאת ממצרים, והואיל
והמצרים ענו אותם וזה לא היה בכלל
זכותם על הגלות לפי כמה פירושים,
ולפי כמה פירושים אחרים אע"פ שזה
בכלל גזירת הגלות מ"מ המצרים עשו
זאת להנאת עצמם ולא למלאות גזירת
הבורא, ולכן "וגם את הגוי אשר יעבדו
דן אנכי", ראה רמב"ם וראב"ד פ"ו מה'
תשובה. וכאשר הגיע הזמן לקיצו היינו
ע"י שנשלמה גזירת הגלות ע"י ריבוי
העבודה והעינוי, וע"ז נאמר שהקב"ה
חשב את הקץ, והיינו שזה כבר שוה את
כסף הפדיון שנקצב להם, והגיע זמן
יציאת מצרים כלומר זמן הפדיון, ואז
הקב"ה בכבודו ובעצמו הוציא את בני
מצרים, והיינו במש"כ הריב"ש שאין
פדיון ע"י שליח, ואף כאן הקב"ה
בעצמו הוציאם, וכמו שכתוב בהגדה לא
ע"י מלאך ולא ע"י שרף וכו', ושוב
שמעתי כן בשם החת"ס, ואמנם זה היה

העונש של המצרים, אבל רק ע"י עונש
זה יצאו בני מצרים, ולכן עונש זה
עצמו נחשב מעשה הפדיון, והיינו
שאע"פ שכסף הפדיון עצמו שולם ע"י
הגלות והענויים, וזה א"צ דוקא ע"י
האב, וכמו שמבואר בדברינו שם,
דתשלום הה' סלעים אפשר בלי דין
שליחות כלל, וה"ז כפרעון חוב, מ"מ
הפדיון עצמו היינו היציאה מרשות
מצרים, וכניסה לרשות האב הקב"ה,
נעשתה ע"י הקב"ה בעצמו. והואיל וכל
פדיון בני"י, שהם בני בכורי ישראל, היה
ע"י מכת בכורות, לכן אמרה תורה מצות
פדיון בכורות לדורות, וכמו שמפורש
בכמה מקראות בתורה.

ואמנם בגוף דרשת ההגדה והמכילתא
שמכת בכורות לא היתה ע"י
שליח, כבר תמהו המפרשים ממש"כ ולא
יתן המשחית וגו', משמע שהיה שליח,
ראה בצרור החיים לתלמיד הרשב"א
בדרשה לפסח, ובפי' ר"ע מברטנורא
שמות יב, יב, וכן פני דוד בשם פי'
הרי"ד, ואכ"מ. ובמק"א הוספתי הענין
שלא היה ע"י שליח, עפ"י הגמ' ב"מ
נט, א דעונש על אונאה הוא ע"י הקב"ה
בעצמו ולא ע"י שליח, והמצרים הרי
מררו את חייהם ואין לך אונאה גדולה
מזו. ועי' סנהדרין צד, א ורש"י ומהרש"א
שם, וכן תורת חיים ב"מ נט, א. וע"ע
ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א וכן
בירושלמי הוריות פ"ג ה"א. וראה עוד
להרשב"ץ ביבין שמועה בפי' הגש"פ

מה שהאריך בשאלה זו. וע"ע בהגדה שלמה ע' מד - מה מה שהביא עוד בזה, וכן מובא במדרש הנעלם, ויל"ע במפרשי ההגדה, ואכ"מ להאריך בזה. ואף במקרא זה עצמו שבשמואל "אשר הלכו אלוקים לפדות לו לעם", פי' המפרשים שם דהיינו שלוחים, ולפי ההגדה הוא כפשוטו, וע"ע אבודרהם (הוצאת קרן ראם) בפי' ההגש"פ עמ' 256, ומשנ"ת בס"ד בהערות שם.



סימן יד

חזרה מפרדה"ב לפני חלות הפדיון

ולקחת חמשת חמשת שקלים לגלגלת כו' (ג מז).

הנה בענין פדיון הבן קי"ל שאפשר לפדות את הבן לפני שלושים יום באופן שיחול הפדיון ביום השלושים ואע"פ שנתאכלו המעות, ראה בכורות מט, א ורמב"ם פי"א מה' בכורים הי"ח ומש"כ שם בספר בן המלך בס"ד ביאור סוגיא זו. והנה יש לחקור באופן שפדה כן, אם יוכל לחזור בו לפני שהגיע הזמן. ומקור שאלה זו יש לראות במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש קידושין נט, א-ב אי אתי דיבור ומבטל דיבור או לאו, וס"ל לר"ל דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, ולפיכך אשה שקבלה קידושין על אחר זמן אינה יכולה לחזור בה לפני חלות הקידושין, וכן אם עשתה שליח להתקדש אי אפשר לה לבטלו, וה"ז מתקדשת ע"י השליח אף כנגד רצונה, וכבר האריכו המפרשים, וראה משנ"ת בס"ד ב"אוצר מפה"ת" גיטין לב, א. והנה אליבא דר"ל כמו שאין האשה יכולה לחזור בה מקידושין של אחר זמן, י"ל גם בנידון דידן שאין האב או הכהן יכולים לחזור בהם ממעשה הפדיון שכבר עשו, והנה עי' תוס' קידושין נט, ב לענין שליחות שכתבו דלא נחלק ר"ל אלא על חזרה שלא בפני השליח, אבל בפני השליח בודאי שחוזרת בה, אבל רש"י שם כתב להדיא שאין חילוק ולר"ל אינה חוזרת אפי' בפני השליח, ולפ"ז כמובן שגם כאן אין חילוק. ועוד, הנה בפלוגתא הראשונה בקידושין שם בנתקדשה לאחר זמן דלר"ל אינה חוזרת,

שחזר בו קודם שחלו, שוב אינם חלים. וע"ע קרבן נתנאל על הרא"ש שם אות ב', וכן בפ"י ה"ר יהונתן מלוניל, ובתוס' ה"ר שמואל ב"ר יצחק אשר בשי' הקדמונים שם, ומה שציין המהדיר שם, וכמו כן בספר המקנה שם, וראה יד רמ"ה על קידושין שם דאליבא דר"ל המגרש לאחר ל' יום וחזר בו לא הועילה חזרתו, והיינו דס"ל כשי' הסוברים ברא"ש שאין חילוק בין האיש לאשה. וראה ב"אוצר" גיטין הנ"ל לב,א הערה 28.

ולכאורה יש לתלות השאלה לענין פדה"ב לאחר ל' אם יכול לחזור בו, בהך פלוגתא אליבא דלישנא קמא, ולכאורה י"ל כך, דבאמת כיון שהאב חייב לפדות את הבן, א"כ א"צ לא דעת האב ולא דעת הכהן על חלות הפדיון, ואע"פ שאין זה רק תשלום חוב גרידא אלא חלות דין פדיון שחל על האדם, מ"מ אין הפדיון נעשה מכח רצון האדם כמו שאר קנינים, הואיל ומ"מ הוא בגדר פרעון חוב, ולענין כהן ס"ל לרבים מהמפרשים דמהני בע"כ או ע"י קטן, וגם על הפדיון שעושה האב יש סוברים שא"צ גדר דעת, וכבר נתבאר בס"ד בבן המלך בדברינו על הרמב"ם בהלכות פדה"ב שבהלכות בכורים, והנה אם מהני בע"כ, הרי פשוט שלא שייך כל חזרה, והספק הוא אם לא מהני בע"כ, אלא דמ"מ י"ל שא"צ דין דעת ממש, ולפ"ז י"ל אליבא דר"ל דאכן לא מהני

לא כתבו שם בתוס' לחלק בין חזרה בפני המקדש או שלא בפני המקדש, והא טעמא בעי, וצ"ע.

וראה רא"ש קידושין שם סי' ג' לפי הך לישנא קמא לענין קידושין לאחר זמן, דלא הוזכר בגמ' רק אם האשה חוזרת בה או לאו, אבל לא נאמר שם איך הדין אם המקדש יכול לחזור בו אם לאו, ואיתא ברא"ש שם שתי לשונות בנידון זה, כלומר, די"ל שגם האיש אינו יכול לחזור בו אליבא דר"ל, או דרק באשה נחלקו ר"י ור"ל אם חוזרת בה אם לאו, אבל האיש לכו"ע חוזר בו, ובתוס' הרא"ש שם נקט כן בפשיטות דלכו"ע האיש יכול לחזור בו, והנה לכאורה יל"פ החילוק בין המקדש להמתקדשת, ועפ"י דברי הר"ן הידועים נדרים ל,א, שאין לאשה חלק במעשה הקידושין, אלא ה"ז רק בגדר מפקרת את עצמה ומסכימה להתקדש, ורק האיש בעצמו עושה את קנין הקידושין, עי"ש. ולפ"ז מבואר, דרק האשה אינה יכולה לחזור בה בקידושין לאחר ל', הואיל ולא בעינן דעתה בעצם המעשה, ומה שצריך הסכמתה, בזה סגי מה שהסכימה בשעת מעשה הקידושין, ועתה נעשה חלות הקידושין ממילא כשיגיע הזמן, משא"כ המקדש שהוא בעל המעשה שצריך רצונו ודעתו בעצם חלות הקידושין, לפיכך לא סגי במה שהיתה לכך רצונו ודעתו משעה ראשונה, אלא כל זמן שלא חלו הקידושין צריך שירצה בהם. וכיון

לפני שחל הפדיון. ולכן אע"פ שיהיו המעות עצמן ביד הכהן ביום השלושים, לא יחול הפדיון.

ויש להסתפק בנשתטה האב ביום ל', דבפשוטו שוטה א"א לו לפדות את הבן, מלבד שהוא פטור מהמצוה, הרי גם אין מעשיו כלום, ולכאורה לא יועיל הפדיון, וה"ז כמו קנין לאחר זמן, ובאותו הזמן נעשה המוכר או הקונה שוטה דלא אהני הקנין, וה"ה י"ל הכא, ועדיין צ"ע, אם יש חילוק בין הנושאים.

חזרה, וגם להקדמונים שהמקדש חוזר בו, מ"מ הפודה אינו חוזר בו ודינו כדין האשה המתקדשת. אמנם אליבא דר' יוחנן, וקי"ל כוותיה, שהאשה יכולה לחזור בה, ואע"פ שכאמור אינה עושה כלום בקידושין, מ"מ אם צריך רצונה, ה"ז צריך שתסכים לכך גם בזמן החלות קידושין ולא סגי בזמן המעשה, א"כ ה"ה בפדיון אם לא מהני בע"כ של האב, אע"פ שצריך רק דעתו על עצם הענין ולא על עיקר החלות, מ"מ ה"ז חסר בו



סימן טו

שליחות בפדיון הבן

ונתתה הכסף לאהרן ולבניו וגו', ויתן משה את כסף הפדים לאהרן ולבניו וגו' (ג מח-נא).

הזכיר הפירוש דאכל בגלל אשתו, מ"מ כידוע אין זו סתירה דהרא"ש רגיל בהעתקת התוס', ואע"פ שלדידיה לא ס"ל, והתוס' עצמם כתבו עוד דתרי רב כהנא הו', ויעוי' בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' ש"א שמבאר דתי' זה אכן ס"ל שאין האשה פודה את הבן. יעו"ש.

ואיני יודע ההכרח לזה, דלעולם אף בזה התי' ס"ל שאשה כשרה לפדיון הבן, אלא דמ"מ א"א לתרץ שאכל בשביל אשתו, הרי אינו אלא

וכתב הרמב"ם פ"א מה' בכורים ה"י, וכן פדיון הבן לזכרי כהונה שכן נאמר בו ונתת הכסף לאהרן ולבניו. ע"כ. ברם התוס' קידושין ח, א ד"ה רב כהנא בפדיון הבן אע"פ שלא היה כהן, דבשביל אשתו שהיתה כהנת היה לוקח, הרי דס"ל שאף אשה כשרה לפדיון הבן. ועי' ברא"ש סוף הלכות בכורות שאף הוא פסק כהרמב"ם שאין שאין האשה כשרה לפדיון עפ"י המקרא האמור, ואע"פ שבתו' הרא"ש קידושין שם

שליח שלה, ואיך יאמר לדידי שויה לי, והרי צריך שיהא שוה ה' סלעים אצל הכהן הפודה ולא אצל השליח, ולכן מאנו התוס' בתי' דאכל בשביל אשתו. וגם יש לדון דהואיל והבעל לוקח פדיון הבן בשביל אשתו, לפום ריהטא הוא מדין שליחות, ועי' בשו"ע יו"ד סי' ש"ה סעיף י' ברמ"א שאין לפדות ע"י שליח, אלא דהתם הנידון הוא להיות שלוחו של האב, וכאן הנידון הוא שלוחו של הכהן, ויעו"ש בפתחי תשובה ס"ק ט"ז בשם פוסקים דגם למ"ד דאהני שליח, מ"מ אי הוי כהן הרי א"א שיהיה שליח, הואיל וליתיה בדנפשיה, שהרי הוא עצמו פטור מפדיון הבן. וא"כ הכא נימא אפכא, דהואיל ורק כהן ראוי לפדיון, איך יוכל הישראל להיות שלוחו, והרי אין הישראל ראוי לפדיון, וכל דליתיה בנפשיה אינו נעשה שליח לאחרים. וא"כ י"ל דמה"ט נמי מאנו תוס' בתי' דאכל בשביל אשתו, ואין שום הכרח לומר דטעמם משום דס"ל דאשה אינה ראויה לפדיון הבן, וצ"ע.

ונראה שאכן שאלה זו אם שייך לפסול ישראל להיות שלוחו של הכהן, ולדמות זה לכהן שלוחו של ישראל שדן בשו"ת פני אריה סי' מ"ד לפסול וכנ"ל, הנה זה תלוי במה שנתבאר במקרא העדה פ' צו סי' ל"ב מחלוקת הפוסקים אם פדיון הוא גדר פרעון חוב או דאיכא מעשה פדיון, דאי נימא דהוי רק פרעון חוב בעלמא, ונמצא שאין כאן מעשה

בפ"ע של הכהן, אלא זכייתו בכסף בלבד, א"כ שפיר אהני שליח, ברם אם נקטינן דאיכא מעשה פדיון בפ"ע שנעשה ע"י הכהן, א"כ איך מצי שלוחו לעשות המעשה פדיון, אם הוא עצמו אינו יכול לעשו כן, ונימא בזה כל מה דאיהו לא מצי עביד, אינו נעשה עליו שליח. אלא שבעיקר היסוד דלא מהני שליח, ואפי' אם מהני שליח, לא אהני אלא שליח שהוא עצמו בר חיובא, הנה יל"ע בפרשה זו שמכאן יליף הרמב"ם וכן הרא"ש שאין ליתן הפדיון הבן אלא לזכרי כהונה, והרי נאמר בפסוק "ולקחת חמשת חמשת שקלים לגלגלת בשקל הקדש תקח עשרים גרה השקל ונתתה הכסף לאהרן ולבניו פדויי העודפים בהם וגו'". הרי מפורש שמרע"ה לקח את ה' הסלעים מהבכורים והוא נתן את הכסף לאהרן ולבניו, ואכתי איך מהני, והרי אין פדיון ע"י שליח, ולא תימא דהא דאין פדיון הבן ע"י שליח היינו רק כשהאב פודה את בנו, אבל אם הבכור פודה את עצמו מהני ע"י שליחות, דמדברי שו"ת ריב"ש סי' קל"א מתבאר שאין לחלק בזה, ואכן ראיתי גם בדבריו שם שמבאר שם נוסח ברכה שהיה ביד הגאונים שהכהן מברך בשעת הפדיון, ומבאר הטעם שתקנו ברכה לכהן בפדיון יותר ממה שתקנו בשאר מתנות כהונה, דהתם לא מצינו ברכה, וכתב ריב"ש וז"ל, דבשאר מתנות כהונה אינו עושה הכהן כלום רק שזוכה במתנות משולחן גבוה

אבל בפדיון אע"פ שאין עושה מצוה וכו', מ"מ זכה בכך ונותנו לאב בפדיונו וכו'. ע"כ. הרי מפורש דאיכא מעשה פדיון ע"י הכהן ואינו כמקבל את חובו בעלמא כמו שמצינו בשאר מתנות כהונה, ואכן הגר"א שם השיגו דהוי פרעון חוב בעלמא ולא שאני בינו לבין שלוחו, אבל כאמור מפורש שאין כן דעת ריב"ש, ומ"מ קשיא לי כאמור הרי מפורש במקרא דמרע"ה הוי שליח, ותו הרי מרע"ה לוי היה ומ"מ אהני שליחותיה. נויש לציין בנידון על הוי מעשה פדיון, לספר הלכות א"י מן הגניזה (ר"מ מרגליות) ע' כט – לו, אבל כמובן אין ללמוד מהתם איזו הלכה.]

אלא שבאמת ליכא למילף מפרשת פדיון בכור שהיתה במדבר, דהתם היא פרשה בפני עצמה, דהרי פדו את הבכורים על הלויים ורק העודפים נפדו על ה' סלעים, וא"כ אין ללמוד משעה לדורות, והיה נמי דין מיוחד שמרע"ה פדה את הבכורים ונתן הכסף לאהרן ובניו, ואפשר שהוא מדין שליחות, ואפשר שהוא דין בפ"ע ואינו בגדר שליחות, שהרי לא ילפינן שליחות מהכא, וגם כאמור ליתיה בדנפשיה, וא"כ שוב אין לשאול על הרמב"ם והרא"ש איך ילפו לה מהך קרא, וי"ל דס"ל דאהני שליחות, וממילא אין שום חידוש כאן בפרשה, ותו י"ל שאף לשליחות א"צ, וכשי' הגר"א דהוי חוב בעלמא, ולכן אף לוי מהני אע"פ שאינו

בתורת הדבר, אלא דנתבאר בס"ד אצלנו שם דלהרמב"ם אין זה פרעון חוב גרידא אלא מעשה פדיון, ואכתי תקשי איך מהני ע"י מרע"ה שהיה לוי, ובשו"ת פני אריה שם כתב דלשי' הר"י מיגאש שרק בשליח קבלה בעינן איתיה בדנפשיה, אבל שליח הולכה כשר אע"פ שאינו בתורת הדבר, א"כ הכא נמי א"צ שיהיה בתורת פדיון, אבל שי' הרמב"ם בפ"ו מה' גירושין אינה כהר"י מיגאש ואף שליח להולכה פסול, ואכתי קשה איך ילפינן מהכא לדורות, הא חזינן שאינו עפ"י הכלל, וש"מ דהתם הוי דין פדיון בפ"ע. ואולי אע"פ שמעשה הפדיון שם היה מחודש, אבל יש ללמוד מהתם דרק זכרי כהונה זוכים בפדיון הבן, וכיו"ב אמר לי ידידי הגר"א סולוביצ'יק שליט"א בשם זקינו הגרי"ז ז"ל.

ומלבד זאת יש להשיב על עיקר השאלה, עפ"י מש"כ החת"ס בתשובה יו"ד סי' רצ"ו הובא בפ"ת הנ"ל, דמחויבים הלויים לפדות בכורי ישראל שביניהם, ולכן שייכא שליחות לויים דאיתניהו בדנפשיהו, יעו"ש. ברם לא ידעתי מנ"ל להחת"ס הלכה זו שהציבור צריכים לפדות בכורים שלהם, ולא מצינו כן אלא במילה, דמוטלת המצוה על ב"ד, וכדאיתא קידושין כט, א, וכ"פ הרמב"ם בה' מילה, ואיכא על זה ילפותא מהמקרא, אבל בפדיון איני יודע מנין לו זה החיוב, ברם על הפרשה מיושב, דהואיל ומרע"ה נצטווה

כהונה, בשיח השדה להגר"ח קניבסקי ליקוטים סי' י"ב על כהנת לטהרת מצורע.

ובעיקר השאלה הנ"ל אם פדיון הבן הוא רק פריעה חוב או חלות פדיון, ראה בחי' ר"ש היימן קידושין סי' ג' שנקט דלא שייך בפדה"ב תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם להתפלל קודם ערבית, שה"ז חובה לפרעון החוב, ואינו ענין למצוות שהבע"ח צריך לקיים, ויעו"ש שהסכים לזה הגר"ח. אך לפי המבואר יש בזה מקום עיון, דאמנם הוא חוב, אבל הוא נובע מכח חובת עשיית פדיון, ועשיית פדיון היא מעשה מצוה, ובזה שפיר יל"ד משום תדיר קודם. ברם יש להעיר מהמפורש במשנה בכורות מט"א, דמת הבן לאחר ל' איכא מצות פדה"ב, ולכאורה בשלמא אם כל המצוה הוא רק תשלום חוב, שפיר דמי, דהחוב לא פקע, אבל אם היסוד הוא מצות פדיון, הרי לפו"ר שוב אין מה לפדות, ובטלה המצוה, וזו לפו"ר ראייה דע"י המצוה נעשה חוב, ואע"פ שעתה שוב אין פדיון. ברם הרי פסק הרמ"א סי' ש"ה דמברכין על פדיון זה, ש"מ דעצם פרעון החוב היא המצוה, ש"מ שאף המצוה לא בטלה, ואין זה רק פרעון חוב שכבר חל ותו לא פקע, דלעולם באמת נימא אם פקע המצוה פקע החוב, אלא שבאמת המצוה לא נפקעה, והיינו שכל המצוה היא פרעון חוב גרידא, וע"ז עצמו יש ברכה, ואכתי צ"ע.

בפדיון זה, שוב הדר הו"ל מצווה במצוה זו, וממילא שפיר איתיה בשליחות, וי"ל דאהני מדין שליחות, וממילא שפיר יש ללמוד מפדיון זה לדורות. ושו"ר גם בפנים יפות מש"כ בפ' זו על ענין השליחות שהיתה כאן, ויסוד דבריו כהגר"א, וכן מצאתי עוד במלבי"ם כאן, ובשו"ת מהר"י אסאד סי' רס"ה, ע"י עליהם, וראה לעיל סי' י"ב. [ואגב, ראה בפ' הספורנו ס"פ בא על גדר פדה"ב בה' סלעים להתירו לעבודת חולין, כמו פדיון הקדש, וכ"ה בפ' הכא בפרשה, וביאר שפדיון ה' סלעים הוא להיתר חולין, ופדיון על הלויים הוא עבודת המקדש, ע"ש, אמנם הכא מפורש במקרא שלא נעשה פדיון ה' סלעים ופדיון על הלויים על אותם בכורים, אלא או זה או זה. וצ"ע. וע"ע רמב"ן ס"פ בא, וכן הכא גמא, וצ"ע. ולזה העירני בני ה"ר מנחם נר"ו.]

שוב נזכרתי שכבר כתבתי בענין זה במקו"א, דהביאור בתוס' הוא מדין שליח, ואח"כ מצאתי בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רצ"ב, וכן בשו"ת הגרע"א סי' ר"ג, ע"ש. ושם גם נתבאר דחזינן בזה ג' שיטות, דלהרמב"ם אפי' כהנת פנויה אינה פודה, ולהתוס' אפי' ניסת לישראל ה"ז פודה, ולפי מה שהעלה הגרע"א בגליון יו"ד סי' ס"א מהגמ' חולין קלא"ב, הרי יש חילוק בין פנויה ובין ניסת לישראל, יעו"ש, וא"צ לכפול הדברים. וע"ע לענין כהנת על מצוות

ולולא דברי הרמ"א וטור שיש ברכה, היה אפשר לומר דתרתני איכא, יש מצות פדיון ויש חוב ממון, והמצוה היא לפדות את הבן ע"י פרעון זה החוב, וגם אם בטלה המצוה, מ"מ החוב לא בטל, אלא שלפ"ז אין מקום לברך, ומדאיכא ברכה ש"מ שכל המצוה היא פרעון החוב, והדין הזה

מפורש בתוס' בכורות שם דאיכא מצוה ומברך על פדיון הבן, עי"ש ואכתי צ"ע. ועי' היטב שו"ת עונג יו"ט סי' ק' לענין חמש ולא חצי חמש. שו"ר מש"כ במשך חכמה במדבר יח, טו, על הפסוק אך פדה תפדה וגו', יעוש"ה. וע"ע שו"ת הר"י מסלוצק סי' נ' – נ"א.



סימן טז

פסול שנים בעבודת הלויים

מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה וגו' (ד ג).

כתב הרמב"ם פ"ג מה' כלי המקדש ה"ז, אין בן לוי נכנס לעזרה לעבודתו עד שילמדוהו חמש שנים תחילה שנאמר זאת אשר ללויים מבן חמש ועשרים שנה וכתוב אחד אומר מבן שלשים שנה הא כיצד חמש ללמוד ואינו נכנס לעבודה עד שייגדיל ויהיה איש שנאמר איש איש על עבודתו. ע"כ. ותמה הכס"מ דזה סותר למש"כ הוא גופיה שאינו נכנס לעבודה עד שיהיה בן שלשים, וכתב לישב דהיינו דוקא לעבודת השיר שהיא חכמה גדולה, ותו תי' דנפ"מ היא בין עבודתו לעבודה, דרק לעבודה קבועה אינו נכנס, אבל כשר לעבודה, ועוד הוסיף שיש מי שתי'

דהתם בזמן שהיו נושאים בכתף, והו"ל לומר בפשיטות, שהרי מפורש בגמ' חולין כד, א-ב דפסול שנים נאמר לשעה ולא לדורות, וגם כנראה ס"ל להכס"מ שאין הכונה אלא על בן חמישים, הנה סברת הרמב"ם בפשוטו אינו כן, אלא אין חילוק בין בן חמישים לבן שלשים, והיינו שלדורות אין כל דין של שנים בעבודת הלויים, וגם הרמב"ם שהזכיר הכא מבן שלשים, לא כתב זאת אלא למילף מיניה שזמן העבודה הוא אחרי לימוד חמש שנים, אבל לא על עצם השנים, ולכן לדורות אין כלל דין שנים, ומבן י"ג שנה ה"ז כשר לעבודה, ולימוד של חמש שנים יכול להיות גם בעודו

קטן, וכמו כל לימוד וחינוך שנאמר גם על קטן. ושוב מצאתי בהר המוריה שמבאר כן, אלא שלדעתו זוהי כונת תי' הי"מ, יעו"ש.

ובקריית ספר כתב וז"ל, ואינו נכנס לעבודה עד שיגדיל ויהיה איש דכתיב איש איש על עבודתו ועל משאו, ונראה דלא איצטריך האי קרא לגבי לויים דהא כתיב בן כ"ה ובן ל' אלא משום סריס שלא נראו בו כל סימני סריס דהוי קטן עד רוב שנותיו דהיינו ל"ה שנים, זה שכתוב מבין חמישים שנה אינה מצוה לדורות דאין בן לוי נפסל בשנים וכו'. ע"כ. יעו"ש. והיינו שגם הוא נקט שרק בן חמישים אינו נוהג לדורות, אבל בן ל' נוהג לדורות, ולכן הוצרך להעמיד קרא ודרשא בסריס, ובפשוטו הוא דחוק טובא, אבל הנראה כמש"כ. וע"ע בית הרואה (לר"ש פלורונטין) בלשונות הרמב"ם מש"כ בענין זה.

שוב מצאתי בפ"י הרדב"ז על הרמב"ם שם שאכן האריך בזה, וכנראה אליו נתכוין הכס"מ, וכ"כ גם בפ"י מהר"י קורקוס שם שלדורות אין פסול שנים לא בן חמישים ולא בן שלושים, ומבואר כדברינו בס"ד. ויעוין להרב המגיה שם שהביא שכן מבואר גם ברמב"ן פ' בהעלותך, והיינו שמתבאר מדברי הרמב"ן שבזמן שיש עבודה בכתף, שנים פוסלים לשיר, אבל בזמן שאין עבודה בכתף אין כל פסול שנים, אבל מפירש"י שם עולה שהדינים

חלוקים, ואע"פ שבן שלושים ובן חמישים הוא דין במשא, מ"מ לשיר כולם כשרים, וכן הם כשרים לנעילת שערים. ויעו"ש בשם הספרי, וכן מש"כ בזה הר המוריה שם.

והנה בעיקר פסול שנים בעבודת הלוי, היינו מה שהיה נוהג במשכן, וכן לש"י המפרשים, שאף במקדש נוהג עד בן שלושים, וכפי פ"י א' שבכס"מ לעבודת השיר, הנה יש לראות אם עבד מי שיש עליו פסול שנים מה דינו, ובפ"י הרדב"ז שם הזכיר פ"י נוסף שהעלה בתשובותיו סי' אלף צ"ח שעד בן ל' אין כופין לעבוד אבל ה"ז כשר לעבוד, יעו"ש. אבל פשוט שלאחר בן חמישים הוי פסול וכלשון המשנה, ואכתי צ"ב זה הפסול בשנים שעבר ועבד עבודת הלויים מה דינו ועל איזה איסור עבר, ויעוין משנ"ת בארוכה בס"ד בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ב אות י' ושם ה"ד אות ל"ב בענין זר בעבודת הלויים, ויש דס"ל דאף הזר מוזהר בזה, ויש מי דס"ל שאין אזהרה בזרות, ועכ"פ לענין פסול שנים לא שמענו על אזהרה.

ואפשר שהוא גדר איסור עשה, הואיל ונאמר שישוב מצבא העבודה, ש"מ שיש בזה גדר איסור עשה, ואכתי צ"ע. ומצינו שוער ששורר במיתה וכן כל כיו"ב, וצ"ע אי לא גרע מנייהו כיון שאין לו דין עובד במקדש כיון שהוא פסול שנים, ואפי' לא נודעו לו שניו ומינהו לעבודה, מ"מ אין מינויו חל

וה"ז בכלל אלו, או דילמא לא שייך הכא גדר פסול זה שהוא רק במקום שעובר מעבודה אחת לחברתה, ובדברינו שם נתבאר בס"ד, יעושה. ולהרמב"ן סוף ס' המצוות, למעלה מחמישים איכא לאו על הלוי, ומ"מ בפשוטו זר לא אקרי לא לפני הזמן ולא לאחר הזמן, ועדיין צ"ע בזה. ופליגי רבנן ור"מ אי שיר מעכב את הקרבן ר"ל הנסכים, וקי"ל שאינו מעכב, אבל לר"מ דאמר דמעכב, יל"ע אם המשוררים היו פסולים בשנים, האם נפסל השיר בדיעבד, וממילא ליכא שיר, ואף הנסכים נפסלו וצריך לחזור ולנסך. וכאמור פשט לשון המתני הוא דהוי

פסול, וממילא נמצא כאמור. לכן יל"ע לענין הדין דצריך להתלמד חמש שנים לפני שמתחיל לעבוד, האם זה מעכב, ואיך יהיה הדין במי שעבד ולא למד חמש שנים. וראיתי בספר שלטי הגבורים לר"א הרופא פ"ד שמבאר הצורך בה' שנים בגלל עומק חכמת הנגינה, אבל לצורך מצות שמירה והגפת דלתות א"צ בזה, יעו"ש אריכות נפלאה. וראה בזה גם בכס"מ, והרמב"ם סתם בזה, ולא חילק, וכתב סתמא שאין נכנס לעבודה בלי לימוד ה' שנים, ואכתי צ"ע. ועי' משך חכמה במדבר ח.ב. וע"ע תשובה מיראה להאדר"ת על דברי הרמב"ם אלו.



סימן יז

נשיאת הארון

זאת עבודת בני קהת באהל מועד קדש הקדשים (ד.ד).

ומבואר בפרשה שכל כלי המקדש נשאו בני קהת, הארון והמנורה השולחן והמזבחות וכל הכלים, ובפרשת נשא שנתן מרע"ה העגלות כתוב בפסוק, ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו, ופירש"י, משא דבר הקדושה הארון והשולחן וגו' לפיכך בכתף ישאו. ע"כ. והנה עפ"י המקרא הזה כתב הרמב"ם

בס' המצוות עשה ל"ד, היא שציונו שישאו הכהנים הארון על כתפיהם כשנרצה לשאתו ממקום למקום והוא אמרו כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו וכו'. וכן בפ"ב מכלי המקדש הי"ב כתב, בעת שמוליכין את הארון ממקום למקום אין מוליכין אותו לא על הבהמה ולא על העגלות אלא מצוה לנוטלו על הכתף וכו'. ע"כ. ותמוה לי טובא, הרי

את הקודש היות שאינו נוהג לדורות, וכתב ע"ז, וכבר חייב הוא ז"ל למנות בכתף ישאו והצווי הזה נקשר עם לא יבואו לראות ובלא יעבוד עוד כאמרו ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה והורידו את פרוכת המסך וכסו בה את ארון העדות, וכאשר מצות בכתף מצוה כן המה השתים, ואף כי כבר בטלו בבנין המקדש כי בבטילת הנשיאה שאין צורך עליה בטלה מצורף לזה כי המצוות האלו יסכימו למה שתאר הרמב"ם ז"ל הדבר אשר נצטוו עליו כבר בטל בדור מן הדורות והבטול היה במנוחת הארון בבית העולמים. ור"א בן הרמב"ם השיבו וז"ל, אמנם הספק אשר הוא ז"ל מנה בכתף ישאו אין ספק כי לא בביאתם לבית עולמים ומנוחת הארון בקדש הקדשים בטלה המצוה, כי כבר מבואר בכתוב מציאת המצוה בזמן אשר גזו בו יאשיה הארון ככתוב ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה וכו', וכזה תתראה המצוה ג"כ בחזרתו לקה"ק בימות מלך המשיח מהרה יגלה, ולא נמנע העברת הארון מקה"ק בקצת

בתורה נאמר מקרא זה על כל כלי המקדש ומדוע זה כתב הרמב"ם מצוה זו רק על הארון. שוב מצאתי בעזה"י שקושיא זו הק' המנח"ח מצוה שע"ט וכן בהגהותיו על הרמב"ם שם, והניח בצ"ע, יעו"ש. ובירושלמי שקלים פ"ו ה"א איתא, הדא הוא דכתיב ויאמר ללויים המבינים ולכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל אין לכם משא בכתף אמר להם אם גולה עמכם לבבל אין אתם מחזירים אותו עוד למקומו כו', ובקרבן העדה שם פ"י, אין אתם מחזירים אותו למקומו, שאין מצות בכתף ישאו נוהגת בלויים אז, ועוד שיתחלל קדושת הארון בירידתו לבבל¹. ע"כ. ועי"ש בגליון הש"ס שציין לרמב"ם ורמב"ן בספר המצוות מצוה ל"ד, ורמב"ן בהשגות שם שרש שלישי, ואכתי צ"ע. והנה שוב מצאתי בזה דברים נכבדים בשו"ת מעשה נסים לר"ד הבבלי ור"א בן הרמב"ם, וראה עוד בזה להלן סי' י"ט, וז"ל ר"ד הבבלי שם סי' כ' לתמוה על הרמב"ם בשרש הג' שאין למנות במצוות ולא יבואו לראות כבלע

1. ואגב, במקו"א הובא אצלנו מפ"י ר"י עמדין על הרמב"ם פ"ד מה' בית הבחירה ה"א שע"י שנגזז הארון במקדש, נשארה קדושת מקדש במקומו, עי"ש. ויש לציין חידושו של השפ"א יומא נגב, דבבית שני שלא היה ארון, אין בקוה"ק תוספת קדושה על ההיכל, יעו"ש כל דבריו. וצ"ע אם עפ"י הר"י עמדין אין דבריו מכוונים, או דילמא מ"מ הארון אינו בקוה"ק ממש ולכן י"ל כהשפ"א אע"פ דנקטינן כר"י עמדין, וצ"ע. ועי"ע ח' הגר"ח משוכפל יומא ענין אבן שתיה מה שיש ללמוד ממנו לנידון זה. ובענין שתי ארונות כו', ראה משנת רבי יעקב (שור) פ"י אות ל"ה. וראה ס' זכרון אהבת קדומים ע' עה. וכן הגמ' סוטה לגב, ותוס' ומפרשים שם. ושור"ר גם במשך חכמה דברים י', ח, אריכות בענין זה.

המקרים בעבר ועתיד באשר ראינו ישראל נשאו משילה בימי עלי למקום המלחמה ויורינו ע"ז דברי יאשיה אין לכם משא בכתף עתה וכו', וזה לי לאות כי עד זה הזמן היה להם משא בכתף וכן יהיה לעתיד לבוא. אך ולא יבואו לראות בטול מצוותו ברור מכמה פנים, ראשונה כי הכתוב הזה אינו עטוף לנשיאת הארון עד שיהיה דבוק במציאותו, אבל עטוף לנשיאת כלי הקדש אשר המה הארון והשולחן והמנורה ומזבח הזהב ומזבח הנחושת וכליהם ונשיאות כל אלו הכלים כבר בטלו בבנין המקדש בלא חלוף חוץ מהארון כאשר בארנו. ועוד ראה נוספת על הנראה מהכתוב כי המצוה מיוחדת בכל כלי הקדש ממאמרם רמז לגונב את הקסוה מניין ת"ל ולא יבואו לראות ואין ראוי לאומר שיאמר אחרי כי הארון מכלל הכלים הנשואים, ונשיאת הארון לא בטל לפי דברינו וא"כ אזהרת ולא יבואו לראות ג"כ קיימת, כי הכתוב המזהיר אמר ולא יבואו לראות כבלע את הקודש רומז לזאת הצורה מהכסוי הבטל גם מהארון אף כי נשיאותו לא בטלה כי אמר בכסוי הארון ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה והורידו את פרוכת המסך וכסו בה את ארון העדות וכו', וידוע כי בנין ביהמ"ק לא יעלה על הדמיון מציאת זאת הצורה וכו'. ע"כ. העתקתי כל לשונו, כי בזה מתישבת הקושיא הנ"ל, והיינו כי אע"פ שבמדבר היה צווי נשיאה בכתף לכל כלי הקדש, היום אין

המצוה אלא על הארון, ואע"פ שבטלה המצוה משאר הכלים, מ"מ לא בטלה מהארון משא"כ הלאו ולא יבואו לראות האמור בצורה הכתובה בתורה כבר אינו יותר, ולכן בטלה המצוה.

והנה הרבה יש להעיר על דבריו, אבל עיקר יסודו אינו מובן, מנ"ל שרק על הארון נשארה המצוה, ואילו על שאר הכלים ליכא מצוה, ואם משום שלא מצינו בנביאים וכתובים אלא על נשיאות הארון, אטו משום כך לא תתכן נשיאות כלי המקדש האחרים, ולכן אע"פ שבדברי ר"א בן הרמב"ם יש תשובה לשאלה הנ"ל, מ"מ אין דבריו מובנים לי ומצאתי גם להרי"פ על הרס"ג ל"ת רי"ב - רי"ד ע' 472, שגם הוא הניח דברי הר"א בן הר"מ בתימה מטעמים אחרים, יעו"ש. וראה גם אריכות בהשגות הרמב"ן על ס' המצוות בשרש השלישי, ומש"כ שם מפרשי ס' המצוות, ואכ"מ.

וראה בחי' מרן רי"ז הלוי במכתבים בסוף הספר, דף עז, א-ב, ויסוד דבריו דנשיאת הארון לדורות היא מפסוק אחר וענין אחר, "והקרא דבעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי את ארון ברית וגו' קאי על כהנים ולא על לויים וכו'", וצ"ע, דמפורש ברמב"ם פ"ג מכלי המקדש ה"א, זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי, ועי' רש"י עה"ת שם גם פי' דמוסב על הלויים

כלל לשאלה זו. דהנה האריך שם בלאו דלא יבואו לראות וגו', ובתוך דבריו הביא מהתוספתא פ"ז דסוטה וספרי קרח קט"ז ומטות קנ"ז, דהאי קרא מיירי על הארון. וכן נמי מתבאר מלשון המד"ר שם, ובאר שם דהיות והוצרכו לכסות הארון, לכן כיסו גם שאר הכלים, אבל לא ומיתה יש רק בארון, ועפ"י נתיישב להרי"פ שם שי' הרמב"ם מהגמ' פסחים כו,א, יעוש"ה. אלא דהוא גופיה הביא לשון אחר במדרש שאינו במשמע כן. ובאמת בפשוטו קשה מאד לחלק בגוף המקראות, היות שמפורש בתורה חיוב הכסוי על כל הכלים. והנה עכ"פ לפי הרי"פ בתוספתא וספרי י"ל דה"ה נמי המצוה של בכתף ישאו אע"פ שנאמרה על כל כלי הקדש, ולא נתנו לבני קהת עגלות, מ"מ עיקר המצוה היה בגלל הארון.

ולפ"ז נראה בישוב שי' הרמב"ם דאכן יש חילוק בין המצוה שהיתה במדבר, ובין מצות נשיאה בכתף בזה"ז, דהנה בסוטה לה,א איתא שדוד המלך ע"ה טעה במקרא דבכתף ונשאו הארון על העגלה, וראיתי בחי' צפנת פענח עה"ת פ' נשא, שבאר טעותו של דהע"ה, דהוא סבר דמצות נשיאה בכתף היתה רק כאשר היתה חובת נשיאת הכלים, וכמפורש בתורה שנסעו עפ"י ה', אבל נשיאה על דרך מקרה אינה חובה לשאת בכתף, והאמת אינו כן, שכל נשיאת הארון אף ע"ד המקרה נמי צריכה כתף,

לנשיאת הארון, וכהנים לברכת כהנים, וכן פשט הלשון "שבט הלוי", שהכונה על הלויים, ואע"פ שבכ"ד מקומות נקראו כהנים לויים, אבל כאן נאמר שבט, ואמנם הרמב"ן עה"ת שם בפי' השני כתב, או יאמר כי שבט הלוי נבדל בעת ההיא להיות הכהנים מהם כי גם הם נושאים הארון וכו', עכ"ל, הרי שמפרש הפסוק על כהנים, וכונתו דהיות והכהנים הם משבט לוי, יש לפרש הכונה על כהנים, וזה מוסב על דבריו למעלה שם, שהכונה היא על כהנים בלבד, ובפסוק ט' שם הוסיף עוד שגם ללוי לא היה חלק וכו', עי"ש, אבל כאמור שי' הרמב"ם אינה כן, אלא הן שני הבדלות, הבדלת לוי מכל ישראל, והבדלת כהנים מהלויים, כמבואר בפ"ג מה' כלי המקדש ה"א, וכן שם פ"ד ה"א, יעו"ש, והרמב"ן אי אפשר שיפרש כן, שהרי לנשיאת הארון א"צ שיבדלו כהנים מהלויים, כיון שלשיטתו גם לויים נושאי הארון, וכמש"כ שם, ומלבד זאת לדברי הגרי"ז צ"ע, אמאי הוצרך הרמב"ם בס' המצוות עשה ל"ד ליתן טעם, דלדורות המצוה בכהנים בלבד משום רבויים, עי"ש, והרי היא מצוה בפ"ע, וגם לא הזכיר שם מאומה ממקרא זה, וע"ע היטב ערכין יא,א, אר"י אמר שמואל וכו'.

אכן בעיוני בדברי הרי"פ שם במצוות אלו, נראה שיש לישב קו' המנח"ח עפ"י דבריו שם, אע"פ שהוא לא ירד

לנייאדו, שמבאר נמי שעיקר החיוב הוא בגלל הארון, יעושה ומבואר כדברינו. וע"ע שו"ת מקום שמואל סי' מ'. ועי' היטב כל הסוגיא סוטה לגב, ובתוס' שם בענין דידן. ובירושלמי שקלים פ"ו ה"א יש אריכות בענין ב' ארונות, יעו"ש ובמפרשים הקדמונים, ועי' היטב יומא גב, וצ"ע, וראה רמב"ן עה"ת פ' עקב יא, ואכ"מ. ועי' חזון יחזקאל תוספתא סוטה פ"ז ה"ט. וראה בגדי כהונה לרמ"ל שחור ע' שעג ואילך באריכות. וראה שמו"ר פרשה ח' סי' א' דשלמה המלך עשה ארון נוסף של י' אמות, ויעו"ש ביפ"ת ומת"כ וידי משה ושאר המפרשים. והוא חידוש, וצ"ע. ובעיקר מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במצות נשיאת הארון לדורות בלויים וכהנים, ראה בעי חיי על רבינו בחיי הכא שתמה שבמדרש רבה מפורש לא כהרמב"ם ולא כהרמב"ן, עש"ה.

וכמו שפסק כן להדיא הרמב"ם. יעו"ש בדבריו. ולפ"ז נראה גדר המצוה כך, דבודאי מצות התורה היא על הארון ועל כל הכלים, אלא שקבלו חז"ל שעיקר המצוה היתה בגלל הארון, ולכן קבעה התורה המצוה על הכלים, והיינו עשה דבכתף ול"ת דלא יבואו לראות, ברם כאשר אנו דנים לדורות יש בזה חילוק נכון ומושכל, דרק כאשר עצם נשיאת הכלים כולם היתה חובה, לכן מובן שחייבה התורה על כל הכלים היות שחייבה על הארון, אבל לדורות שהמצוה היא על דרך מקרה, א"כ בזה כל המצוה היא רק על מה שצריך נשיאה מעיקר הדין והיינו הארון בלבד ולא שאר הכלים. ומיושבת קו' המנח"ח בס"ד.

וע"ע בספר שיירי מנחה על המנח"ח שם מש"כ לישב, ואין דבריו מובנים לי. ועי' כלי חמדה פ' נשא לר"ש

סימן יח סדר המשכן וכליו

וכלה אהרן ובניו לכסת את הקדש ואת כל כלי הקדש וגו' (ד טו).

פי' רש"י, לכסות את הקדש, הארון והמזבח, ואת כל כלי הקדש, המנורה וכלי שרת. ע"כ. והדברים נפלאים, דבשלמא לומר שיש חילוק בין ארון לשאר כלים, שפיר יש מקום, והוא מושכל, אבל אינו מובן איזה חילוק יש

שהוא חלק מבנין המקדש, ואילו כלי הקדש היינו המנורה, וה"ה שולחן ומזבח הקטורת, והוא פשוט ואין חילוק ביניהם, וחדש מיניהו נקט. [נראה במדבר לא, ו, ופירש"י שם, ובמהדורת שעועל שם מד"ר.]

שו"ר בס' נחלת יעקב על התורה שהרגיש קצת בשאלה זו על פירש"י, והביא ממד"ר דב' המזבחות הן בכלל כלי הקדש, ולא כפירוש, יעו"ש. ובס' משכיל לדוד ראיתי שפי' כעין דבריני, וב"ה שזכיתי לכוין לדעת הגדול, אבל לא הביא מהרמב"ם, אלא כתב בפשיטות דקדש אקרי תרי גווני, הארון איקרי קדש מצד קדושתו היתירה, והמזבח אקרי קדש דהוי בניין ולא כלי, ויעו"ש היטב, אבל מהמד"ר אין נראה כן, וכנראה לרש"י היה מקור אחר לדבריו, או גי' אחרת במדרש שם, יעו"ש.ה. ויעוין בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד אות כ"ו. ועל סדר ההלכות ברמב"ם י"ל דנקט לפי סדר מציאותם כשאדם נכנס למקדש, העזרה והמזבח המנורה וכו' ואח"כ הארון, וצ"ע.

בין המזבח והמנורה, ואמאי אקרי המזבח קדש, והמנורה איקרי כלי הקדש. ולכאורה אמינא כך, דהמזבח האמור הכא הוא מזבח החיצון, ועפ"י מה דחזינן ברמב"ם ה' בית הבחירה שסדר ההלכות קודם בנין המקדש עצמו, ואח"כ מזבח החיצון, ואח"כ המנורה השולחן ומזבח הקטורת ואח"כ הארון, ולכאורה תימה שהיה לו להקדים המקדש תחילה, ואח"כ הפחות מקודש. ולכן נראה שסדר הדברים הוא כך, תחילה ביאר דין בנין המקדש ואח"כ כלי המקדש, ולכן ביאר גם דין בניין המזבח, שאף המזבח הוא חלק מבנין המקדש, ולא הוי מכלי המקדש, דמזבח הוי בנין, ואע"פ שבמשכן לא היה בנין קבע כמו במקדש, מ"מ ביסודו איקרי בניין, וכמבואר בפרשה סוף פרשת יתרו. ואח"כ ביאר הרמב"ם דין כלי המקדש שהם לעכובא, ורק בסוף כתב עשיית הארון שאינו לעכובא, וכפי שלא היה בבית שני. ולפי"ז י"ל גם בכונת רש"י, דקדש אקרי הארון שהוא הקדושה עצמה כמובן, ואח"כ גם המזבח אקרי קדש



סימן יט

ולא יגעו אל הקדש ומתו

וכלה אהרן ובניו לכסת את הקדש ואת כל כלי הקדש בנסע המחנה ואחרי כן יבאו בני קהת לשאת ולא יגעו אל הקדש ומתו וגו' (ד טו).

דהוי לאו גמור, ולהרמב"ם עיקר קרא לשעה, ועל גונב את הקסוה הוי רק אסמכתא, כן י"ל בפשיטות.

אמנם בספר יראים סי' שנ"ג כתב וז"ל, לא יבואו לראות כבלע וגו', ויראת מאלוקיך ותן על פניך יראתו ותן כבוד לכלי קדושתו הזהיר על כלי קודש בנותנם לנרתיקים בהנשאים דכתיב בפ' במדבר סיני ולא יבוא לראות כבלע את הקודש, פי' לא יבואו לראות בהנתנם בנרתיקים שהם כנבלעים בו ומן הדין היה לו להמנות כחייבי מיתה בידי שמיים, אע"פ שמצינו בסנהדרין פרק אלו הנשרפין פא,ב שהוא לפגיעת קנאים לכן לא מנתינו דתניא הגונב את הקסוה קנאים פוגעים בו, ואמרינן מאי קסוה אמר רב יהודה כלי שרת וכן הוא אומר את קשות הנסך והיכא רמיזא לא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו, פי' ימותו בפגיעת קנאים, ולא במיתה בידי שמיים, ורב יהודאי גאון מנאו כמו כן במספר הלאוין. עכ"ל. ויעו"ש בתועפות ראם שהביא מחלוקת הקדמונים אם הענין אמור רק על הארון, או על כל כלי הקודש, יעו"ש. **ועכ"פ** מפורש בדברי היראים שהלאו הוא כפשוטו, שאין לבא לראות

ופירש"י, שאם יגעו חייבים מיתה בידי שמיים. ע"כ. ובתרגום יונתן בן עוזיאל, ולא יקרבון לקודשא דלא ימותון באשא מצלהבא. וכיו"ב איתא ביונתן בן עוזיאל שם הפסוק ולא יבואו לראות כבלע את הקודש ומתו, ותרגם, ולא יעלון למתחמייא כד יעלון כהניא לשיקוע מאני קודשא דלא ימותון באשא מצלהבא. ע"כ. והנה על הפסוק "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש", מבואר בגמ' שהיא אזהרה לגונב כלי שרת, יעוין סנהדרין פא,ב, ונתבאר בארוכה בס"ד בפקודי העדה פי"ח מה' סנהדרין ה"ו, והיינו ששיטת בה"ג במנין המצוות לאוין פ' למנות הלאו "דלא יבואו לראות כבלע את הקודש", ושי' הרמב"ם בספר המצוות בשרש השלישי שלא זה נאמר רק במדבר, וכל שאינו לדורות אינו במנין המצוות, והרמב"ן שם מפרש דהלאו הוא על גונב כלי שרת, יעו"ש. והנה צ"ע אמאי לא דנו הקדמונים בפסוק זה, שנאמר בו לאו מפורש על נגיעה בכלי השרת, ולכאורה י"ל דאכן בפסוק זה כו"ע מודו שאינו במנין הואיל ואינו לדורות אלא לשעה, ורק על הפסוק "ולא יבואו לראות" דנדרש בגמ' דמיירי על גונב כלי שרת, בזה ס"ל לבה"ג ורמב"ן

במצות נשיאה בכתף, יעו"ש בדבריו, וראה לעיל סי' י"ז משנ"ת בס"ד בענין זה. ומ"מ לפלא על המפרשים שלא הזכירו האיסור המפורש בפסוק על הנגיעה.

שו"ר בפי' הרי"פ פרלא על ספר המצוות לרס"ג ל"ת רי"ב - רי"ד אריכות נפלאה בהלכה זו, ואכן הרס"ג מנה גם לאו דלא יגעו בארון, ולכן תמה על היראים אמאי לא מנה לאו דנגיעה. ובהמשך דבריו הביא מש"כ הרמב"ם בפ"ג מה' כלי המקדש ה"ט, וז"ל וכל הלויים מוזהרים על עבודת מזבח שנאמר אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו לא יקרבו לעבודה אבל ליגע מותרין. ע"כ. ומקורו בספרי זוטא פ' קורח, וכפי שציין הכס"מ, והובא גם בספר המצוות להרמב"ם לאוין ע"ב. ולפיכך י"ל דמדרשא דהתם נפקא דלאו דנגיעה הוא רק במדבר ולא לדורות, ומה"ט השמיטוהו היראים וסיעתו. אמנם בספרי זוטא שם לא נאמר היתר על נגיעה, ורק נאמר שאין חיוב, וכך איתא שם, יכול אם נגעו יהיו חייבין אמרת אך משום עבודת זר הן חייבין אין חייבין משום מגע. ע"כ. והיינו דאע"פ שנאמר בתורה ואך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו, מ"מ ילפינן מאך שאין עונש על מגע, ומשמע להדיא שבאמת על קורבה גרידא דהיינו נגיעה נמי איכא איסור ורק עונש ליתא, וברמב"ם איתא שמותרין ליגע. ויעוין אמבוהא דספרי שם. וכבר

בהנתן הכלים בנרתיקם, ובפשוטו נראה שאין האיסור בכל זמן לראות את כלי הקדש, ומצינו שהראו את השולחן לעולי רגלים, ואכן יעוין רשב"ם בפרשה שכתב, כבלע את הקדש, כשסותרין את ההיכל ה' נגלה ואם יראו ימותו כמו שמצינו באנשי בית שמש כי ראו בארון ה'. ע"כ. ולכן י"ל שהלאו הוא רק באופן כזה. וכן צ"ת אם הלאו נאמר על כל הכלים, כשי' היראים, ברם עפ"י שי' ראב"ע שם שאין זה אמור אלא על הארון, י"ל שהאיסור הזה הוא בכל גוונא. ומ"מ אכתי צ"ע כיון שנמנה הלאו "דלא יבואו לראות", מדוע אינו נמנה הלאו "ולא יגעו אל הקודש ומתו", ואכן מפורש בראב"ע סוף הפרשה, והנה שתים אזהרות שלא יגעו בקודש כי אם בבדים ישאוהו ולא יראו הקדש. ע"כ. והיינו עפ"י שיטתו דהכונה רק על הארון, וא"כ ב' האזהרות נאמרו על הארון, ועפ"י היראים צ"ל דב' האזהרות נאמרו על כל כלי המקדש, וא"כ צ"ע שלא נזכר ביראים זה הלאו.

ויעוין בספר מעשה נסים סי' ב' בשאלת רבי דניאל הבבלי, שאכן שאל על שי' הרמב"ם וז"ל, אך לא כן הוא, לא יבואו לראות הוא מחויב בכל זמן שיהיה הכרח לשאת את הארון וכלי הקדש, יתחייב הכסוי שלא יבואו הלויים לראות. עכ"ל. ור"א בן הרמב"ם שם השיבו דהואיל והלאו דלא יראו נאמר על כל הכלים, ונשיאת כל הכלים בטלה, לכן בטל הלאו גם כלפי הארון, משא"כ

עמד בזה בהר המוריה שם, והביא הוכחה הנ"ל מהגמ' בחגיגה שאין איסור לגעת בשולחן ברגלים, ויעו"ש שהביא גם להפסוק ולא יגעו וגו' ופירש"י, ודחק לפרש הכונה שלא יגעו לעשות עבודת כהנים לכסות את כלי הקדש, ויעו"ש עוד מה שציין בזה, ואכתי צ"ע. והנה הראיה מהספרי זוטא היא רק אם נקטינן

שהלאו נאמר סתמא על נגיעה בכלי הקדש, אך לשיטת המפרשים הנ"ל שהלאו נאמר רק במסעות בסילוק שכינה, א"כ שוב אין הכרח מהספרי זוטא נגד הך קרא, וכן משמע קצת לשון היראים דמיירי בשעת סילוק ופירוק, וא"כ לשיטתיה צ"ע אמאי לא מנה גם לאו דנגיעה.



סימן כ

חביתי כהן גדול

ופקדת אלעזר כו' ומנחת התמיד (ד טז).

יעויין משך חכמה שהביא מהירושלמי שבת פ"י הלכה ג', ומנחת התמיד של יום תלויה בזרועו, ולפיכך פירש דמנחת התמיד היא מנחת חביתין שנאמר עליה מנחה תמיד, וזה שהקריב חציה בשחרית, ואם היה נוסע באמצע היום היה צריך לישא החצי השני, שכבר נתקדש בכלי עם החצי הראשון בבקר, אבל חזר והביא מהגמ' מנחות צה, דבמסולק היו קדשי קדשים נפסלים ביוצא, וא"כ א"א להקריבה בין הערבים, ואכן בגמ' שם איתא דלא היו נוסעים באמצע היום, וי"ל דה"ט דא"כ מנחת חביתין תפסל ביוצא, ויעו"ש גם שהביא פלוגתא דאמוראי

במנחות ח, א אם אפשר קידוש מנחת חביתין לחצאין, יעו"ש כל דבריו. והנה הכי איתא במנחות שם, גופא חביתי כהן גדול רבי יוחנן אמר אינה קדושה לחצאין ור' אלעזר אמר מתוך שקרבה לחצאין קדושה לחצאין כו', מיתבי חביתי כהן גדול לא היו באות חצאין אלא מביא עשרון שלם וחוצהו ותניא אילו נאמר מנחה מחצית הייתי אומר מביא חצי עשרון מביתו שחרית ומקריב חצי עשרון מביתו ערבית ומקריב ת"ל מחציתה בבקר מחצה משלם הוא מביא כו', א"ל לא נצרכא אלא להביאה שלם מביתו. ופירש"י, אבל לענין קידוש

תלויה בזרועו, שמן המשחה איכן היה נתון רבי אבון בשם רבי אלעזר כמין צלוחית קטנה היה לו באפונדתו כו'. ע"כ. וא"כ י"ל דרבי אלעזר שהוא בעל השמועה שם, והוא כאמור ס"ל שאפשר לקדש מחצית בלבד בבקר ומחצית השנית בין הערביים, אלא שמ"מ צריך להביא מביתו את כל העשרון ולחצות אותו כמפורש בגמ', ועל כן היה צריך אלעזר הכהן לשאת עמו את המחצית השניה כדי להקריבה בין הערביים.

ובעיקר הביאור דצריך להביאה שלם מתוך ביתו, דייק רש"י לפרש דקידוש כלי שרת אם רצה מקדש לחצאין, ונראה כוונתו דהבאה מתוך ביתו אין זו הבאה בעלמא, דהוא מילתא בלא טעמא, אלא היינו שצריך להקדיש המנחה קדושת פה, אלא שקדושת כלי שרת הוא לחצאין, והרי א"א לקדושת כלי שרת בשל חולין, אלא צריך קודם להקדישן, וזוהי איפוא הכוונה להביאה שלם מתוך ביתו. אלא דא"כ הו"ל להש"ס לומר לא נצרכא אלא להקדישה, ומאי האי דנקט להביאה מתוך ביתו. ולכן י"ל דבדקדוק נקט כן, והכוונה היא שאותו עשרון קמח שצריך להיות שלם, וצריך לחצות אותו ולהקריב דוקא את מחציתו בבקר ומחציתו בערב, ולא להביא סתם חצי עשרון, אלא המחצית של הערב היא חלקו השני של מחצית של הבקר.

וראה תועפות ראם על היראים סי' רע"ט ס"ק ב' שהביא מהמל"מ שדן

בכלי שרת אם רצה מקדש לחצאין. ע"כ. ויעו"ש כל הסוגיא וכן שם נב, ורמב"ם פ"ג מהלכות תמידין ומוספין ה"כ - כ"א, ופי"ג מה' מעשה הקרבנות ה"ב - ד'.

והנה לפי פירושו של המשך חכמה בפסוק זה הטעם שנשא את מנחת חביתין דצריך להקריבה בין הערבים, וכאמור שהוא עצמו סתר הביאור הזה, שהרי נפסל ביוצא, ואכתי צריך לפרש ענין נשיאת מנחת התמיד. ובפשוטו יל"פ דהואיל והטעם הוא שיהא מוכן להקריב, וכמש"כ קרבן העדה בירושלמי שבת שם, א"כ בכה"ג שנפסל המחצית ביוצא, א"כ הכונה היא שלקח עמו עשרון שלם שכך הוא הדין, שאם נפסל המחצית, צריך להביא עשרון שלם אחר וחוצים אותו ומקריבים המחצית, כדאיתא בסוגיא שם. אלא דבפשוטו קשה לפרש כן, דבשלמא אליבא דהמשך חכמה יש קפידא להקריב דוקא מחצית זו של החביתין, ועל כן נטלה עמו לשמירה מיוחדת, אבל אם יש להקריב מעשרון אחר שיביא מביתו, א"כ אין כל טעם לנטילה זו דוקא. ומאי שנא משאר חובות תמידין ומוספין שלא נזכרו שם.

ולכאורה י"ל דבאמת סוגיית הירושלמי שם אזלא כר' אלעזר, והכי איתא שם, רבי יוסה בעי כו', וכתוב ופקדת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטורת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה שמן המאור בימינו וקטורת הסמים בשמאלו ומנחת התמיד של יום

והוא פשוט. והנה בפשוטו כיון דחזינן
שאע"פ שלא הקריבו בבקר מקריבין
בערב, וכמו שהוא לענין מצות ק"ש, הנה
מוכח שאין זו חצי מצוה, דאילו הוי חצי
מצוה בפשוטו אין לעשותה, וק"ו שלא
תדחה שבת, ובמקו"א נתבאר עוד בזה,
אך אכ"מ. וראה מקרא העדה פ'
בהעלותך סי' מ"ה. וע"ע תורת מיכאל סי'
מ"ט.

במצות קטרת בבקר ובערב אי הוי מצוה
אחת או ב' מצוות, והביא שם מהלב שמח
שכמו שחביתין היא מצוה אחת, ה"ה
קטורת. ויעו"ש מה דשו"ט בדבריהם.
והנה פשוט שהנידון הוא לא על מגין
המצוות, דזה פשוט דאפי' הוו תמידין
וכיו"ב ב' מצוות, אין הכונה שהם שתי
מצוות במניין, אלא שאין עשיית כל אחד
מהם גדר חצי מצוה אלא מצוה שלמה,



נשא

סימן כא

מחיצה שאין הרוח מנידה אותה

ועמודי החצר סביב ואדניהם ויתדתם ומיתריהם וגו' (ד לב).

הוא רק לפרש אמאי צותה כן התורה, או שיש בזה ענין נוסף, והוא שמחיצה זו פסולה בכל מקום שצריך מחיצות, הואיל והעזרה צריכה מחיצות, לפיכך אם תגביהם הרוח, וכן אם ינועו ברוח, הרי המחיצות הללו פסולות. וענין תגביהם הרוח הרי יכול להיות שע"י הגבהה זו יהיה המקום פרוץ יותר משלושה טפחים ונפק ליה מתורת לבוד, וה"ז מחיצה פסולה, ותו י"ל שהפסול הוא גם כאשר לא תגביהה הרוח, אלא כיון שע"י הרוח המצויה אפשר שתוגבה המחיצה, ממילא ה"ז פסולה כל הזמן. וכמו"כ לענין זה שהיא נעה ברוח, דעצם הנעה ברוח פוסל המחיצה, וכל שהיא יכולה לנוע ע"י רוח מצויה ה"ז פסולה גם כאשר אין עתה רוח.

והנה איתא בשו"ע או"ח סי' תר"ל סעי' י', העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה אם היו חזקים או שקשר אותם וחיזק אותם עד שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד, ומילא בין האוירים בתבן ובקש כדי שלא תניד אותם הרוח וקשר אותם ה"ז כשרה כו', ע"כ. והוא לשון הרמב"ם

פירש"י, של עמודים שהרי יתדות ומיתרי הקלעים במשא בני גרשון היו ויתדות ומיתרים היו ליריעות ולקלעים מלמטה שלא תגביהם הרוח, ויתדות ומיתרים היו לעמודים סביב לתלות בהם הקלעים בשפתם העליונה בכלונסות ובקונדסין כמו ששנויה במלאכת המשכן, ע"כ. וכן בפירש"י סוף פרשת תרומה כתב וז"ל, יתדות, כמין נגרי נחושת עשויין ליריעות האהל ולקלעי החצר קשורים במיתרים סביב סביב בשיפוליהם כדי שלא תהא הרוח מגביהתן, ואיני יודע אם תחובין בארץ או קשורים ותלויים וכובדן מכביד שיפולי היריעות שלא ינועו ברוח, ואומר אני ששמן מוכיח עליהן שהן תקועין בארץ, לכן נקראו יתדות כו', עכ"ל רש"י. ויש להעיר על שלא הוזכרו המיתרים לא בפרשת תרומה ולא בפרשת ויקהל, אלא בפרשת נשא בלבד, וצ"ע במפרשים.

והנה יש לשים לב על שתי לשונות ברש"י, "שלא תגביהם הרוח", "שלא ינועו ברוח", שלפונ"ר הם שני ענינים נפרדים, וגם יש לבאר אם הנידון

פ"ד מהלכות סוכה ה"ה, אלא ששם נוסף עוד מה שלא הזכיר בשו"ע, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה, ע"כ. והכל מפורש בגמ' סוכה כד, ב. ולמדנו הלכה בהלכות מחיצות שאם רוח מצויה מנידה אותם תמיד, אין זו מחיצה, ובמשנ"ב שם ס"ק מ"ח כתב, ר"ל דאם מנידה אותן אפי' אין בכח הרוח להפיל אותם לגמרי רק שע"י הרוח הולך המחיצה ובא, קי"ל דשוב לא חשיבא מחיצה כו', ע"כ. ובשער הציון שם אות מ"ה, כן מוכח מרש"י ד"ה שאינה יכולה, וכדבריו כתבו ג"כ הר"ן והריטב"א והאו"ז. ודחקו לרש"י לפרש כן, דאי לאו הכי יפול קושית הגמ' דמקשה והא איכא נופו שבודאי לא יפול ע"י הרוח אחרי שלמטה מן הנוף האילן הוא קשה ועב, עכ"ל. ולא מובן לי כ"כ מה צריך לעוד הוכחות מלשון המפרשים, מאחר והוא מפורש ברמב"ם שאין הנידון על נפילת המחיצה, אלא שלא תהא רוח מצויה מנידה אותם תמיד, ויש ברמב"ם דיוק לשון, תמיד, דמשמע שאם רוח מצויה נמי אינה מנידה אותם תמיד אלא לפרקים בלבד, אין המחיצה פסולה.

והנה לא נתבאר מנ"ל המקור לפסול מחיצה כזאת, והקרית ספר שם כתב, העושה כו' דכל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה לאו שמה מחיצה דבעינן מחיצות מגיעות לתוך ג' לארץ

ומכוונות לסכך והאי דפנות הואיל ונעין ונדין ע"י רוח מצויה דיבשה לאו הכי הו', עכ"ל. ומתבאר מדבריו שאין פסול נעין ונדין בעצמותו, אלא יש טעם בדבר משום שאין המחיצות מגיעות לארץ תוך ג', או שאין מכוונות סמוך לסכך, ובאמת לא נתבאר כ"כ הביאור בזה, אמאי בגלל שנעין בטלה הסמוך לקרקע או לסכך תוך ג', ואם במציאות אין הנדנוד ע"י הרוח גורם לזה, מאיזה טעם ה"ז פסול, והרי בגמ' וברמב"ם איתא סתמא שאין זה מחיצה, ובפשוטו כך הוא מעיקר דינא, שכל מחיצה שנעה ברוח אינה מחיצה, ובשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' נ' העלה להכשיר בסדינים למחיצות בתוך חצר שאין בה רוח, ויעו"ש הדמיון לסוכה הנמצאת בחצר בסוכה עשויה כמבוי, וכן הביא מסוכה הנמצאת בעשתרות קרניים, עי"ש. וכנראה מהראיות שזה גוף השאלה אי הוי פסול בעצמותו או מסיבה שנדנוד הרוח גורם, ועדיין צ"ע.

ומ"מ לפי פשט לשון הרמב"ם מתבאר שהוא פסול כעצם המחיצה, ושו"ר בספר עמק ברכה, דיני סוכה סי' י"ט שהאריך בזה, וגם הוא מסיק כדברינו שהוא דין בהלכות מחיצות, יעו"ש היטב כל דבריו, וראה גם בקונטרס מחי' מרן רי"ז הלוי על סוכה מש"כ בזה. אמנם בעמק ברכה שם נקט שהלכה זו היא בכלל דין מחיצין שבהלכה למשה מסיני, ברם לפי האמור

אלא שגם רש"י הזכיר שלא תגביהם הרוח, וזה מורה קצת בהקריית ספר שאין זה פסול עצמי, אלא חשש שתוך כדי הרוח תיבטל שם המחיצה, ולפיכך אכתי צ"ע, ובברייתא דמלאכת המשכן פרק ו' שהביא רש"י לא נתפרש הטעם. וע"ע קרואי מועד סוכות ב' סי' כ' וסי' כ"א, וכן ראה "אוצר מפה"ת" סוכה שם.

נראה דילפינן לה מדין קלעי העזרה, שהרי גם העזרה צריכה מחיצות, ואם ליכא מחיצות איכא פסול בעזרה, ואין אוכלים שם קדשים, וכיוון שמפורש בתורה שעשו לקלעים יתדות ומיתרים, ופי' בברייתא דמלאכת המשכן שאין זה גזה"כ גרידא אלא טעם יש בו שלא ינועו ברוח, וש"מ אפוא שמחיצה שנעה ברוח ה"ז פסולה ואינה מחיצה,



סימן כב

ערל כטמא

וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש (ה ב).

שאסור בתרומה, נחלקו בו קמאי, דרש"י ותוס' שם ע, א פי' דמיירי דמתו אחיו מחמת מילה, כלומר, דלא מבעיא מי שמומר לערלות, אלא אפי' אנוס נמי אסור בתרומה, ובתוס' שם בשם ר"ת ס"ל דמתו אחיו מחמת מילה, כיון דהוא אנוס, מותר בתרומה, ולא נאסר אלא מומר לערלות, עי"ש. והנה לפי' ר"ת דערל האסור בתרומה הוא רק מומר, בהכרח דמה דילפינן מיניה דאע"פ שאסור בתרומה ה"ז כשר בפרה, היינו נמי מומר לערלות, וכ"ש מתו אחיו מחמת מילה. אמנם לפי' רש"י ותוס' שם דאף מתו אחיו מחמת מילה נמי אסור

ערכין ג, א. הכל כשרין להזות לאתווי מאי לאתווי ערל וכדר"א דא"ר אלעזר ערל שהזה הזאתו כשרה. פירש"י, ערל שמתו אחיו מחמת מילה, וכ"כ תוס', וכ"ה בפי' ה"ר גרשום. וראיתי בספר מוצל מאש ערכין שם שהביא דבריהם וכתב דאפשר שערל במזיד אסור להזות דהוי כבן נכר אע"ג דמומר לדבר אחד ל"ה מומר לכל התורה כולה, והניח בצ"ע. והנה ביבמות עב, ב איתא הטעם שהזאתו כשרה, מידי דהוי אטבול יום שאע"פ שאסור בתרומה כשר בפרה, וכן נמי ערל אע"פ שאסור בתרומה ה"ז כשר בפרה. והנה ערל

בתרומה, י"ל דס"ל דהילפותא רק עליו להתירו בהזאה, ולא במומר לערלות, אכן טעמא בעי, דאטו מומר לערלות איכא עליו איסורא טפי באכילת תרומה מאשר אנוס למול. וטעמיה דמוצל מאש נראה דוחק מאד. וצ"ע אפוא בשי" רש"י ודעימיה בשמעתינן. ובאמת שתמוה טפי, דרק להס"ד שם ילפינן מדין אכילת ערל בתרומה, אבל למסקנא ילפינן לה מדין נגיעה, ופשיטא שכל ערל מותר בנגיעה, ומאי שנא לחלק ביניהם.

והנה באמת עיקר דברי הש"ס ביבמות שם צ"ב, דאמאי צריך כלל לילפותות דערל כשר להזאה, ומהיכי תיתי לפוסלו, עד שהוצרכו ללמוד את הכשרו, ואי משום דלר"ע ערל כטמא, וטמא אינו מזה, הרי באמת מפורש התם שלר"ע ערל כטמא, ערל פסול להזאה. והנראה בזה, עפ"י המשך הסוגיא שם, דמייתו ברייתא דמ"ד דפסול להזאה, ומשני דר"ע היא דערל כטמא, ובתרי הכי קאמר רבא דלא משתמיט תנא לומר שערל כטמא, ופירש"י דמגע טומאות הערל והטמא כהדדי, ושאלו והרי פטור מראיה, ומשני משום דמאיסי, ועי' תוס' שם בשני דרכים. ונראה פי' הסוגיא כך, דהנה ר"א יליף דהזאת ערל כשרה מנגיעת טבול יום בתרומה דאסור, ומ"מ כשר להזות, ק"ו לערל שמותר בנגיעת תרומה בודאי שכשר להזות. וחזינן דבלאו הק"ו אכן ערל פסול להזות, ובהכרח י"ל דה"ט דאף ר"א ס"ל כר"ע

דילפינן מאיש איש דערל כטמא, והו"ל למיפסל ערל להזאה, אלא דמכשרינן ליה מק"ו, וכש"נ. ומייתי מבריייתא דפסול להזאה, ואוקמה כר"ע, דפשוט דרק לו מצינו דמשוי ערל כטמא, ועדיין הוקשה להש"ס, הרי ר"א מק"ו מטבול יום יליף, וא"כ אף לר"ע הו"ל להכשיר, וע"ז הביאו דאמר רבא שלא מצינו אף לר"ע שערל יש לו טומאה, שהרי אינו מטמא במגע, ומה שדינו כטמא בראיה, היינו משום דמאיסי, פירוש, דבאמת רק לר"ע ערל פטור מראיה, וכמו שמפורש חגיגה ד,ב, ומאיסי אינו טעם בפני עצמו מסברא לפוטרו מראיה, אלא ה"פ דר"ע יליף דערל כטמא מדכתיב איש איש והוא צרוע או זב וגו', ורמזה התורה שהערל כמותם, אמנם אינו כמותם שיש עליו ממש טומאה שמעבירה לאחרים ע"י מגע, אלא שהוא עצמו לגופו נידון כטמא, והיינו משום שרק לענין מאוס כטמא, אמרינן ערל כטמא, ומאיסות הוא רק מה שנוגע לגופו שלו, ולכן אינו אוכל בתרומה כטמא ואינו נכנס לעזרה כטמא, וכן נמי אינו מזה מי חטאת, שהיא פעולה שעליו לעשות, והתורה כתבה והזה הטהור, וערל זה מאוס כטמא. ולפי"ז אף יש תשובה על הילפותא על ר"א, דלהאמור אין ללמוד מהא דטבו"י אסור בנגיעת תרומה ומותר בהזאה, דק"ו לערל שמותר בנגיעת תרומה, דמותר בהזאה, דאע"ג דלענין נגיעת תרומה ערל קיל מטבו"י משום

שדין ערל כטמא שבו הוא רק לגבי גופו דמאוס, ולא שייך גביה לטומאת אחרים, ולעולם עצם טומאת הערל חמירא טפי מטבו"י, ולכן אע"פ שכשר להזאה הטבו"י, משום דלגבי זה מקרי טהור, אבל ערל פסול להזאה, דלגבי גופו מקרי טמא, ומיושבת הסוגיא היטב בעזה"י.

ולפ"ז נראה לישב פי' הראשונים בשמעתין, דרק מתו אחיו מחמת מילה כשר להזאה, דהנה לענין ראייה סתם לנו תנא כותיה דר"ע דערל כטמא, והכי הלכתא, ולפי מה שנתבאר הרי לפי טעמא דר"ע גופיה דערל מאוס כטמא, לא שייך הק"ו להכשירו בהזאה, והדר צ"ע מ"ט אכן כשר בהזאה, והתם ביבמות מיייתי ברייתא שנחלקו לענין ערל בהזאה, אבל בבריייתא שנאמר שפסול, לא נאמר ערל סתם אלא טומטום שא"א למולו, ואתיא כר"ע, ומבואר דלר"ע אף מי שא"א למולו, נמי בכלל מאוס כטמא הוא, ולא כמש"כ התוס' שם ד"ה התם, בסברת רבנן, יעו"ש. וא"כ י"ל דאף מאן דפליג התם ומכשיר ערל להזאה, היינו רק במי שמתו אחיו מחמת מילה, ובזה פליגי אם בכה"ג שא"א למולו מקרי מאוס או לאו, ולעולם כו"ע אית להו דערל כטמא, וכאמור דסתם לן תנא כן במתני' דחגיגה, ולפ"ז אף ר"א ס"ל כן, אלא שלדעתם באנוס לא הוי מאוס, ולפ"ז תתפרש סוגית הגמ' כך, דלפי הס"ד דס"ל דלר"ע ערל כטמא ממש, שפיר

עביד ר"א הק"ו להכשיר כל ערל בהזאה, אבל לפי המסקנא דר"ע קאמר אלא דמאוס כטמא, ממילא ליכא ק"ו להכשיר בהזאה, וכל הטעם שכשר להזות, הוא רק משום שלדעתו ערל שמתו אחיו מחמת מילה לא מקרי מאוס, וכן ס"ל בבריייתא התם כר"א, וכולהו אליבא דר"ע דערל כטמא, ורק לענין אם אנוס נמי כטמא נחלקו עליו. ולפי דרך זו אפשר לנו לסבור כר"ע דערל כטמא, ומ"מ צריך לגז"ש דתושב ושכיר לענין תרומה דערל אסור באכילתה, דבשלמא ר"ע לשיטתיה דכל ערל כטמא, ממילא א"צ הגז"ש, אבל לדידן דרק ערל שאינו רוצה לימול הוי כטמא דמאוס, אבל מתו אחיו מחמת מילה אינו כטמא, וממילא היה לו לאכול בתרומה, ולזה ילפינן מפסח, דהתם אפי' לבו לשמים, כדאיתא שם ע"א, ומ"מ אסור בקרבן פסח, וה"ה תרומה דאסור באכילתה. [ברם ר"ת גופיה ס"ל לא כן, עי' תוס' זבחים כב, ב.].

והרמב"ם בפ"י מפרה אדומה ה"ו פסק שעל כשר להזאה מפני שאינו כטמא, וכן היא שיטתו בפ"ז מתרומות ה"י דיליף לה לערל דאסור בתרומה מגז"ש, ולא משום דערל כטמא, ובפ"ב מחגיגה ה"א כתב "שאין הטמא ראוי לביאה וכן הערל מאוס כטמא", וצ"ב איך שיטתו. ועי' לח"מ בה' חגיגה מש"כ לישב. גם יש לבאר דין ערל לעבודה, דבגמ' זבחים כב, ב,

ושאר דוכתי איתא דהא דערל פסול מתורת מרע"ה לא למדנו וכו', מדברי יחזקאל כו' למדנו כל בן נכר ערל לב וערל בשר וכו', ולא אמרינן דאליבא דר"ע דערל כטמא, וטמא מוזהר בלאו, ואמאי צריך לילפותא בפ"ע שהוא פסול, והרמב"ם בפ"ו מביאת מקדש ה"ח דן בו דין הזר, עי"ש, ועי' גם כס"מ שם. שוב מצאתי בעזה"י שכבר עמד בזה בטו"א חגיגה ד,ב, יעו"ש מש"כ. [ונראה להלן ששוב מצאתי בראשונים שעמדו בזה].

ולכאורה אמינא בזה עפ"י לשון הרמב"ם הנ"ל בפ"ז מתרומות ה"י, כהן ערל אסור לאכול בתרומה מדין תורה, שהרי נאמר תושב ושכיר וכו', ואם אכל לוקה מן התורה, ע"כ. ופי' הרדב"ז שכתב כן הרמב"ם להשמיענו שדבר הנלמד מגז"ש לוקין עליו, והוי ממש בכלל הלאו, עי"ש. ונראה דאכן רק למאן דיליף מגז"ש איכא מלקות, משום דע"י גז"ש הוי כאילו כתוב בהדיא ערל בפרשת תרומה, כמו שהוא מפורש בק"פ, ברם למ"ד דמרבי מאיש איש דערל כטמא, אין זה כתוב מפורש, אלא ריבוי גרידא, ואינו אלא לאיסורא ולא למלקות. וע"כ דייק כאן הרמב"ם לפרש דילפינן לה מגז"ש ולא משום רבוי גרידא דערל כטמא. ולפ"ז מאי דאמר ר"ע אינו צריך לגז"ש אלא ילפינן מאיש איש, אע"ג דמגז"ש איכא אף מלקות, מ"מ א"א דלאחר שנתרבה איש איש בפרשת תרומה גופא,

דיהיה עוד גז"ש, שהרי גז"ש לחודיה סגי. ונמצא אפוא דלר"א דיליף מגז"ש איכא מלקות, ולר"ע ליכא מלקות. ולפ"ז י"ל דלא מצי הש"ס לומר דלר"ע דערל כטמא, דמה"ט יהיה ערל פסול לעבודה כטמא, שהרי הוא מחלל עבודה ולוקה, וזה אין ללמוד מערל כטמא, דכאמור התם איכא איסור בלבד.

והנה עכ"פ שי' הרמב"ם בה' פרה אדומה שאין הערל כטמא, ובה' חגיגה כתב שערל מאוס כטמא, ונראה בפשוטו, שהרי חזינן דדייק לכתוב דהוא מאוס כטמא, וכדאיתא בגמ' יבמות שם, ולא כתב שם שערל כטמא וכדאיתא בגמ' חגיגה, ולזה י"ל דהגמ' בחגיגה אזלא כהס"ד דהש"ס ביבמות שמאיש איש אמרו בכל מקום דר"ע משוי ערל כטמא, ועי' תוס' שם ע,א, אבל לאחר שהקשו שלא מצינו ביה דין נגיעה, ש"מ דאכן ליכא הכלל הזה, שלר"ע ערל כטמא, אלא דהוי ילפותא בתרומה שערל אסור בה, ומה שפטור מראיה משום דמאוס, וכפי שכתבו תוס' שם, דאף לרבנן אמרינן כן, וי"ל דאף מ"ד ביבמות שם שערל פסול להזאה, הוא נמי משום דערל מאוס כטמא, וכש"נ לעיל דכיון דהוא המזה ובעל המעשה, שייך ביה מאוס כטמא, דהתורה הקפידה שיהיה המזה טהור, ואין הכרח דס"ל כר"ע, דכאמור למסקנה לא ס"ל כר"ע משוי ערל לטמא, ור"א מכשיר משום הק"ו מטבוי, וממילא דאין עליו שום פסול,

ולא מלקות, והרמב"ם שכתב דלוקה הוא משום הגז"ש דילפינן ביבמות עד,א, אלא שהלח"מ הניח בצ"ע, דבגמ' איתא הגז"ש והרמב"ם נקט דאקרי קודש כתרומה, יעו"ש, אבל מ"מ משום ערל כטמא ליכא מלקות. וע"ע באריכות תוס' חגיגה ד,ב, והק' שם אליבא דר"ע למה הוצרכה התורה למעט ערל מפסח, ת"ל דהוי כטמא, ותי' דרק לאחר דמצינו בפסח דערל כטמא, דרש לה ר"ע מאיש איש לרבות ערל כטמא, וכ"כ תוס' ביבמות ע,א. והנה לפי האמור בשי' הרמב"ם דמרבוי דר"ע אין מלקות אלא איסור גרידא, הנה אין קושיא, שהרי בפסח בעינן קרא בהדיא משום הלאו ומלקות, ולא להוי איסור גרידא. ואכן נראה דאדרבה משום שלא ניחא ליה להרמב"ם בתי' תוס', לכן ס"ל כאמור דמשום ערל כטמא ליכא מלקות אלא איסורא בעלמא, ומשום הגז"ש הוי לאו גמור, והרמב"ם אף מנאו במניין המצוות ל"ת קל"ה בלאו בפ"ע על איסור ערל בתרומה וקדשים. ואכן הרמב"ן בהשגות לשרש השני עמד עליו שהוא נגד הכלל שכתב שם, ועי"ש במגילת אסתר, ומה שהביא מזהר הרקיע, ואכ"מ ביאור ענין זה.

והתוס' בחגיגה שם תי' בתחילה דלפירש"י א"ש הקושיא הנ"ל, דמר"ע דערל כטמא לא ידעינן אלא בערל שאינו רוצה למול, ולכן צריך למילף בקרבן פסח שאף ערל שמתו

שהרי אין פסולו מפורש, רק מסברא י"ל כן, וע"ז איתא ק"ו להוציא מסברא זו. ולפ"ז בלא"ה פשוט שלא אמרו לפסול ערל לעבודה משום דהוי כטמא, דלמסקנא לא ס"ל כן לר"ע, ורק מסברא יש לאסור עליו משום מאוס, אבל זה לא סגי לחלל עבודה וללקות, ולכן בעינן למילף מנא לן הא. ואפשר עוד דר"א גופיה אכן ס"ל כר"ע, וס"ל נמי כס"ד דהש"ס כאן, וכפי פשט הגמ' בחגיגה דערל כטמא, אלא דיליף להכשיר מק"ו, ולכן קאמר נמי בלשון דיעבד שאם הזה הזאתו כשרה. אבל להרמב"ם שערל אינו כטמא כלל, ולכן נקט הכשר הערל בלשון לכתחילה ולא בלשון דיעבד. ועי' במפרשים שכבר עמדו בזה על לשון הרמב"ם.

ואף הלח"מ בה' חגיגה הלך בדרך זו, דלהרמב"ם אין ערל כטמא, אלא ס"ל כרבנן, דאף לדעתם הוי מאוס, וכתוס' שם, ולכן ס"ל בפ"ב מביאת מקדש דמשלח קרבנתיו, ואינו ראוי לביאה, יעו"ש. אלא שלפי דרכנו אף ר"ע לא ס"ל למסקנא הא דערל כטמא, וכש"נ, ויעו"ש בלח"מ שתמה על מש"כ הכס"מ בפ"ג ממעשר שני ה"ד על דברי הרמב"ם שם דערל כטמא ואם אכל מעשר שני לוקה, דהיינו כר"ע דערל כטמא, ותמה הלח"מ דהא חזינן שאין כן שי' הרמב"ם, עי"ש. והנה לפי דברינו הנ"ל, הא בלא"ה לא יתכן זה אליבא דר"ע, משום דלדידה רק איסורא איכא

אחיו מחמת מילה, דאסור בפסח. ולכאורה לפ"ז כיון דתרומה ילפינן בגז"ש מפסח, א"כ אפי' קי"ל ערל כטמא, לא סגי בזה, אלא צריך אף להגז"ש משום ערל שמתו אחיו מחמת מילה, שאף הוא אסור בתרומה, אלא שלפ"ז אינו מובן לישנא דקאמר ר"ע אינו צריך, והרי מיצרך צריך למתו אחיו מחמת מילה, והכי מבעיא ליה למימר, דכיון דהתורה רבתה לענין תרומה איש איש דערל כטמא, א"כ לא תתכן הגז"ש, דאם קי"ל כהגז"ש שאף באנוס איכא איסור, למה רבתה התורה הכא דערל כטמא, אבל כיון דקאמר ר"ע הלשון לא צריך, הרי א"א לפרש כן, ודברי התוס' צ"ע אצלי.

שו"ר שהשאלה מכהן ערל שעבד, כבר הק' הראשונים, עי' רמב"ן רשב"א וריטב"א ר"פ הערל, וכתבו דאכן לר"ע דערל כטמא א"צ להלכתא גמירי ליה וקרא דיחזקאל. ועי' ערוך לנר שם שהעיר על הטו"א שלא ראה דברי הראשונים. והנה י"ל לדעתם כשי' רש"י בסנהדרין פד,א, דהאזהרה היא רק מדברי הקבלה. ולכן אין בגמרא גמירי לה חידוש יותר ממאי דקאמר ר"ע דערל כטמא, אבל לשיטת הרמב"ם כאמור דאיכא מלקות ממש, ומה"ט כתב שדינו כזר, והיינו דלוקה מדין זה, וכל זה היה בכלל מפי השמועה, וכן דלא תהא חיוב מיתה כזר, ויעוש"ה בכס"מ ובקריית ספר מש"כ בזה, וא"כ לשיטתו אין לשאול

מר"ע דערל כטמא, ואכן לשי' הרמב"ן צ"ע דלא משתמיט בשום דוכתא למימר דלר"ע ל"צ להא גמרא ולאסמכתא דיחזקאל. ונ"ל דמכאן יליף הרמב"ם לשיטתו כאמור וכש"נ. ועתה ראיתי בערוך לנר שם דאזיל בתר איפכא, וכתב בפשטות דאי גמרא גמירי אין לוקין, ואי אתיא מהיקש דאיש איש לוקין, וכמו שמוכיח מק' תוס'. והנה אמת כי כן מוכח בתוספות, וכן כתבנו לעיל, אבל הרמב"ם ס"ל איפכא, דמפורש כתב שכהן ערל שעבד לוקה, והביאור הוא דאין המלקות על הלכה למשה מסיני, אלא הלכה גמירי לה שהוא בכלל זר האמור בתורה, וכמפורש ברמב"ם, וזה הפירוש בקרא דיחזקאל, אבל מדרשא דר"ע ליכא מלקות לשיטתו.

ובלח"מ פ"ט מקרבן פסח ה"ז עמד נמי בשי' הרמב"ם, דפסק בה' תרומות כר"א, וכדאמרן לעיל, וקשיא ליה דהגמ' ביבמות עא,א קאמרה דלר"א ל"צ קרא לגר שמל ולא טבל ונולד כשהוא מהול, משום שלשיטתו הני שפיר דמי וא"צ טבילה או מילה, וכיון דפסק דצריך טבילה, וכן הקטן צריך מילה, א"כ לא אייתר ליה קרא לגז"ש, יעו"ש. ונ"ל בזה, דהנה בגמ' שם איתא דר"א לא צריך קרא להני, משום דס"ל דהוי שפיר גר וכן שאין נולד מהול צריך טבילה, ברם לא נאמר שם דבהכרח איכא איסור להאכיל פסח לאלו, ואכן לר"ע לשיטתו ילפינן מקרא איסור זה,

לשיטתינו א"ש, דבאמת ליכא איסור.
ומאי דכתב שם עוד הלח"מ, הנה עפ"י
הנ"ל בביאור פלוגתא דר"א ור"ע, יל"ע
הרבה בדבריו.

ועי"ש בהשגת הראב"ד שתמה על
הרמב"ם שא"צ לגר תושב
שהוא ערל. וכס"מ כתב דאתיא לערבי
מהול, ואינו מובן לי, הרי מפורש בגמ'
דערל מקרי. ותו כתב דאתיא למל ולא
טבל, והנה כאמור לפי שיטתנו לא ס"ל
להרמב"ם כן, וגם תמוה דאיך נרמז כאן
בלשון הרמב"ם דמיירי במל ולא טבל,
ועי"ש עוד ישוב, ויש לדון עפ"י שי'
הרמב"ם בחשובה סי' קמ"ח, ושכן כונתו
בפ"ג ממילה ה"ז, שגוי שנימול לשם
מצוה, שפיר דמי, ואינו ענין לגירות,
וכתבתי בזה בס"ד בגזרת מלך על
הלכות מילה שם. וי"ל דאולי זה הכונה
בגר תושב שנימול לשם מצוות ישראל,
ולא כערבי שנימול לשם מצוותו, אע"פ
שחייב לפי הרמב"ם מדין בני קטורה.
ומ"מ צ"ע דבגמ' ילפינן דכל הגויים
ערלים, משמע אפי' הנימולים לשם
מצוה, ויל"ע בזה. שו"ר בעולת שלמה
בערכין שם מש"כ בד' רש"י, עי"ש.

אבל אנן דלא קי"ל כר"ע, אכן ליכא
איסור, ובאמת לא נזכר שם ברמב"ם
איסור להאכיל קרבן פסח לגר שמל ולא
טבל, ואפשר דכיון דשוב אינו ערל, וכמו
שפי' שם הרשב"א, כיון שנתגייר, והיינו
דזו היא מילה לשם גירות, ולא מקרי
ערבי מהול, וכן נמי בדין קטן שנולד
כשהוא מהול דצריך הטפד"ב, י"ל
שהפירוש הוא שצריך לקיים מצות
מילה, ולעולם לא מקרי ערל, וראה לעיל
פ' לך לך סי' נ"ד המקור לזה, וכן הוא
מוכרח הכא, דאם נימא דהוי ערל ממש,
א"כ א"צ רבוי על האיסור, כמו דקאמר
הש"ס על ערבי מהול דמקרי ערל, ולפ"ז
י"ל דבאמת כיון דבעינן לקרא דתושב
ושכיר לגז"ש, א"כ לא אייתר קרא
לאסור הק"פ לגר שמל ולא טבל, וכבר
כתבו המפרשים דהוי בגדר מכלל עכו"ם
יצא ולכלל ישראל לא בא, ועי' אף
בלשון הרשב"א הנ"ל, שהוי נכנס קצת
בדת היהודית, וכן נמי אין איסור
להאכיל ק"פ לנולד מהול שלא הטיפו לו
דם ברית, אלא דהש"ס קאמר שלר"א
לשיטתיה בלא"ה ליכא איסור כיון שהוא
גר גמור, וכן שא"צ להטד"ב, אבל גם



סימן כג

חיוב ממון ביד"ש בקלב"מ

ואשמה הנפש ההיא וגו' (ה ו').

איתא בספרי פרשה זו פסקא ד' ע' 6, ואשמה הנפש ההיא למה נאמר מניין אתה אומר המדליק גדישו של חברו ביום כיפורים שאע"פ שאין ב"ד נפרעים ממנו שיהיה נידון בנפשו ת"ל ואשמה הנפש ההיא. ע"כ. ובפי' רבינו הלל, שאע"פ שאין ב"ד נפרעים ממנו לשלם מה שהזיק, שהוא נידון בנפשו, שחייב כרת משום דכתיב וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה וגו', ת"ל ואשמה הנפש ההיא דהיינו שתמות הנפש אי הדליק גדישו של חברו ביום הכיפורים. עכ"ל. והדברים נפלאים, מאי ס"ד לפטור את המדליק ביוה"כ מחיוב כרת, בגלל שהוא פטור מחיוב תשלומין, מלבד דאדרבה היא הנותנת, שהחיוב כרת של יוה"כ הוא הפוטר מתשלומין, הרי בלא"ה אינו מובן כלל, איזו סיבה יש לפטור מכרת בגלל פטור תשלומין. ונוסחת הגר"א בספרי שם היא כך, מניין אתה אומר המדליק גדישו של חברו בשבת שאין ב"ד נפרעים ממנו שיהא נידון בנפשו ת"ל ואשמה הנפש ההיא, ופי' הגר"א שם, שיהא נידון בנפשו שמחייב את עצמו לצאת ידי שמים. ע"כ. והנה חלוק הגירסאות יוה"כ או שבת הוא רק נפ"מ

אם הספרי אזיל בשיטת מ"ד שכרת פוטר מתשלומין או לאו, אבל עצם פי' הגר"א הוא איפכא, כלומר, דהכא איכא ילפותא שקלב"מ אע"פ שפוטר בדיני ב"ד מהתשלומים, מ"מ איכא חיוב לצאת ידי שמים, ואכן דין זה מבואר בתלמודין בבא מציעא צא,א, עי"ש. ונמצא שהלכה זו אינה מהסברא אלא מילפותא דקרא, אלא שלכאורה יש כאן חידוש גדול, שהרי פרשה זו היא לענין חיוב של נשבע לשקר שמשלם קרן וחומש, ויש אפוא הלכה מפורשת שגם על חיוב לצאת ידי שמים איכא חיוב קרבן שבועה של כפירת ממון, וצ"ע טובא. ועיין ספר זרע אברהם על הספרי מה דשו"ט בשני הפירושים, אבל לא ירד לשאלות הנ"ל. ותו ראיתי להעמק הנציב שמפרש כהגר"א והרגיש בשאלה הנ"ל מאחר דפשיטא ליה שאין חיוב קרבן על ממון שכל חיובו הוא לצאת ידי שמים, ויעו"ש שדחק מאד בישובו. וע"ע ספרי דבי דרב על הספרי שם.

והנה לולא דמסתפינא אמינא שיש חידוש גדול בספרי ועפ"י פי' רבינו הלל, וכן הוא גם בהגהות וביאורים לחכם ספרדי קדמון, והוא, דהנה מה דפוטר הכא מחיוב ממון אינו

החיוב כרת, הואיל והך ספרי ס"ל כרבנן והכי קי"ל שחייבי כריתות אינן פוטרים מתשלומין, אלא הכא מיירי שהתרו בו, וה"ז לוקה בב"ד, והחיוב מלקות הרי פוטר מתשלומין, והנה קי"ל שחייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן, ומעתה ילפינן מהך קרא בספרי דעד כאן לא אמרינן שהמלקות פוטר מכרת, אלא במקום שהמלקות לא פטר מממון, אבל אם כבר פטר המלקות מממון, שוב אין בכוחם לפוטרו גם מכרת, דתיתי לטיבותא לית להו למלקות. ואע"פ שנמצא שע"י הפטור תשלומין איכא חיוב כרת, לא אכפת לן בזה, דכך הוא דין התורה, דהנה חזינן דמלקות פוטר מכרת, ש"מ דמלקות דבר גדול הוא, ומ"מ בחובל בחבירו בפירוש רבתה תורה לשלם ולא ללקות, ואם אין בחבלה שוה פרוטה ה"ז לוקה ואינו משלם, וכך הוא דין התורה, ואין לשאול דלקתה מידת הדין, וז"ב.

ועל פי הגר"א דכאמור נמצא דאיכא קרבן שבועה על חיוב ממון שהוא לצאת יד"ש בלבד, הנה כתב שם עמק הנציב שהדין מפורש בתו"כ פ' ויקרא דיבורא דחטאות פרק כ"ב ה"י, דממעטינן מקרא באומר לו שרפת גדישי בשבת והוא כופר וכל כיו"ב דליכא חיוב קרבן, וה"ט משום דמתחייב בנפשו, הנה מפורש דאע"פ שיש חיוב לצאת יד"ש מ"מ אין חיוב קרבן שבועה, ולכן פי' הגר"א לפו"ר תמוה, ואולי נראה לחדש

גם בזה ועפ"י מה שהביא הקצה"ח סי' כ"ח ס"ק א' שיטת המהרש"ל לענין תפיסה בקלב"מ דזה מהני רק אם לא נעשה בו העונש החמור כמו חייבי מיתות שוגגין, אבל אם נעשה בו העונש לא מהני תפיסה ואע"פ שיש חיוב לצאת יד"ש, ויעו"ש בקצה"ח מה שהאריך בזה. והיינו דאכן תרי גווני לצאת יד"ש איכא, איכא לצאת יד"ש שהוא חיוב ממון ביסודו, ורק ב"ד אינם גובים, ולכן מהני תפיסה, אך איכא חיוב לצאת יד"ש שהוא ביסודו באמת כעין מידת חסידות ועונשי שמים, אלא שאפשר להפטר מענשי שמים ע"י תשלומין, אבל אין זה בגדר חיוב שיש לאדם על חבירו, וממילא לא מהני תפיסה, הואיל ויסוד חיובו הוא לשמים, ולפ"ז י"ל דמה דאתמעט בתו"כ הוא בגוונא דבאמת מתחייב בנפשו, והחיוב לצאת יד"ש אינו בגדר חיוב ממון, ועל כן ליכא ביה חיוב קרבן שבועה, משא"כ מאי דמרכינן בספרי דאיכא חיוב בידי שמים, היינו בגוונא דשוגגין דרק חיוב ב"ד ליכא, אבל חיוב ממון ביסודו איכא וגם תפיסה מועילה מה"ט, ועל חיוב ממון כזה שמועילה בו תפיסה, שפיר איקרי ממון להתחייב עליו קרבן שבועה. ונראה שלפ"ז דייק מה דנקט בספרי יוה"כ, והגר"א הגיה שבת, אך בכל כת"י הוא כלפנינו, וה"ט דאזיל בשיטת ר"נ בן הקנה, דאיירי לענין כריתות, דבכה"ג פסיקא ליה דאהני תפיסה ואף במזיד,

והגמ' בב"מ צא, א מיירי רק בחיובי ממון
שהאדם עצמו חייב, ולא במזיק וכיו"ב,
עי' בשטמ"ק שם מהראב"ד והרשב"א,
ומאירי בשם ס' ההשלמה בשם ר"ת,
ו"אוצר מפה"ת" ב"ק עב, וחי' הר"ן
סנהדרין עב, א מרבינו דוד.

ולכן איכא קרבן, אבל בתו"כ איירי רק
בחיובי מיתות ב"ד ובגוונא דלא אהני
תפיסה, ולכן ה"ז פטור מקרבן.
ובמקו"א כתבתי לתמוה מהספרי הנ"ל
על החולקים על הדין הנ"ל
דמהני תפיסה ואיכא דיני שמים בקלב"מ.



סימן כד

אם בכורים בכלל קדשי מקדש

אשר יקריבו לכהן (ה ט).

מכאן שיהיו הבכורים לאנשי משמר
שיקריבוה ואינה לכל כהן שירצה
כתרומה, עכ"ל, ויעו"ש כל דבריו. הנה
כבר נזכר בקיצור נמרץ במש"כ בס"ד
על "תקרובת ע"ז" במקרא העדה פ'
וארא סי' ל"ח, ונדפס בס"ד גם
ב"ישורון" חלק כ"ה, וכאן יבואו
הדברים בביאור נכון, והנה נמצא
שנחלקו רש"י ורמב"ן בביאור הספרי,
ולרש"י אין כל מעלה לבכורים יותר
מתרומה, ואין לו כל משמעות מלשון
יקריבו, שמשום כך יהיו בכורים נחשבים
יותר לקדשי מקדש מאשר תרומה,
שאינה קדשי מקדש, והרמב"ן מבאר
שבפסוק זה למדנו שבכורים הם בגדר
קדשי מקדש, כלומר, דאע"פ שתנופה
והגשה אצל המזבח הוא מפורש בתורה,

ז"ל הרמב"ן ה, ט, ועוד שנו שם בספרי,
אשר יקריבו לכהן, אמר ר' ישמעאל
וכי תרומה מקריבין לכהן, מה ת"ל אשר
יקריבו לכהן לו יהיה, לפי שהוא אומר
ראשית בכורי אדמתך וגו', אבל לא
שמענו מה יעשה בהם, ת"ל אשר יקריבו
לכהן לו יהיה, בא הכתוב ולימד על
הביכורים שיהיו נתונים לכהן, ופי' רש"י
וכי תרומה מקריבין לכהן והלא הוא
עצמו מחזר עליה בבית הגרנות. ואינו
מחזור. אבל פירושה כי על דעת ר'
ישמעאל לא יבוא לשון הקרבה בתורה
אלא בקרבים ע"ג המזבח, לפיכך דרש
"אשר יקריבו" בבכורים שהם טעונים
תנופה והגשה, יאמר הכתוב כי כל
הבכורים אשר יקריבו הבעלים לשם
לכהן המקריב לו יהיה כו'. ולמדנו עוד

חולין לעזרה, הלכך לא אפשר, ופירש"י קא מעייל חולין לעזרה, מידי דלא אתעביד ביה צורך גבוה. ובתוס' הוכיחו דמותר להכניס חולין לעזרה, ופי' שקו' הגמ' היא דדוקא שבדרך קדושה מיייתי להו שעשוה תנופה, וכן בגמ' בב"ב סא,ב לענין בכורים איכא הך טעמא, עיש"ה. וי"ל שרש"י לא פי' כן, שהרי יש בכורים גופייהו שיש בהם מצות תנופה והנחה, ומ"מ אינם בכלל קדשי מזבח, ש"מ שזה לא קובע דהוי דרך קדושה, ובהכרח שהמניעה אינה משום כך, אלא אסור להכניס לעזרה מה שאינו צורך גבוה, והביאור בגמ' הוא כך, דאיכא מיעוטא "זה", שחולין אינם בכלל חיוב חזה ושוק, ולולא המיעוט יש ק"ו לחייב שחיטת חולין בחזה ושוק, וכיון שע"י הילפותא בק"ו יש בהכרח דין תנופה שהוא היתר איסור, וא"א ללמוד בהק"ו שיש קדושה בחזה ושוק של חולין, א"כ מעתה א"א ללמוד בק"ו שיש מצוה כזאת, הואיל וע"י מצוה כזאת צריך היתר על איסור תורה, וא"א לעשות חיוב כזה ע"י ק"ו, ורש"י אינו מפרש דהשאלה היא דוקא בגלל שמכניס חולין לעזרה דרך קדושה, והיינו תנופה, שהרי בכורים גופייהו שאין בהם קדושת קדשי מקדש, אלא קדושת תרומה בלבד, ועושים בהם תנופה, ש"מ שזה אינו בכלל דרך קדושה אלא מצוה בעלמא, אבל בפי' התוס' י"ל דאזלו כפי' הרמב"ן, דתנופת בכורים

מ"מ עדיין אין זה די ללמדנו שבכורים הוו קדשי מקדש, ורק עפ"י הפסוק אשר יקריבו לכהן למדו חז"ל שאכן ע"י דאיכא הנחה אצל המזבח, ע"י כך נעשו קדשי מקדש, ולפיכך מתחלק לאנשי משמר, וכש"נ.

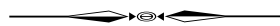
ועפ"י מחלוקת זו נחלקו רש"י ורמב"ן בפשט הגמ' ע"ז נא,א, על המשנה דפרכילי ענבים ועטרות שבלים נאסרים משום תקרובת ע"ז, ושאלו בגמ' כיון שצריך כעין פנים, היינו שיהיה דבר הקרב למזבח, א"כ הרי פירות אלו אינן קרבים למזבח, ותי' בגמ' כשבצרן לכך, ופירש"י דהוי כזביחה, ועפ"י הגמ' סנהדרין סב,א דאיכא תולדות לע"ז, וגם שבירת מקל חייב דהוי כמו שחיטה, וכמו שעובד ע"ז בשחיטה עצמה, ה"ה שעובד ע"ז בבצירה עצמה, עי"ש. אבל הרמב"ן מפרש דה"ז כמו ביכורים, והוו נמי בכלל ראוי לפנים, וכ"ה בפי' ר"ח ועוד קדמונים, ומובן שהרמב"ן עפ"י שיטתו דילפינן מקרא דאכן ביכורים הן בגדר קדשי מזבח, ולכן שפיר פי' הגמ' דהוו הפירות ראויים לפנים בגלל בכורים, ואילו רש"י לשיטתו שאין כל ילפותא על בכורים שהם בגדר כעין קרבן, פי' סתמא דעובד בבצירה והוי תולדה דע"ז.

וי"ל עוד בזה, דיעוין חולין קל,א-ב, אלא טעמא דכתב רחמנא זה, הא לאו הכי הו"א חולין חייבין בחזה ושוק והא בעי תנופה כו', אי אגוואי הא מעייל

אכן הוי בגדר קדשי מקדש, ולפיכך דוקא לעשות תנופה יש קפידא, לאחר שיש ילפותא מקרא דהקריבו דמה"ט גופא ה"ז גדר קרבן, וא"א לחדש מכח ק"ו לומר שיש על חזה ושוק של חולין דין קדשי מקדש, ואפשר רק ללמוד בק"ו על חיוב נתינתן לכהן, וכיון שזה מצריך תנופה, וזה א"א לעשות בעזרה בגלל העדר קדושה, ממילא ש"מ שאין ק"ו כזה, וכש"נ. וע"ע רשב"ם ותוס' ב"ב פא,ב, ותו' פסחים סו,ב. ואכן הרמב"ן ב"ב שם מפרש כהתוס', ואזיל לשיטתיה דהתורה גילתה בקרא ד"אשר יקריבו" דתנופה שבבכורים הוא גדר קרבן, וממילא אין להביא לעזרה שום חולין כדי לעשות בו מעשים אלו כמו שעושים בקדשי מזבח, וכאמור הוא איסור תורה, ובסוגיא דחולין א"א לפרש דהוי מדרבנן כהרשב"ם שם.

ונראה דעוד יש בזה ברמב"ן דאקשי לשיטתיה, דהנה בספרי פ' כי תבא דרשין על הפסוק "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם", דאין לך אלא כהן שבימך, ועי"ש ברמב"ן שנתקשה דענין זה שייך בחכם, אבל מה ס"ד הכא על כהן שאינו בימך, והעלה לפרש כונת

הספרי על כהן שנמצא חלל, והנה יעוין בצפנת פענח פ' כי תבא שכתב דנידון זה לענין בכורים אם נמצא חלל תליא אי הוי בגדר קדשי מקדש או לאו, עי"ש, ור"ל, דאי הוי קדשי מקדש א"כ הו"ל עבודה, ובעבודה קי"ל דנמצא חלל עבודתו כשרה, אבל לשאר מילי דצריך כהן לא מהני חלל גם בדיעבד, וא"כ י"ל דהרמב"ן לשיטתיה דהוי גדר קרבן, וזה גופא ילפינן מהכא דחזינן שעבודת חלל כשרה, ואכן רש"י שם פי' סתמא על הכהן כמות שהוא, וכתב הרמב"ן שאינו מבין דבריו, ועי"ש במפרשים. ומ"מ רש"י לשיטתיה י"ל שאכן אינו מכשיר בחלל שנמצא, וכש"נ. וראה כלי חמדה פ' אמור סי' א', שכבר הרגיש בדברי הרמב"ן אלו, דקמ"ל שאין אלו סתם מתנות כהונה, אלא גדר קרבן, עי"ש. וע"ע בכלי חמדה פ' כי תבא סי' א' אות ב', מש"כ בדברי התרגום יונתן על כהן גדול ומש"כ שם בשם האמרי אמת מגור, מה ששיך לנידון הנ"ל, ואכ"מ. [וראה חי' ר' נחמיה סי' א' בהערות.] וראה במקרא העדה פ' פנחס סי' קמ"ב שנתבאר באורך בס"ד ענין כהן שנמצא חלל.



סימן כה

טובת הנאה לבעלים

ואיש את קדשיו לו יהיו (ה י).

הוא כאילו כולו שלו לגמרי משום ההוא טוה"נ דאית ליה בגוויה וכדתנן המקדש בתרומות ומעשרות ומשמע דישראל דומיא דכהן דמקדש בתרומה ממש ולא בטובת הנאה שיש לו בה. ע"כ. והעולה מדבריו כך, דלאחר דילפינן דטוה"נ לבעלים, הרי הקדש דטוה"נ ממון סובר שאכן המתנות שייכות לגמרי לבעלים, ויש עליו רק חובת נתינה, ונראה מדבריו דלמ"ד טוה"נ אינה ממון, אכן גוף המתנות שייכות לכהנים ולויים, ואין לבעלים אלא זכות הנתינה, וא"כ נחלקו בגמ' בפירוש הקרא "ואיש את קדשיו לו יהיו", וכש"נ. והקצה"ח סי' רע"ה סק"א כתב דהתוס' ב"מ ו,ב פליגי על הריטב"א, שהרי כתבו שגם למ"ד טוה"נ ממון, כהן שתפס מתנות מהבעלים צריך להחזיר רק דמי טוה"נ ותו לא, ואילו להריטב"א פשוט שצריך להחזיר כל המתנות, יעו"ש.

ובתשובת ר"י אבן פלאה שהשיב לר"א אב"ד על תיקון ברכות, ונמצאת באבודרהם הוצאת קרן ראם (התשע"ה) ח"א עמ' 65, וכן בספרן של ראשונים מהדורת ר"ש אסף ע' 203, איתא בזה"ל, וכ"ד מתנות כהונה נמי אין מברכים על נתינתם לכהן משום דלא

פירש"י, לפי שנאמרו מתנות כהונה ולויה יכול יבואו ויטלו בזרוע, ת"ל ואיש את קדשיו לו יהיו מגיד שטובת הנאתן לבעלים וכו'. והוא מהספרי שם. ומבואר שלולא הקרא אכן יכולים הכהנים והלויים ליטול את המתנות בזרוע, הואיל והוא ממש ממון, וקמ"ל קרא שאינו כן, אלא לו יהיו, והיינו שטובת הנאה שלו. ור"ל, שאע"פ שבודאי ה"ז צריך ליתנם לכהנים והלויים, אבל מ"מ טובת הנאה שלו, היינו שהוא נותן למי שהוא רוצה, אלא שעדיין יש להסתפק בביאור הגדר בזה, אם הכונה היא שבאמת כל זמן שלא נתן לכהן ה"ז של הבעלים, וכאן למדה לנו התורה כן, וכפשוטו של מקרא לו יהיו, אלא שיש מצוה עליו ליתן לכהן, או דילמא י"ל דגם אחרי הילפותא אין אומרים שהוא ממון בעלים, ורק אמרינן שזכותו ליתן למי שירצה, ורק זכות זו נתנה לו התורה ולעולם אין המתנות ממון בעלים.

ומדברי הריטב"א קידושין נח, ב יש ללמוד עפ"י שיטתו בתי' השני שם דמסיק עליו וכן עיקר, דאכן בזה פליגי בגמ' אי טוה"נ ממון או לאו ממון, וז"ל שם, א"נ דלמ"ד טוה"נ ממון חשוב

יהיב ליה ישראל לכהן מדידיה כלום דנברך לתת לכהן אלא רחמנא הוא דיהיב להו לכהנים דכהנים משולחן גבוה קא זכו דכתיב ואני נתתי לך כמה דאמרינן בכמה דוכתי שאני מתנות כהונה דכהנים משולחן גבוה קא זכו דכתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי וכיון דלרחמנא ננהו לא מברכינן עלייהו וכו'. ע"כ. והנה לכאורה עפ"י סברת הריטב"א דבר זה תלוי אם טוה"נ ממון או לאו ממון, ואי טוה"נ ממון ה"ז ממש משל עצמו, ועפ"י סברת ר"י בן פלאה שפיר שייכת ברכה, וצ"ל בסברת הריטב"א טעם אחר אמאי ליכא ברכה.

ואולי י"ל עפ"י מה שנחלקו הקדמונים הרמב"ם והרמב"ן לענין מצות הפרשת תרומה ונתינת התרומה, אי הוי מצוה אחת או שתי מצוות, ואי הוי מצוה אחת מובן מה שאין מברכים על הנתינה כיון שכבר בירך על ההפרשה. ונראה בזה עוד, דהא נמי תליא זה בזה, דאם נקטינן שע"י ההפרשה הוי כבר לגמרי ממון כהן, ורק טוה"נ לבעלים, הנה לא שייך שתהא הנתינה מצוה בפ"ע, כיון שע"י ההפרשה כביכול איכא גם נתינה, ומה שהוא נותן לכהן מסוים אין זה אלא לזכות הבעלים בלבד, אבל אין כאן תוספת במצוה עצמה, אבל אם נקטינן כהריטב"א דלמ"ד טוה"נ ממון, ה"ז ממש ממון בעלים, שפיר שייכא עוד

מצות נתינה, מלבד מצות הפרשה, שעד עתה הוי ממון ישראל, והמצוה היא ליתנו לכהן, ונמצא אפוא דהא בהא תליא, דאליבא דהריטב"א למ"ד טוה"נ ממון אכן איכא מצות נתינה בפני עצמה, וא"כ בהכרח שיש לברך על הנתינה, ולפי סברת ר"י בן פלאה, הוי ממון כהונה, ולא שייכא נתינה שתהא מצוה לעצמה, ולכן באמת ליכא ברכה, דכבר נשלמה המצוה במעשה ההפרשה. וראה עוד בהערותי לאבודרהם שם משנ"ת בס"ד.

ובעיקר שי' הריטב"א יעזין מה שדנו בדבריו, עטרת חכמים קידושין שם וכן ב"מ יא, ב, חי' רבינו מאיר שמחה קידושין שם, חמדת שלמה קידושין שם, תשובות נאות יעקב למהר"י אלגזי סי' ד', הערות בעל מחנה חיים בתשובות מוצל מאש ח"ב סי' י"ט, אבני נזר אה"ע סי' תנ"ו, אחיעזר ח"ג סי' מ"ב, שאילת שלום וילנא סי' י"ז. והנה עפ"י שי' הריטב"א א"א לפרש כפירש"י בכמה דוכתי בגדר מכירי כהונה, דכל הכהנים נתיאשו וממילא ה"ז של אותו כהן מכירו, דזה לא מהך סברא, ועי' חי' ר"ח מטלז על ב"מ בהסבר ענין טוה"נ ממון, ואכ"מ להאריך. וראה באוצר מפה"ת ב"מ ו, ב, הערה 50, ומחנ"א בהגהות בפ"ח מה' זכיה הביא מירושלמי דמאי פ"ו ה"ב שאם אין הבעלים רוצה ליתן לכהן,

בטלה ממנו טוה"נ, ועי' תורת מיכאל סי' כ"ד. וקה"י ב"מ סי' ט', והנה סברא זו לפו"ר לא תתכן עפ"י הריטב"א, וע"ע משנ"ת בס"ד במקרא להלן פ' קרח.



סימן בו

לאו דמוטה

ונסתרה והיא נטמאה וגו' (ה יג).

וליכא להו ספק, מ"מ הכא שעשתה התורה ספק כודאי, לא יועיל ברי שלה ושל הנאסר עליה, עיש"ה.

ולכאורה אמינא בפשוטו דדין זה בודאי נכון הוא, אבל א"צ לטעמיה דהמנח"ח משום שהתורה עשתה ספק כודאי, אלא גם אי ליכא ספק כודאי אין לאשה ולבועל נאמנות שלא נבעלה, דהגע עצמך, הרי זה גופא מה שהתורה אסרה ע"י קינוי וסתירה, שהתורה קבעה שגם אם הם אומרים שלא היתה כאן זנות, אין ממש בדבריהם, ועל כך צריך שתהא השקאה בדוקא להתירה. ואם יש להם נאמנות, למה כל הענין, ואע"פ שצריך ההשקאה כלפי הבעל שאינו מאמין לה, אבל כיון שחזינן שהתורה אסרה גם לבועל, ובפשוטו הוא מכחיש וטוען שלא זינה עמה כמו שהיא טוענת, ובכל אופן התורה אמרה אחד לבעל ואחד לבועל, א"כ אין זה משום שספק כודאי, אלא

הנה איתא בכמה מקומות בש"ס דינא דספק טומאה ברשות היחיד טמא, וספק טומאה ברה"ר טהור, וילפינן לה מסוטה, וראה כל הסוגיא נדה ב,א - ג,א ותוס' שם ב,א, וראה לשון רש"י שם דמתבאר דהתורה קראה לאיסור סוטה בשם טומאה, אע"פ שביסודו הוא איסור, וע"ז נאמר שלאחר קינוי וסתירה יש עליה איסור בתורת ודאי, ואקרי לה בשם טומאה, ויש ללמוד מכאן שכל ספק טומאה ברה"י, כמו שסתירת סוטה היא רה"י, הרי הוא טמא בודאי, והשב שמעתתא בש"א האריך בביאור ענין זה בכמה פרקים, ועי' במנח"ח מצוה שס"ה שנקט למילתא דפשיטא שאע"פ שבכל ספק איסור תורה, ואפי' יש בו איקבע איסורא של ספק אשת איש, והוי ספק חיוב סקילה, ובשוגג אשם תלוי, מ"מ מבואר בכתובות כב,ב שאם אומרת ברי לי, וכן אומר הבעל שנישאת לו, דברי לו שהיא פנויה, ה"ז מותר לכתחילה, הואיל

פשוט שאין להם נאמנות, ושאינו התם בספק אשת איש שאין עליהם כל חשד ורגלים לדבר, ולכן נאמנים לעצמם בברי, משא"כ אלו פשוט שאין להם נאמנות.

ברם בעיקר מה דפשוט להמפרשים בכונת הגמ' דברה"י הספק כודאי, והיינו כפשוטו שהוא נקרא טמא ודאי, הנה בשי' הרמב"ם י"ל שאין הכונה לומר דהוי ודאי איסור ממש, וראה ברמב"ם פט"ז מהלכות שאר אבות הטומאות ה"א, וז"ל, ומפני מה החמירו בספק רה"י שהרי סוטה שנסתרה אע"פ שהדבר ספק הרי היא טמאה לבעלה עד שתשתה, ע"כ. ובדין סוטה כתב הרמב"ם בפ"א מה' גירושין הי"ד, וז"ל, ובכלל לאו זה שכל אשה שזינת תחת בעלה נאסרה על בעלה ולוקה עליה שנאמר אחרי אשר הוטמאה והרי נטמאה כו', לפיכך כל אשה שנאסרה על בעלה ע"י קינוי וסתירה אם בעל אותה מכין אותו מכת מרדות כו', ע"כ. ועי"ש במ"מ דשי' הרמב"ם דאיכא לאו ומלקות רק בזינתה בודאי, ולא כהרשב"א דכתב דאיכא לאו ומלקות גמורים מהתורה.

ועדיין צריך לפרש מאי לשון לפיכך כו', ומאי בעי בזה, ובפשוטו ר"ל כיון שיש לאו מהתורה בזינתה ודאי, א"כ איכא ספק לאו בזינתה מספק, אלא שלא זה אין בו היתר מהתורה כמו שיש על שאר ספיקות לשי' הרמב"ם, שמהתורה כל הספקות מותרים דילפינן

מספק ממזר, כדאיתא בתשובות הרמב"ם, ונתבאר בס"ד במקומו, אלא הכא נשאר ספק שצריך להחמיר בו שמא זינתה, וכך הוא דין תורה, אבל לא לומר שבודאי זינתה, וזוהי הכונה לעשות ספק כודאי, והואיל והטומאות כולן ילפינן לה מסוטה להחמיר, היינו נמי בזה האופן, כלומר שלא להקל בספקות אלא להשאיר הספק כמו שהוא ולהחמיר בו, אבל אין הכונה לומר שהוא טמא ודאי.

ופשוט דהרשב"א אזיל לשיטתיה, דהוא פליג על הרמב"ם בחי' פרק י' יוחסין, וכתב דכל ספיקא דאורייתא מהתורה לחומרא, ובהכרח דאם התורה חידשה בסוטה שיש עליו איסור, ש"מ שהכונה היא ממש לעשות הספק כודאי דאיכא לאו ומלקות, דאם לא כן אין חילוק בין סוטה לשאר איסורין, ובכס"מ ולח"מ שם הביאו הרמב"ם בפ"א מה' איסור"ב הכ"ב, ומש"כ שם המ"מ. והנה בפשוטו דברי הרמב"ם מבוארים, דהתם לענין מלקות על איסור זונה לכהן, אכן ע"א נאמן אחרי קו"ס לקבוע עליה לאו דזונה לכהן, כיון שלדעתו לאוי כהונה הווי איסורין, וכמש"כ בפט"ז מה' סנהדרין, אבל לענין איסור סוטה הוי עריות ואין ע"א נאמן, ולכן התם ליכא מלקות על לאו דטומאה, ורק בהלכות גירושין בזינתה ודאי איכא מלקות. וס"ל להרמב"ם שלא זה אינו בגדר לאו שבכללות, ובפשוטו הביאור הוא, דהכא

שם. וראה מש"כ בזה בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד אות קנ"ד, וא"צ לכפול הדברים, וענין נאמנות ע"א על זנות א"א, לאוסרה על כהן וללקות, יעוין משנ"ת בס"ד ב"אוצר מפה"ת גיטין פח, ב- פט, א, וראה אריכות בזה בשב שמעתתא ש"א בכמה מקומות, ומשנ"ת בס"ד בפקודי העדה פט"ז מה' סנהדרין ה"ו.

איכא עיקר הלאו, ואיכא נמי מה שקבלו חז"ל שבכלל לאו זה נאמר גם סוטה, ואי הוי לאו שבכללות א"כ אין ללקות גם על לאו דמחזיר גרושתו, וזה אי אפשר כיון שהוא לאו המפורש בתורה, וממילא גם מה שנכלל בו לא הוי בגדר איסור קלוש כמ"ש אלא לפי קבלת חז"ל לאו גמור, הוי נמי לאו שאינו בכללות, ולפיכך לוקין עליו, וכל זה דלא כהמ"מ



סימן כז

נסתרה עם שנים שקינא להם

ונסתרה והיא נטמאה ועד אין בה והיא לא נתפשה (ה יג).

שנים ה"ז טמאה, והרי בשלושה הו"ל ספק טומאה ברה"ר דספיקו טהור, ויעו"ש שהאריך בביאור הקושיא, ומסיק שהיא קושיא אלימתא ולית נגר ובר נגר דליפרקיה. והמנח"ח כתב לישב דכל טומאה היא בסתר, שהרי אינם יודעים אם אכן איכא העראה ממש, וא"א לראות זאת, וה"ז כמו טומאת נדה דהוי תמיד ספק טומאה ברה"י, ויעו"ש שסייע לזה משו"ת הרשב"א שא"א לעדים לראות מנאפים כמכחול בשפופרת, אכן בפשוטו שם הכונה שלא תצוה התורה על קידושי ביאה בזה האופן, יעו"ש

כתב הרמב"ם פ"א מה' סוטה ה"ג, קינא לה עם שנים כאחד ואמר לה אל תסתרי עם פלוני ופלוני ונסתרה עם שניהם כאחד ושהת כדי טומאה אפי' הן שני אחיה או אביה ואחיה ה"ז אסורה עד שתשתה. ע"כ. ויעו"ש בכס"מ המקור לזה בירושלמי, ויעו"ש במל"מ באריכות. והנה המנח"ח מצוה שס"ה הביא קושיית המעשה רוקח להר"א מאמסטרדם, וכ"ה גם בהגותיו על הרמב"ם שם ארבעה טורי אבן, כיון דספק טומאה ברה"י ילפינן מסוטה דאיכא רק שנים, א"כ איך בנסתרה עם

ברשב"א דמיירי לענין זה. וע"ע משנ"ת בענין זה בפקודי העדה פ"ב מה' סנהדרין ה"ב, ואכ"מ להאריך.

הנה לכאורה אמינא בישוב הקושיא באופן כזה, דנכון אמנם ביסוד הדין דספק טומאה ברה"ר דספיקו טהור וספק טומאה ברה"י דספיקו טמא, דהדין הוא אי איכא שלושה הוי רה"ר, ושנים איקרי רה"י, וזה ילפינן מסוטה דשנים שהם האיש והאשה שנסתרו אקרי ספק טומאה ברה"י ולכן ספיקו טמא. וכל שיש יותר משנים איקרי רה"ר וספיקו טהור, והנה בגדר רה"י בכל מקום הוא שאין זה מקום שכל אחד יכול להיות שם, שהרי הרשות היא של יחיד ורה"ר הוא מקום שכל אחד יכול להיות שם, הואיל והיא רשות של כולם. והנה בסתירה של סוטה, היסוד הוא שהוא נכנס עמה לסתר, והיינו שאדם אחר לא נמצא שם, ואילו נמצא שם עוד אדם, שוב לא איקרי מקום סתר, אך הדבר תלוי בזה דאם הוא סתם אדם, אכן שוב אין כאן סתירה, אבל אם גם אותו האדם הוא גם מי שהוא שקינא לו, שוב הרי זו סתירה, אע"פ שיש שם יותר מאדם אחד, ונמצא אפוא שהכלל הוא כך, דשנים הם תמיד רק רה"י, וזה ילפינן מסוטה, שא"א לסתירה בפחות משנים היינו האיש והאשה, ולכן בכל מקום שיהיה אדם נוסף שאין מקומו שם, ה"ז רה"ר, ותו אינו מקום סתר ורה"י. משא"כ כאשר אותו אדם הוא גם מי שיש עליו

קינאי וסתירה, א"כ עדיין אקרי רה"י, ואפי' הם מאה. כללו של דבר, כל מקום שיכול כל אדם להכנס שם ה"ז רה"ר, וכל מקום שאי אפשר לכל אדם להכנס שם ה"ז רה"י, אלא שאם יש שם רק שני בני אדם בכל גוונא איקרי רה"י, וזה ילפינן מסוטה, ואם הם יותר משני ב"א שוב ל"ה רה"י אלא רה"ר הוא דהוי, אבל אם הוא מקום שא"א לאדם אחר להכנס שם, כלומר, שאם יכנס שם שוב אין זה מקום סתר, הרי שגם הרבה בני אדם הנמצאים שם עושים שם המקום רה"י, כיון שרק להם יש האפשרות להיות שם, ודוק היטב בזה, וצ"ע ובירור אם אין סתירה לסברא זו, כי לפו"ר היא עצה עמוקה בס"ד.

והנה גם בחסדי דוד פ"ק דסוטה הביא קו' המעשה רוקח וכתב לישב כעין דברי המנח"ח הנ"ל, דהואיל והטומאה היא בסתר, דבר שהוא בין הבוטל והנבעלת בלבד, לכן איקרי רה"י, וחזר והוסיף דמ"מ אם יש שם אדם אחר, שוב אין זו סתירה, ולכן בשלושה אין טומאה, אבל עצם הספק טומאה הוא תמיד בסתר, יעושה"ה. והיינו דקשיא ליה, דא"כ מאי איכפת לן שיש שם אחר כיון שהטומאה היא תמיד בסתר, ולכן תי' דמ"מ אין זו סתירה כאשר יש שם אדם אחר, אבל לא זכיתי להבין דבריו, דא"כ מאי איכפת לן אם אותו האחר הוא נמי שיש עליו קינאי, שהרי מ"מ סתירה אין כאן, ובשלמא עפ"י דרכנו,

האריך בזה, ועיקרי דבריו, דבסוטה הרי באמת העיקר הוא האיסור לבעלה ולתרומה, ולענין איסור הרי אין דין חילוק רשויות, ובין ברה"ר ובין ברה"י יש איסור, והאיסור בסתירה הוא בגלל קנוי בסתירה ונעשה רגלים לדבר, וספק סוטה דרה"ר דטהור אינו משום שספק טהור, אלא כיון דאינה סתירה וממילא אין כל ספק, ובמקום דאיקרי סתירה שפיר אקרי רה"י וספיקו טמא, ומה דילפינן מסוטה דאיכא בועל ונבעלת, ולכן כל ספק טמאה הוא שנים בלבד, והיינו שמדובר בהווה, אבל אם אפשר שתהא סתירה בסוטה עם יותר, לעולם הוי נמי ספק טמא, ויעו"ש שהאריך. וכמדומה שהדברים קרובים קצת לדברינו, אלא שבדרכנו מבואר באופן אחר. וראה עוד בס' המפתח על הרמב"ם ה' סוטה שם. וע"ע בספר עינות מים להר"ע מלכי בלקוטים נפרדים דף קט"א. וכן אשדות הפסגה דף קיב, ג. וע"ע משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' אמור סי' קמ"ג.

זה גופא הנפ"מ, שאם קינא לאותו אדם, ה"ז בכלל רה"י, ואם לא קינא לו ה"ז בגדר רה"ר, אבל לדרכו דלעולם אקרי רה"י, אלא שהסתירה לא אקרי סתירה אם יש שם אדם אחר, אינו מובן מאי נפ"מ בין אם קינא לו או לאו, וקושיא זו כמובן תשוב גם על תירוצו של המנח"ח שהוא כעין תי' החס"ד, וצ"ע.

וראה בקרן אורה נזיר נז, א וכן בשו"ת בית הלוי ח"ב סי' מ"ב מש"כ בשי' הרמב"ם, ואין הדברים מתיישבים. ויעוין עוד מה שהאריך בחי' ר"ש שקאפ כתובות סי' ו' סק"ב ושערי יושר שער א' פרק ט"ז, והעלה שם כדרכו לפרש באופן עמוק ענין זה, וכמו"כ תמה טובא על המנח"ח דמחד גיסא הורגים ב"ד על הניאוף, ואיקרי בפני עדים, ומאידך גיסא נימא שהוא בסתר וליכא כאן רה"ר הואיל שאין אחרים רואים, והוא סותר את עצמו, ואיך אפשר שיותר קל להוציא אדם לסקילה, ולא להקרא שעדים רואים את המעשה, ולכן דחה לגמרי דברי המנח"ח. גם בשו"ת אחיעזר ח"א סי' ז'



סימן כח

שבועת סוטה על להבא

והשביע הכהן את האשה וגו' (ה כא).

איתא בסוטה יח,ב, ר"מ אומר אמן שלא נטמאתי אמן שלא אטמא, תניא לא כשאמר ר"מ אמן שלא אטמא שאם תטמא מים בודקין אותה מעכשיו אלא לכשתטמא מים מערערין אותה ובודקין אותה בעי רב אשי מהו שיתנה אדם על נישואין האחרונים וכו', יעו"ש כל הסוגיא. והרמב"ם פ"ד מה' סוטה הי"ז פסק כר"מ שיש לבעל לגלגל עליה בלהבא שלא תזנה תחתיו וכו', לפיכך כשתזנה להבא מים בודקין אותה ויארעו לה אותן המאורעות לכך נאמר אמן אמן, ע"כ. והמל"מ שם הביא תמיהת המהרי"ט בספר דרשות צפנת פענח ר"פ נשא ובשור"ת ח"ב חו"מ סי' ק"ה, דא"כ לא משכחת לה שמשקה וחוזר ומשקה שהרי כבר אהנו לה השתיה הראשונה, וציין גם לקרבן חגיגה סי' פ"ב. והנה המהרי"ט כתב דמשכחת לה אם לא גלגל, והיינו בפשוטו דהגלגול הוא רשות, ועי' במנח"ח מצוה שס"ה שכ"כ מדנפשיה בישוב קושיית מהרי"ט, ולא ראה שכ"כ המהרי"ט בעצמו. ועי' מנחה חריבה סוטה יט,א. ויעו" קומץ המנחה שם דמפורש בחו"מ סי' צ"ד ס"א דב"ד עצמם מגלגלים, ועי' ריטב"א קידושין כז,א, דס"ל דבסוטה הכהן מגלגל בעצמו

משום שלענין איסורא ישראל ערבין זל"ז, אבל בשבועת ממון צריך שהבע"ד יגלגל, וראה מנח"ח מצוה שס"ז. ועי' דברי מלכיאל ח"ג סי' קנ"ג, וחי' רי"ז הלוי במכתב בסה"ס. ועי' חלקת יואב אה"ע סי' ד'. וראה שו"ת דברי סופרים לבעל נזר הקדש סי' י"א. ובמקו"א כתבתי עוד בזה.

והנה באור שמח פ"ב מה' טוען ונטען ה"ב העלה בישוב הקושיא, דאמן שלא אטמא היינו רק על האלה ולא על השבועה, ולכן חוזר ומשקה אותה, משום דאימור זכות תלה לה על האלה לחודה וכשיחזור וישקנה אז חלה השבועה ולא יתלה דאין זכותה גדול, עי"ש. והנה על עיקר שאלת האו"ש איך אהני שבועה שלא אטמא, וה"ז שבועה שלא אוכל נבלות וכיו"ב, ואין השבועה חלה, יעו" מנחה חריבה סוטה יח,ב מש"כ בזה, ולא הביא שזוהי סברת האו"ש, אבל בעיקר דברי האו"ש אינו מובן לי, שהרי מפורש שהמים בודקין אותה, ונמצא שמעולם לא חייל עליה האיסור לאחר קנוי וסתירה, שהרי אם היתה מזנה היו בה כל אלו המאורעות, והואיל ואחר סתירה לא ארעו אלו המאורעות, הרי יש כאן בדיקה שלא

השבועה, ואיך אפשר שתתבטל השבועה ע"י שהוא חוזר ומקנא לה, וראיתי גם במרכה"מ פ"א מה' סוטה שרמז לסברת המעשה רוקח, אבל כאמור אינו מובן לי. ויעו"ש שמיישב באופן נוסף, ואף הוא לא מובן לי, אך אכ"מ.

ובזכר יצחק סי' כ"ח העלה ביסוד דין השקאת סוטה, דע"י השבועה איכא כבר הדין שאין הספק כודאי ואיכא נאמנות, וההשקאה היא כדי לברר, ולכן בשבועה דלהבא הרי לא תועיל בממון להפטר עתה בתביעה על סמך מה שקדם להשבע שישלם, ולכן אף כאן השבועה לא תועיל, יעו"ש שדבריו עמוקים. אבל לא זכיתי להבינם, דכאמור מ"מ כבר בדקוה המים מיד אחר הסתירה, ולא יזה צורך ה"ז חוזר להשביעה. וע"ע מש"כ לישב במנחת קנאות סוטה יט,א ומה שהתפלא עליו במנחה חריבה, ואין להאריך. ויעו"ש גם מש"כ בשם הנוע"י ומנחת קנאות דאכן לר"מ לא אמרינן שחוזרת ושותה, ושכן היא שי' הירושלמי, ולפ"ז בודאי קשיא על הרמב"ם. ובמל"מ פ"א מסוטה הי"ד תי' הקושיא באופן אחר, וראה ספרי דבי רב בפרשה זו שלא הסכים עמו ולא עם תי' מהרי"ט וקרנן חגיגה, והוא עצמו תי' וז"ל, דמ"ש דר"מ היינו דמתנה עימה שאם יחזור ויקנא לה מן אחר והיא תסתתר אחר קינויו ונעלם ממנו אז יהיו המים מערערין אותה לגלות הדבר, אבל אם יודע שנסתרה לא בדקי לה מיא עד

זינתה, וה"ז מותרת לבעלה, ואיך אפשר שהיא מותרת לבעלה, ומ"מ יכול להשקותה לברר אולי מ"מ זינתה, ולפו"ר דברי האו"ש צ"ע אצלי. וע"ע או"ש פ"ג מה' סוטה הכ"ג. ומה"ט לא הבנתי גם מש"כ לישב בנחל יצחק סי' צ"ב אות ב', עפ"י דהרא"ש גיטין פ"ג ס"ח, שעונש בעובר על שבועה על העבר חמור יותר מעונש העובר על שבועה דלהבא, ולכן חוזר ומשביע שנית את הסוטה, שע"י כך עונשה מרובה יותר, יעו"ש מש"כ עוד בזה. ולפו"ר לא מובן לי, שלאחר שכבר בדקוה המים ונמצא שלא זינתה, איך יעלה על הדעת לחזור ולהשביעה כדי שיגדל עונשה, והרי כבר נתברר שלא זינתה והיא מותרת לבעלה, ואין הדברים מובנים לי כלל. שו"ר עוד במשנת רבי יעקב לר"י שור פ"י סל"ד.

וראיתי גם במעשה רוקח שהביא דברי המהרי"ט ומה שתי' דמיירי שלא גלגל, ותמה מדוע לא עשה כן, ואין תמיהתו מובנת, דכאמור שיטת הרמב"ם שאין הגלגול אלא רשות, ויעו"ש גם שמפלפל בתי' בעל קרבן חגיגה, והנה הוא העלה לחדש שאם חזר וקנא לה שוב לא אהני השבועה הקודמת, דזה מוכרח שביטל השבועה דאל"כ למה לו לחזור ולקנא לה, ויעו"ש שהוכיח כן מתוך הסוגיא. והנה אם קבלה היא נקבל, אבל הסברא אינה מובנת לי, הרי האשה קבלה על עצמה

וקנא לה מאותו אדם שאין שוב תורת שבועה, דמ"מ לא אהני השקאה ראשונה לבודקה להתירה, יעוש"ה בדבריו. ועדיין יל"ע, דלדבריו נמצא שאין כאן תורת בדיקה, דהרי היא בלא"ה מותרת, כיון שאין ידוע לו כלל שזינתה, ויש בזה רק משום עונש גרידא שכאשר תזנה יארעו לה אלה המאורעות ואמאי קאמר שבכה"ג המים בודקין אותה, ולא היה לו רק לומר שהמים מערערין ותו לא. ואולי רק אשגרא דלישנא נקט לשון בדיקה, ולעולם הוא עונש בלבד, ואכתי צ"ע. ובעיקר הגמ' שהביאה הברייתא והיא בתוספתא שם פ"ב דמוציא מידי הפירוש שהמים בודקין עתה את העתיד, ולפו"ר אינו מובן לי כלל, והרי האדם בעל בחירה הוא, ואע"פ שהכל צפוי הרי הרשות ניתנה, ואיך יעלה על הדעת לומר כן. ואח"כ מצאתי מש"כ בזה המרומי שדה שם, יעוש"ה. ולשון הרמב"ם בפ"י המשנה סוטה שם, ור' מאיר אומר שהיא תשבע להבא, וכל זמן שתזנה להבא תאבד, והשם יודע, עכ"ל.

שיחזור וישקנה שנית דכיון שיודע ואין משקה איכא הוכחה דרוצה למחול על קיננו ואסור לו למחול אחר הסתירה הלכך דינא הוא דלא בדקי עד שיעשה מה שחייב לעשות, ע"כ לשונו. ואיני מבין מאי דקאמר, דמחד גיסא נקט שאע"פ שחזור ומקנא אין בכך לבטל השבועה ולא כשי' מעשה רוקח ומרכבת המשנה הנ"ל, אלא שאם ידועה לו הסתירה ה"ז צריך להשקות, אבל בלא"ה ה"ז כמחול על הקינוי שאינו מועיל. ואינו מובן לי, דהואיל ונקטינן שהמים בודקין אותה גם לאחר כך, הרי שפיר כבר בדקוה המים ומדוע יש כאן כעין מחילה על הקינוי, סוף דבר אינו מובן לי כלל. וע"ע קרן אורה ומרומי שדה סוטה שם וכן כלי חמדה פ' נשא.

וראה קה"י נדרים סי' מ"ב שמפרש כעין המעשה רוקח ומרכה"מ הנ"ל, אבל באופן פשוט יותר, דלא נאמר גלגול אלא על זנות שאין עליו בעצמו תורת שבועה, אבל אי איכא עליו גופא תורת שבועה לא שייך גלגול, ועי"ש שמבאר יפה מדוע בחזר



סימן כט

איסור מחיקת השם

וכתב את האלת האלה הכהן בספר ומחה אל מי המרים (ה כג).

רבי ישמעאל דבגמ' ותוספתא יליף ק"ו במגילת סוטה, ובפשוטו ס"ל שאע"פ שנכתב השם בקדושה יש לשורפו, ואילו בספרי איתא דעתו לקדור את האזכרות, וצריך לראות בשנויי נוסחאות, דכנראה יש כאן איזה ט"ס וחילוף. ומ"מ חזינן שנחלקו תנאי בהלכה זו, ושלושה דעות נאמרו בזה, אלא שבאמת הן שתי דעות, והיינו שתי מחלוקות נפרדות, יש מחלוקת במציאות אם יש בכתיבת השם של אותם המינים משום חשש שכותבין אותו לשם קדושת ה', או שאין חשש כזה, ותו איכא מחלוקת בעיקר הדין האם שם של כתיבת המינים אע"פ שנכתב בקדושה מותר ומצוה למוחקו, או שאף הוא בכלל האיסור של מחיקת השם. ויסוד מחלוקת זו תליא אי ילפינן בהן ק"ו מסוטה או לא ילפינן.

וז"ל הרמב"ם בפ"ו מהלכות יסודי התורה ה"ח, כתבי הקדש כולן ופירושיהן ובאוריהן אסור לשורפם או לאבדן ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות, בד"א בכתבי הקדש שכתבם ישראל בקדושה אבל אפיקורוס ישראל שכתב ס"ת שורפין אותו עם האזכרות שבו מפני שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו אלא

איתא בגמ' שבת קטז,א, גופא הגליונים וספרי המינים אין מצילין אותם מפני הדליקה, רבי יוסי אומר בחול קודר את האזכרות שבהן וגונזן והשאר שורפן, א"ר טרפון אקפח את בני שאם יבואו לידי שאני אשורף אותם ואת האזכרות שבהן שאפי' אדם רודף אחריו להורגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע"ז ואין נכנס לבתיהן של אלו כו', א"ר ישמעאל ק"ו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, הללו שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהן שבשמים על אחת כמה וכמה כו', יעו"ש כל הגמ'. וכך מיתניא בתוספתא שבת פ"ד הלכה ה', ועי"ש.

אבל בספרי על הפסוק כאן איתא, והלא דברים ק"ו ומה להטיל שלום בין איש לאשתו אמר המקום ספר שנכתב בקדושה ימחה על המים, ספרי מינין שמטילים איבה ושנאה וקנאה ועול דבבות על אחת כמה וכמה שימחו מן העולם, רבי ישמעאל אומר ספרי מינין כיצד הוא עושה קודר את האזכרות ושורף את השאר רבי עקיבא אומר שורף את כולו מפני שלא נכתב בקדושה. ע"כ בספרי. ולפו"ר יש כאן סתירה בדברי

לענין הצלת נפשות, התקבל ההלכה וכפי שנהג כן דוד המלך ע"ה. ולכאורה נ"ל פשוט, דבשלמא לענין שלום בין איש לאשתו קבעה התורה דע"י מחיקת השם יבוא השלום, משא"כ הכא השלום בין ישראל לאביהם שבשמים הוא באי מציאותם של אותם ספרים, וכיון שקודר את האזכרות וגונזן ושורף את הספרים שוב אין הספרים הללו קיימים. ושוב א"צ למחיקת השם כדי לעשות שלום, וכן פסק הרמב"ם שהיתר שריפתם הוא רק משום שאינם נכתבים בקדושה, אלא שהוסיף עוד שלא רק שאין איסור בזה, אלא מצוה נמי איכא, כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולמעשיהם, וזה שפיר יש ללמוד מהך ק"ו, אע"פ שהוא מושכל וא"צ לילפותא וא"צ להתיר שום איסור, וכש"נ. ועי' מאירי שבת שם שיש מחלוקת בין הראשונים אם שורפין את האזכרות או גונזין אותן, עי"ש. וע"ע ראב"ן גיטין מה,ב, וכן הגהות מים חיים להפר"ח שם, וראה שו"ת הריב"ש סי' ז', ויש לעיין עוד בספר יחוסי תנאים ואמוראים ערך רק חנן בר אבא מש"כ בסוגיא זו. ועיקר דין שם שנכתב שלא בקדושה ואיסור מחיקת השם, יעוין מהמתבאר בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד, ואכ"מ.

שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים, והואיל ודעתו כן לא נתקדש השם, ומצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם וכו'. עכ"ל, ויעו"ש בכס"מ שהביא הגמ' גיטין מה,ב, שס"ת שכתב אפיקורוס ישרף, וכן הביא הגמ' שבת הנ"ל מימרא דר' טרפון ומימרא דר' ישמעאל דיליף ק"ו ממחיקת השם במגילת סוטה, עי"ש. ולפנ"ר הוא תימה, הרי הרמב"ם פסק להדיא דלא כר' ישמעאל, אלא ביאר במפורש שאין אסור שריפה הואיל ולא נתקדש השם, ואילו ר' ישמעאל הרי יליף בק"ו שגם שם שנכתב בקדושה יש לשורפו הואיל והוא בא להטיל איבה בין ישראל לאביהם שבשמים. ועי' בסדר משנה שם פ"ו ה"א שמדברי הרמב"ם הללו יצא לחלוק על שנקטו בשי' הרמב"ם שיש אסור תורה גם במחיקת שם שנכתב שלא בקדושה, שהרי דבריו כאן מפורשים הטעם ששורפין הואיל ואין בו קדושה, וע"ע מש"כ בזה עבודת המלך שם ה"ח, ובמקו"א נתבאר בזה ואכ"מ.

ועדיין לא נתבאר הואיל ור' ישמעאל ק"ו קאמר, ולא מצינו בגמ' מאן דקא פריך הך ק"ו, א"כ אמאי לא קי"ל כוותיה, והרי הק"ו דאיתא ביומא פה,ב



סימן ל

לא תאחר בנזירות

איש או אשה כי יפלא לנדר נדר נזיר להזיר לה' (ו ב).

לשלמו וכו'. ע"כ. ואמנם בפ"ד מה' מעשה הקרבנות הי"ג כ' הרמב"ם שאין לוקין על לא תאחר משום שהוא לאו שאין בו מעשה, והיינו דהתם לא הוזכר זה האופן דאיכא מלקות, ולעולם בגוונא שיש מעשה ה"ז לוקה. ויעוי' גם מנח"ח מצוה תקע"ד – תקע"ה. ברם תמוה לי, שלא ראיתי להרמב"ם בפ"ט מה' סנהדרין ה"ד, כשמנה כל הלוקין, ולא נמצא שם לאו דכל תאחר, והוא פלא, ולע"ע לא ראיתי למי שעמד בזה. ואמנם עי' בפ"י הרא"ש שם שכתב שאינו עובר אלא לאחר ג' רגלים, וממילא נמצא דליכא מלקות, דהו"ל לאו שאין בו מעשה, אבל כאמור דעת הרמב"ם שעובר לאלתר ולכן לוקה, ועי' לרע"א בגליון הש"ס שם, ציין לטורי אבן ר"ה ד,א שמסיק דלא כהרא"ש, יעוש"ה. ועי' קו"א על טו"א שם.

אבן בטו"א שם תמה מהגמ' מכות כא,ב בהא דנזיר וכהן בבית הטומאה, דא"כ יש להוסיף גם מלקות דכל תאחר, וכן מלקות על לא יחל, וראה בזה גם בגבו"א מכות שם, וכן שער המלך פ"ד ממאכ"א הי"ז, ויעו"ש מה שפלפלו בזה, וכן בתורת האהל מכות שם.

הנה בנדרים ג,א ילפינן בהיקש נזיר לנדר, דכמו בנדרים עובר על כל תאחר, ה"ה נמי בנזיר עובר על כל תאחר, ושו"ט בש"ס איך יתכן כל תאחר בנזירות, והעמידו שם ד,א כגון שנזר והוא בבית הקברות, ועובר על כל תאחר נזירות דטהרה, וא"ר אשי הואיל וכן נזיר שטמא עצמו במזיד עובר משום כל תאחר דנזירות טהרה, רב אחא בריה דרב איקא אמר עובר בכל תאחר תגלחתו. וכתב הר"ן, אף נזיר טהור שטמא עצמו במזיד עובר בכל תאחר ולקי, דאע"ג דכבר אזהריה רחמנא אטומאה בתרי לאוי כדכתיב לא יטמא וכתב נמי על כל נפשות מת לא יבא ואמר נמי והימים הראשונים יפלו כי טמא נזרו, לאו למימרא שלא יהא עליו עונש אחר אלא מילקא נמי לקי משום כל תאחר. ע"כ.

וכן פסק הרמב"ם פ"ה מה' נזירות הכ"א וז"ל, נזיר טהור שטמא עצמו לוקה אף משום לא תאחר לשלמו שהרי איחר נזירות טהרה ועשה מעשה, וכן אם נזר בבית הקברות לוקה אף משום לא תאחר הא למדת שהנזיר שטימא עצמו לוקה ארבע מלקות משום לא יטמא ומשום לא יחל דברו ומשום לא תאחר

והנה לולא דמסתפינא אמינא בזה דבר חדש, דהנה בנדרים שם ילפינן בהיקש דאיכא לא יחל ולא תאחר בנזירות, ולא מצאו לא יחל אלא במטמא עצמו ולעבור בב' לאוין, וכן נמי באכל ושתה עובר בב' לאוין ולוקה עוד מלקות, וכ"פ הרמב"ם פ"ה מנזירות ה"ח "ולוקה מלקות ששית משום לא יחל דברו שהוא שוה בכל הנדרים", ונמצא שלולא ההיקש לא היה דין בל יחל ובל תאחר על נזירות, ורק משום שיש היקש, ילפינן שלוקה בנזירות גם משום לא יחל ולא תאחר. ומעתה יש לחקור בגדר הילפותא, האם נאמר בזה שאף נזירות הוי נדר, וכן נמי הוי בכלל כל מה שנאמר בתורה בפרשת לא תאחר, וממילא חייל על נזירות כל דיני נדר וכן לאו דבל תאחר, או שי"ל דלעולם אין נזירות בכלל הנדרים וכן בכלל הפרשה דלא תאחר, אלא שיש ילפותא בפ"ע שקבלו חז"ל לדרוש מדכתיב לנדר נדר נזיר וגו', שהמחלל את קבלת הנזירות ה"ז לוקה עוד מלקות כמו שמחלל נדר, וכן נמי אם מאחר קיום הנזירות, ה"ז לוקה עוד מלקות משום שמאחר קיום נזירותו. אבל אם נפרש כן, אין הגדר משום שעובר על לאו דלא יחל ועל לאו דלא תאחר, אלא שיש ילפותא שכמו שבנדר יש מלקות על לא יחל ולא תאחר, הרי בשותה ואוכל בנזיר, וכן במטמא, יש עוד מלקות, על עצם הלאו של אכילה ושתיה וטומאה, וכך היא

צורת הילפותא, שעל איסורי נזיר יש עוד מלקות, כפי שיש מלקות על מחלל נדר, ולעולם המלקות הוא על איסור נזיר, ולא נתחדש כאן שאף הנזירות היא נדר. וכן נמי הילפותא היא שעל מאחר קיום נזירותו יש עוד מלקות ולא משום שנזירות נכלל בפרשת לא תאחר.

ולפ"ז י"ל דאע"פ שבאמת התם במכות איכא עוד מלקות דלא יחל ולא תאחר אם טימא עצמו, מ"מ אין זה לאו אחר, ואין זו פעולה אחרת, משא"כ בקושיית הגמ' שם מזורע, שאע"פ שהוא אותו הלאו דמלאכה, מ"מ היא פעולה אחרת וה"ז כמו לאו אחר. וכן מיושב שלא הזכיר הרמב"ם מלקות בבל תאחר במנין הלוקין, דאכן אין בל תאחר במלקות, ואם נקטינן שהוא פשוט משום בל תאחר, הנה מוכח מכאן שאע"פ שעיקר הלאו אין בו מעשה, מ"מ אם עביד ע"י מעשה ה"ז לוקה, והמפרשים האריכו בשי' הרמב"ם בזה, ויעוי' קרן אורה נדרים שם, ובפקודי העדה נתבאר בזה בכמה מקומות בס"ד, ולפי האמור כמובן שאינו ענין, דהכא הוי ילפותא בפ"ע, וכש"נ.

ובפ"א מה' נזירות כתב הרמב"ם בה"ד וז"ל, האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר ה"ז נזיר מיד שמא ימות עתה. ואם איחר נזירותו ה"ז עובר בבל תאחר לשלמו ואין לוקין על לאו זה. ע"כ. ועי"ש ברדב"ז דה"ט דהוי לאו שאין בו מעשה. ובפשוטו צ"ל

וכיו"ב, ורק לאחר דאיכא ילפותא זו אמרין שמי שאמר כן אכן חייב לקבל על עצמו נזירות, ואם לא יקבל, יעבור על לא תאחר, ואף כאן לא נאמר זמן, אלא מיד עובר על כל תאחר, וכמו במטמא עצמו שעובר לאלתר ולוקה, אבל מדברי הרמב"ם מתבאר שלא כדברינו, דבשלמא בהנ"ל שמטמא עצמו שיש לאו ומלקות, ואמרין מכח הילפותא שעל לאו זה איכא עוד מלקות, אבל הכא אין שום לאו באיחור הנזירות לולא הילפותא, אלא לאו ש"מ שזוהי ילפותא גמורה דאיכא לא תאחר בנזירות, וממילא בדאיכא מעשה גם לוקה, והדרא לדוכתה הקושיא על הגמ' ורמב"ם וכו"ל, וצ"ע טובא. ועי' בית הלוי ח"א סי' י"ז.

כמש"כ הראשונים, שם, שאין הנזירות חלה מעצמה, דאל"כ לא שייך כל תאחר, אלא הוא צריך לקבל על עצמו נזירות, והא דקאמר ה"ז נזיר ר"ל שצריך לקבל על עצמו נזירות. וזה גופא ילפינן מקרא שאם מאחר עצמו מלקבל הנזירות ה"ז עובר בבל תאחר. ונראה לבאר דלולא הילפותא דיש לא תאחר בנזירות לא היינו אומרים שקבלה לקבל על עצמו נזירות היא בכלל כל תאחר, כן נ"ל פשוט, וצ"ע בתוס' שם. וראיתי באבי עזרי חמישאה שהאריך טובא בשי' הרמב"ם, ולי נראה בפשוטו כמש"כ.

והנה לולא זאת הילפותא לא היה שום חיוב על האדם לקבל על עצמו זאת הנזירות, דאין זו קבלה לדבר מצוה

סימן לא

אין בנין המקדש אלא בארץ ישראל

איש או אשה כי יפלא לנדר נדר נזיר להזיר לה' (ו ב).

אותו לעלות לא"י ויהיה נוהג נזירות שם עד שימות או עד שיבנה המקדש ויקריב קרבנותיו במלאות ימי נזרו. ע"כ. הנה יש קצת להעיר על לשון הרמב"ם עד שיבנה המקדש, וכן שם ה"כ כתב, לפיכך מי שנדר בנזיר בזה"ז ה"ז נזיר

כתב הרמב"ם פ"ב מה' נזירות הכ"א, אין הנזירות נוהגת אלא בארץ ישראל ומי שנזר בחוצה לארץ קונסין אותו ומחייבים אותו לעלות לא"י ולהיות נזיר בא"י כמנין הימים שנדר. לפיכך מי שנדר בזה"ז בחו"ל כופין

לעולם שאין לנו בית כדי שיביא קרבנותיו במלאת ימי נזרו, ע"כ. דלפ"ר צ"ע הרי ש"י הרמב"ם בפ"ו מה' בית הבחירה שמקריבין כל הקרבנות כולם אע"פ שאין בית, ולמה כתב עד שיבנה המקדש, ואולי הכונה לבנין המזבח, ואכתי צריך תלמוד, וראה בספר מחנה לוויה הלכות נזירות סי' י"ז.

והנה פשט לשון הרמב"ם אין הנזירות נוהגת אלא בא"י, אינו מובן, ואטו בא"י תליא מילתא, והרי טעמא דהך הלכתא הוא משום טומאת ארץ העמים, ואנן בעינן נזירות בטהרה, וכל זה היה לו להרמב"ם לפרש ולא לסתום. שוב מצאתי שהרגיש בזה בספר תורת הנזיר להגר"י הוטנר ז"ל על הרמב"ם שם, והוסיף להביא דבר פלא בפ"י רבינו גרשום תמורה יד, ב, בהא דהלך אבשלום להביא כבשים מחברון, דנזירות חו"ל אינה עולה לו למנין, והוא תימה דבזמן אבשלום עדיין לא גזרו טומאה על ארץ העמים, וגזירה זו היא מי"ח דבר לאחר שעלו מן הגולה, ואיך אפשר לפרש כן ענין אבשלום, יעו"ש. והנה נאמר ביהושע כב, יט, "ואך אם טמאה ארץ אחוזתכם עברו לכם אל ארץ אחוזת ה' אשר שכן שם משכן ה' וגו'". ובגיטין ז, ב, איתא, מימינו למזרח הדרך טמאה משום ארץ העמים, ובפירש"י כת"י

שנדפס בספר מתורתן של ראשונים שם כתב, שגזרו טומאה על ארץ העמים, ומה שאמר יהושע ואף אם טמאה ארץ אחוזתכם, היינו לענין זבחים ועולות שיש בהן קדושה יותר מתרומות ומעשרות ואסור להקריבם בבמה שבחו"ל, אבל משאר קדושות כגון תרומות ומעשרות אם היא חייבת או פטורה לא שמענו ובאו חכמים וגזרו טומאה על הכל. ע"כ לשונו, ועי' גם ברמב"ן במדבר כא, כא², ודברי אמת דרשות סי' ט"ו. וכן האריך רמ"ד פלוצקי בכלי חמדה במדבר שם, והביא מחת"ס חולין שאין מקריבין בבמה בחו"ל משום טומאת ארץ העמים, והוא תמה עליו, עי"ש. ורש"י כת"י הנ"ל הוא תנא דמסייע להחת"ס. ויעו"י רש"י סנהדרין פג, א ד"ה תרומה דאיכא נותר בבמה שבחו"ל, וזה לא כשיטתו בפ"י כת"י הנ"ל. וראה גם אמבוהא דספרי פ' נשא ע' 85, וכן פ' שלח אות ט"ז. ועי' אוצר הספרי על קדושת עבה"י, ע' לט – נ, ועי' סדרי טהרות כלים מ, א שהביא מדרך הקודש למהר"ח אלפנדרי והוא שם דף ב, ב.

ועי' מגילה י, א, והנה שם מפורש דמקריבין בבית חוניו שבחו"ל, והשו"ט בגמ' היא רק אי איכא היתר במות או לאו, ומבואר שבזמן היתר

2. ועי"ש ברמב"ן שהביא מהספרי למעוטי עבר הירדן שנטלת מעצמך, ובמקו"א הובא מתורת רפאל שאין הדברים אמורים אלא על חלק מעבה"י, וצ"ב.

הבמות, מקריבין על במה שבחו"ל, ברם יעו"ש בתוס' שהק' איך מקריבין והא איכא טומאת ארץ העמים, ועי"ש מה שתירצו, ועי"ש בהגהות הרש"ש, שהק' אמאי לא תי' התוס' כמו שתי' בתענית יז, ב, דטומאה הותרה בציבור. וכתב דבית חוניו היה במת יחיד, והותרה היא רק בבמת ציבור, עי"ש. ולפי"ז ל"ק מגמ' זו לכל האמור, דרק במת ציבור א"א לעשות בחו"ל, אבל במת יחיד שפיר אפשר. ברם פשט הענין לא משמע שהיה זה במת יחיד, שהרי עשה כתבנית ביהמ"ק, ובאו שם רבים, וראה בפ"י המשנה להרמב"ם סוף מנחות, ולפיכך הדברים צ"ע, ועי' זבחים קיא, א דתניא כי תבואו כו', כשהוא אומר אל ארץ מושבותיכם וכו' אשר אני נותן לכן, בבמה הנוהגת לכולכם הכתוב מדבר דברי ר' ישמעאל. ועי' רש"י קידושין לז, א שפ"י, על כרחך האי מושבותיכם לאו כל מקום שאתם יושבים משמע דאין במת ציבור אלא במקום אחד, וכו'. ובזבחים שם, ר' עקיבא אומר כו', או אינו אלא לבמה גדולה כשהוא אומר אל ארץ מושבותיכם הרי בבמה הנוהגת בכל מושבות הכתוב מדבר, ובפ"י רש"י שם, דהיינו במת יחיד, דאילו במת ציבור לא היתה אלא במקום אחד כו', ע"כ. והנה לפי הנתבאר הרי בפשוטו א"א לבמה גדולה בכל מושבות אלא בא"י, וצ"ע במפרשים.

וראה הר אפרים על המכילתא בפ' בא, דף ג, א-ב מדה"ס, שאכן יש חילוק בין במה גדולה שא"א בחו"ל, ובין במה קטנה שאפשר גם בחו"ל, עי"ש. וע"ע פ"י ר"ח ברכות ה, ב דליכא הנהגת טומאה בחו"ל, וכן עי"ש בתוס' ורשב"א ובשאר המפרשים. וראה ראבי"ה תשובות וביאורי סוגיות סי' אלף ומ"ה על הקרבה בחו"ל. וראה עוד תשובת רי"ש נטנון תחילת הסד"ט, מקדש דוד דין במה, עבודת לוי סי' ה' בשם ר"ל רובין, תרועת מלך סי' ז', ועי' מכילתא ריש פ' בא שהיתה כל א"י כשרה למזבחות, וע"ע מאירי קידושין לז, א, כנסת הראשונים זבחים קיא, א, בנין אפרים ח"א סי' מ"ה אות ב'. וראה אבות דרבי נתן פרק כ"ו שמזבח הוא רק בא"י, ואכ"מ. וע"ע חסדי דוד תוספתא כלים ב"ק פ"א ה"ח. וראה זבחים יד, א ופירש"י שם. וראה מש"כ בס"ד במקרא העדה פ' וירא סי' ס"ג. וראה עתה בקובץ "ישורון" חלק כ"ח ע' שלט-שמא.

והנה אף שלשון פירש"י כת"י הנ"ל צ"ב רב, מ"מ מבואר בדבריו שאע"פ שגזירת טומאת ארץ העמים לגמרי נעשתה אח"כ וכנ"ל, מ"מ תמיד היתה טומאת ארץ העמים לענין קרבנות שקדושתם עליונה, ולפ"ז יש מקום לומר שגם נזירות שהיא קדושה כמפורש בכתוב, קדוש יהיה וגו', הרי שקיום

כל טעם לעלות בזה"ז לא"י, שהרי כולנו טמאים, אבל כיון שהיסוד הוא שנזירות צריכה א"י משום קדושת הנזירות וכש"נ, לכן אף בזה"ז דהוי נזירות בטומאה, בעינן נמי שיעלה לא"י, ודוק היטב. ולדרכנו ניחא גם שי' פי' המשנה להרמב"ם שהביא בכס"מ, דהקנס הוא ניהוג נזירות בחו"ל, יעו"ש שתמה עליו. והיינו דהתם ס"ל להרמב"ם שהוא דין תורה, וכנ"ל. ואינו ענין לגזרת י"ח דבר, ולכן ליכא נזירות בחו"ל מהתורה. והכא בה' נזירות חזר בו שאינו לעכובא אלא למצוה, ועי' היטב בקרית ספר שם. ועל מש"כ הראב"ד שבזה"ז אסור להזיר, יעוין כס"מ שם, וראה אמבואה דספרי פ' נשא ע' 161, וראה משנ"ת בארוכה בס"ד להלן סי' ל"ה. ואכ"מ. וראה אמבואה דספרי פ' חוקת אות קנ"ב ע' 1260 לענין עליה לרגל וחיוב ק"פ לאנשי חו"ל דהוא מטעם טומאת ארץ העמים, ויל"פ עפ"י הנ"ל. והנה במקו"א כתבתי בשם ידידי הגאון המנוח ר"א קצנלבוגין זצ"ל הוכחה מהחסדי דוד נגעים פ"ז הי"ב שלהבאת פסח לא הקילו בטומאת ארץ העמים כמו שהקילו בטומאת בית הפרס, ולא נתבאר שם טעמא, ולהמבואר הכא, הרי הוא מבואר היטב בס"ד.

והנה יעוין בפ"י רבנו חננאל פסחים סב,א שהוכיח מהמשנה גיטין כח,א, שהשולח חטאתו ממדינה"י, מקריבין אותה בחזקת שהוא קיים,

מצותו כך בא"י. ואע"פ שבגמ' נזיר יט,ב – כ,א איתא לפרש פלוגתא דב"ה וב"ש בכמה קנסינן ליה עפ"י השאלה אם משום גושה גזרו או משום אוירה גזרו, והוא פלוגתא ד"ח דבר, כנראה שצריך לפרש שמחלוקת זו תלויה ביסוד טומאת ארץ העמים שהיא מדאורייתא כמפורש בספר יהושע, איזו שרש טומאה הוא, טומאת גושה או טומאת אוירה. ויעוין היטב בתוס' שם כ,א ד"ה לימא. ובדרך זו נראה לבאר הענין כך, דבודאי נזירות חלה גם בחו"ל, וכמפורש ברמב"ם שם הכ"ב דלוקה אם עבר שם, אלא שכך היא המצוה לקיים ימי הקדושה בא"י שהוא מקום קדוש וטהור. ומ"מ אם עשה הנזירות בחו"ל יצא מהתורה יד"ח, אבל חכמים קנסוהו לקיים הנזירות בא"י, ובזה מובן מאי דמסיק הרמב"ם "לפיכך מי שנדר בזה"ז וכו'", והיינו דהראב"ד השיגו דבזה"ז כולנו טמאי מת, ואין נפ"מ בין א"י לחו"ל, ועי' רדב"ז וכס"מ שם. אך באמת צ"ע מהו לשון "לפיכך", אך להאמור ניחא, דאם כפי' הראב"ד דהוא רק משום טומאה גרידא כמובן שאין היום נפ"מ, ולא כמש"כ כס"מ ורדב"ז שמוסיף טומאה על טומאתו, דבפשוטו י"ל דס"ל דאין בטומאת ארץ העמים איסור בעצם הטומאה כמו נוגע במת, אלא מהניא הך טומאה רק דתו לא הוי בטהרה. ולכן מפרש הרמב"ם כך, דאם באמת היה הכל משום דנבעי נזירות טהרה, אכן אין

דמוכה מכאן דטמא משלח קרבנותיו, עי"ש, ולא ביאר טעמא, וראה מנחת ברוך סי' כ"ב שהק' מדנפשיה לשי' הרמב"ם שטמא אינו משלח קרבנותיו, עי' פ"ב מה' ביאת מקדש הלכה י"ב, איך מקבלים קרבנות מחו"ל, הרי איכא טומאת ארץ העמים שהיא משום טומאת מת כמבואר בגמ', ועי"ש מש"כ בזה וכן בסי' כ"ג שם, ובפשוטו יש להשיב שהואיל ומ"מ אין הטומאה מהתורה, לא גזרו רבנן. וראה חי' הר צבי גיטין שם שאכן פי' כונת ר"ח משום טומאת ארץ העמים, וא"כ קשיא מכאן על הסוברים שאינו משלח קרבנותיו, והרמב"ם פסק למשנה זו בפ"ד מה' פסולי המוקדשין הי"ד. ושמא עפ"י הנתבאר דלענין מקדש וקדשיו יש בזה סרך תורה, א"כ יש לקיים ראיית ר"ח, אלא דאי משום ה"ט אין זה משום טומאת מת, ושאר טמאים משלחים קרבנותיהם. כמבואר ברמב"ם הנ"ל. ובפשוטו י"ל בכונת הר"ח, ש"מ שאין מניעה להקריב קרבן של טמא, ואכן גם במנחת ברוך שם עמד בעיקר שאלה זו וכתב דלא חיישינן, ולשי' קרי"ס הנ"ל מובן בפשוטו דאין חשש, דהוי רק מדרבנן, ואיכא גם חזקת טהרה, וע"ע אבי עזרי רביעאה פ"ו מה' ק"פ, ושיעורי הגרמ"ד הלוי זבחים כב.ב.

ועי' במשנה חלה פ"ד משנה ח', דבא"י שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל איכא שתי חלות, אחת נשרפת

ואחת נאכלת, ונחלקו הקדמונים בטעמא דנשרפת, הרמב"ם בפ"ה מה' בכורים ה"ח כתב שיש שם טומאת ארץ העמים, וכן ס"ל לעוד ראשונים, ואילו התוס' בבכורות כז,ב ועוד קדמונים כתבו הטעם שא"א להזהר שם מטומאה, אבל טומאת ארץ העמים אין שם, וראה דרך אמונה על הרמב"ם שם בביאור ההלכה שביאר יפה ענין זה. ולכאורה נ"ל עפ"י הנתבאר, דאם נקטינן שיסוד טומאת ארץ העמים הוא מדין תורה למקדש וקדשיו, וחז"ל הוסיפו עליו משום טומאת מת, ושלא ילכו לדור שם וכו', אכתי י"ל דבכיבוש עולי מצרים ליכא מדין תורה טומאת ארץ העמים, ואע"פ שאין בה קדושת המצוות התלויות בארץ, מ"מ קדושת א"י יש שם, וכמש"כ רמב"ן וריטב"א ריש גיטין, וא"כ גם קדושת מקדש וקדשיו איכא התם, ואכן הרמב"ן גיטין ז,ב ס"ל שאין טומאת ארץ העמים בכיבוש עו"מ, וכפי שיטתו. ברם בתוס' ריש גיטין מבואר דאין כלל קדושת א"י אם לא כבשו עו"ב, ואין שם מצות ישיבת א"י ואע"פ כן ס"ל שאין שם טומאת ארץ העמים וכו"ל. ומאידך גיסא חזינן שי' הרמב"ם בפ"ה מה' סנהדרין ה"ו, ורדב"ז שם, דאיכא קדושת א"י אע"פ שלא כבשו עו"ב, (וראה משנ"ת בס"ד בפקודי העדה שם, וכן ב"אוצר מפה"ת" גיטין ב,א הערה 125. וע"ע בספר הון רב פ' בהר דרוש א').

ולמאי צריך לומר דהוי עבודה בשביל הברכה, וראה רדב"ז שם, וראה בס' המצוות להרמב"ם עשה פ"ט בגדר מצות אכילת תרומה דהיא מצוה נגדרת לאכילת קדשים. וראה בפיה"מ להרמב"ם גיטין יב, א ותוס' שם, ואכ"מ. ובעיקר הא דנקט הרמב"ם דהוי עבודה, ראה משנ"ת בס"ד להלן פ' פנחס סי' קמ"ב לענין נמצא חלל, ואכ"מ. והרמב"ם בפ"א מה' ביכורים ה"ו כתב, ואין אוכלין תרומות וחלות של א"י אלא בא"י, ע"כ. ומשמע שכך הוא מעיקר הדין דומיא דהא דאיתא שם בהלכה ה', ומה הן החמש שאין נאכלין אלא בירושלים חזה ושוק של שלמים וכו', ע"כ. והמפרשים לא הראו מקור לדבריו, (ובמהדורת פרנקל כתוב במקו"צ, תרומות פ"ב הי"ז, וכנראה ט"ס.) ויש בזה בשו"ת משכנ"י חיו"ד סי' ס"ז בתשובה הארוכה על איסור חדש, ולפו"ר להנתבאר דהוי גדר עבודה, ליתא בחו"ל, והוי בכלל טומאת ארץ העמים מהתורה לענין קדשים.

ומ"מ ס"ל שיש שם טומאת ארץ העמים, וש"מ דלא תליא זה בזה, וראה שיעורי ר' שמואל גיטין ח, ב אותיות קיב-קיד.

ויל"ע בזבחים כט, א, מיבעי ליה למקום שיהא משולש בדם בבשר ובאימורין, ופירש"י, היינו חוץ לעזרה בשעת היתר הבמות לאפוקי היכל שאין בו הקטרת אימורין ולא אכילת בשר. ע"כ. ועי"ש בתוס' שתמהו על פירוש, שהרי אכלו קדשים בהיכל, כדאיתא שם סג, א, ועי"ש פירושם אחרים, ולהנ"ל יש לקיים פירש"י והכונה במחשבה לאכול בחו"ל, שאינו כשר לבמה. ברם מצאתי סתירה לכל דברינו, דיעוין ברמב"ם סוף הלכות תרומות שכתב שמברכים על אכילת תרומה משום דהיא עבודה, ומפורש שם דמברכים גם על אכילת חלת חו"ל, ובפשוטו ר"ל שהאכילה היא בחו"ל, הרי שגם בחו"ל איכא עבודה, ולע"ע לא ראיתי שהביאו מקור לדברי הרמב"ם אלו, וגם בפשוטו צ"ע אמאי תלי ליה בהא דהוי עבודה, ומי לא סגי בהא דהוי מצוה לאכול,



סימן לב

לעונש מלקות צריך מעשה

חמץ יין וחמץ שכר לא ישתה (ו ג).

נעשה ברצונו, והרצון שצריך הכא אינו רק כדי להתחייב מלקות, שהרי אין האדם נענש אלא אם עשה עבירה ברצון, וצריך נמי התראה וקבלת התראה, אלא הכא מה דבעינן רצון הוא על עצם המעשה, כלומר, דאם הוא שותה ברצונו איקרי שגופו עושה מעשה שתיה, ואילו אינו ברצונו, אין כלל מעשה שתיה להתחייב מלקות, ונמצא אפוא לפי דרכנו דאכן בכה"ג איכא מלקות, ואין בזה חסרון לאו שאין בו מעשה.

ואכתי יש לדון דאולי לא צריך גדר מעשה עפ"י האופן שנתבאר, דזה אכן צריך בשאר איסורין שאין בהם הנאה, אבל באכילה ושתיה שיש בהן הנאה, י"ל דזה גופא איקרי מעשה, וכמו שמבואר בגמ' ב"ק לב, א דלפיכך איקרי באיסורי ביאה דהאשה עושה מעשה, משום ההנאה, וא"כ נאמר בכל מאכלות אסורות דהאיסור יסודו הוא הנאה, וכמבואר בקידושין מג, ב דהאומר לחברו צא ואכול חלב דגם למ"ד יש שליח לדבר עבירה, דאין המשלח מתחייב, דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, הרי שיסוד האיסור הוא ההנאה, וא"כ שוב א"צ במה שהמעשה נעשה בגופו ברצונו כדי שיקרא מעשה, אלא ע"י ההנאה איקרי מעשה.

הנה נזיר ששתה רביעית יין או חומץ ה"ז לוקה. ויש לדון, הרי אין אדם לוקה אלא בעשה מעשה, ולשי' הרבה מהקדמונים אע"פ שהלאו עצמו נעשה בדרך כלל ע"י מעשה, לא סגי ללקות אם לא עשה מעשה ממש, ולפ"ז באופן שהנזיר פתח את פיו ברצונו ואדם אחר נותן המשקה לתוך פיו וגרונו, והנזיר עצמו לא עשה כלום, שהרי פתיחת פיו אינה חלק ממעשה השתיה, ואכתי צ"ע אם הנזיר לוקה באופן כזה. ומצינו בגמ' כתובות לב, ל לענין קלב"מ באופן שזר אכל תרומה שחל עליו חיוב גזל וחיוב מיתה כאחת, והיינו אליבא דרב פפא כגון שתחב לו חברו משקין של תרומה לתוך פיו, יעו"ש כל הסוגיא, והתם אין הנידון על מלקות, אלא על חיוב מיתה בידי שמים שיש בזר האוכל תרומה, ועל חיוב מיתה א"צ שיהיה ע"י מעשה, אך לענין מלקות לא איתמר התם איך הדין, ולכאורה אין מלקות כיון שלא עשה מעשה. אבל באמת נראה שאינו כן, ועפ"י מה שכבר קדם אצלנו בס"ד בפקודי העדה פ"ט מהלכות סהדרין ה"ד אות ק"ה, שכל שנעשה מעשה בגופו של האדם ברצונו, ה"ז בכלל שהוא עצמו עושה המעשה, אלא שזה כמובן דוקא אם

ולפ"ז י"ל דלעולם הנאה לא אקרי מעשה לענין מעשה למלקות, אלא הגדר בזה הוא על דרך שנתבאר. ואכן י"ל דאולי לא בכל מאכלות אסורות שייך לומר דגדר האיסור הוא ההנאה, והיינו ד"ל דבמאכלות אסורות מצד פחיתותו של הנאכל דבר נבלה וטרפה וטמאה וכיו"ב, אכן ההנאה היא האיסור, וכן נמי חלב ודם ושקצים ורמשים, אבל ביין של תרומה לזר, י"ל אע"פ שרק אכילה ושתייה באיסור, ואפי' בשתייה המזיקה לו אינו מחוייב כדילפינן פרט למזיק את עצמו, מ"מ יסוד האיסור אינו משום פחיתות המאכל, אלא משום קדושת המאכל, וה"ז כעין גדר מעילה שנסתפקו התוס' קידושין שם אם שייך בזה זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, וכבר נתבאר במקו"א בס"ד, וגם בתרומה י"ל הגדר כן שהוא חילול קדושת התרומה, וכבר איתא באחרונים חילוק זה, ויעויין אור שמח באיזה מקומות. ולענין נזיר בפשוטו הוא חילול קדושת הנזירות שלו ולא חילול המשקה, ושייך בו סברת שכן נהנה, ונמצא ד"ל מתרי טעמי דאיכא מלקות, משום שנעשה מעשה בגופו גם אי לא שייך לחייב משום הנאה, וכן י"ל משום הנאה איקרי מעשה באיסורין שיסודן הנאה, אך כאמור לדרכנו אינו ברור אי איכא כלל כזה דע"י הנאה איקרי מעשה, וכש"נ.

ואכן יעויין פקודי העדה שם דזה גופא צ"ע, אמאי איצטריך הש"ס לומר דבגלל ההנאה אקרי הנפשות העושות, ותיפוק ליה כיון שנעשה בגופה ברצונה ממילא איקרי מעשה. ונתבאר שם מפירש"י כריתות ג, א שכתב וז"ל, ואי קשיא גבי עריות היכן מצינו אזהרה לאשה כמו לזכר דאשכחן בכולהו לאוי, פריק הכי שאני התם כיון דאיהי נמי מתהניא משכיבה קרינא בה הנפשות העושות אבל משכב זכר דלא מתהני בעי אזהרה כו'. עכ"ל. והיינו דרש"י בא לישב אמאי במשכב זכר צריך אזהרה לנשכב, ובאשה לא צריך אזהרה לנשכבת, ועל כך תי' רש"י דהואיל ואית לה הנאה, ממילא היא בכלל הפסוק הנפשות העושות וממילא היא בכלל האזהרה, משא"כ בזכר הנשכב שאין לו הנאה, אינו בכלל פסוק זה, ולפיכך צריך ילפותא בפ"ע שיש בו אזהרה. ולפ"ז אכן אין כונת הגמ' דלולא ההנאה לא איקרי מעשה, אלא ה"ק, דלולא ההנאה לא היתה כלל בתורה אזהרה על נשכבת שהוא מעשה אחר ממעשה של שוכב, ומנ"ל שגם הוא בכלל, וכיון דיש הנאה, ממילא ידענו שגם על נשכבת איכא אזהרה אע"פ שהוא מעשה מסוג אחר של שוכב, וזוהי כונת הגמ' ב"ק שם, אבל לעולם עצם מעשה בגופו של אדם, לאחר שידוע לו אם נעשה ברצונו ה"ז איקרי מעשה.



סימן לג

חמש לאוין בנוזיר

מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג וגו' (ו ד).

יבשים שאינו מצטרף, שהרי הן שני לאוין נפרדים, ואם לא היתה התורה מחלקת כל אלו הלאוין, פשוט שאין שאלה והכל לאו אחד, וכולם מצטרפים, ונמצא שיש גם קולא ע"י חילוק הלאוין. אך נראה פשוט דאיכא מלקות משום לא יחל דברו, שהרי הכל אחד, ואפי' היו כאן חלוקי לאוין משום כל יחל על כל אחד בנפרד, נמי איכא צירוף, שהרי חצי זית מקונם זה מצטרף לחצי זית מקונם אחר, וק"ו דבפשוטו נראה דאיכא רק לא יחל אחד שכולל כל חילוקי הלאוין. וצריך לדקדק בנדר ענבים לחים ויבשים, מאימת פסקו להיות לחים ונעשו יבשים, שהרי איכא לאוין אחרים, ונפ"מ להתראה אם צריך להתרות בשם הלאו, וכן כאמור נפ"מ לצירוף משניהם, וכל זה לא נתבאר. ועי' להלן סי' ל"ד, ועי' היטב כל הסוגיא נוזיר לח,ב.

הנה מבואר בגמ' וכן ברמב"ם ה' נזירות, דאיכא חמש לאוין נפרדים במנין המצוות, על ענבים לחים, ענבים יבשים דהיינו צמוקים, חרצנים, זג, וכן יין, והנה לפו"ר פשוט שאם לא כתבה התורה אלא ענבים בלבד, הרי שכל זה היה אסור, דאיך נפקע האיסור אם נעשו צמוקים או יין, ובודאי לוקה אם אכל זג לבד או חרצן לבד. אלא אדרבה כונת התורה להוסיף חמשה לאוין על כל דבר ודבר, וממילא כאשר נעשו הענבים צמוקים פקע מיניהו לאו דענבים וחיל עליהם לאו של צמוקים, וכן לכל השאר. וכיו"ב מצינו לענין לחם קלי וכרמל והתם ביארו המפרשים ענין זה, וראה מש"כ בס"ד בפקודי העדה פי"ח מהלכות סנהדרין הלכה ג'.

והנה לפ"ז נראה פשוט, שאם אכל חצי זית ענבים לחים וחצי זית ענבים



סימן לד

הלאוין בנוזיר

מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג וגו' (ו ד).

המשנ"ב שם בשם אחרונים, ומ"מ משמע שלכתחילה אפשר לעשות כן. אכן מלשון בה"ג הנ"ל נראה שאין דין זה אמור אלא היכא דלית ליה חמרא, ויותר מפורש הוא בספר העתים ע' 204 וז"ל, וכתב הנגיד הכי ולי אית מרבנן דאמרי וכו' דאין סוחט אשכול של ענבים ואין מביאין צימוקין לקידוש אלא בדלא אפשר ליה וכן אתה מוצא בפסוקות לענין סוחט. ע"כ. הרי להדיא שלא נאמר דין זה אלא בדלא אפשר. וראה אוצר הגאונים פסחים סי' רכ"א – רל"ד מכמה מקורות בענין זה.

ברם צריך תלמוד, שהרי במקור דין זה בב"ב צז,א, והביאוהו הגאונים הנ"ל כפי שהוא לפנינו, לפו"ר איתא איפכא, שהרי כך איתא התם, אר"ז בר טוביה אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך ע"ג המזבח למעוטי מאי אילימא למעוטי יין מגתו והא תני ר' חייא יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר וכיון דאם הביא כשר אנן אפי' לכתחילה נמי דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קדוש היום, ע"כ בגמ'. הרי להדיא שלכתחילה אפשר לקדש על יין מגתו, וזה ההבדל בין קידוש לניסוך היין, וזה לפו"ר ממש

כתב בה"ג בהלכות קידוש והבדלה מהדורת מק"נ ח"א ע' 75 וז"ל, והכא דלית ליה חמרא ואית ליה עינבי עצר קטופא ממעלי שבתא או ממעלי יומא טבא ומקדש דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום הואיל וגבי נזיר קרוי יין דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד זג לא יאכל וגו'. ע"כ. והובא בספר העתים ע' 206, ובספר רביד הזהב בפרשה זו תמה עליו בזה"ל, ואני הדיוט לא הבנתי דברי קדשו דבמזיד גלי רחמנא דהא אפי' חרצנים וזג אסרה תורה. ע"כ. ואיני מבין שאלתו שהרי הוא עצמו מבאר שם כונתו של הבה"ג, דמשמע משהוא יוצא מהגפן יין מקרי, וא"כ אין הראיה מהאיסור שאסרה התורה, אלא ההוכחה היא דמה דיוצא מהגפן מקרי יין, והואיל ולקידוש בעינן יין, וזה יין מקרי שפיר דמי, ופשוט.

והנה יש לראות ביאור הלכה זו, דהרמב"ם בפכ"ט מה' שבת הי"ז כתב, וכן יין חדש מגתו מקדשין עליו וסוחט אדם אשכול של ענבים ומקדש עליו בשעתו. ומבואר שלכתחילה שפיר למעבד הכי. והמג"א או"ח סי' רע"ב ס"ק ג' כתב שמ"מ מצוה ביין ישן, וכ"פ

ומתרגמין מחמר חדת ועתיק וענבים
 כתיב. וי"ל דאי מנזיר ה"א חדתא כגון
 ארבעה יום דאחר ג' ימים שבצר אין
 טעמו כטעם ענבים אבל יין חדש ממש
 אימא לא מחייב אלא חדא קמ"ל. ע"כ.
 ועי"ש גם בתו' ר"פ וכן בשיטה לחכמי
 אייורא ורבינו טודרוס שבשי' הקדמונים
 שכתבו כהתוס'.

ונראה שעפ"י דברי התוס' מתישבים
 דברי הבה"ג הנ"ל, שהרי
 לכאורה יש לשאול עליו, אמאי דרש
 מדנפשיה שיין מגתו הוא יין לכל דיני
 התורה מדכתיב אשר יצא מגפן היין, והרי
 הוא מקרא מפורש לפי פי' התרגום
 אונקלוס, דיין האמור בנזיר הוא יין חדת
 ועתיק, אבל לפי' תוס' ניחא, דאי מיין
 חדת היינו רק לאחר ג' ימים, שכבר אין
 לו טעם ענבים ממש, אע"פ שעדיין אינו
 יין משכר, אבל תוך ג' ימים שיש ליין
 טעם ענבים ממש, מנ"ל דמקרי יין, ולזה
 יליף מדכתיב אשר יצא מגפן היין, דמיד
 בצאתו מהגפן, מקרי יין, וזה מפורש גם
 בפסק הרמב"ם הנ"ל דהנזיר חייב משום
 יין מלקות אם סוחט אשכול ושתה ממנו
 רביעית, ואין חיובו משום ענבים, וזה
 כאמור אין ללמוד רק מקרא דחמר חדת,
 אלא זה חזינן בגמ' נזיר הנ"ל שאפי' זה
 מקרי יין והוא לאו בפ"ע, וחיובו רק
 ברביעית, וילפינן לה מאשר יצא מגפן
 היין, ומעתה פשוט דזה גופא נקטינן

איפכא מדברי הגאונים, ולכאורה נראה
 מתוך כך שלדעתם צריך לומר לענין נסוך
 היין, דמבואר בגמ' דשאני מקידוש וחמור
 טפי, שאפי' אין לו יין אחר אלא זה הבא
 מגתו, נמי לא יביא, ולא נאמר בגמ' אלא
 שאם הביא כשר, והיינו שאם נסכוהו ע"ג
 המזבח, דיצא יד"ח ניסוך, ולעולם אם לא
 נסכוהו, אע"פ שאין יין אחר לא יביא,
 ובזה מבואר לדעתם ההבדל בין קידוש
 לניסוך היין, דבקידוש אם אין יין אחר
 ה"ז מביא יין מגתו, ואילו בניסוך אינו
 מנסך אפי' בדליכא אחר, ורק אם נסכו
 בדיעבד ה"ז כשר, וכל זה הוא חדוש,
 וצ"ע שלא נתבאר לנכון.

והנה הרמב"ם בפ"ה מה' נזירות ה"ח
 כתב, נזיר שאכל כזית ענבים וכזית
 חרצן וכזית זג וכזית צימוקים ושתה
 רביעית יין ואפילו סחט אשכול ושתה
 ממנו רביעית ה"ז לוקה חמש מלקיות
 שכל אחד מהן בלאו אחד הוא. ע"כ.
 ונו"כ לא הראו מקורו, ואכן הוא מפורש
 בנזיר לח,ב, אף כל שהוא מין אחד והן
 שתי שמות חייב על זה בפני עצמו ועל
 זה בפני עצמו לאתויי חמרא חדתא
 ועינבי. ויעו"ש בפירש"י, ושור"ר באו"ש
 שציין כן, עי"ש. והתוס' שם כתבו וז"ל,
 אע"פ שטעמם שוה הואיל שהוא שני
 שמות לוקה שתיים וא"ת תיפוק ליה
 דחמרא חדתי וענבי כתיב בהדא בקרא
 בתרי לאוין דכתיב מיין ושכר יזיר

דהביאור בפסוק חמר חדת, אינו דוקא לאחר ג' ימים, אלא אפי' בתוך ג' ימים, מקרי יין, וכש"נ.

ובעיקר פ' התרגום ביין ושכר דנזיר, דהיינו חמר חדת ועתיק, וכן פירש"י עה"ת שם, הנה בפ' שמיני יח, לענין שתוי לעבודה, גם נאמר בתורה יין ושכר אל תשת, ושם תרגם אונקלוס "חמר ומרוי לא תשתי", וכן פירש"י שם, וכן בתרגום יונתן פ' בב' המקומות כתרגום אונקלוס. והיינו דהתם הוא איפכא מנזיר, דהתם לא הזהירה התורה אלא על משקה המשכר, ולכן אינו חייב על יין מגיתו, וכן חייב אף על שאר משקים משכרים מלבד יין, ואילו בנזיר הוא איפכא, דהחויב הוא רק על יוצא מהגפן, ואע"פ שאינו משכר, אבל שאר משקים משכרים אינו חייב בנזיר, וראה בראב"ע עה"פ מיין ושכר שיש מ"ד לחייב על שאר משכרים, אבל הוא דחאם, ואכן זוהי שי' הקראים, ראה בקרני אור שעל ראב"ע, ומה"ט תמוהים מאוד הדברים הכתובים בספר חותם תכנית לה"ר אברהם הברשי ע' 155, שבנזיר יש חיוב אף בשאר משכרים, יעו"ש. וכבר עמד בזה המהדיר שם, ועל עיקר השינוי בפ' המקרא הוא כפי קבלת חז"ל, וכבר עמד בזה המהר"ם גלנטי בספר זבח השלמים סי' ע"א, יעו"ש מש"כ בזה.

ועי' להרמב"ם בפ' המשנה בכורות פ"ז משנה ו' שכתב לענין שתוי לעבודה, "כונתי בשכר מיין הענבים

הקרוב לזמן דריכתו והוא אשר קראתו התורה שכר", וזה צ"ע, שהרי לפי פ' התרגומים יין והא יין חדש ולא שכר, ואיך פ' הרמב"ם איפכא מהתרגום, ורק לעצם פירושו הנה אין זה כפי ההלכה, דכאמור קי"ל שאין חיוב על יין מגיתו, אלא צריך דוקא שעבר עליו מ' יום, וכבר נתבאר בס"ד בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אות כ"ט, יעו"ש.ה. שו"ר מש"כ באור שמח פ"ה מה' נזירות ה"ד, יעו"ש.ה. אמנם הרמב"ם גופיה אינו מפרש כהתרגום, שהרי כתב בפ"ה מנזירות ה"א, ושכר זה שנאסר עליו בתורה הוא השכר של תערובת היין, ע"כ. וראה קרית מלך שם שהביא מקורות לזה מיומא עזב, ונזיר ד, א וספרי נשא פיסקא כ"ג, עי"ש. ושו"ר גם בקרן אורה נזיר לחב, מש"כ בדברי הרמב"ם, עי"ש.

ועוד ראיתי בק"א שם שמפלפל בדברי התוס' הנ"ל שהק' מהת"א, וכתב על תירוצם בזה"ל, ויש לדקדק בדבריהם ז"ל, דאי יין כזה הוי בכלל אזהרה דמיין ושכר, א"כ ל"ל לרבוויי דחייב תרתי כיון דלאו לעצמו הוא ואי אינו בכלל יין אלא בכלל וענבים לא יאכל א"כ אמאי חייב תרתי, וי"ל דהיינו הך דמרבין כל שהן מין אחד וב' שמות אע"ג דלא נאמר בהם אלא אזהרה אחת חייב שתים וכו'. ע"כ. ויעו"ש דמסיק שלפ"ז יש הבדל בין יין לחמרא חדתא לענין השיעור, דחמרא חדתא שחיובו משום ענבים שיעורו בכזית, וכן דן שם לענין מקדש דאין זה

יוכשר לקידוש, אלא לאו ש"מ דבודאי מקרי יין, אלא דהו"א היות וטעמו כענבים אין לחייב תרתי, קמ"ל דהואיל ומקרי יין וא"כ הו"ב שמות, וכמבואר ברמב"ם הן ב' לאוין בפ"ע, ולכן חייב תרתי, וכש"נ. ועי"ש עוד בק"א שדן, שאם התרה בין משום ענבים שפיר דמי, דיין ושמן כפרי עצמו דמו, יעו"ש. ודבריו צ"ע, דיין אינו ענבים, והואיל והתורה קבעה לאו מיוחד על ענבים ולא מיוחד של יין, ש"מ שאין לחייב על יין משום ענבים, ויעו"ש עוד בק"א וכל דבריו שם צ"ב. ועי' בפקודי העדה פ"ח מה' סנהדרין ה"ג לענין קלי וקרמל, דהאיסור הקודם הופקע, ואיכא רק האיסור החדש, יעו"ש, וכן הוא גם בנדו"ד. שו"ר מש"כ בזה קה"י נזיר סי' ח', עי"ש.

יין אלא ענבים, יעו"ש. ונמצא עפ"י שיטתו, שלדעת התוס' באמת יין תוך ג' ימים אינו יין, והיינו שאין אזהרות אלו מיין אלא מענבים, ומ"מ חייב שתיים. ואין הדברים מובנים כלל, דאיך יתכן לחייב ב' מלקות על לאו אחד, ותו כיון שאינו בכלל יין אלא בכלל ענבים, א"כ איך יש כאן שתי שמות, והרי אינו אלא שם אחד דענבים, וצ"ל דחמרא חדתא הוא שמו, וס"ל שגם בלחים ויבשים אין ב' לאוין אלא אזהרה אחת, ומ"מ יש דין מסוים בנזיר שב' שמות בלאו אחד לוקה תרתי, ומ"מ לפי שיטה זו שתוך ג' ימים לא מקרי יין, תמוה אפוא אמאי סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום, הואיל ולנסכים כשר בדיעבד, ואם אינו יין, איך יוכשר לנסכים בדיעבד ואיך



סימן לה

מלקות על טומאה בנזיר

כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא (ו ו).

בעצמה שלא יסתרו דבריו זא"ז, ואח"כ יש לראות ביאור הסוגיות. וז"ל הרמב"ם פ"ב מה' נזירות הי"ט, נכנס לאהל המת או לבית הקברות בשגגה ואחר שנודע לו התרו בו ולא קפץ ויצא אלא עמד שם ה"ז לוקה והוא שישהה שם כדי השתחוייה

הנה בפקודי העדה פ"ט מהלכות סנהדרין ה"ד אות קמ"ט נתבאר בארוכה בס"ד שי' הרמב"ם בדין טומאות מת בנזיר וכהן, אבל עדיין לא נתבאר כל הצורך, ולכן יש לחזור לשנות פרק זה. והנה ראשית דבר יש לראות שי' הרמב"ם

והואיל ונעשה הכל כאחת, ליכא כאן טומאה בחיבורין ואינו מחולל ועומד, ולכן לוקה שנים כמבואר בניזיר מב,ב, וא"צ בזה שום שהייה, וכמו שכור"ב א"צ שהייה בטמא שנכנס למקדש. ופשוט שעל מלקות צריך התראה, וההתראה היא על רגע של הטומאה כשנעשה אהל המת, וצ"ל שאין בזה משום התראת ספק, וכמו"כ להרמב"ם הוי התראה, ועי' במפרשים, ואכ"מ.

ברם הא דנקטינן דבאופנים אלו אקרי כניסה לאהל המת, ואיקרי נמי מעשה לחיוב מלקות, ואין בזה משום לאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו, היינו דוקא הואיל וכל זה היה מדעתו ורצונו, ולכן נחשבת עצם שהיית גופו למעשה, וכש"נ שם בס"ד, דזה איקרי מעשה מה שגופו שוהה ברצונו. אבל אם פריעת המעזיבה אינה מדעתו, תו לא אקרי שיש כאן כניסה לאהל המת, אלא בכה"ג איקרי כמו במקדש שנכנס טהור ונטמא בפנים, ה"נ הכא ה"ז נמצא באהל המת ונטמא טומאת אהל בלי שנכנס לשם, ובזה ס"ל להרמב"ם שאין מלקות אע"פ ששהה, והיינו דבשלמא במקדש איכא ילפותא על נטמא בפנים, אבל בניזיר הא ליכא כזאת ילפותא, וכיון שלא היתה כאן כניסה לאהל המת או מגע טומאה, אין כאן שום חיוב. וכל זה בנכנס בשידה וכו' ופרע עליו אחר את המעזיבה, אבל בנכנס בעצמו לאהל המת בשגגה ואח"כ התרו בו לצאת, הרי איכא כאן כניסה של נזיר

כמו טמא שנכנס למקדש. ע"כ. ושם פ"ו ה"ט כתב, נכנס לשם בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע עליו את המעזיבה ונטמא אע"פ ששהה שם אינו לוקה אבל מכין אותו מכת מרדות אם שהה. ע"כ. ויעוי' בכס"מ ורדב"ז ולח"מ, וכל הדברים צריכים לביאור, וכבר נתבאר בס"ד שם בפקודי העדה.

ואכתי צ"ע אמאי בפרע עליו חברו את המעזיבה אינו חייב על השהייה וכבר השיגו הראב"ד, וכן צ"ע מאי שנא נכנס בשידה תיבה ומגדל ופרע עליו חברו את המעזיבה, מנכנס בשגגה ואח"כ התרו בו, והנה שם בפ"ה ה"ט מבואר הדין שאם נכנס לאהל המת לפני שמת ושהה עד שמת, וכן נכנס בשידה וכו' ופרע עליו חבירו המעזיבה מדעתו, ה"ז לוקה שנים, משום לא יבא ולא יטמא, וביאור הדבר דזה עצמו שהוא נמצא ברצונו ברגע של חלות הטומאה באהל המת, זה גופא אקרי כניסה לאהל המת וא"צ שום שהייה, דבנכנס למקדש ונטמא בפנים צריך שהייה, אבל בנכנס טמא א"צ שום שהייה, ונראה דהתם טמא העומד בהר הבית וקדשו עליו את המקום בקדושת עזרה, זה לא אקרי שנכנס טהור ונטמא בפנים, אלא זה אקרי טמא שנכנס שאין חילוק בין נכנס הוא לעזרה או הביאו העזרה אצלו, ואי הוי במזיד ה"ז לוקה וא"צ שהייה. ולכן גם הכא לענין נזיר באהל המת, דהנזיר נמצא שם והביאו עליו את אהל המת, ה"ז נכנס לאהל המת,

כ"ג ובפי"א משגגות ה"ד, ולכאורה נאמר גם התם כסברא זו, אבל החילוק מבואר ואין כאן דמיון, דהתם הנידון הוא על האהל והיינו שיש נזיר לפנינו, ולכן נקטינן שאין חילוק אם בא לתוך האהל או שהאהל בא עליו, אבל כאן המעשה הוא בטומאה, ואין לומר ע"י הטומאה שהביא מקדש על טמא, ולכן ה"ז בכלל פרשת נטמא בפנים וגמירי שהייה אף במזיד, ולכן לא מתחייב בלי שהייה, ופשוט.

ובפ"ו מנזירות ה"ח כתב הרמב"ם, מי שנדר והוא בבית הקברות נזירות חלה עליו וכו', ולוקה על שהייתו שם ואם התרו בו שלא יזיר וכו', וכבר תמה הראב"ד דהתרו שלא יזיר א"צ שהייה, ויעז"ש בכס"מ שצריך להגיה ברמב"ם "ולוקה על שהייתו שם אלא אם התרו בו שלא יזיר שם", והיינו שיש שני אופנים למלקות, או בשהייה או בהתראה על הנזירות עצמה ואז א"צ שהייה. ואכתי צ"ב מאי שנא מטימא עצמו במזיד במקדש שאינו לוקה בלי שהייה, ולכאורה טימא עצמו בפנים היינו שעשה שיש במקדש טמא בלי כניסה, וה"ה הכא עשה שיהיה נזיר באהל המת, אלא שהשאלה היא עוד יותר, הרי נתבאר שעל זה האופן דומיא דנטמא במקדש ליכא כלל חיוב בנזיר, וכדמוכח שם ה"ט, וא"כ הכא הו"ל ליפטר לגמרי אפי' בהתרו בו על הנזירות עם שהייה כאחת.

לאהל המת, אלא שהואיל והיתה הכניסה בשגגה אין עליה מלקות, אבל זוהי הפרשה שבתורה של כניסה לאהל המת, ובזה נקטינן שאם שהה שם כדי השתחויה ה"ז לוקה, והיינו דלולא שיעור השתחויה היה לנו לחייב על שיעור אפשרות יציאה דומיא דכלאים, אבל יש הלמ"מ כמו מקדש שצריך דוקא כדי זה השיעור, ובזה איכא חילוק, דבמקדש דאיכא תרי דינים איכא דין נטמא בחוץ, ואיכא דין נטמא בפנים, ובזה הלמ"מ באה רק על נטמא בפנים, אבל בנזיר נאמר רק על נפש מת לא יבא, ולא נאמר במקרא על אופן דומה למקדש של נטמא בפנים, דכאמור מת עליו המת בפנים או פרע מעזיבה מדעתו, אקרי טמא שנכנס לפנים וכש"נ, ולכן ליכא כלל חיוב על פרע עליו חבירו המעזיבה שלא מדעתו, ואיכא רק דין אחד של טמא שנכנס, אלא שכאן אין חיוב על הכניסה שהיתה בשוגג, ולכן אתינן לחייב רק על השהייה, ולולא הלמ"מ איכא חיוב כדי שיעור יציאה, ומהלמ"מ החיוב הוא דוקא כדי השתחויה.

והנה אע"פ שלענין נזיר אם פרע המעזיבה מדעתו וכיו"ב ה"ז מחויב מיד וא"צ שהייה, והגדר הוא שהביא על עצמו אהל המת, ואין נפ"מ בין נכנס לאהל המת או שאהל המת נכנס עליו, מ"מ לענין ביאת מקדש אף בטימא עצמו במזיד קי"ל שמתחייב דוקא בשהייה, עי' פ"ג מביאת מקדש הכ"א –

אכן נראה החילוק מבואר, דבמקדש שרש האיסור הוא מה שבמקום קדוש נכנס טמא, והאיסור הוא במעשה כניסה בזה המקום, ולכן בנטמא בפנים, אף שטימא עצמו במזיד, וה"ז כאילו הכניס טמא למקדש, מ"מ לא נעשה מעשה כניסה על המקדש אלא על האדם, והואיל וליכא מעשה כניסה של האדם במקדש ליכא חיוב, וה"ז החיוב רק מקרא דנטמא בפנים וא"צ כניסה, וע"ז איצטריך נמי שהייה לחיובא, משא"כ בנזיר שרש האיסור הוא באדם שאין לאדם להכנס במקום טמא, וא"כ כיון שעשה נזירות באהל המת, הרי מעשה הנזירות עצמה היא כניסה של האדם באהל המת, ומאי איכפת לן איך נכנס, כיון שהאדם נכנס סגי בזה, ואין דין על המקום שצריך שתתקיים בו כניסה, ולכן מי שהתרו בו בפנים שלא יזיר ה"ז לוקה, דאקרי נזיר שנכנס לאהל המת, ואם לא התרו בו בשעה שנזיר, אלא התרו בו אח"כ על שהייתו, והיינו כשיעור השתחווייה, נמי לוקה, וה"ז כמו נזיר שנכנס בשגגה, ואח"כ התרו בו שלוקה על השחייה, וכמפורש דין זה ברמב"ם וכו"ל.

והעולה מכל האמור בשי' הרמב"ם בקצרה, דבמקדש איכא חיוב גמ' על כניסה וגם על נטמא בפנים בלי כניסה, ובנזיר איכא חיוב רק על כניסה, ובפרע את המעזיבה מדעתו או שהה עד שמת עליו המת, ה"ז עצמה כניסה, וכמו"כ נדר בתוך אהל המת ה"ז כניסה,

ועל כניסה מחויב מיד, ואם אין לחייבו על הכניסה כיון ששגג או לא התרו בו עליה, ה"ז מתחייב בשהייה שם כדי השתחווייה הואיל ונכנס לאהל המת, ובפרע עליו אחר את המעזיבה לא אקרי כלל כניסה, אלא ה"ז כמו נטמא בפנים במקדש, ובנזיר ליכא חיוב בכה"ג ואפי' שהה. והנה האופן שנקט הרמב"ם לחייב נזיר בשהייה, הוא בנכנס בשגגה ואח"כ התרו בו על השחייה, ולא מצינו דין כזה בביאת מקדש בנטמא בחוץ ונכנס בשגגה שמתחייב על שהייה דוקא כשיעור, והיינו משום דבביאת מקדש לא נאמר שיעור שהייה אלא על נטמא בפנים גרידא, ואילו בנזיר הוא איפכא דלא נאמר דין שהייה אלא על נטמא בחוץ גרידא ונכנס, משום דליכא כלל חיוב בנזיר על היכי תימצי של נטמא בפנים, שהרי לא נאמרה ילפותא על כך. ודין כהן למת כדין נזיר, וכהן יליף מנזיר, וכן הוא בפיר"ח שבועות שם, וכ"פ הרמב"ם פ"ג מאבל ה"ד – ו', ופשוט שמש"כ שם ה"ו "ובא חבירו ופרע עליו גג השידה", היינו מדעתו כדאיתא בה' נזירות, ונ"ל שכן צריך להגיה שם, "ופרע עליו מדעתו גג השידה".

והנה כל זה מבואר בשי' הרמב"ם, אבל בגמ' נזיר יז, א-ב, איתא להך ספק אי יש שהייה בנזיר בקבר, ואוקמא שם להבעיא בפרע עליו חבירו המעזיבה, ומבואר שם דאיירי שלא לדעתו, ואכתי תימה, דאי שלא לדעתו ליכא כלל חיוב

ואפי' שהה, ואם שהוא מדעתו הרי חייב מיד וליכא כלל ספק, והגמ' הוא הפך דברי הרמב"ם. אכן נראה דא"ש היטב בס"ד ואדרבה סוגיות הש"ס מדוקדקות עפ"י שי' הרמב"ם, דהנה באמת איתא להך ספק בשבועות יז, א ושם לא נתפרשה זאת האוקימתא דפרע עליו חברו את המעזיבה, ורש"י שם פי' הגמ' בשבועות עפ"י הגמ' בנזיר. אכן להרמב"ם הן ב' סוגיות נפרדות, וב' ספיקות נפרדים, דבמסכת נזיר נסתפק הש"ס אי איכא בנזיר דין נטמא בפנים עם שהייה או לאו, ועלתה בספק, וכיון שיש ספק אין חיוב מלקות כלל, וזה כביאור הכס"מ שם שאין כלל דין שהייה, ר"ל שאף בשהה אין חיוב, והיינו דאולי לא נתקבלה הלכה על נטמא בפנים, ומספק אין מלקות וכדאמרן. ואילו בשבועות נסתפק הש"ס אי איכא דין שהייה בנזיר שנכנס טמא לאהל המת, ובזה הספק הוא אם צריך שהייה או א"צ, וא"כ חייב אפי' בלא שהייה, ואז השיעור הוא כמו שיעור לבישה בכלאים וכיו"ב, והואיל ועלתה בספק נקטינן לחומרא ואינו חייב אלא בשהייה כשיעור השתחוייה, ונמצא דמה שנקט הרמב"ם האופן של נכנס בשגגה ואח"כ התרו בו, זה הוא לדעתו הגמ' בשבועות, ולא קאמר כאן הרמב"ם שום הלכה חדשה מדנפשיה. ועפ"י האמור עלו כל הסוגיות ופסקי הרמב"ם בביאור נכון בס"ד, והדברים מאירים ומשמחים בעזה"י.

ובשבועות שם דנסתפק הש"ס לענין ביאת מקדש בטימא עצמו במזיד אם צריך שהייה, ותמהו תוס' מהא דנזיר בבית הקברות והתרו בו לא תנזור פשיטא שחייב וא"צ שהייה, והנה לדברינו עפ"י הרמב"ם אין קושיא, דבמקדש הספק הוא על טימא עצמו בפנים, ובזה נסתפק הש"ס אי הלמ"מ נאמרה גם על מזיד, אבל הנזיר בבית הקברות הוא פשוט מכניס נזיר לאהל המת, וחייב על הכניסה בלבד. ואכן יעוי' בחי' הגר"ח פ"ג מה' ביאת מקדש הכ"א שקושית תוס' תישוב על הרמב"ם שא"א לו לתרץ כתירוצם דאיירי שהתרו בו אחר הטומאה ובזה הוא הספק, והרמב"ם איירי לענין כרת וא"צ התראה, ומ"מ הצריך שהייה דוקא, יעו"ש. ואכן לדרכנו אין כלל קושיא לפי שי' הרמב"ם. והנה יעו"ש עוד בחי' הגר"ח באריכות בביאור שי' הרמב"ם לישב אליביה קו' תוס' שבועות יז, א דבכל שהייה איכא מחולל ועומד ואיך יתחייב, ותוס' תי' דכיון שאפשר לו לפרוש לא אקרי מחולל ועומד, ואכן הרמב"ם לא ס"ל בה' נזירות ובה' אבל, אלא כל שנוגע במת ליכא חילוק מלקות בהתראות אע"פ שיכול לפרוש, ולדידיה קשיא איך מחייב בנכנס בשגגה לאהל המת ואח"כ התרו בו, והרי הוא מחולל ועומד. ובפקודי העדה נתבאר עפ"י פי' הגרי"ז בה' אבל גדר מחולל ועומד, עי"ש. ועתה מצאתי שכבר קדם לפרש כן בחי' רבינו מאיר שמחה נזיר

מג,א, דהיסוד הוא רק שאין יכול החילול להתחלק למלקות הרבה, יעוש"ה והוא מבואר היטב.

והחזו"א בגליונות חי' הגר"ח רצה להשוות שי' הרמב"ם עם התוס' לענין אפשר לו לפרוש, ודבריו צ"ע, דמפורש ברמב"ם דאקרי מחולל ועומד בכה"ג אע"פ שיכול לפרוש, וכדכתיבנא, אמנם מש"כ גם הגר"ח לישב דאי גמירי שהייה אכן ליכא מחולל ועומד והא בהא תליא, דבריו תמוהין, דהרי בגמ' היא בעיא דלא איפשטא אי איכא הלמ"מ על שהייה בנזיר, ואם נקטינן שאין דין שהייה בנזיר, א"כ הדר דינא דכל שמחולל ועומד אין מלקות, ואיך פסק הרמב"ם דבנכנס בשגגה אם שהה ה"ז לוקה, והרי אם ליכא דין שהייה ליכא מלקות שהרי מחולל ועומד, ולכן דברי הגר"ח צ"ע. ואמנם עי' בלח"מ פ"ה מנזירות שר"ל בשי' הרמב"ם דבנכנס בשגגה ליכא כלל ספק על דין שהייה, ועפ"ז רצה לישב פי' הכס"מ ברמב"ם, ולפ"ז אולי יתקיימו דברי הגר"ח, אבל ברור שפי' זה דחוק ואינו מובן ואין לו מקור בש"ס, והגר"ח עצמו כתב להדיא דהיא בעיא דלא איפשיטא.

תו תמוהין דבריו שם מש"כ שם עפ"י דרכו דאף בכהן הדיוט איכא לאו דלא יבא והוא עפ"י התו"כ, אלא שהוא נכלל בטומאה, ומובן מדבריו דהילפותא בזה היא לענין שהייה בלבד דממילא ליכא מחולל ועומד, אבל בלא"ה אין כל

תוספת בהך דינא דלא יבא בכהן הדיוט, ותמוה דא"כ מה נסתפק בש"ס אי איכא שהייה בנזיר, הא איכא למיפשט מכהן הדיוט ומפי' התו"כ דאיכא לאו דלא יבא, ובהכרח דהוא לענין שהייה דממילא ליכא מחולל ועומד, וש"מ דאיכא דין שהייה בחוץ, וכהן ונזיר חד דינא להו דגמירי שהייה בחוץ. אלא בהכרח אינו כן, וגם פשט הרמב"ם הוא שאין לאו דלא יבא בכהן הדיוט וכמש"כ הדרך מצוותך והמנח"ח, ראה פקודי העדה שם, וראה גם חי' הרמ"ש נזיר שם שעמד בזה, ואכ"מ. ואולי זה גופא נאמר ע"ד הפלפול שעפ"י התו"כ נפשט הספק דיש שהייה בנזיר, ונתיישבו גם דברי הגר"ח, אבל בודאי שאין זה ע"ד הפשט כלל. ושור"ר בגליונות החזו"א על חי' הגר"ח, שאכן הניח דברי הגר"ח בתימה כדברינו, יעו"ש. וראה שם עוד בענין זה, ואכ"מ. וע"ע מש"כ בגליון חי' הגר"ח להעיר עליו, אלא שאינו מוכרח כמובן, ועכ"פ לדברינו עלו דברי הרמב"ם עפ"י דרכו בפי' הסוגיות לנכון בס"ד, וא"צ לשום דוחק, וביותר שדברי הלח"מ עפ"י שי' הכס"מ אינם מבוארים כלל מה החילוק בין הנושאים, וכש"נ.

שוב ראיתי אחרי כותבי בקרן אורה נזיר יז,א שהאריך טובא בשי' הרמב"ם, ובתוך דבריו כתב כדברינו, דהבעיות בגמ' שבועות ונזיר הן אכן ב' בעיות נפרדות, וכמו שכתבתי לפרש ונתתי שמחה בלבי שכונתי לדעת הגדול, אבל

התראות הואיל ומחולל ועומד, וכל זה פשוט וברור.

וראיתי עוד בחי' הגר"ח שם שתמה בהא דנכנס להיכל דרך גגין ועליות פטור משום דל"ה דרך ביאה, והרי לא גרע מנטמא בפנים דחייב, ואין לומר דנפ"מ לענין שיעור כדי השתחויה, שהרי יש ספק בגמ' בטימא עצמו במזיד אם בעינן שהייה, ור"ל דעל זה הצד שא"צ במזיד כדי השתחויה, א"כ ה"ז מתחייב מיד, וא"כ אף בנכנס דרך גגין במזיד יתחייב מיד כנטמא בפנים, ולמאי נפ"מ בזה הפטור, ויעו"ש שהאריך בנפ"מ לענין נכנס רובו, ואנכי לא זכיתי להבין כלל קושייתו, דאע"ג דנימא שבמזיד א"צ שהייה להתחייב, מ"מ איכא נפ"מ בהא דנכנס דרך גגין פטור, ואע"פ שטימא עצמו בפנים חייב, דטימא עצמו בפנים דחייב היינו דמ"מ שזה כדי שיעור שאפשר לו לצאת, שהרי אין לו חיוב על מעשה הכניסה, אלא על מציאותו שם בטומאה, ולכן אינו מתחייב אלא על שהייה כזאת שאפשר לו לצאת, שהרי אין כאן מעשה כניסה הואיל ונטמא בפנים, משא"כ אם החיוב על כניסה ה"ז מתחייב מיד בכניסה, ולכן שפיר איכא נפ"מ, דלולי הפטור בנכנס דרך גגין ה"ז חייב מיד בכניסה כמו נכנס דרך השער, ועתה דליכא הך פטורא, ה"ז מתחייב כאשר הוא נמצא בפנים, אבל דוקא בשהה שיעור אפשרות יציאה, כמו לבוש כלאים וכיו"ב. והספק בגמ' הוא אם צריך שיעור

הוא הניח עיקר שי' הרמב"ם בתימה, ולא ביאר החילוקים בין שני האופנים, וגם לדעתו אין להגיה הרמב"ם הנ"ל כהכס"מ, אלא לדעתו אינו לוקה בנזיר בפנים אלא בשהה, יעו"ש בכל דבריו. ויעו"ש גם שדן בשאלה דהוי מחולל ועומד והביא סוגית הירושלמי, וצ"ע היטב בכל אלו המקומות, וראה גם בנועם ירושלמי על הירושלמי נזיר פ"ג ה"ה מש"כ בזה. וגם בחי' מרן רי"ז הלוי בה' אבל דדן בדברי הירושלמי, ע"ש.

והנה יש להוסיף על האמור לענין ביאת מקדש, דהנה כמו דחזינן שהרמב"ם מפרש דין שהייה בנזיר בגמ' שבועות דאיירי בנכנס בשוגג ואח"כ התרו בו אי בעינן שהייה, נמצא דבמקדש פשיטא דבאופן זה מתחייב בהתראה מלקות אם שהה כשיעור השתחויה, והיינו שלאחר דילפינן דגם נטמא בפנים בכלל הלאו, ר"ל דמתחייב על היותו בפנים אע"פ שלא נכנס. ופשוט הוא שכן הדין גם במקדש בנכנס בשוגג ואח"כ התרו בו דלוקה על השהייה, ואדרבה ממקדש ילפינן לנזיר, והוא פשוט, ובאופן זה צריכין להתפרש אף דברי הרמב"ם סופ"ג מביאת מקדש, דדין שהייה נאמר על כל אופן שנמצא בפנים, וכן נמי אם נכנס במזיד ובהתראה דלוקה על הכניסה, אם חזרו והתרו על השהייה ה"ז מתחייב עוד מלקות, וכן על כל שהייה ושהייה איכא מלקות ע"י חילוק התראות, ורק בנזיר וכהן אין חילוק מלקות ע"י

שהייה כדי השתחוייה בטימא עצמו במזיד בפנים, אבל בודאי ששיעור כדי יציאה בעינן דומיא דכלאים, הואיל ואין לחייבו על עצם מעשה הטומאה במזיד שזה אינו האיסור, אלא האיסור הוא המציאות שלו שם, ועל איסור כזה צריך כדי יציאה, וכש"נ גבי כלאים שצריך שיעור פשיטה כדי להוי המציאות עצמה מעשה נפרד. והתוס' בשבועות שהק' מה הספק בטימא במזיד אם צריך שהייה, ומאי שנא מלא תנזור דמתחייב מיד, ר"ל דמפורש בגמ' דאפי' גמירי שהייה בנזיר, מ"מ בכה"ג א"צ שהייה, וא"כ במקדש נמי אמאי יש ספק בדבר, כלומר מה הספק על שיעור כדי השתחוייה, אבל לענין שיעור כדי יציאה לא דנו התוס', ואכן לדברינו הנ"ל בזה גופא הוא החילוק, דנודר באהל המת חייב מיד אפי' בלי שיעור כדי יציאה, דזה ממש נזיר שנכנס לאהל המת, אבל טימא עצמו במזיד בעזרה גם אם נאמר שא"צ שיעור כדי השתחוייה, מ"מ צריך כדי שיעור יציאה להתחייב, שכניסה אין כאן, וכל חיובו רק מקרא דטומאה בפנים, וגם לולא הלמ"מ דשיעור השתחוייה צריך שיעור כדי יציאה כמו לבוש כלאים.

ושו"ר בהא דנתבאר חילוק הסוגיות דנזיר ושבועות, דהוא מתורת הר"י מיגאש רבו דרבינו הרמב"ם, וז"ל בחי' לשבועות שם, בעי ר"א נזיר בקבר פי' כגון שנכנס לבית הקברות ולא הרגיש

שהוא בית הקברות אלא לאחר שנכנס מי צריך שהייה למלקות או לאו בפנים שהוא בעזרה הוא דגמירי שהייה אבל בחוץ שהוא נזיר בבית הקברות וה"ה לכהן לא גמירי או דילמא באונס גמירי שהייה ל"ש בפנים ול"ש בחוץ תיקון. ע"כ. והדבר יפלא שהרי בגמ' נזיר מפורש להדיא הבעיא בנכנס בשדה תיבה ומגדל ופרע עליו חבירו את המעזיבה, ומה לו להר"י מיגאש לפרש הגמ' כאן באופן אחר. ואמנם הרא"ש בפי' בנזיר שם אכן תמה אמאי לא אוקים הגמ' בנכנס בשוגג, וכאמור, ותי' דס"ל להש"ס דרק באונס גמירי שהייה, וכנראה ר"ל על הצד מה שנסתפק הש"ס אי רק באונס גמור ולא במזיד, וא"כ אף בשוגג לא גמירי. ובפשוטו הוא תימה דמשמע שכל הספק הוא רק על מזיד, אבל בשוגג הרי הוא כאונס, וכן להך צד בהספק שאף במזיד גמירי שהייה, א"כ אף בחוץ איכא שהייה במזיד, ובחי' הגר"ח שם ר"ל דבחוץ במזיד ודאי ליכא שהייה, וכתב כן עפ"י דקדוק לשון הגמ', ואיני רואה שום מקור לזה, ודרך הש"ס לסדר הספיקות זא"ז, ואכ"מ. ועכ"פ איך שיהיה צ"ע מה לו להר"י מיגאש לפרש שלא כדאיתא בש"ס. אלא ודאי אכן הוא הדבר אשר דברנו, שאין הר"י מיגאש מפרש הגמ' בשבועות כהגמ' בנזיר, אלא בשבועות איירי בנכנס בשוגג, ואלו הם ממש דברי הרמב"ם. והמאירי בשבועות ובנזיר פי' בב'

האופנים בפרע המעזיבה ובנכנס בשוגג, ואין זה עפ"י שיטת הר"י מיגאש והרמב"ם.

ואכן המאירי בנזיר מסיק על הרמב"ם בפ"ו מנזירות, שאפי' בשהה אינו לוקה, ודבריו מתמיהים, וכאמור הביאור ברמב"ם אינו כדבריו, וכש"נ. ויעו"ש עוד במאירי שכתב, אי דאמרו ליה לא תזיר וכו', ודאי זה א"צ שהייה כלל, ואין זה אלא כנזיר טהור שהתרו בו שלא ליטמא ונטמא, ואין זה לאו שאין בו מעשה, שבשעת נזירותו הו"ל כנזיר טהור שנכנס לשם בהתראה וכו'. ע"כ. והנה זה מפורש כדברינו הנ"ל דזה איקרי כניסה, ומ"מ כתב שם עוד, ואם פירע הוא עצמו את המעזיבה ודאי א"צ שהייה שהרי הוא טימא את עצמו, וכל למלקות באונס גמירי שהייה במזיד לא. ע"כ. והנה ברמב"ם מפורש לענין ביאת מקדש שאף למלקות איכא ספק אי גמירי שהייה, והואיל ובפשוטו אין חילוק בין נזיר לביאת מקדש אי גמירי שהייה בחוץ, א"כ אף הכא אין לו להתחייב בלי שהייה, ואכן אינו מובן לי, כיון שהמאירי גופיה כתב שם בנדר בבית הקברות שא"צ שהייה הואיל דהוי כנזיר טהור שהתרו בו שלא ליטמא ונטמא, א"כ ק"ו הכא שהוא

כבר נזיר ופרע את המעזיבה, דזה הוא ממש מטמא עצמו ופשוט שא"צ שהייה, וכש"נ גם בדברינו למעלה דזה אקרי נכנס לאהל המת ואין בזה דין שהייה כלל, ודברי המאירי צ"ע. ומ"מ מש"כ המאירי דלענין מלקות בטימא עצמו בפנים א"צ שהייה, כן היא גם שיטתו בשבועות שם שכתב וז"ל, טמא עצמו לשם במזיד ואח"כ שכח ושהה יראה שאף בזו צריך שהייה כשיעור שהזכרנו כל לקרבן נאמרה שהייה זו לא שנא באונס לא שנא במזיד. ע"כ. וכאמור אין כן שי' הרמב"ם, וכבר עמד בזה גם הגר"ח שם, יעו"ש. ודברי המאירי תמוהין גם מאידך גיסא, דהואיל ולדעתו במזיד לענין מלקות בודאי א"צ שהייה, אמאי הוצרך לפרש לענין נדר בבית הקברות במזיד דה"ז כנכנס וא"צ שהייה, ות"ל דאפי' אינו כנכנס אלא הוא נטמא בפנים, מ"מ כיון דהוי מזיד ה"ז לוקה בלי שהייה, וכל דבריו צ"ע. וע"ע אריכות עצומה בסוגיא זו במשנת רבי אהרן זרעים – טהרות סי' ל"ו, עיש"ה. וע"ע שאילת דוד בחי' על יו"ד דף ט, א מדה"ס, וכן ראה בס' פקוח נפש (פייבלזון) סי' א' אות נה ואילך. אמרי בינה או"ח סי' א', קובץ הערות על יבמות סי' ס"ט.



סימן לו

קיבל ע"ע נזירות במצות טומאת קרובים

לאביו כו' לא יטמא להם במתם וגו' (ו ז).

הרי פוסק ריש הלכות אבל דטומאת קרובים מצוה, וא"כ אם קדם חובת קרבן פסח, ה"ז דוחה מצות טומאת קרובים. וזה הוא מקורו של המשך חכמה דהתם חזינן סברת התורה שיש לראות איזו מצוה קדמה, מצות הפסח או מצות טומאה, וא"כ גם הכא לענין נזיר יש לראות מה קדם, וחזינן לדעתו שאכן עפ"י הסברא יש להשוות הנושאים, אלא דהוא חידש מדעתו הגדולה ילפותא שאינו כן. ודבר זה צריך תלמוד אם יש לנו לחדש ילפותא מדעתנו כנגד הסברא, ולפיכך מסתברא שאין לדעתו סברא חיצונית כנגד הילפותא, ואדרבה מהסברא יש לחלק בין הנושאים, וקרא מסייעו, כך נ"ל לכאורה, אלא שלפנ"ר הוא איפכא מסתברא, התם בפסח אין האדם מביא על עצמו את החיובים הללו, אלא משמים הוא כן, ואילו הכא כיון שחל עליו מצות טומאה, מהיכי תיתי יוכל עכשיו לקבל על עצמו נזירות, ולהפקיע את חיובו שכבר חל עליו מקודם לכן. וראה פקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אות י"ח לענין מחיקת השם.

ולכאורה יש לראות מקור לשאלה זו בדין נדרים ושבועות אם חלים על דבר מצוה או לאו. והיא הסוגיא

כתב המשך חכמה וז"ל, הנה בכה"ג ג"כ רק במותם לא בנגעם כו', (לא נתבאר מה ענין דרשא זו לכאן) ספרי פיסקא כ"ו, ונראה דקמ"ל דאף דטומאת קרובים מצוה, ואם מת האב ונדר אח"כ בנזיר, הרי המצוה קדמה, וס"ד דהוי כמצות פסח, דאם לאחר חצות אז אינו מטמא לקרובים, כמבואר בזבחים ק,א, לכן קמ"ל שלא יטמא וזה כאילו אמר כל ימי הזירו לה' וגו', במותם לא יטמא, שאף אם הזיר עצמו בשעה שמתו ג"כ לא יטמא, ודוק. עכ"ל. והנה אכן כך מבואר בזבחים שם דתי' אביי הסתירה בשתי ילפותות אם מטמא לקרובים או עושה פסח, דאי נעשה אונן קודם חצות שעדיין לא חייל עליו מצות קרבן פסח, אזי מיטמא לקרובים ונדחה לפסח שני, אבל אם מת הקרוב לאחר חצות, שכבר חל עליו מצות פסח, שוחטין עליו את הקרבן פסח והוא טובל ואוכל. וכן פסק הרמב"ם פ"ו מה' קרבן פסח ה"ט.

והנה התם איכא ילפותא שעל אונן לא שוחטין קרבן פסח, דלא אקרי שלם, ובעינן שיהא שלם בשעת שחיטת הפסח, ומלבד זה איכא ענין נוסף של מצות טומאה לקרובים, שבזה פליגי התם תנאי אם הוי רשות או מצוה, והרמב"ם

בנדרים טז,א, חומר בשבועות מבנדרים כו', כיצד אמר קונם סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח בנדרים אסור בשבועות מותר שאין נשבעין לעבור על המצוה. וסוגיא זו נתבארה בס"ד באורך במקו"א, ועיקר הדברים דאיכא קראי ואיכא סברות, ואיכא פלוגתא אי קרא עיקר או סברא עיקר, ומ"מ הפסוקים והסברות מתאימים זל"ז, ולא כבמקומות אחרים דהפסוקים באים לאפוקי מהסברות. ועיקרי הדברים דהגברא שמשועבד לעשות המצווה אי אפשר לו שיעשה איסור בשבועה על גופו שלא לעשות את המצוות, כיון שזה מתנגד אל השעבוד שיש עליו, אבל איסור נדר שהוא על החפצא, אינו מתנגד אל חיובו של האדם, כיון שהחפצא אינה משועבדת לקיום המצוה, וממילא א"א לו להנודר לקיים את המצוה, דאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו. ואכן לפ"ז נמצא שבמצוות שיסוד ושרש חיובן הוא מכח החפצא, אכן לא יוכל אדם לעשות נדר לאסור על עצמו את המעשה בחפצא שהוא מעשה המצוה.

והנה לפ"ז בנידון דידן שהאדם כבר נתחייב בטומאה לקרובים והוא מקבל על עצמו קדושת נזירות, יש לראות איך הדין לפי הכללים הנ"ל. ואם היה נשבע שלא לטמא לקרוביו, הרי בפשוטו השבועה לא חלה, דאין נשבעין לבטל את המצוה. ואם עשה קונם באופן שזה מונע ממנו עשיית המצוה, חייל הקונם וא"א לו

לקיים את המצוה. והנה בנזיר אמרה התורה במפורש שאע"פ שיש על כל אדם מצות טומאה לקרובים מ"מ הנזיר אינו מטמא לקרובים אלא למת מצוה בלבד כמו כהן גדול, אלא שעפ"י הסברא י"ל שיכול שיחול עליו קדושת נזירות לפני שנתחייב במצוות אלו, אבל במחוייב כבר, מהיכי תיתי שיקבל עליו נזירות וע"י כך להפקיע את המצוה שלו, ונאמר אפוא שקבלת נזירות באופן כזה מישך שייכא עם נדר או שבועה לעבור על המצוה. ונחזי אנן האם נזירות במקרה זה דומה לנדר או לשבועה, היינו האם זה איסור גברא ולפיכך אכן לא יוכל לקבל עליו נזירות עתה, כמו שאינו יכול עתה להשבע שימנע מעשיית המצוה, ולא רק עתה אלא בכל זמן שהוא, או דילמא הוי גדר קונם, ור"ל שאין כאן איסור גברא, אלא איסור חפצא.

וחילוקי סברות אלו הביא האבני מילואים בחלק שו"ת סי' כ"ב, ונאמרו בזה ג' שיטות, לדעת מהר"י בן לב הוי נזיר איסור חפצא, ולדעת מהר"י באסאן הוי איסור גברא, ולדעת המהרי"ט ל"ה לא איסור גברא ולא איסור חפצא, ופלוגתא זו נמצאת בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' נ"ג – נ"ד, והוא עצמו העלה שם דרך שלישית וז"ל, וכך נ"ל בירורן של דברים, דשלושה חילוקין הן, נדר חל על החפץ ואין לו שום שייכות על האדם הנודר, ושבועה איסור גברא הוא דאסר נפשיה מחפצא אבל אין גופו של אדם נתפס בה

כו', ונזיר הוא עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן וממילא נאסר, וא"צ לאסור עצמו על החפץ כו', אלא כיון שנדר בנזיר התורה אסרה היין עליו כמו שאסרה התורה עלינו החלב והדם וכו'. עכ"ל. ועיי"ש בלשון הר"י באסאן דס"ל דהוי איסור חפצא שכתב, שהחפץ שהוא אוסר עליו כן איבריו, ופיו לשתיית יין, ושערו לתגלחת וידיו לנגיעה במת ורגליו להכנס באהל המת כו', עכ"ל. ולפ"ז אם נקטינן כש"נ דקבלת נזירות לאחר שנתחייב במצות טומאת קרובים, בפשוטו כל מצוה היא חובת גברא על האדם, ולא על איבריו לעסוק בהם, ואיך יקבל עליו עתה חובת גברא שלא להיטמא, כאשר הוא עומד ומחוייב במצוה, ולפ"ז י"ל דלולי קרא לא חיילא הנזירות, אבל אם איסור טומאה בנזיר הוא דין בחפצא של איבריו, אכתי י"ל שאע"פ שזה סותר את חובת הגברא שלו להיטמא, מ"מ אין מאכילין לאדם דבר האסור לו, כלומר שאי אפשר לו לאדם

לקיים את חובת הגברא שעליו עם איברים וגופו שיש עליהם קונם שלא לעשות כן, וה"ז כמו עשה קונם על ידיו וראשו שלא יבואו עליהם תפילין, דממילא א"א לו להניחן, דתפילין הוו חובת גברא להניחן על ידיו וראשו, ואין הגדר שידו וראשו מחוייבים בתפילין, וכש"נ בס"ד במקרא העדה פ' בא סי' ס', עיש"ה. ואכתי לדרך המהרי"ט דהוי אדם קדוש, ולא הוי לא גברא ולא חפצא, מחד גיסא י"ל דכיון שנעשה אדם אחר, ממילא בטלה ממנו המצוה שהיתה לפני כן, אבל מאידך גיסא י"ל שא"א לו להפוך לאדם אחר כאשר זה סותר החיוב שיש כבר עליו. ומסתברא יותר כדרך הראשונה, שהרי זוהי מצוה שיש על כל אדם ובנזיר אין מצוה כזאת, ולפיכך הועילה קבלתו למישוי לעצמו אדם אחר. וכיון דהכי מסתברא, מובן טפי דרשת המשך חכמה, שאין זה מדרשת חז"ל, אלא הכי מסתברא, ולשון המקרא מסייע לו. ועיי' אמבוהא דספרי ע' 150.



סימן לו

פסול עבירה לברכת כהנים

כה תברכו את בני ישראל וגו' (ו כג).

כתב הרמב"ם פט"ו מה' תפילה ונשיאת כפיים ה"ג, העבירה כיצד, כהן שהרג את הנפש אע"פ שעשה תשובה לא ישא את כפיו שנא' ידיכם דמים מלאו וכתוב ובפרישכם כפיכם וגו', וכהן שעבד כוכבים בין באונס בין בשגגה אע"פ שעשה תשובה אינו נושא את כפיו לעולם שנא' אך לא יעלו כהני הבמות וגו' וברכה כעבודה היא שנא' לשרתו ולברך בשמו וכן כהן שהמיר לעכו"ם אע"פ שחזר בו אינו נושא את כפיו לעולם ושאר העבירות אין מונעין. ע"כ. הנה מקור ההלכה שכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, הוא בברכות לב,ב. ומבואר בתוס' יבמות ז,א וסנהדרין לה,ב, שפסול זה הוא רק לנ"כ ולא לעבודה, וכן מתבאר מהרמב"ם, שלא הזכיר פסול זה דשפ"ד בה' ביאת מקדש. ולפנינו ברמב"ם לא נזכר שה"ה בהורג בשגגה, אבל כ"ה בכת"י ובדפו"י, ראה בפ"ה ה"ר מנוח ובקריית מלך, וכ"ה בשו"ע או"ח סי' קכ"ח סעי' ל"ה.

ועי"ש בט"ז ס"ק ל"ב שהביא המקור למש"כ הרמב"ם דלא אהני תשובה, היות שנא' גם כי תרבו תפילה וגו'. ולפ"ז מובן דאף שוגג פסול, שהרי

כמו דאיתא במנחות קט,ב, במאי אילימא בשוגג מאי ושב שב ועומד הוא, אלמא אם שוגג פסול אף תשובה לא מועילה, וא"כ נימא נמי לאידך גיסא, שאם חזינן דלא אהני תשובה, אף שוגג פסול, ואע"פ שיש מקום לחלק בזה, מ"מ י"ל כן לפום פשוטו. והנה על אונס לא נזכר איך הדין, אבל לענין עובד עכו"ם כתב הרמב"ם שאף באונס כן הדין. והכס"מ כתב שאינו יודע מקור לזה. אבל ה"ר מנוח כ' שלענין עכו"ם אונס כרצון, שהרי אסור להתרפאות בע"ז, וא"כ ה"ה לענין שפי"ד, וצ"ע אמאי לא כ' הרמב"ם בין באונס גם לענין כהן שהרג את הנפש. ועי' אור שמח שם שציין להגמ' ע"ז נד,א דמבואר שם שכהנים שעבדו ע"ז באונס נפסלו לעבודה, ונמצא שלא כ"כ הרמב"ם מסברת עצמו אלא עפ"י הגמ', ועי"ש בדחוי הגמ', ודלמא שאני כהנים דבני דעת נינהו, ופירש"י דהוי קנסא, ועכ"פ צ"ע אם יש חילוק בין ע"ז לשפ"ד. גם צ"ע שבה' ביאת מקדש פ"ט הי"ג לענין עבודה, לא הזכיר הרמב"ם אונס, ואולי שסמך על האמור בה' תפילה, וכמש"כ הלח"מ שהרמב"ם סמך בה' תפילה על האמור בה' ביאת מקדש, ועדיין צ"ת³.

3. ויש לציין כמה מקורות בנושא זה, רמב"ם פ"ח מה' חובל ה"א-ג', שו"ע חו"מ סי' שפ"ח ס"ג וסמ"ע שם ס"ק י"ב וט"ז שם, גליון רעק"א שם, ותוספת יוה"כ יומא פב, ושו"ט בראב"ד שם ה"ד, מהרשד"ם חו"מ סי'

בראשונה וכדומה, האם נאמר שנפסלו לנ"כ, בודאי שאין לומר כן. שוב נתיישבתי שאין כונת הגמ' שיש במילה פקו"נ, ומ"מ צותה התורה למול, אלא ה"פ, דבודאי אין במילה גם שמץ וחשש פקו"נ, כאשר התינוק בריא, והמוהל יודע את מלאכתו כראוי, ובודאי שבלא"ה אסור למול וה"ז בכלל רוצח, אלא הנידון הוא שמתוך הרבה מעשי מילה, יכול להיות באחד המקרים תקלה לא צפויה ולא אדעתיה, וזה אקרי שוגג, וי"ל כיון שהיא מצוה אקרי אנוס, אבל אין במילה שום חיוב במקום פקו"נ. ולפ"ז צריך לחזור ולעיין במש"כ בפקודי העדה שם, על הדמיון של מלקות במקום מיתה עומדת, משום שלפעמים מת, וכמש"כ תוס', ומ"מ ה"ז שוגג והיינו שיצאה תקלה, וכש"נ. וכמו"כ יש לחזור ולראות מש"כ בהדרת קודש עניני מילה מהדורה

ובהנהמ"י בה' תפילה שם הביא תשובת ר"ש במוהל שמל את התינוק ומת התינוק, אם נושא את כפיו, וכ' שם ג' טעמים להתיירו, דמצוה קעביד, ושמא לא כלו לו חדשיו, או שמא הרוח בלבלתו ומת, יעו"ש, וכן נפסק בשו"ע או"ח שם סעי' ל"ו, והנה לכאורה נראה פשוט שאין לך אונס גדול מזה, שהרי צריך הוא למול, ומדוע צריך לטעמים אלו להתייר, וש"מ דבלא"ה שופך דמים באונס נמי נפסל. ובלא"ה יש לעי' בזה, עפ"י מש"כ בס"ד במקו"א ביסוד מצות מילה, שבאמת יש בה פקו"נ, וכמפורש ברש"י גיטין נז,ב, עליך הורגנו כל היום, אלא שכך היא המצוה, ועי' בפקודי העדה פי"ז מה' סנהדרין ה"א מש"כ בזה בס"ד. וא"כ איך אפשר כלל לדון שיהיה כאן פסול שופך דמים, ואטו מי שמצווה להרוג כגון שליח ב"ד או עדים דיד העדים תהיה בו

נ"ה והובא בש"ך חו"מ סי' שפ"ח ס"ק ב', רמב"ם פ"ה מה' יסודי התורה ה"ד וה"ו שם, ומרכה"מ ויד המלך שם, לחקרי הלכות חו"מ בסופו, קו"ש כתובות סק"ו-י"א, ש"ך שם ס"ק כ"ד, אבן האזל שם, יש"ש ב"ק פ"י סי' נ"ב וכן סי' מ"ו, עונג יו"ט סי' י"ג, עדות ביהוסף סי' ה' ענף י"ג, או"ש יסודה"ת שם, מנח"ח רצ"ו, והביא מהפלאה כתובות פ"ב, תפארת ירושלים גיטין פ"ה אות ס"א, שושנים לדוד בשאילת שלום סי' א', גליון רש"א יו"ד סי' קע"ט, מנחת שלמה ח"א סי' י"ח אות ה', חי' ר"ש שקאפ כתובות סי' נ"ד, פני לוי סי' כ"ח, זכרון שמואל סי' ס"ו, עונג יו"ט סי' קפ"א, תפארת צבי או"ח סי' י"ד, אוצר מפה"ת ב"ק כז,ב, 125-135, אגרות הגר"ד הלוי ע' ב, אבנ"ז אה"ע סי' ט"ו, צ"פ יסודה"ת שם, אגדות האמוראים (א"א הלוי) ע' 178, חמש ידות יד ב' סי' ד', זכרון יהונתן או"ח סי' ד', חמד"ש או"ח סי' ל"ח, ספר היובל לר"ש שקאפ ע' צז, אמרי כהן סי' מ"ו, רמב"ם פ"ב מטומאת אוכלין ה"ב, בית האוצר ח"א כלל כ"ד, אמרי כהן סי' נ', דברי שלמה (שלם) פ' עקב, רמב"ם ה' תפילה הנ"ל ואו"ש שם, רבינו מנוח שם, קובץ שם מחב"ד סי' י"ג, לב שלם על הרמב"ם שם, רדב"ז פ"ה משבועות ה"א, בית המלך (בויס) פ"ט מיסודה"ת, צרור החיים על הרמב"ם ה' תפילה שם, ר"ז הלוי פ"ח מה' עכו"ם, סה"ז אש תמיד ע' תקנא, יעלת חן פ' עקב אות כו-כז, שו"ע או"ח סי' ר"ד ס"ח ונו"כ שם, נוב"י קמא אה"ע סי' ע"ד, והגהת מחנ"ח שם, כלי חמדה פ' כי תצא סי' י"א, (תוס' ב"ק לב, וב"מ עב"א, אוצר מפה"ת שם מהגר"ח, רמ"א חו"מ סי' ל"ד סעי' י"ח, מהר"ק שרש ס"ח), רש"ש פ' הגזל ומאכיל, חי' ר' שמואל סנהדרין סי' ז', זכרון שמואל סי' נ"ו. ובמקו"א כתבתי עוד בזה.

ישנה סי' ב' בנידון זה, ועיין היטב. (וצריך לבדוק אם ע"י מצוה אקרי אונס, אמאי אין לומר כן בשליח ב"ד שהלקה ומת תחת ידו, דהוי שוגג, והרי כיון שעשה מצוה ה"ז בכלל אונס.) גם הטעם שמא לא כלו לו חדשיו צ"ע, האם הכונה היא לצרף זה לספיקא, או דעפ"י ספק זה בלבד יש להתיר, ונפ"מ אם הרג בשוגג תינוק שלא מלאו לו ל' יום ועדיין הוא ספק נפל, האם יש להתירו מספק. וצ"ע גם הטעם הג' דשמא הרוח בלבלתו, וכבר העיר המג"א שם ס"ק נ"ב, שהרי טעם זה שייך בכל הורג בשוגג ולא מת מיד שמה"ט פטור מגלות, וציין המג"א לעי' בתוס' שם היינו בגיטין ע,א וכ"ה ביבמות קב,ב שהוא דין מסוים לענין גלות. וצ"ל הפשט שהיות ומ"מ לא היה זה בכוונה, א"כ כל שאינו מבורר שמת מסיבתו, ה"ז קיל טפי ואינו גולה. וא"כ לפ"ז נמצא שהורג בשוגג ולא מת מיד ה"ז נושא את כפיו, דפסול נ"כ בגלות תליא, וכן יש ללמוד קצת מפ"י ה"ר מנוח שכתב, אלא אפי' בשגגה וגלה לעיר מקלט לא יעשה שם נשיאת כפים. הרי שנקט הפסול בשוגג במי שחייב גלות. ומ"מ דבריו צ"ע, דאטו רק כל זמן שנמצא בעיר מקלט אינו נושא את כפיו, ואם מת הכה"ג ויוצא הרוצח ושב לעירו, האם נאמר שחוזר להכשירו, והרי מפורש ברמב"ם שנפסל לעולם, והיינו גם לאחר שנתכפרה לו העבירה, וא"כ לשון ה"ר מנוח צ"ע.

והנה באו"ח שם סעיף ל"ז איתא, מומר לעבודת אלילים לא ישא את כפיו וי"א שאם עשה תשובה נושא כפיו, ואם נאנס לדברי הכל נושא כפיו. ע"כ. ומקור הדין הוא בב"י בבדק הבית, שכ' שאפי' להרמב"ם שעובד כוכבים באונס פסול לעולם, אבל המיר גרידא אף להרמב"ם אינו נפסל באונס. ועי"ש שדקדק שהר"מ חילק דין המיר ודין עובד אלילים לב' בבות, דרישא מיירי בעבדה, וסיפא מיירי בלא עבד, ולכן ברישא נאמר ששב בתשובה, ובסיפא כתוב וחזר בו, יעו"ש. ולא זכיתי להבין הכונה, אטו המקבל עליו עכו"ם באלוה אינו צריך לחזור בתשובה כמו עובד ע"ז ממש, והרי הוא לאו מהתורה וחייב סקילה, ועי' ברמב"ם פ"ג מה' עכו"ם ה"ד. וא"כ פשוט שדין חזרה של מקבל באלוה הוא דין תשובה, ולא מקרי שב בתשובה, אלא עפ"י ההלכות הקבועות בה' תשובה. וכן בעיקר ההלכה איני מבין ההבדל בין עבד כו"ם או המיר דת היות ששניהם שוים, ואמנם לענין עובד כו"ם כ' הרמב"ם אף שוגג ואונס, ובהמיר דת לא קאמר מידי, הנה בפשיטות יגיד עליו רעו, ותו דבפ"ט מביאת מקדש מפורש לענין קבל עליו אלוה שאף בשוגג פסול לעבודה, וא"כ כמו שלא הזכיר כאן את השוגג, ופשוט שדינו הוא כדין המבואר התם לענין עבודה, והרמב"ם גופיה תלה דין ברכת כהנים בדין עבודה, וא"כ כמו שדין שוגג כמזיד אע"פ שלא הזכיר, ה"ה נמי דין

האונס כרצון, וכש"נ. ועי' שו"ת משפטי צדק לר"ש גרמיזאן סי' ג'.

שו"ר בתשובות לחם רב סי' ג', והובא בכנה"ג או"ח שם, שפלפל בד' הרמב"ם, והק' שם דבאונס ליכא מקור לפסול, וכבר נתבאר בשם האו"ש, שאכן יש להרמב"ם מקור לכך. ותו מייתי משו"ת הרלב"ח סי' נ' שאין הבדל בין מומר ברצונו לשוגג ואונס. ועי"ש בלחם רב שהניח דברי הב"י בתימה. ובביאור הלכה שם כתב שלא העתיק לדינא שי' הלחם רב שהביא כנה"ג, שאין להרמב"ם נפ"מ בין עשה מעשה ללא עשה מעשה, ובכל גוונא אונס כרצון, היות שאינו ברור מנ"ל זה להרמב"ם, וכבר נתבאר כאמור שמקורו טהור. תו כתב הביאור הלכה דהיות וקי"ל דשב בתשובה מהני, א"כ אנוס בודאי כשב ועומד הוא. יעו"ש. ובעניי לא הבנתי, שהרי האונס מיירי שאנסוהו להמיר דתו, ועפ"י דין התורה היה לו ליהרג ולא לעבור, והוא לא עשה כמצות התורה, אלא עבר ולא נהרג, והנה אע"פ שפטור מעונש, מ"מ עבר על מצות התורה ביודעין ולא בשגגה, וכמש"כ הרמב"ם פ"ה מה' יסודי התורה ה"ד, וכל מי שנא' בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג ה"ז מחלל את השם וכו', יעו"ש. וא"כ בודאי שצריך לחזור בתשובה על מה שעשה, ולא דמי לשוגג, שהרי כל מה שעשה היה משום שלא ידע האיסור וכדומה, ועתה שנודע לו בודאי ששב ועומד הוא, ולכן דברי הבה"ל תמוהין

אצלי. וע"ע פר"ח שם, ולא נתבררו לי דבריו.

ובענין זה יש להביא לשון הרד"ק על הכתוב בישעיה סו, כא, וגם מהם אקח לכהנים ללוויים אמר ה', וז"ל, כלומר אפי' מאותם שהיו משוקעים בגויים באיים הרחוקים עד שלא נודע זכרם ולא עלו עם אחיהם בית ישראל מן הגולה ואפשר ששינו קצת מן הדת אע"פ כן מהם אקח לכהנים ללוויים וכו'. ע"כ. ולא נתבאר הגדר "שינו קצת מהדת". והרמב"ם אכן כ' שם ששאר עבירות אין מונעין. ועי' ה"ו שם בה' תפילה שכהן אע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצוות או שהיו הבריות מרננים אחריו וכו', ה"ז נושא את כפיו ואין מונעים אותו, יעו"ש היטב לשונו. והיינו, דשופך דמים ועובד עכו"ם הוא פסול הגוף וממילא אינו בכלל המצוה. אבל אלו אינם פסולי הגוף, ולכן הם מצווים כמו כל הכהנים. והראב"ד שם השיגו, כפי שנדפס מכת"י וז"ל, א"א ומאחר שאינו רשאי לעלות אלא כשיקרא אותו ש"ץ (אי זו) [אין זה] רשע ערום אם נמנע ומי שימנעוהו, וכי יסור הרצון מעליו ולא תקצר עליו נפש השומעים את קולו כאילו שומעת קול ארי נוהם או את הדב. ע"כ. ולשונו צ"ת, ולכאורה נראה שכונתו להשיג על הרמב"ם שכ' שאם אינו עולה, ה"ז מוסיף רשע על רשעתו. ולזה השיגו שהיות ואינה מצוה חיובית עליו, הרי אפשר לו להשתמט ממנה, ולא מקרי רשע, היות

בזה מיושבת השגת הראב"ד, ודוק היטב. שו"ר עוד מש"כ בסוגיא זו באבי עזרי קמא ה' נשיאת כפים, יעו"ש. ובעיקר דין פסול נ"כ כמו בעבודה, עי' יריעות שלמה בקונטרס בית יד הלכה י"א, וע"ע ברכת כהן על ערכין ע' פו. וראה מש"כ בס"ד בברכת המלך פט"ו מתפילה ה"ב - ג'.

שאין הציבור רוצים את ברכתו, וכמו שביאר שם, ברם הרמב"ם בעצמו השיב על שאלת הראב"ד במש"כ בה"ז שם, ואל תתמה ותאמר ומה תועיל וכו', יעו"ש כל דבריו. ואפשר שמקורו בספרי על הפסוק ושמנו את שמי וגו', שלא יהיו ישראל אומרים ברכותיהם תלויות בכהניהם ת"ל ואני אברכם. ע"כ. ועכ"פ



סימן לח

קרי וכתוב והמסתעף

כה תברכו את בני ישראל וגו' (ו כג).

להגאון בעל השו"ת שפת הים שנשאל בזה, והוא השיב דהוי עיכובא, ונחזי אנן מקור הדינים, ויש לציין כי כבר האריך בזה בספר כה תברכו מערכת ל' סי' ב' והביא להדבר שמואל, ויבואר לפנינו בס"ד. והנה במגן שאול שם הביא שמצינו דכמה מילי שדרשו חז"ל שסדר מעכב, ולא הזכירו לברכת כהנים, ש"מ שעל ברכת כהנים ליכא הך פסול, והביא מגליון ר"ש איגר מגילה יז,א שהביא כיו"ב משו"ת דבר שמואל הנ"ל לענין ברכת המזון, ועוד כתב דמסתברא כל זה רק בהפסוקים שלא כסדרן, אבל בתיבות שלא כסדרן אין זה אלא כמשחק בעלמא, וגם בקריאת התורה שא"צ כסדרן, מ"מ

כתב בתשובות דבר שמואל לר"ש אבוהב סוסי' קמ"ז, שאם שינה סדר הברכות מכפי שסדרן בתורה, לא יצא ידי חובתו, כיון שנאמר כה תברכו, דמשמעו לעיכובא, עי"ש שכ"כ בקצרה ובפשיטות, ולע"ע לא מצאתי בחז"ל דרשה זו, וגם לא ראיתי הלכה זו במקום אחר, ומ"מ עולה מדבריו שלולא הילפותא מכה תברכו אכן אין הסדר לעיכובא, אע"פ שכך הוא מפורש בתורה. ומצאתי בתשובות מגן שאול להג"ר שאול קצנלבוגין סי' ט' שנשאל על ברכת כהנים שלא כסדרן בסדר התיבות, וכתב שם שדין זה שלח לשאול להגרי"א מקובנה והשיב שאין בזה עכובא, ואילו

כה"ג אינו כלום, ותו כתב ללמוד מכה תברכו שהסדר מעכב, כמו שמצינו כמה מילי דילפינן מכה תברכו לעכובא, אבל מסיק דהואיל והילפותא כזאת לא הוזכרה, אין לנו לדרוש כן מעצמנו, וכאמור הביא שנחלקו בזה הגאונים הנ"ל. והמחבר דמיייתי הוכחה לשיטתו מהדבר שמואל, לא ראה דהדבר שמואל גופיה דריש מכה תברכו דהוי לעיכובא. וע"ע תהילה לדוד סי' קפ"ג לענין ברהמ"ז אי סדרן מעכב, והביא גם מהגר"ז, ועי"ש. וראה הערותי לאבודרהם הוצאת קרן ראם (התשע"ז) הלכות בהמ"ז במילואים אות שט, והובא שם מפ"י ר"ח לדב על ברכות ק"ש וכיו"ב שאינן מעכבות זא"ז, עי"ש.

והנה לפי סברתו שיש לחלק בין קורא התיבות למפרע דהוי כמשחק, ובין קורא פסוקים שלא כסדרן, דשפיר מהני, א"כ נמצא דשאני מקדש מגבולין, דרק בגבולין הוו שלש ברכות, ועונין אמן על כל אחת ואחת, אבל במקדש הרי הכל ברכה אחת ואין עונין אמן על כל אחת, אלא העם עונין אחרי כל הברכה, וה"ז ברכה אחת, וא"כ לא יועיל גם למפרע ושלא כסדרן. ולפ"ז נראה עוד, דבאמת עיקר ברכת כהנים היא במקדש, ויש סוברים שרק במקדש היא מהתורה, ואפי' לשיטות הסוברים דגם בגבולין הוי דאורייתא, מ"מ כאמור עיקר המצוה היא במקדש על סדר העבודה, והואיל ובמקדש דהוי ברכה אחת, ואי אפשר

לברך שלא כסדרן, א"כ גם בגבולין כן הוא, דזיל בתר העיקר, ויעויין מש"כ בס"ד בברכת המלך פי"ד מהלכות תפילה ה"ט בענין ברכות שבמקדש ובגבולין, ועדין לא נתברר להדיא מקור החילוק, אי הוי דאורייתא.

ועלה בדעתי דכיו"ב מצינו בעשרת הדברות שיש בהן שני אופני קריאה בטעמי המקרא, בטעם העליון ובטעם התחתון, וראה ביאור הלכה סי' תצ"ד שמבואר הכל יפה, והיינו שלטעם העליון הן כולם פסוק אחד, ולטעם התחתון איכא חלוקת פסוקים, ולפ"ז נוכל לומר שגם לענין קריאת התורה בחג השבועות שקוראים בטעם העליון, אכן אין מועילה קריאת התורה למפרע, כפי שמועיל בשאר קריאת התורה, כיון שהכל נחשב פסוק אחד, ולפ"ז יתכן שגם בקריאה שבטעם התחתון כן הוא, והואיל והעיקר הוא כהטעם העליון, וקריאה בטעם התחתון נגזרת אחרי קריאה בטעם העליון. והוסיף בזה ידי"נ המנוח הגר"א קצנלבוגין (שליט"א) זצ"ל עפ"י מה שמבואר במפרשים, וראה לעיל פ' בראשית סי' ז', שקריאת עליון ותחתון, הם בגדר קרי וכתוב, כלומר דהטעם העליון הוא כתיב, ובחג השבועות אנו קורים בתורה לפי הכתיב ובפרשת יתרו בקריאת שבת קורין בטעם התחתון לפי הקרי. ולפ"ז מתפרשים דברינו טפי, דלפיכך אי אפשר בקריאה למפרע, והואיל וזה נוגד את הכתיב אע"פ שאינו מתנגד

כמו שכתוב קורא. וע"ע מקרא העדה פ' בראשית הנ"ל בענין מצות פו"ר, משנ"ת בזה בס"ד.

ובספר כה תברכו הנ"ל האריך ויצא ללמוד ברכת כהנים דהוקש לשירות, ולפ"ז כתב דכמו לענין קרבנות אין הסדר מעכב, ה"ה ברכת כהנים, יעו"ש כל דבריו, וכמדומה לי שהדמיון שהזכיר שם מקדימת תמידין למוספין וכיו"ב אינו שייך להכא, ואדרבה היה לו להביא מסדר העבודות בקרבן אחד עצמו, דבזה מצינו עיכובא, וא"כ היה לו לומר לפ"ז דהוי עיכובא, ומ"מ קשה גם בזה להמציא דרשות מעצמנו, וכאמור א"צ לזה, אלא בפשוטו בלי כל הילפותות אי אפשר לשנות הסדר, וכדרך שנתבאר, [ואגב, מש"כ שם בכה תברכו בשם הפוסקים שאם עלו הכהנים, והש"צ המשיך להתפלל ולא הספיקו לברך, דחוזר לרצה ומברכים, לפו"ר הוא חידוש גדול, וצ"ע בפוסקים, ואכ"מ.]

אל הקרי, הואיל ומ"מ כך הוא לשון הכתיב בתורה. ולפ"ז הוסיף עוד, דנאמר כן גם בנשיאת כפים, דהווי נמי קרי וכתוב, ואע"פ שהקרי הווי נמי שלושה פרשיות, מ"מ מצינו פסקא באמצע פסוק, ונמצא הכתיב הוא פסוק אחד, והקרי הוא שלושה פסוקים, ובמקדש מברכים כמו הכתיב, ואכן כך הוא לענין שם המפורש, שהרי במקדש בלבד אומרים בברכת כהנים את השם המפורש ככתבו, ובגבולין אומרים כקריאתו, והוי נמי דומיא דקרי וכתוב, וראה חידושי מרן רי"ז הלוי פרשת שמות, וא"כ הדברים מתאימים, דכמו את שם ה' אומרים ככתיבתו ולא כקריאתו, ה"ה את כל ברכת הכהנים אומרים במקדש ככתיבתו, ובכתיבה הא נתקבל שהוא ברכה אחת, וה"ז גדר פסוק אחד, וכש"נ. ולפ"ז מובן טפי שאף בגבולין א"א לשנות את הסדר, הואיל ובעצמותו הוי לעולם ברכה אחת בכתיבה, ורק בקריאה הוי שלושה ברכות. ואפשר שגם זה נכלל בהציווי כה תברכו,



סימן לט

השראת השכינה ככלה הנכנסת לחופה

ויהי ביום כלות משה (ז א).

ובפירש"י, כלות כתיב יום הקמת המשכן היה לישראל ככלה הנכנסת לחופה. ומקורו בתנחומא שם, ובפי' הרוקח ובעל הטורים שם מבארים סמיכות פרשה זו לברכת כהנים ושמו את שמי וגו', זהו בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, ועוד לפי שכתוב ויברך אותם משה תשרה שכינה במעשה ידיכם, ע"כ. והנה הוא ענין הזכרת שם המפורש בנ"כ, והוא ענין השראת השכינה, וכמו שמבואר בתוס' סוטה לח, א דהכל תליא זה בזה, דהזכרת שם המפורש במקדש הוא משום השראת השכינה, ומבואר בס"ד בברכת המלך פי"ד מה' תפילה, עיש"ה. והנה יש להוסיף שאף זה מה שנמשל אותו היום לכלה הנכנסת לחופה, היינו נמי דבנשואין יש השראת השכינה כמו שאמרו חז"ל איש ואשה שכינה שרויה ביניהם, ומבואר הסמיכות של ברכת כהנים וישם לך שלום, ושמו את שמי וגו', דשלום הוא שמו של הקב"ה, והוא השראת השכינה שבין איש לאשתו, ומבואר נמי מה דאיתא בפרשה במחיקת השם בפרשת סוטה, שהוא כדי לשים שלום בין איש לאשתו, דאמר הקב"ה שם שנכתב בקדושה ימחה על המים,

והיינו דנמצא שאין זו מחיקה אלא כתיבה, דע"י כך תהיה השראת השכינה, כלומר דעצם שימת שלום בין איש לאשתו היא השראת השכינה, דזה הוא גופא מה שאמרו איש ואשה שכינה ביניהם, והוא ענין השלום שבברכת כהנים. ותו כתב בעל הטורים שם וכן רוקח שם, דבפסיקתא מבואר שלוחות הראשונות נשתברו לפי שניתנו בקול, ושלטה בהם עין רעה, ולכן נתן הברכות לפני בניין המשכן, כדי שלא תשלוט בהם עין רעה, יעו"ש. וזה גם ענין כלה הנכנסת לחופה שהוא בקול, וכדי שח"ו שלא תשלוט בהם עין רעה יש להקדים ברכות, וי"ל הרמז בזה שמברכים הקרואים את החתן והכלה בשבת שלפני החתונה, כדי שלא תשלוט בהם ח"ו עין רעה, שהרי שמחת נישואין היא בקול גדול, ודוק היטב.

ומאי דאמרינן דושמו את שמי, היינו הכונה למאי שהקדים וישם לך שלום, משום דשלום משמותיו של הקב"ה, והביאור שעצם הברכה הוא בשם המפורש במקדש, או בשם הקריאה בגבולין, אבל על ישראל ישימו את שם השלום, ואע"ג דבגמ' מבואר דמהך קרא יש ללמוד את שם המפורש, מ"מ תרוייהו

יש ללמוד מהכא. ויל"פ גם קרא האמור
אצל פנחס, הנני נותן לך את בריתי שלום
והיינו ברית כהונה עולם, ויל"פ הרמז על
ברכת כהנים שהיא בשימת שם שלום.
וראה מש"כ בזה בס"ד במקרא העדה
פנחס סי' קמ"ב בשם שו"ת נטעי נעמנים.



סימן מ

כלי מצרף מה שבתוכו

כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת (ז יד).

שנינו בחגיגה כ"ב, חומר בקדש
מבתרומה כו', הכלי מצרף מה
שבתוכו לקדש אבל לא לתרומה, ובגמ'
שם כג"ב, מנא הני מילי א"ר חנין דאמר
קרא כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת
הכתוב עשאו לכל מה שבכף אחת, מתיב
רב כהנא הוסיף ר"ע הסלת והקטורת כו',
והא דרבנן היא כו', אמר ר"ל משום בר
קפרא לא נצרכא אלא לשיירי מנחה
דאורייתא צריך לכלי הכלי מצרפו שאינו
צריך לכלי אין כלי מצרפו ואתו רבנן
וגזרו דאע"ג דא"צ לכלי כלי מצרפו כו',
ופליגא דר' חנין אדר"ח בר אבא א"ר
יוחנן מעדותו של רבי עקיבא נשנית
משנה זו. ע"כ בגמ'. ונמצא שיש פלוגתא
בגמ' אם צירוף כלי דאורייתא או דרבנן,
לדעת ר' חנין מה שצריך לכלי הכלי
מצרפו והוא דין תורה, ומה שא"צ לכלי
כגון שיירי מנחה, הרי הצירוף כלי הוא
רק מדרבנן, ואילו לדעת ר' יוחנן הכל

מדרבנן. ועוד איתא בגמ' שם דלמ"ד
צירוף כלי דאורייתא, היינו דוקא בכלי
שיש לו תוך, אבל אין לו תוך הוי
מדרבנן, יעו"ש.
ויעו"ש בפ' רבינו חננאל דמסיק,
ומסתברא דצירוף כלי מדרבנן
הוא דהא ר' יוחנן מוקים לה מתני'
מעדותו של ר' עקיבא ומשנתנו מעלה
מדרבנן. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם פי"ב
מהלכות שאר אבות הטומאות ה"ז, וז"ל,
הכלי מצרף מה שבתוכו לקדש אבל לא
לתרומה כיצד כלי שהוא מלא פירות
פרודין זה מזה כגון צמוקין וגרוגרות
ונגעה טומאה באחד מהן נטמא כל
שבכלי לקדש אבל לא לתרומה, וכל
המעלות של דבריהם הם, ורמז יש
למעלה זו בתורה כף אחת עשרה זהב
מלאה קטרת, אמרו חכמים כל מה שבכף
הרי הוא כגוף אחד אפילו כלי שאין לו
תוך מצרף מה שעליו לקדש, כגון שהיו

צבורין ע"ג הלוח או ע"ג העור ואע"פ שאין הפירות נוגעין זה בזה. עכ"ל. ואע"פ שבגמ' נאמר דין זה דכלי שאין לו בית קיבול מצרף, רק כדי לישב מ"ד צירוף כלי דאורייתא, מ"מ פסק כן הרמב"ם גם למ"ד צירוף דרבנן, וכבר עמדו בזה המפרשים. ובפשוטו י"ל דהא חזרו והק' בגמ' תינח סלת קטורת ולבונה מאי איכא למימר, ותי' שם דמדרבנן היינו כלי שאין לו תוך, א"כ שוב א"צ לתי' הראשון דרבנן אמרו לצרף גם בא"צ לכלי. והגמ' מנחות כד, א נקטה בפשיטות דא"צ לכלי אין הכלי מצרפו. ותמהו שם תוס', איך פשיטא ליה איפכא ממאי דנקט הש"ס בחגיגה, ויעו"ש מש"כ. ולהאמור גם למסקנא בחגיגה שם לא ס"ל כן, וזוהי דעת הגמ' במנחות.

אבל לכאורה נראה שיש לפרש באופן אחר, דהנה הרמב"ם הרי הזכיר הדוגמא בכלי שהוא מלא צימוקין וגורגרות, והרי אלו אינם קדשים, וכן הכלי אינו כלי שרת, אלא בודאי הנידון הוא לחולין על טהרת הקדש, וממילא גם הדין האחר שכתב שם בה"ח לא מיירי אלא בכה"ג, וז"ל שם, היו שני הצבורין בתוך הכלי ודבר אחר ביניהן ונטמא אחד משניהן, אם היה הדבר שביניהן צריך לכלי הכלי מצרפן ונטמא הכל ואם אינו צריך לכלי לא נטמא אלא זה שנגעה בו הטומאה בלבד. עכ"ל. ומקור הלכה זו במנחות שם, הושיט אחר לביניהן מהו א"ל צריך לכלי כלי מצרפו, א"צ לכלי

אין כלי מצרפו. ופירש"י שם שנתן בין שני חצאי עשרון של המנחה, חצי עשרון אחר, עי"ש. אבל הרמב"ם הרי לא הזכיר קודם לכן ממנחה וכיו"ב אלא פירות, לכן הביאור הוא לדעתו בגמ' שם דלאחר דפשיט ליה קודם לכן דלא בעינן שיגעו שני הצבורין זה בזה, אלא העיקר ששניהם מצורפים בתוך הכלי, חזר ונסתפק איך הדין אם יש ביניהם דבר שאינו שייך לחומר קבלת טומאה זו, וממילא הוא חוצץ האם איכא צירוף או לאו, ועל כך השיב שאם יש בו שם צורך אינו חוצץ, ואם אין בו שם צורך ה"ז חוצץ וממילא ליכא צירוף. ונמצא אפוא שהנידון בחגיגה אינו הנידון במנחות, דבחגיגה דקמיירי למ"ד צירוף דאורייתא, בזה קאמר דהלכה זו נאמרה רק בקדשים המונחים בכלי שרת שהם צריכים לאותו כלי, ועל כן שייך מנחות אינם בכלל, ואילו הרמב"ם הרי פסק דצירוף כלי דרבנן, ומיירי גם בכלי חולין ופירות חולין וכאמור, והנידון הוא על הפסק בתוך הכלי, וכש"נ. וראה בהשגת הראב"ד על הרמב"ם שם, והנה הוא מפרש הגמ' כדרך פי' רש"י, אבל כאמור אין כן פי' הרמב"ם, ועי' כס"מ ומרכה"מ שם, וחזון נחום מנחות פ"ג מ"ג. וראה טהרת הקדש מנחות שם. וע"ע חזון יחזקאל מנחות כד, א.

שו"ר שכבר עמד הטו"א חגיגה שם על מש"כ הרמב"ם מיני פירות, והרי הם לא צריכים לכלי, יעו"ש. ומש"כ לעיל

דמיירי בחולין שנעשו על טהרת הקדש, פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אותיות ס"ד -
 יעויין חזו"א מנחות סי' ל"א סק"ו, ס"ו בשי' הרמב"ם דהוי כקדשי מקדש,
 והגרי"ז מנחות שם, דהנך מעלות אינן עי"ש, וצריך לברר אם ניתן לומר
 בחולין שנעשו על טה"ק, וכמש"כ חידוש זה. ומ"מ דברינו הנ"ל בשי'
 הרמב"ם שם הט"ז, עי"ש מש"כ בזה. הרמב"ם קיימים, וע"ע מרומי שדה
 ואולי י"ל דמיירי בפירות בכורים, חגיגה שם, וחי' רא"ל מאלין ח"ב סי'
 ועפ"י משנ"ת בס"ד בפקודי העדה ל"ח ס"ק ג'.



בהעלותך

סימן מא

גדר מצות הנרות

דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרת וגו' (ח ב).

ז"ל הרמב"ם פ"ט מה' ביאת מקדש ה"ז, וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן. והשיגו הראב"ד, הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשרות. ע"כ. והנה מקור הלכה זו הוא ביומא כדב, הדליק ליחייב הדלקה לאו עבודה היא, ולא והתניא ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח וערכו עצים על האש לימד על הצתת אליתא שלא תהא אלא בכהן כשר ובכלי שרת, הצתת אליתא עבודה היא הדלקה לאו עבודה היא. ופירשו בתו"י, שהשלהבת עולה מאליה אבל הצתת האליתא איכא אש גדול. ברם תמהו שם בשם ה"ר יוסף, כיון דהדלקה לאו עבודה היא אמאי כתיב בה כהן דכתיב דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרות וגו', ויעו"ש שהניחו בקושיא. ועי' אף בתו' הרא"ש ובחי' ריטב"א שם שכתבו הטעם

דהדלקה לאו עבודה היא, היות שהשלהבת עולה מאליה, וריטב"א הביא כן בשם רש"י ובביאור יותר, דהצתת אליתא עבודה שיש בה טורח שצריך להצית האור בעצי המערכה, אבל בהדלקת נרות לאו עבודה היא, דלאו כלום עביד, דהא מכיון שהדליק ברוב היוצא, השלהבת עולה מאליה.

והנה מקור דין זה דשלהבת עולה מאליה, מבואר בגמ' שבת כא, א, שלכן צריך להדליק המנורה במקדש בפתילות כמו בחנוכה, שנא' להעלות נר תמיד, והיינו שתהא שלהבת עולה מאליה ולא ע"י דבר אחר, ופירש"י שלא תהא צריכה תיקון והטייה. ורש"י בפ' זו פי' כן גם על הפסוק "בהעלותך את הנרות". והנה בגמ' נאמר כדי שתהא שלהבת עולה מאליה, אבל רש"י בפ' תצוה ופ' זו כתב עד שתהא וכו' ⁴. ולכאורה נראה לשון הגמ' מדוקדק, שהמצוה היא בהדלקה שתהא שלהבת

4. ועי' בספר הואיל משה ובאר היטב (לבעל מטה משה) על רש"י עה"ת שם, שצריך להמתין עד שתעלה השלהבת, וע"ע זבח השלמים למהר"ם גלנטי סי' צ"ג, וכן ראה גור אריה שם על צורת מעשה ההדלקה, וליתא ברמב"ם, וכן עי' במשך חכמה ריש בהעלותך, וראה הסוגיא שבת כב, ולבוש או"ח סי' רס"ד, וע"ע ליקוטי יהודה על חנוכה ע' כ (קמז) בשם חי' הרי"ם.

עולה מאליה, וכן הוא מעיקר הדין, ולכן צריך להטיב את הנרות באופן שתהא שלהבת עולה מאליה, ועפ"י פי' הראשונים הנ"ל בטעמא דהדלקה לאו עבודה, הנה הוא מבואר טפי, והיינו שהתורה לא כתבה המצוה בלשון הדלקה אלא בלשון העלאה, והכונה בזה שהמצוה היא אינה הדלקה, אלא היות שהתורה רמזה שצריך שתהא שלהבת עולה מאליה, היינו שכאילו אין האדם נקרא המדליק, אלא האש נדלקת מעצמה, וזה ע"י שהטיב את הנרות באופן כ"כ טוב, שרק שמקריב אליהן את האש, ה"ז השלהבת עולה מעצמה, ולכן ילפינן מכאן חיוב הטבת הנרות באופן זה, ומכאן נלמד שהדלקה אינה עבודה, והוי כעין גרמא בעלמא, שהאדם רק גורם שהאש תדלק במנורה, והמצוה מתקיימת ע"י הטבת הנרות וע"י זה דולקים הנרות יפה. ונראה שזוהי כונת התו"י וריטב"א בשם רש"י. ועי' מאירי שפי' באופן אחר הא דהדלקה לאו עבודה, שאינו נותן דבר שיש בו ממש, משא"כ בהצתת אליתא שיש בו ממש,

יעוש"ה. שו"ר עוד אריכות בשו"ת בנין שלמה סי' נ"ג, יעוש"ה⁵. והנה גם הריטב"א הק' כקושית התו"י, שהרי בתורה מפורשת המצוה לאהרן, ותי' שמלשון הפסוק נלמד שאינו חיוב, וממילא ילפינן שאינה עבודה לחיוב עליה מיתה בזה, כמו שאין חיוב בעבודה שאינה תמה, יעו"ש בכס"מ שהביא לשון הריטב"א. והנה זה נכון רק לשי' הראב"ד דעכ"פ המצוה לכהנים, אבל לשי' הרמב"ם דלכתחילה המצוה אינה לכהן, הדר תקשי קושית הריטב"א. ועי' בחי' הגר"ח שם שכתב דזוהי באמת השגת הראב"ד. וכתב הגר"ח דבודאי אף הרמב"ם סובר שהמצוה לכתחילה בכהן, אכן כל זה במדליק בפנים, משא"כ בהוציאו המנורה לחוץ, דעצם מעשה ההדלקה שוב אינו מעשה מצוה, וכל המצוה מתקיימת אח"כ כשהיא עומדת דלוקה בהיכל, ולכן לא שייך בכה"ג מצות כהונה, ומותר אף לזר להדליק לכתחילה, יעו"ש. ודבריו לפו"ר צ"ע, דאם אכן כך הוא שמצות הדלקה היא רק

5. ראה אור שמח, ועי' צפנת פענח פ"ג מה' חנוכה, וראה גליוני הש"ס שבת כב.ב. וראה שו"ת בית דוד (לייטער) סי' ק"ז בהשמטות. וראה בקרואי מועד עניני חנוכה סי' ל"א בעניני חנוכה, ונדפס לפני כן ב"בית אהרן וישראל" גליון קט"ז. וראה אוצר הספרא לר"מ זמבה בדגל התורה ע' קטז, וכן מאמרו שם שנה ב' חוברת ד', מכתבי תורה להצ"פ סי' ע"ט - פ"ב, שו"ת מצפה אריה תנינא ענינים שונים סי' י"א. וע"ע משך חכמה פ' נשא ז, פט, בגדר הדלקה אינה עבודה, וכן עי' משנת רבי אהרן קדשים סוגיות סי' ח', שרשי הים על חנוכה, שו"ת ויצבור יוסף סי' ס"ז בשם החת"ס, מטה אשר (סלונקי תק"ח) לשונות הרמב"ם דף קב, - קא,ב מדה"ס, שו"ת שביתת יו"ט (אנקוה) או"ח סי' א' - ג', פתחי מגדים על חנוכה סי' נ"ד, אבנ"ז או"ח סי' תק"ה, אדרת אליהו (צרפתי) פ' זו.

בפנים, ואז המצוה היא בכהנים, א"כ זה גופא תימה, איך כתב הרמב"ם שאם הוציאו לחוץ מותר לזר להדליקן לכתחילה, והרי כיון שאין המצוה באופן זה, א"כ אדרבה צריך להכניס המנורה לתוך ההיכל, והכהן ידליקה שם כדי לקיים המצוה, ומדוע אפוא כתב הרמב"ם שיכול הזר להדליק לכתחילה, דמשמע מדבריו שאין בזה כל מניעה.

ולכאורה היה מקום לומר דמה שכתוב בתורה המצוה לאהרן, היינו משום שאסור לזר להכנס להיכל, אבל אין הטעם משום המצוה דוקא לכהנים, אבל א"א לומר כן, לפי מה שנתבאר אצלנו בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ב אות ח', שלשי' הרמב"ם לא מצינו בתורה שום אזהרה לזר להכנס להיכל, ורק כהן הוזהר על ביאה ריקנית, יעו"ש בארוכה, וגם לפו"ר באופן כזה אין זו ביאה ריקנית, וא"כ הדר תקשי קושית הריטב"א. שו"ר עוד מש"כ בענין זה, בספר מנחת עני לרי"ד זינצהיים חלק ב' ע' נז, יעו"ש דברים נכבדים. ושוב מצאתי בחסדי דוד כלים ב"ק פ"א ה"ט, שכתב שלא נמצא במקום אחר איסור על זר להכנס להיכל, מלבד בהלכה זו שרק אם הוציא את המנורה, מותר לזר להדליק, עי"ש, ולדרכנו י"ל דלעולם מותר לזר להכנס להיכל להדליק, אלא י"ל כונת הרמב"ם כך, שאם הדליק זר בחוץ, ואח"כ יכניס אותה כהן להיכל, נמצא דהנחה ע"י כהן, והא חזינן

דבמקדש הנחה עושה מצוה, וכמש"כ המנח"ח מצוה צ"ח, ושפ"א שבת כב,ב, וכ"כ עוד אחרונים, וראה עוד להלן בזה, וא"כ בשלמא בהדליק בחוץ, אפשר אח"כ להניחה בפנים ע"י כהן, שהוא המחוייב במצוה, וע"י כך ההדלקה כשרה, אבל אם הזר הדליק בפנים, נמצא שאין הנחת כהן, וכל ההדלקה פסולה, וראה ברמב"ן שבת כב,ב, שאם הנחה עושה מצוה, אם הניחה חש"ו ה"ז פסולה, וראה גם רשב"א שם, ושו"ת עמודי אור סי' מ' אות ב', ובמקו"א נתבאר בס"ד, וע"ע מרכבת המשנה על הרמב"ם שם, וכן חי' הגרי"ז משוכפל זבחים ע' קמו-ז. ואולי יש להוסיף עוד, עפ"י משנ"ת בס"ד במאמרי על "תקרובת ע"ז" במקרא העדה פ' וארא סי' ל"ח, ונדפס גם ב"ישורון" חלק כ"ה, בשם קדמונים, דיש בהדלקת הנרות מלבד האור, גם גדר הקרבת השמן כמו קרבן, עי"ש, ולפ"ז אפשר שמילוי השמן במנורה ע"י כהן, הוא גם גדר הקטרה, דהעלאה תחילת הקטרה, וכמבואר במקומו, ורק הדלקה כשרה ע"י זר, ועיין.

והנה הגר"ח שם המשיך לשאול על הרמב"ם, מדוע באמת כשר הזר להדליק, והרי בתורה נאמר כהן, וקושיא זו קשיא לכו"ע, שהרי הכל מודים שהדלקה כשרה בזר. ולד' הריטב"א אכן י"ל כן דנתמעט רק מחיוב מיתה, אבל הדלקה בזר פסולה, אבל להרמב"ם

וראב"ד קשיא, וראה בספר המצוות להרמב"ם עשה כ"ה, שהמצוה על כהנים, וראה גם במנח"ח מצוה צ"ח, ובהערות הגרמ"ש שם שבספר חי' רמ"ש שם. ועי' בקונטרס מחי' מרן רי"ז הלוי על ר"ה יומא סוכה דף יד, א-ב מדה"ס שהביא מפ"י הראב"ד על תו"כ שצריך להדליק בהיכל דוקא, ובהשגות על הרמב"ם לא הזכיר אלא שמצוה בכהן, עי"ש, וע"ע בתי כנסיות בית אבטינס בית ד' אם הדלקה צריכה קידוש יו"ר. וראה "מוריה" גליון שי"א-ב' מחי' האדר"ת, וראה לחם יהודה ביאת מקדש שם. תו הק' הגר"ח ממש"כ הרמב"ם בפ"ג מתמידין ומוספין הי"ב, "והדלקת הנרות היא הטבתם", הרי מפורש דהדלקה היא הטבה, והרי הטבה בזר פסולה, ואילו הדלקה בזר כשרה, יעו"ש, וראה גם מעשה רוקח שם. וראה רע"ב תמיד פרק ג' משנה ט' ד"ה מצאן שכתב וז"ל, ודברי הרמב"ם במשנה זו תמוהין מאד, וגם מה שסובר שהטבת הנרות היא הדלקתן וכו', פליאה נשגבה בעיני וכו', עכ"ל. ולשון הרמב"ם שפי' המשנה שם (לפי מהדורת ר"י קאפח) שהטבת הנרות שהוא ניקוי הנרות והבערת מה שנכבה מהן וכו', ע"כ. ועוד שם, ויחזור להטיבן וזהו מאמרו ואח"כ מדשן את השאר, ע"כ. ועי"ש בתוס' יו"ט ושאר מפרשים.

והנה כמדומה לי שכונת הרמב"ם היא פשוטה, ואדרבה דבריו מתאימים, וה"ק, דהדלקת נרות האמורה

בכל מקום, הכונה להטבתם ולא להדלקת האש ממש, והיינו משום שהדלקה אינה עבודה ואין עליה שום דינים, ומעתה ל"ק קושית הריטב"א ממה שנא' בתורה בהעלותך את הנרות שזוהי מצוה לאהרן, דאדרבה זה שנאמר בהעלותך הכונה להטבה, ויש להוסיף ביאור, דהנה הוזכרו ברמב"ם שם ה"י "דישון המנורה והטבת נרותיה" ובהלכה י"ב כתב מה הוא דישון המנורה כו', מסיר הפתילה וכו', ומקנחו, ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר כו', והלשון אינו מבורר, דהדישון הוא אכן הסרת הפתילה הישנה והקינחו, אבל נתנית פתילה אחרת ושמן אחר הוא הטבה, וראה חי' מרן רי"ז הלוי ה' תמידין ומוספין, ונדפס גם בקונטרס על ר"ה יומא כו', ויש שם אריכות עצומה, ויסוד דבריו, שב' דינים נאמרו כאן, דין הדשן עצמו, ודין דישון המנורה, ותו מייתי דסילוק הדשן הוא ענין בפ"ע, והזר פטור עליה משום שהיא עבודת סילוק, ואילו הטבה הזר פטור עליה משום שיש אחריה הדלקה, ועי"ש שמבאר עפ"י דרכו שני הענינים, ומ"מ חזינן שיש בדישון שני חלקי המצוה, עצם הדשן, ודישון המנורה, וכמו"כ בהטבה יש שני חלקים, הכנת שמן ופתילות, ותו עצם ההדלקה, ותחילת ההטבה היא בהכנת שמן ונרות, והיא מסתיימת בהדלקה, ורק הסיום דהיינו הדלקה כשרה בזר, וזה שכתב הרמב"ם, הדלקת הנרות היא

הטבתם, דבאמת הדלקה ממש הוא סיום ההטבה, והטבה היא תחילת הדלקה, ולפיכך כל מקום שנזכר הדלקה היינו הטבה, אבל ברור הוא שהכנת פתילות ושמן להדלקה אינו נכלל בדישון המנורה, ואע"פ שלשון הרמב"ם אינו מדויק כ"כ, מ"מ זה הוא הביאור הפשוט.

ונמצא שלא נזכר בהך קרא ענין ההדלקה, ובודאי שמצות הטבה נאמרה לכהנים בלבד, וכן בודאי שמצוה זו נעשית רק באהל מועד ולא בחוץ, וכמו שמפורש בתורה, באהל מועד מחוץ לפרכת יערוך אותו, ואילו הדלקה אינה עבודה כלל, והעיקר שיהיה דלוק, ולכן אפשר להדליק ע"י זה, וכן בחוץ נמי, והביאור כנ"ל, היות ששלהבת עולה מאליה ע"י ההטבה שנעשית כהלכתה, לכן לא מקרי ההדלקה בגדר עבודה ואף אינה מעשה מצוה בעצמותו, אלא העיקר לקיים התכלית שיהא דלוק⁶.

והנה באמת הגר"ח שם נמי מבאר כאמור, שאין המצוה אלא שיהיו הנרות דולקים, אלא שמבאר לשון הרמב"ם, ש"הדלקת הנרות היא הטבתם", ר"ל דבמה שהנרות דולקים

כהלכתם בהכי הוא דמקיים מצוה דהטבה, משא"כ עצם מעשה ההדלקה אינה שייכת לעיקר קיום מצוה זו, יעו"ש. ואיני רואה איך אפשר לפרש כן לשון הרמב"ם, ואדרבה עפ"י דרך זו, הרי מסתבר יותר הפירוש שמעשה ההדלקה היא קיום המצוה, ואין כל רמז שעצם מציאות הנרות הדולקים היא המצוה. ולכן הפשוט הוא בכונת לשון הרמב"ם הוא כמש"כ. אלא שעצם סברת הגר"ח נכונה, שאין כל מצוה בעצם מעשה ההדלקה, ולכן היא כשרה בזר וכן בחוץ. ולפי האמור אף לכתחילה הוא כן, ולא כמש"כ הגר"ח בתחילת דבריו שיש הבדל בין הדלקה בחוץ להדלקה בפנים, דאילו יש מצוה בהדלקה, א"כ צריך להדליק דוקא בפנים לקיים המצוה. וכמו"כ צ"ב, אם לכתחילה יכול ישראל להדליק, מאי שנא בפנים מבחוץ, וגם אי איכא איסור לזר להכנס, איך זה משנה את עצם המצוה, וביותר להתבאר שלא מצאנו איסור כזה במקום אחר, אלא שלפי הנתבאר הרי בהדלקה בפנים איכא גם הנחה, והנחה צריכה כהן, ולפיכך בפנים ההדלקה ע"י כהן בלבד⁷.

6. ועי' מל"מ פ"ט מה' ביאת מקדש ה"ו וראה בנין שלמה ח"ב ענינים שונים סי' ח' ע' תצו. וראה ליקוטי יהודה על חנוכה ע' כ (קמז) בשם הגר"ח, ודוק לדבריו כאן, וראה מעתיקי שמועה ח"ב ע' קמז, ועל הת"ש, עי' ח' בן אריה ח"א סי' ח'.

7. אלא שיל"ד, שיכול כהן ליטול המנורה ולהניחה שוב, ולפ"ר בכה"ג ה"ז כשר, וצ"ע. אבל י"ל שאינו כן, אלא זר שהדליק בפנים, או הניח נרות דולקות בפנים, ה"ז פסול, וא"א לחזור ולהכשיר, וה"ז כמו זר שזרק הדם, וא"א לחזור ולזרוק ע"י כהן ולהכשיר הקרבן. וכל ההיכל כשר למנורה, אע"ג שמצותה נוכח השולחן, וראה ח' רי"ז הלוי פ' אמור, וראה בראשונים ריש עירובין שאם קדושת אולם כקדושת היכל, ה"ז כשר

ועי"ש עוד בחי' הגר"ח שדקדק, מהא שהביא הרמב"ם דהדלקה אפי' בשבת, משום שנא' בה תמיד, ולא סגי ליה בזה שקבוע לו זמן, ש"מ שעצם מעשה ההדלקה לא קבוע לו זמן היא, ויעו"ש בדבריו. [ואגב, לע"ע לא מצאתי שיש ילפותא שכל שקבוע לו זמן דוחה שבת, אלא בכל דוכתא יש ילפותא, וצ"ע.] והנה יל"ע, דבאמת השתא אע"ג דנאמר תמיד, והיינו שהמצוה מתקיימת בזה שהנרות דולקים תמיד, אבל ההדלקה עצמה אינה מצוה, מדוע באמת צריך לדחות את השבת, והרי אפשר להדליק ע"י מי שאינו בר חיובא. שו"ר במנח"ח מצוה צ"ח אות ב' דפשיטא ליה דהדלקת חש"ו פסולה, וטעמו משום דלאו בני מיעבד מצוה נינהו, וכן קי"ל בנר חנוכה שהדליקו חש"ו דפסול, יעו"ש. והנה אין דבריו מובנים לי, דהתם בנ"ח ה"ט משום דהדלקה עושה מצוה, ולכן חש"ו פסולים, אבל הכא הרי חזינן שאין הדלקה עושה מצוה, והמנח"ח גופיה שם עמד בזה, ואע"פ שהניח בתימה שי' רמב"ם וראב"ד, שהדליק בחוץ והכניסה לבפנים שפיר דמי, והרי בעינן הדלקה במקומה, דהדלקה עושה מצוה ולא הנחה, מ"מ הרי אין כן שי' הרמב"ם, ולהדיא ס"ל

שאין הדלקה עושה מצוה, אלא במקדש הנחה עושה מצוה, וא"כ מנ"ל להמנח"ח לפסול חש"ו. והרי מפורש בגמ' שבת כג,א, והשתא דאמרין הדלקה עושה מצוה הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום. הרי להדיא שאם הנחה עושה מצוה שפיר תועיל אף הדלקת חש"ו, וכן לכאורה בפשוטו, דהרי גם הישראל אינו מצווה על ההדלקה, וא"כ לגבי מצוה זו ל"ה בר חיובא, וא"כ גם חש"ו כשר ואפי' הקוף, דהעיקר שדולק, ואין כל דינים במעשה ההדלקה. ועוד יש לדון דמה"ט אע"פ שהישראל מדליק, אין לו מעשה מצוה, ואינו מברך, משא"כ הכהן כשהוא מניח המנורה במקומה, יברך על הנחת המנורה ולא על הדלקה, וכמש"כ הרמב"ן בשבת כב,ב, אי הנחה עושה מצוה, ולמ"ד שמצוה בכהן, אע"פ שבדיעבד כשרה בזר, מ"מ י"ל שיברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו להדליק וכו', וכמש"כ הרמב"ן בהשגות על ספר המצוות שרש י"ב, וראה באבודרהם ש"ג בתשובת ר"י בן פלאט ומש"כ שם בס"ד בהערותי. שיש לברך על כל עבודות שבמקדש, וצ"ע. וראה השגת הראב"ד פי"א מה' ברכות הט"ו, ומש"כ בס"ד בהערותי על אבודרהם שער ג' בנידון נוסח הברכות. ולפ"ז

להנחת הכלים שם, ואכ"מ, וע"ע מנחת סולת מצוה צ"ח אות ב'. וראה אוצר יד החיים סי' תתרכ"ב. וע"ע שו"ת עני בן פחמא או"ח סי' ל"ג בדברי הרמב"ם באורך. [ואגב, שמא י"ל דהואיל והזריקה כשרה בזר, לפיכך יש בנר חנוכה כעין המשך למצות נרות במקדש, וראה רמב"ן ריש בהעלותך בשם ר"נ גאון, ומה"ט יש איסור הנאה בנ"ח, כמו בשל מקדש. ראה בס' המאור וס' המנהגות. ובפיוט לאחד הקדמונים מבואר שגם הכנת הנרות בכלל המצוה, וראה חי' רבינו דוד דב, וקראי מועד חנוכה סי' ל"ד.]

תהדר קושיין לדוכתה, אמאי דוחה הדלקת הנרות את השבת. והמנח"ח שם הק' באופן אחר, הרי אפשר להדליק מבעוד יום ולהניחה בשבת, ואמאי דוחה הדלקה את השבת. ועי"ש מה שהביא מהמעשה רוקח בפ"ט מביאת מקדש מה שתמה בענין הדלקה עושה מצוה, יעו"ש.ה. וע"ע באריכות במקדש דוד סי' כ"א.

שו"ר בחזו"א על הרמב"ם שם שכתב על שאלת המנח"ח שאין מדליקין במקומה, דהיות והדלקה לאו עבודה עיקר המצוה שיהיה דלוק ואפי' קוף כשר. ועי"ש שדחה קושית המנח"ח שידליק מבעו"י ולא ידחה שבת, וכתב שאין קושיתו מובנת, שהרי צריך להדלקה בשבת בין הערבים, ברם יעו"י במקדש דוד הנ"ל שיכול להדליק משחשיכה, ולפ"ז הדרא קושיא. ומ"מ כיון דהחזו"א גופיה כתב שהדלקה כשירה ע"י הקוף, אכתי מדוע לא הק' לנפשיה, א"כ מדוע דוחה שבת. וצ"ל בפשיטות דהיות והתורה צותה תמיד, וצריך להדליק בשבת כדי שתתקיים

המצוה, א"א שכונת התורה שתתקיים המצוה באופנים אלו⁸.

והנה מש"כ לעיל בביאור לשון הרמב"ם, והדלקת הנרות היא הטבתם, כלומר, דמש"כ בתורה להעלות נר תמיד וכן בהעלותך את הנרות, הכונה היא להטבת הנרות, הנה כן נמי מתבאר מפירש"י עה"פ בהעלותך שהיה הכהן עומד ע"ג מעלה ומטיב את הנרות, ובפ"י רע"ב עה"ת דקדק שהכא לא נזכר הטבה אלא הדלקה, יעו"ש מה שתירץ. ובאמת כך הוא הלשון בספרי עה"פ העלה נרותיה. עשה לה מעלה מיכן אמרו אבן היתה לפני המנורה ובה שלוש מעלות שעליהן הכהן עומד ומטיב את הנרות, ע"כ. והנה אם העלאת הנרות היינו הדלקה, אינו מובן מה הילפותא על האבן, והרי כאמור אינה עבודה ואין כל דינים והלכות על הדלקה, ותו אם באמת מקרא זה נאמר על הדלקה, א"כ מנ"ל דאפשר לעשות ההטבה על האבן, והרי הטבה היא עבודה, וא"א שתהא חציצה בין רגלי הכהן לרצפה, ועי' מקדש דוד סי' כ"א אות ד' שעמד על השאלה,

8. וראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' ויקרא סי' ט"ו. שו"ר מש"כ בקה"י ח"ו סי' ל"ח, יעו"ש.ה. וראה ח' האדר"ת ח"א גפן פוריה סי' ה' אות ט"ז ע' רמ - רמ"א. וע"ע צפנת פענח ה' חנוכה וכן בשו"ת שלו (וורשא) סי' רנ"א, גור אריה יהודה (זמבה) קונטרס המועדים סי' י"ט, דבר אברהם ח"ג סי' י"א, חזו"א מנחות סי' ל' סק"ח, וראה אריכות בתורה שלמה ר"פ תצוה ובמילואים שם, ועי' מנחות מט, א, דחינוך המנורה ע"י הדלקה שאינה עבודה, ראה ברמב"ם פ"ג מתמידין ומוספין ה"א, ובאוצר הספרא לר"מ זמבה ע' קטז - קיט ועוד אחרונים, ובמקרא העדה פ' וירא סי' ע"ט נתבאר בס"ד, עי"ש ועי' דברי הרב להגרי"ש כהנמן ז"ל ח"ב סי' נ"ג, הדרש והעיון פ' חוקת מאמר ו', חזון יחזקאל ליקוטים על הש"ס ע' 94, היכל מלך פ"ט מה' ביאת מקדש. וראה יגדיל תורה להאדר"ת סי' קנ"ב אות טז, וראה תורה שלמה פ' תצוה פרק כ"ג מילואים אות ד'.

דאילולא הילפותא אכן א"א לעמוד על האבן משום חציצה, והעיר על הרמב"ם שכתב משום שהמנורה גבוהה, ואיני מבין דבריו, דאטו הרמב"ם פליג על דרשת הספרי אלא רק טעמא דקרא יהיב, ולעולם בלי ילפותא מקרא א"א לעשות כן. והמקד"ד שם תי' עפ"י המל"מ פ"ג מתמידין ומוספין, שלמד מד' התוס' יומא נטב, דאף דישון המנורה א"צ בגדי כהונה, ולכן אף רצפה א"צ, יעו"ש. ואין דבריו מובנים, דהרי הטבת הנרות עבודה היא, ובודאי שצריך בגדי כהונה ובלא"ה הוי זר, והמל"מ לא קאמר אלא על דישון המנורה בלבד. והיינו דדישון והטבה הם ב' ענינים, וכפי שכבר נתבאר לעיל, דהדישון הוא שמוציא הפתילות מהשמן מנרות שכבו ומקנח, והטבה היינו הנחת שמן ופתילות חדשים והכנתם להדלקה. ועי' בפ"ג מה' תמידין ה"י, והלכה י"ב, והלכה י"ז. ואמנם יש בזה מבוכה גדולה בספרי המפרשים בגדר דישון והטבה, מ"מ כך היא שי' הרמב"ם, ועי' אף להרמב"ן במלחמות פ"ב דיומא וכן בפיה"מ להר"מ מעילה פ"ג מ"א, ועי' בלח"מ פ"ג מתמידין ומוספין ה"י בביאור לשון הרמב"ם לישב שאלות הרשב"א שעליו, ואכ"מ להאריך בזה, ברם כמדומה שעפ"י דרכנו הרי כל דברי הרמב"ם מיושבים, דדישון

המנורה היינו הוצאת פתילות ושמן, והטבה היינו הנחת שמן ופתילות להדלקה, ומלבד זאת איכא הדלקה, וכאמור הטבה היא עבודה, והדלקה אינה עבודה. ולזה כתב הרמב"ם שהדלקת הנרות היא הטבתם, כלומר, שבכל מקום שהוזכרה הדלקת הנרות שיש בה איזה דינים הכונה היא להטבה, אבל הדלקה עצמה אינה כלום, ואכן אף לשון הרמב"ם שכתב שהדלקת הנרות היא הטבתם, ולא כתב אפכא שהטבת הנרות היא ההדלקה, ש"מ שהטבה אינה הדלקה, אלא שבכל מקום שנא' הדלקה, הכונה היא להטבה, אבל הדלקה עצמה אינה עבודה, אע"פ שעיקר קיום המצוה היא שיהיו הנרות דולקים, וכדברי המפרשים הנ"ל⁹, ועי' סנהדרין פבב, דהמטיב את הנרות בחוץ פטור, וכ"ה ברמב"ם פ"ט מה' מעשה"ק ה"ו, ובתוס' שם העירו אמאי לא תני נותן שמן ופתילה, עי"ש, ולהרמב"ם ל"ק, דהכל בכלל הטבה, ופטור בחוץ דאינה עבודה תמה, וכש"נ. וע"ע באר שבע תמיד פ"ג, ועי' רש"י ורמב"ן ומאירי שבת כבב, ביסוד מצות המנורה בבקר ובערב על הטבה והדלקה, עיש"ה.

שו"ר שזכיתי לכוין בפ"י לשון הרמב"ם, שהדלקה היא הטבה, להאבן האזל בה' ביאת מקדש שם. וע"ע

9. וע"ע הגהות המנח"ח על הרמב"ם שם, שו"ת רבי יהודה מילר ח"א סי' ק"ח, קובץ דברי סופרים (תשנ"א) ע' ט"ז מהגר"ז.

באריכות באבן האזל בפ"ג מתמידין ומוספין, ושם הביא קונטרס מהגרי"ז בענין זה, והוא נמצא גם בחי' מרן רי"ז הלוי ה' תמידין שם. ועי' היטב גם בחזו"א על הרמב"ם שם דברים נכבדים בענין זה. וע"ע הגהות עמק המלך פ"ט מה' ביאת מקדש, מנחת סולת ומנחה חדשה מצוה צ"ח, וכן שיירי מנחה על המנח"ח שם. וע"ע הר המוריה על הרמב"ם שם, קובץ חידו"ת מהגר"א קוטלר ז"ל סי' ג', ועי' רבבות אפרים על מצוות מצוה צ"ח אות ג'. ויש לציין עוד, לספר חי' רי"ז הלוי על ר"ה כו' דף יד, א - ב מדה"ס, והובא שם מפ"י הראב"ד על תו"כ שהדלקה בהיכל דוקא, וצ"ע שלא השיג על הרמב"ם בדין זה, וע"ע יגדיל תורה להאדר"ת סי' קמ"ג אות ל"ז, נדפס עם חשבונות של מצוה, ושם ע' תצא - ב, [ועי' במשנה תמיד פ"ג מ"ט ותוס' יו"ט שם, וכן שם פ"ח מ"ח ותו' יו"ט שם]. וראה מש"כ בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ג לענין קידוש יו"ר, והובא שם מהזכרון יצחק (הויכגלרנטר) פ' זו ועוד. וראה בס' המפתח ה' ביאת מקדש שם מה שצוין עוד בזה, וכן קובץ "נזר

התורה" חלק י"ח. וראה עתה בקובץ "ישורון" כרך ל"ג אלול תשע"ה ע' תתקמ"ז דברים נכבדים בענין זה. ודרך אגב יש לציין משנ"ת במקו"א בס"ד שאע"פ שהדלקה כשרה בזר, מ"מ כיון שאין מצוה עליו, לפיכך בשבת אסור לו להדליק, וכמו שי' רש"י ביבמות לגב, ורש"ש שם לענין שחיטה בזר, וכמו לענין מילה ע"י אשה אע"פ שכשרה, מ"מ לא תמול בשבת, כמש"כ בנין שאול לר"ש אב"ד האג עה"ת פ' תזריע, ונתבאר במקומו בס"ד בגזרת מלך על ה' מילה. [וע"ע מקראי קדש להגרצ"פ פרנק על חנוכה, וע"ע צפנת פענח פי"א מה' ברכות הלכה ט', אוצר הספרא לר"מ זמבה סי' ג' א' משנה ו' מבנין אב משני כתובים, וראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' ויקרא סי' ט"ו, ואגב יש לציין שי' קדמונים [מובא להלן סי' מ"ד] שאסור לכבות את המנורה, כיון שהאש נלקחה מעל המזבח שהיא בלאו דלא תכבה, וזה מכוון בלשון הרמב"ם פ"ג מתמידין ומוספין הי"ד, שאת הנר הדולק מתקנה, ולא כתב שמכבה אותו כפי שכתבו אחרים, וצל"ע במפרשים, ואכ"מ.]



סימן מב

אבן שלפני המנורה

בהעלתך את הנרת וגו' (ח ב).

שהרי הדלקה לאו עבודה היא, וגם זה כשר לעשותה, וראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה לעיל סי' מ"א, אבל על הטבה שהיא עבודה צריך ילפותא להכשיר לעמוד ע"ג המעלה, וא"ש דברי הספרי. וראה עוד במתני' סוף פ"ג דתמיד שמניח הכוז על מעלה שניה ויצא, וברמב"ם פ"ג מה' בית הבחירה הי"א כתב, ואבן היתה לפני המנורה ובה שלוש מעלות ועליה כהן עומד ומטיב את הנרות ומניח עליה כלי שמנה ומלקחיה ומחתותיה בשעת הטבה, ע"כ. וצ"ע מקור דברים אלו. וראה גם בדבריו פ"ג מה' תמידין ומוספין הט"ז, אבל שם איתא כמתני' דתמיד, והכא הוסיף הנחת כל הכלים ע"ג אלו המעלות, ואע"פ שהוא מושכל, צ"ע המקור לזה. שוב מצאתי בס"ד בהר המוריה שם שהרגיש בזה, ויעו"ש מש"כ לפרש, ואכ"מ. שו"ר מש"כ בזה פנים יפות בפרשה זו, יעו"ש.

ויעוין בפירש"י שהביא מהספרי וכן הוא במשנה דתמיד, שמעלה היתה שם שעליה היה עומד ומטיב את הנרות. ויעוין בספר שברי לוחות להגר"י רוב מנעמי הי"ד שהעיר אמאי נקטו חז"ל הלכה זו לענין הטבה, ובפשוטו היה להם לנקוט זה לענין הדלקה, וכפי שכן הוא פשט הפסוק דמיירי בהדלקת הנרות ולא בהטבתם, ויעו"ש מש"כ לפרש בזה. ולפ"ר נראה פשוט, דהא דודאי ענין המעלה הזה אינו לעכובא, אלא פשוט כדי שיוכל לעשות העבודה הדרושה, ואם הכהן הוא ארוך קומה לעשות העבודה, בפשוטו א"צ לעלות על מעלה. אלא הבאור בדרשא זו הוא דקמ"ל דמהני לעשות שעומד ע"ג המעלה, אבל בלי הילפותא אכן העבודה פסולה, שהרי יש חציצה בינו ובין הרצפה, וז"ב. ולפ"ז נמצא דלענין הדלקה אין צריך ילפותא אם רוצה לעלות על מעלה ולהדליק,



סימן מג

יסוד החיוב במצוות דרבנן

בהעלתך את הנרת וגו' (ח ב).

ויעוין בפירש"י שהביא המדרש שאמר לו הקב"ה לאהרן שלך גדול משלהם שאתה מדליק ומיטיב את הנרות בקר וערב, וכתב הרמב"ן שענין המדרש הזה שהוא בתנחומא, לרמוז על חנוכה שהיתה בבית שני ע"י אהרן ובניו, היינו חשמונאי כה"ג ובניו, והביא לשון רב נסים גאון במגילת סתרים שחנוכה זו נרמזת במקרא זה. ויעוין ברמב"ן פ' ואתחנן שהוספת מועדים היא בכלל כל תוסיף, ואכן מבואר בגמ' שפורים נקבע רק משום שנרמז בתורה, וכמו"כ על חנוכה כתב בנפש החיים שער א' פכ"ב שיכלו לקובעו רק על פי המדרש שהביא ר"נ גאון. וראה קרית ספר הלכות חנוכה. וראה בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה על ענין פורים, ועי' תשובות קול מבשר ח"א סי' כ"א. וראה בעלי תוס' עה"ת פ' כי תשא על הפסוק וחג המצות. וע"ע תוע"ד על היראים סי' רס"ח.

והנה בגמ' שבת כג, א פליגי אמוראי מהיכן ילפינן שאפשר לברך אקב"ו להדליק נר חנוכה, לדעת רב אויא הוא מלא תסור, ולדעת ר' נחמיה הוא משאל אביך וגו'. וכתב הרמב"ן בהשגות לספר המצוות שרש א', וכן ריטב"א שבת שם שנדפס מכת"י, דלא ניחא ליה לר"נ

למילף מלא תסור, שאין זה אמור אלא בסייגים על ל"ת ועשה שבתורה, שאפשר היה לחז"ל לומר שהם בכלל תורה שבע"פ, אבל אמרו שהוא רק לסייג, וזה נכלל בלא תסור, אבל מצות נר חנוכה שאינה בגדר סייג וכיו"ב, לא שייכת בלא תסור אלא בשאל אביך וגו' בלבד. ועי' שו"ת בכורי שלמה או"ח סי' ח' – ט'. [וע"ע תשובות משכנות יעקב חאה"ע סי' א' מש"כ בענין כל תוסיף לענין חדר"ג].

אמנם הרמב"ם כתב נוסח הברכות אקב"ו משום לא תסור, יעוין בפ"א מה' ברכות ופ"ו שם וכן פ"א מה' ממרים, אלא שהרמב"ם הזכיר העשה שיש בפסוק זה ולא הל"ת, וכבר הרגיש בזה הכס"מ בפ"א מברכות, ויעוין תורת נביאים למהר"צ חיות פרק ג' מאמר לא תסור דה"ט משום שברכה נתקנה רק על עשה ולא על ל"ת, יעו"ש באריכות. ולכאורה נראה לישיב שאלת הרמב"ן עפ"י דבריו גופיה בשם ר"נ גאון במגילת סתרים, דהואיל וחנוכה ופורים נרמזו בתורה, הרי שפיר אפשר להם לחז"ל לומר עפ"י דרשות תורה שבע"פ שבכוחם לדרוש, שאכן צריך לעשות חנוכה ופורים, וממילא שפיר יש לכלול החיוב שלהם מלא תסור, שהרי כאמור הא בהא

תליא, שאם אפשר לדרוש המקראות, שפיר אפשר לומר גם דהוי בכלל לא תסור. וכיון שבהכרח צריך לרמזי המקראות, ובלא"ה הרי לא היה כלל אפשרות לעשות את חנוכה ופורים, ממילא שפיר איכא לא תסור.

והנה עיקר היסוד שחכמי ישראל הם עמוד התורה שבע"פ, ולכן דבריהם הם בכלל לא תסור, בין בדרשות התורה ובין בתקנות וגזירות וכו', הכל כמבואר ברמב"ם ריש ה' ממרים, הנה הכל הוא מכח מרע"ה, שחכמי הסנהדרין באים מכוחו, ע"י שסמך לשבעים זקנים, וכמפורש בפרשה זו, וכשיטת הרמב"ם בפ"ד מה' סנהדרין ה"א, ויעוין מש"כ בס"ד בפקודי העדה שם. ויש להוסיף ביאור, דלכן מדוקדק דהשבעים זקנים קבלו את כח התורה שלהם ממרע"ה, דע"י כך הרי הם עמודי התורה שבע"פ, ויעו"ש מה שהובא מהמדרש ובעלי תוס' ואור החיים על התורה שם. וראה גם בדרשות ר"י אבן שועיב מש"כ בענין זה. ולכאורה נ"ל ביאור הענין כך, דהנה בפסוק נאמר "ותנח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו", ומבואר בגמ' סנהדרין שם וכן בספרי שם שפסקה נבואתם, משא"כ אלדד ומידד שנשואו נביאים, והנה בקרא נאמר שני דברים, שנחה עליהם הרוח, וכן שהתנבאו, וברמב"ם שם איתא ששרתה עליהם

שכינה, ונראה דהיינו מה שנחה הרוח עליהם, וזה לעולם לא פסק, ורק הנבואה פסקה, וי"ל הטעם כך, דהנה חכמי הסנהדרין צריכים לדון דין תורה ולא עפ"י הנבואה, ולכן אינו מן הראוי שיהיו נביאים, הואיל וזה יכול לגרום להם לדון עפ"י הנבואה, והרי לא בשמים היא, ולכן לעולם נחה עליהם השראת שכינה וזה היה למעלת ענין הסמיכה, וגם נחה עליהם הנבואה להודיע שמחמת מעלתם הרי הם באמת ראויים לנבואה, אבל ניטלה מהם הנבואה הואיל ונשואו קבועים בסנהדרין ומהטעם האמור, ורק אלדד ומידד שלא היו בתוך הסנהדרין וכפירש"י מהגמ' ומדרשים, עליהם נשארה נבואה לעולם. ואע"פ שמצינו נביאים שהיו בסנהדרין, היינו אחרי מתן תורה וחתירתה בערבות מואב, שאז ידעו הנביאים שאין להם לדון אלא עפ"י התורה, אבל קודם חתימת התורה הרי גם מרע"ה קבל כל התורה בנבואה, ולכן היה מקום שגם הם יקבלו את התורה בנבואה, וזה אי אפשר, שהרי כל התורה היא רק דרך מרע"ה ולא דרך שאר נביאים, ולכן ניטלה מהם הנבואה להראות ענין זה, כלומר, שאע"פ שהם ראויים לכך מצד עצמם, מ"מ מצד התורה אינם ראויים לזה. וגם הנאמר בתורה לאהרן בלבד, נאמר דרך מרע"ה, יעוין ספרי זוטא פ' קרח, ומה שצויין שם, ואכ"מ.



סימן מד

צורת הדלקת הנרות

אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות (ח ב).

כתב הרמב"ם פ"ג מה' בית הבחירה ה"ח, ששת הנרות הקבועים בששת הקנים היוצאים מן המנורה כולן פניהם לנר האמצעי שעל קני המנורה וזה הנר האמצעי פניו כנגד קדש הקדשים והוא הנקרא נר מערבי. ע"כ. [ולפיכך תמהו המפרשים על הרמב"ם פ"ט מה' ביאת מקדש ה"ז שהוציאו הנרות לחוץ, ואיך אפשר לעשות כן, והרי הנרות קבועים במנורה, עי"ש בס' המפתח מה שצויין בזה, ואכ"מ.] ועי' כס"מ שהביא זה מהגמ' מנחות צח,ב, אלא הכתיב יערוך אותו אהרן ובניו דמצדד להו אצדודי דתניא אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות מלמד שהיו מצדדין פניהם כלפי נר אמצעי. ופירש"י, לעולם צפון ודרום מנחי ואפ"ה ליכא אלא חד כלפי מערב והיינו אמצעי שפי הפתילה כלפי מערב ושאר הפתילות מצודדות פיהן כלפי האמצעי שג' של צד צפון מצודדות כלפי דרום וג' של צד דרום מצודדות כלפי צפון, אל מול פני המנורה, אמצעי עומד על גופה של מנורה והשאר על הקנים ומשמע מקרא דאותן שעל הקנים מצודדות כלפי אותה של מערב, ע"כ. והיינו דהגמ' באה לישב לדעת ר"א בר"ש שהמנורה עומדת מצפון לדרום איך נאמר

"יערוך אותו לפני ה'" על נר מערבי, והרי כל הנרות עומדים בשוה לצד מערב, ולזה השיבו בגמ' שכולם פניהם אל האמצעי שהוא גופה של מנורה.

והנה בגמ' לא נאמר שהאמצעי נוטה כלפי מערב, אלא כך פי' רש"י, וכ"כ הרמב"ם. ואמנם לפי הסוגיא צ"ע, דכדי לישב הא שנו מערבי היינו האמצעי הוא בלבד לצד מערב, הרי מספיק היה לומר שפיו של האמצעי כלפי מערב, ומה אכפת לנו בנשארם, דלעולם נאמר ששאר הנרות עומדים באופן ישר בלי שום נטיה אל האמצעי, ומ"מ רק האמצעי נקרא לפני ה' בגלל נטייתו, ואילו השאר לא הו' בצד מערב. ואם משום שכך הוא האמת עפ"י הדרשא דילפינן מקרא "אל מול פני המנורה וגו'", הרי מ"מ אינו ענין להכא. וצ"ע. ובגמ' גרידא הא ל"ק שהרי לא נזכר בגמ' שהאמצעי נוטה כלפי מערב, וא"כ לעולם נאמר שהאמצעי אינו נוטה, ולזה מיייתי מקראי שהואיל והוא אינו נוטה, הוא בלבדו מקרי מערבי, והשאר הואיל ונוטים אל האמצעי, זה גופא מוכיח דתו לא מקרי מערבי, אבל לפי רש"י והרמב"ם שאמצעי נוטה אל המערב תקשי כאמור, וזה גופא צ"ע מנ"ל לרש"י והרמב"ם דאמצעי נוטה כלפי

מערב, וזה לא נזכר הכא בגמ'. וברם דין זה איתא במגילה כא,ב, דתניא אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות מלמד שמצדד פניהם כלפי נר מערבי ונר מערבי כלפי שכינה. ומ"מ אכתי צ"ע הגמ' במנחות, דכיון דבא לישב השאלה מ"יערוך אותו" הו"ל להש"ס להביא הא דנר מערבי כלפי שכינה, ורש"י לא מייתי זה אלא הא דכל הנרות כלפי האמצעי, ותו צ"ע בשלמא הא דששת הנרות מצודדים אל האמצעי ילפינן מדכתיב "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", אבל מנ"ל שאמצעי כלפי מערב. וע"ע שו"ת הרא"ם סי' ס"ה באריכות.

ולכאורה נראה לבאר, דהנה ר"א ב"ר שמעון סובר דשולחן ומנורה מונחים מצפון לדרום, ועי"ש בסוגיא לענין השולחן דיליף מארון, ושאלו בגמ' דליגמר ממנורה, ותי' הגמ' מנורה גופה מצפון לדרום הוה מנחא, ולא נתבאר בגמ' מנ"ל הא, אך נראה פשוט כמו דיליף שולחן מארון ה"ה נמי דיליף מנורה מארון, וא"כ נתברר לנו דמנורה עומדת מצפון לדרום, וע"ז שאלו בגמ' איך יתקיים המקרא "יערוך אותו לפני ה'", משמע שרק נר אחד הוא במערב, וע"ז הביאו המקרא שכל הנרות נוטים אל האמצעי, וא"כ אין לדון על כל הנרות שנמצאים במערב אלא האמצעי, ובאמת הכא לא הוזכר שהאמצעי נוטה כלפי מערב, אלא שכך הוא מוכרח, דא"כ תקשי ל"ל קרא על האמצעי שהוא לפני

ה' כלומר במערב, הרי כך הוא ממילא, הואיל וששת האחרים נוטים לאמצע א"כ אינם למערב, והאמצעי הוא שנשאר למערב, ואמאי אמרה עליו התורה לפני ה', ולזה ילפינן דאכן על האמצעי איכא נמי הלכתא שהוא נוטה כלפי שכינה והיינו למערב, ונמצאו עתה ב' הלכות, דכל הנרות נגד אמצעי, ואמצעי כלפי מערב, ולא סגי דלהוי לפני ה' אם אינו נוטה ממש למערב, וכש"נ. אבל עדיין אינו מיושב, דלאחר דידענו שהמנורה עומדת מצפון לדרום, ואיתא נמי בקרא "יערוך אותו לפני ה'", א"כ בהכרח דהנר האמצעי נוטה כלפי מערב באופן מיוחד, ואפי' לא היו שאר הנרות נוטים אל האמצעי, ונמצאו אלו ב' דרשות נפרדות וב' דינים נפרדים, וא"כ הכא שבא לישב מאי קעביד עם הפסוק "יערוך אותו", הו"ל להשיב דמיניה ילפינן שהאמצעי נוטה למערב, ותו לא מידי, והדרא לדוכתה הקושיא בביאור הגמ', וצ"ע.

ועי' בשו"ת ריב"ש סי' ת"י שמבאר דפני המנורה הוא נר האמצעי, ולנגד פי נר האמצעי יביטו פיות הנשאים, ולא יהיו נוטות נוכח כותל מערבי, רק יהיו באמצע הבזיכין מן הצד וזה הביאור בכתוב והאיר אל עבר פניה וכן נמי הביאור בספרי, עשה לה מול ופנים, ויעו"ש שהק' דא"כ אמאי אמר יאירו שבעת הנרות, והרי רק ששת נרות יאירו, וי"ל דהכונה הנשאים משבעת הנרות, ועוד י"ל שמ"מ תהא נטיה אל הכותל

המערכי ולצד האמצעי, ולפ"ז מיושב המקרא עם ההלכה, יעו"ש. ומבואר שם דהואיל והמנורה עומדת מצפון לדרום, הרי הפניה היינו הכל למערב, והנה לפ"ז נמצא שאין הלכה מיוחדת באמצעי שהוא כלפי מערב, אלא כולם נוטים כלפי מערב, אלא שהששה נוטים אף כלפי האמצעי, והאמצעי נוטה כלפי מערב בלבד. ולפ"ז מבוארת הגמ', שהרי באמת כל הנרות נוטים כלפי מערב, ואין בזה הבדל בין כל הנרות לאמצעי, וזה הוא פשוטו של מקרא "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", וא"כ הדרא קושיא במה נתיחס נר אחד שנקרא נר מערבי, והרי כולם שוים לענין זה, שהרי כולם עומדים בצד מערב, וכולם נוטים אל המערב, ולכן הוכרח הש"ס לתרץ דהששה נרות מצודדים כלפי האמצעי, דהיינו דאיכא הכא דרשא נוספת דמנורה היינו רק האמצעי, וממילא יש חילוק בין אמצעי שהוא לצד מערב בלבד, ובין שאר נרות שהן מצודדים אף לעבר האמצעי מלבד אל המערב. אבל הרמב"ם לא הזכיר מאומה מכל זה שכל ששת הנרות פונים אל המערב, וש"מ דלא ס"ל כהריב"ש, ואכתי צ"ע כאמור. וע"ע היטב במושב זקנים לבעלי התוס' בענין זה. וכן ראה בפי' רבינו הלל על הספרי הנ"ל מול ופנים, וז"ל, דאי כתיב אל פני המנורה היה משמע דנרות דולקים מכל צד סביב בכל הרוחות דמנורה כולה פנים הויא, להכי כתב אל מול פני לאשמועינן דעשה לה מול דהיינו אחור ופנים שיהיו כל

הנרות דולקות כנגד פני המנורה. ע"כ. ובפי' המיוחס לראב"ד שם, מול היינו עורף, וזהו שכנגד מקום הדליקה דמקום הדליקה יהיו פנים. ע"כ. ועדיין צ"ת.

והנה מבואר בספרי בפרשה שאף למ"ד מנורה עומדת בין מזרח למערב, נמי אמרינן שכל הנרות נוטים אל האמצעי, ונמצא שיש נר מערבי שהוא החיצון לצד מערב, וכפי' רש"י מנחות שם, ומלבד זאת איכא נר אמצעי שהכל פונים אליו, ונמצא דזו הבריייתא שכולם מצודדים אל האמצעי, לא אזלא דוקא כר"א ב"ר שמעון דהנרות בין צפון לדרום, אלא אתיין ככו"ע, וז"פ. וכן מצאתי שכתב הר המוריה ה' בית הבחירה שם, יעו"ש. ולפ"ז נמצא דלדידן דקי"ל כר"א בר"ש, דהביאור הוא שכולם פונים אל נר מערבי, דהאמצעי הוא נקרא נר מערבי, ואילו לרבי כולם פונים אל אמצעי ולא אל מערבי, וכש"נ. ושור"ר גם ברא"מ ריש הפרשה שהאריך בזה, וראיתי שם גם שהאריך לחלוק על הריב"ש, ולא נתברר לי היטב מ"ט לא ניחא ליה בפירושו דאכן איכא תרתי, פשוטו של מקרא ודרשת חז"ל, אבל הו"ל להביא שלא מצינו דין זה ברמב"ם, וכנ"ל. וע"ע שו"ת הר"י דיטראני סי' צ"ה, וראה ערוגת הבושם לר"א ב"ר עזריאל ח"ב ע' 91, ותוס' רי"ד יומא לט,א. ומש"כ המהדיר בתשובות הרי"ד שם.

והנה עי' בחי' מרן רי"ז הלוי כאן שהביא פירש"י שהכונה היא

לעשיית הפתילות, ואין דין בעשיית המנורה שתהיה מצודדת, ולא כהרמב"ם הנ"ל שכך היתה צורת המנורה עצמה, והנה מש"כ כן בדעת רש"י, דבריו תמוהים שהרי מפורש ברש"י פ' תרומה עה"פ "והאיר אל עבר פניה", עשה פי ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצדיה מסובים כלפי האמצעי כדי שיהיו הנרות כשתדליקם מאירים אל עבר פניה וכו', יעו"ש. ואמנם ע"ש בתרגום אונקלוס וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל שאינם מפרשים כרש"י, אבל בשביל קיום המצוה כפי הדין, ודאי כך היתה צורת המנורה, דהרי כל המנורה נעשתה כדי לקיים בה מצות הדלקה. ויעו"ש גם בפסיקתא זוטרתא לקח טוב פ' תרומה שם. וצ"ע גם ברש"י שמות לז, שכתב שכל נר שאצל העלאה היינו הדלקה, ואכ"מ. והנה מצאתי מפורש בספרי זוטא הכא שכך היתה צורת המנורה עצמה ולא רק ההדלקה, שהרי מובא שם, א"ר שמעון כשהלכתי לרומי וראיתי שם את המנורה היו כל הנרות מוסטריין כנגד נר האמצעי¹⁰, ע"כ. ואמנם בחי' רי"ז הלוי שם העיר דא"כ מהו הצווי כאן לאהרן, והרי אינו שייך אלא לבצלאל שהוא על עשיית המנורה, ויעו"ש מש"כ דאינו דין בצורת המנורה אלא בקיום מצות הדלקה,

ונפ"מ כשאינה דולקת, יעו"ש. וכל זה אינו מובן.

ויפה אמר ידי"נ המנוח הרה"ג ר"א קצנלבוגין (שליט"א) זצ"ל שעפ"י הריב"ש הנ"ל מיושב, שהרי לא סגי בעשיית המנורה באופן שנוטים כלפי האמצעי, אלא צריך גם להעמידה בהיכל באופן שיהיו כל הנרות כלפי מערב, והרי אפשר להעמידה גם בצורה הפוכה, ולכן היה הצווי לאהרן "אל מול פני המנורה וגו'", כלומר שיש להעמידה באופן שיהיו הנרות נוטים כלפי מערב, אבל הרמב"ם שלא הזכיר זאת, ומאידך גיסא כתב הלכה זו בה' בית הבחירה, ואכן צ"ע מהו הצווי לאהרן שנוסף בזאת הפרשה, ואף הרמב"ם לא כתב שם צווי נוסף בה' תמידין ומוספין כאשר ביאר מצות הדלקת הנרות, והיינו משום דכך הוא ממילא, הואיל וכך היא צורת המנורה, ונמצאו כולם מאירים כלפי הנר האמצעי, ואכתי צ"ע. ונראה לפרש על דרך דברי ידי"נ הנ"ל, דהנה מפ' הרלב"ג כאן יש ללמוד הגדר בענין זה, דלעולם העיקר הוא שכולם פונים אל המערב, אלא ע"י שהששה פונים אל האמצעי, והאמצעי פונה אל המערב, הרי כולם פונים אל המערב, יעו"ש היטב. ולפ"ז נאמר דאכן המצוה שנאמרה כאן היא שיעמיד

10. בענין זה דר"ש ראה המנורה ברומי וכו', ומתוך כך למד את צורת ההדלקה, אינו מובן, דאין שייך ללמוד צורת הפתילות וכו', ורק על נרות קבועים י"ל כן, ובאמבואה דספרי העיר דבב"ר איתא שהמנורה נגנזה. והגרא"י סולוביצ'ק שליט"א א"ל בשם ח"א שאין כאן קושיא, דמנורה של בית ראשון שעשאה בצלאל היא נגנזה, ור"ש ראה ברומי המנורה של בית שני, וז"ב.

[ויש לציין לפי ר"י בכור שור ריש פרשה זו שכתב, בשעת הדלקה צריך להזהר שידליק הפתילות לצד השולחן, שאם ידליקם לצד אחר אין אדם יכול להופכן לצד השולחן, ואינה של חוליות וכו', והפתילות נמי אינו יכול להחזיר לאחר שהדליקם לצד השולחן, פן יכבה אותם ויעבור בלאו דהא כתיב אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה ודרשו רבותינו לרבות אש שנאמר בו תמיד דהיינו אש של מנורה דכתיב להעלות נר תמיד לא תכבה. עכ"ל. וראה ר"י פרלא על רס"ג ל"ת קפ"ח שתמה על חידוש זה, וראה פקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד אות י"ט משנ"ת בס"ד, וראה לעיל סוס"י מ"א.]

המנורה בזאת הצורה שהאמצעי למערב וממילא כולם למערב, ובזה יתקיים "אל מול פני המנורה וגו'", היינו אל מערב, אבל אם יעמידנו להפך, אע"פ שכולם נוטים אל האמצעי, אין זה כלום, שהרי אין העיקר מה שנוטים אל האמצעי, הואיל והאמצעי אינו אל המערב. ולפ"ז נמצא דאכן לשיטה זו. אין ב' הלכות, אל אמצעי, ואמצעי אל מערב, אלא הכל היא הלכה אחת אל המערב, וכש"נ, ושפיר יש צווי אל אהרן. ברם למ"ד בין מזרח ומערב היו עומדים, ומ"מ יש דין שפונים אל אמצעי, הנה בודאי שהן ב' הלכות נפרדות, וכש"נ לעיל. וע"ע היטב רש"י שבת כב,ב, שהאריך לבאר אופן הנחת המנורה לדעות התנאים החולקים, ואכ"מ.



סימן מה

האם כל הנרות מעכבין זא"ז

אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות (ח ב).

במתני' דארבע פרשיות שבתפילין מעכבין זא"ז, ואם אין לו כולם לא יניח כלום, וכן הדין הכא אם אין לו שמן להדליק כל הנרות לא ידליק ולא כלום, או דילמא אינו כן. ולכאורה מוכח מגוף המשנה דקאמר ששבעה הקנים ושבעה הנרות לעכובא, ולמאי נפ"מ בזה, הרי

איתא במשנה מנחות כח,א, שבעה קני מנורה מעכבין זה את זה שבעה נרותיה מעכבין זה את זה, ויעו"ש בגמ' דילפינן לה מקראי. והנה הנידון הוא על מעשה המנורה עצמה, ולא נזכר איך דין ההדלקה האם הדלקת כל הנרות היא לעכובא או לאו, וכמו דמבואר שם

בלא"ה צריך להדליק כל הנרות, אלא לאו מוכח שהדלקת כל הנרות אינו לעיכובא, אבל מ"מ צריך שיהיו כל שבעת הקנים והנרות, ואז אם אין לו כל השמן יוכל להדליק גם חלק מהם. ויש להביא לשון הרמב"ן בפרשה ח,ב, השלים עוד כל דיני הנרות וצוה שיהיו שבעת הנרות כולן דולקות לדורות אל מול פני המנורה כאשר הזכיר במעשה המנורה והעלה נרותיה והאיר אל עבר פניה לא בלתי מנורה ולא בלתי שיאירו כולם אל עבר פניה. ע"כ.

ומצאתי בכלי חמדה פרשת במדבר אות ה' שהביא שנסתפק בזה היד המלך פ"ד מהלכות חמץ ומצה ה"ב, והביא המשנה הנ"ל וכפי שמפורש שם שהנידון הוא על מעשה המנורה עצמה, וכתב דעפ"י הסברא כיון שבזה איכא עיכובא, מסתברא שגם ההדלקה עצמה היא לעיכובא, שהרי המנורה תכליתה היא להדלקה, עי"ש. ובפשוטו אינו מוכרח דזה נידון הכשר הכלי, וזה נידון מצות הדלקה. ועי"ש דלא מצא מי שנסתפק בהלכה זו. והנה מש"כ ההוכחה דלמאי נפ"מ בהכשר המנורה, לכאורה י"ל לפי המובא בס"ד במקרא העדה פ' אמור סי' קנ"ח שמנורה ושולחן מעכבים זא"ז, א"כ צריך שתהא המנורה כשרה, גם בלי מצות ההדלקה. וע"ע כלי חמדה פ' פקודי. עוד הביא הכלי חמדה שם שמקושיית הבני יונה בגמ' שבת כב,ב יש ללמוד שנקט לדבר פשוט שאין קיום

המצוה אלא בהדלקת כל הנרות, ברם בשם החי' הרי"ם והאגלי טל הביא שם שלדעתם כל נר הוא מצוה בפני עצמו, והביא הוכחה לזה מהגמ' מנחות פח,ב דמידת חצי לוג נמשח לקדש חצי לוג שמן של כל נר, ומוכח שכל נר הוא מצוה בפ"ע, דבלא"ה הרי אין כלי שרת מקדש פחות מכשיעור, יעו"ש כל דבריו ומה שפלפל בדברי יד המלך והבני יונה, עי"ש.

והנה הא דנר אחד איכא ביה נמי קיום מצוה, יש לפרש בתרי אופנים, י"ל הגדר כמו בהרבה מקומות דאיכא למצוה ואיכא לעיכובא, וא"כ לעיכובא הוי נר אחד ולמצוה היא כל הנרות, ולעולם אין מצוה בפ"ע על כל נר ונר, וכמו בשאר המקומות שאין המצוה יתירה בזה על העיכובא. אך י"ל כפשט הנראה מדברי הגדולים שהביא הכלי חמדה דכל נר הוא מצוה בפ"ע, וה"ז דומה למה שהובא לעיל פ' במדבר סי' כ' במצות קטורת וכיו"ב, דהיינו שאע"פ שמצוה להקטיר בבקר ומצוה להקטיר בערב, מ"מ כל הקטרה היא מצוה לעצמה, וה"ה הכא אע"פ שמדליקין כל הנרות באותה שעה, מ"מ כל נר הוא מצוה בפני עצמה. והנה נקטו רבים מהאחרונים שגם חצי מצוה אפשר לעשות, אם א"א לעשותה כולה, ובמקו"א הובאו דברי האחרונים, וראה גם כלי חמדה פ' פקודי, ולפ"ז היה מקום לומר דגם אם אין קיום מצוה אלא בשבעת הנרות, מ"מ בדליכא שמן

כשיעור, סגי להדליק חלק מהם לקיום חלק מהמצוה, אלא שבזה איכא נפ"מ, דבפשוטו הדלקה כזאת אינה דוחה שבת, ולא מצינו שתידחה השבת אלא מפני מצוה גמורה, ופשוט. [ועוד נסתפקתי וראה להלן אם נקטינן דרך שבעת הנרות הוו מצוה, האם צריך אותו הכהן או זר, להדליק את כולן, או שאפשר שכמה כהנים ידליקו כל אחד נר אחד. ולענין שבת יל"ע בזה יותר, וע"ד שמצינו במילה ופריעה בב' מוהלים, ראה שאג"א סי' נ"ט ושאר אחרונים, וא"כ גם הכא י"ל דצריך אדם אחד דוקא, ולע"ע לא עיינתי.]

ואכתי יש להסתפק אם אין לו שמן כשיעור, איך עדיפא לעשות, אם להדליק נר אחד כשיעור חצי הלוג, או להדליק יותר נרות או כולן וליתן בהן שמן פחות מכשיעור, שהרי לכאורה גם על פחות מכשיעור כה"ג איכא נמי גדר חצי שיעור במצוה, ולשי' חי' הרי"ם והאבני נזר כמובן שאין ספק שצריך להדליק נר אחד בשלימות שיש בזה קיום מצוה גמורה, וכמו כן לפי דעתם ה"ז דוחה שבת, והספק הוא כמובן אם לא נקטינן כשיטתם. וראה עתה בס' המפתח בה' תומ"ס שם מה שציין בזה. [ואגב,

לשי' הרמב"ם שם דהדלקת הנר היא גם בבקר, מ"מ בפשוטו שיעור השמן ביום הוא נמי כמו לילות שבת הארוכים, ולע"ע לא מצאתי שעמדו בזה.]

ועוד נראה נפ"מ בחקירה הנ"ל לענין ברכת המצוות, שהרי מברכים על הדלקת נר במקדש, כמפורש בהשגות הראב"ד סוף ה' ברכות, ואכתי אם כל נר הוא מצוה בפ"ע, נמצא שכל אחד ואחד איכא עליו חיוב ברכה בפ"ע, ונפ"מ אם שח באמצע, דאם הוא בגדר אמצע המצוה א"צ לחזור ולברך, אע"פ שלכתחילה אין להפסיק כמש"כ הקדמונים לענין תקיעות וכיו"ב, אבל אי נימא שכל נר הוא מצוה בפ"ע, א"כ אם שח באמצע ה"ז צריך לחזור ולברך, שהרי יש כאן מצוות חלוקות שאפשר לפוטין בברכה אחת. גם יש לדון עפ"י חקירה זו אם אפשר לחלק מצות הדלקה לכמה אנשים, דאי הכל מצוה אחת, בפשוטו אין לחלק, ואע"פ שהיא מצות חפצא, מ"מ י"ל דעדיפא שאחד יקיים המצוה, ואחרונים דנו כיו"ב לאכילת קדשים פחות מכזית לכל אחד, ואכ"מ. ברם אי כל נר הוי מצוה בפ"ע, בפשיטות שאפשר לחלק המצוה לכמה אנשים ואפי' זרים הכשרים להדלקה.



סימן מז

שיעור הדלקה לעיכובא ולמצוה

אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות (ח ב).

וראה בספרי בפרשה זו פיסקא ב', כאשר צוה וגו', חצי לוג לכל נר ונר, עיש"ה, וראה בקרואי מועד עניני חנוכה סי' ה' מאמרי על מהדריין בנר חנוכה, ונדפס גם ב"בית אהרן וישראל" גליון קט"ז אות ד'.

והנה איך שיהיה חזינן מתוך הגמ' שאין קפידא לעכובא שיהיה שמן כשיעור שידלק כל הלילה, דאם לא כן איך התחילו לשים פחות מכשיעור, והרי באופן כזה לא קיימו המצוה, וגם החולק דס"ל טעמא שאין עניות במקום עשירות, משמע דבלא"ה לא אכפת לן אם ישימו בנר פחות מכשיעור, ואע"פ שילפינן מקרא מערב עד בקר דתן לה מידתה מערב עד בקר, נראה דס"ל להש"ס שאין זה לעיכובא אלא למצוה, ולהך מ"ד הא דהתורה חסה על ממונם של ישראל עדיפא מהמצוה ליתן השמן כשיעור. ולפיכך נראה פשוט דהא דהביאו המפרשים דברי הב"י בהלכות חנוכה בענין הנס של שמונת ימי החנוכה ולא סגי בשבעה, הואיל וחלקו השמן לשמונה חלקים, ואין בזה תימה איך הדליקו פחות מכשיעור ולכאורה אינו כלום, וכמו שכתבו אחרונים על חצי שיעור במצוה, אלא מבואר דשפיר נתקיימה מצות התורה, אע"פ שאין בו שיעור לדלוק כל

איתא במנחות פח"א במתני', שלושה ומחצה למנורה חצי לוג לכל נר. ובגמ' שם פט"א, מנא הני מילי דת"ר מערב עד בקר תן לה מידתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר וכו', שיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא איכא דאמרי מלמעלה למטה שיערו ואיכא דאמרי מטה למעלה שיערו מ"ד ממטה למעלה שיערו התורה חסה על ממונן של ישראל ומ"ד ממעלה ולמטה שיערו אין עניות במקום עשירות. ויעו"ש בפ"י רש"י שהמחלוקת היא איך קבעו זאת חכמים מתחילה, האם שמו לוג שמן והלכו ופחתו עד שהגיעו לשיעור חצי לוג, או איפכא שהתחילו ברביעית וראו שאינו מספיק עד שהגיעו לחצי לוג, ושאלה זו תלויה האם התורה חסה על ממונם של ישראל שלא לגרום שילך השמן לאיבוד, או שאין לחוש לזה הואיל ואין עניות במקום עשירות. ויעו"ש בפ"י רבנו גרשום שנראה מדבריו שמחלוקת זו אינה מאי דהוה הוה, אלא נפ"מ לדורות אם מותר ליתן יותר שמן משיעור חצי לוג, הואיל ואין עניות במקום עשירות, או שאין לעשות כן הואיל והשמן ילך לאיבוד והתורה חסה על ממונם של ישראל, עי"ש. ועי' טירת כסף פ' תצוה דרוש א'.

הלילה, וזה הרי מוכח להדיא בסוגיא דמנחות הנ"ל שכך הוא האמת שאינו לעכובא.

וראיתי בתשובות דבר אליהו להגר"א קלצקין ז"ל סי' כ"ג שכתב כן עפ"י דברי הב"י הנ"ל בשם הרא"ם ולא הזכיר שכך מוכח בגמ', עי"ש. וראה שפ"א ר"ה כח, ב שהעיר מבל תגרע בחסרון שיעור השמן, עי"ש, ותמוה שלא העיר בגלל קיום המצוה, ועל כל תגרע נתבאר בס"ד במקו"א. וראה בס' מועדי ה' על סמ"ג ה' חנוכה. ובאמת שכל דברי הרא"ם וב"י מפורשים בתוס' הרא"ש שבת כא, ב, וז"ל, וא"ת למה קבעו ח' ימים והלא לא היה הנס כי אם ז' כי היה בו שיעור ללילה אחת, י"ל שחלקו את הפך לח' והדליקו בכל לילה השמינית, אע"ג דאמרינן התם תן לה מידתה שתהא דולקת מערב עד בקר היינו היכא דאפשר. עכ"ל. וכן איתא שם ב' התירוצים הנוספים, עי"ש. וכאמור מגוף הגמ' מוכח דהיינו רק היכא דאפשר וכו', אך לא נתבאר אם יש להם שיעור למטה, כמה הוא הזמן שיש להנרות לדלוך לכל הפחות כדי שתתקיים המצוה. וראה גם במאירי שבת שם שהזכיר פ"י זה של תוס' הרא"ש, וכתב, ואין נ"ל שא"כ האיק היו סומכים על הנס בלילה הראשונה, ע"כ. והנה כבר פ"י הרא"ש שאינו לעיכובא, ולעולם י"ל שלא סמכו על הנס, אך י"ל להמאירי דהואיל והוי מצוה דאורייתא ליתן שיעור חצי לוג, א"כ יש לעשות היום כפי המצוה, ולא איכפת לן על הא שלא יהיה לצורך יום

אחר, וכבר האריכו בזה האחרונים, ואכ"מ.

שו"ר בשפת אמת ר"ה כט, א בהגהה מש"כ בענין זה, ודן גם אמאי אין בזה משום לא תגרע, עי"ש. ורש"י ותוס' מנחות שם הביאו הירושלמי שהיו עושים עובי הפתילות לפי אורך הלילה בימות החמה ובימות הגשמים, והיינו שלא ישאר שמן שיהא צריך לשופכו לחוץ, וכן כדי שלא יצטרכו לכבות נרות הדולקים בבקר לאחר הזמן כדי לעשות את ההטבה, יעויין בתוס' ר"י הלבן יומא טו, א, ודוק היטב. וע"ע שו"ת עמודי אור סי' מ'. וראה בית הלוי עניני חנוכה ורא"ם וגו"א פ' אמור על ענין עובי הפתילות. וע"ע מקור חיים להחזו"י סי' תר"ע, וכלי חמדה פ' אמור אות ט', וראה קרן אורה מנחות שם, וחזו"א מנחות סי' ל' ס"ק ז'. וראיתי חידוש הלכה בשו"ת דבר אליהו שם שכתב, דע"כ צ"ל דלא היה אפשר לעשות פתילות דקות ביותר כדי שידלקו כל הלילה כו', ולעשות דקה יותר לא היה אפשר דהוי לעיכובא שיהא האור מבהיק, ודוקא מה שתהא דולקת עד בקר היינו למצוה וכו', ע"כ, עי"ש. והיינו דפשיטא ליה שיש שיעור לאור שיהא מבהיק, ואם האור קטן מאד באופן שאינו מבהיק ליכא כלל קיום מצוה, והוי לעיכובא. ויעו"ש שציין להגמ' מנחות פו, ב דצריך שמן זית זך כתית למאור, ור"ל שיהיה אור יפה, ויש לרמוז גם בפסוק "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", והיינו שיתנו הנרות את אורן, וראה במדרש לקח

טוב פסיקתא זוטרתא בפרשה זו שכתב, אמר הקב"ה הבא שמן זית וזך שלא יהיו צריכין חיזוק ותיקון בכל שעה אלא כיון שהדליקו יהו מדליקין והולכין, עכ"ל.

ומ"מ לא נתבאר עדיין מהו שיעור האור לעיכובא, ולא נתבאר ברמב"ם לא דין שיעור השמן אם מעכב ולא איכות האור, וצ"ע.



סימן מז

שמן מבושל האם כשר למנורה

אל מול פני המנורה העלה נרתיה וגו' (ח ג).

הנה נסתפקתי בהלכה שלע"ע לא מצאתי מי שדיבר בזה, יעוין גמ' שבת מ,ב, פלוגתא אי איכא בישול בשמן לענין מלאכת שבת או לאו, ומסקנת הש"ס דאיכא בישול בשמן, ולפ"ז יל"ד לענין שמן למנורה ושמן למנחות, האם שמן שבשלו כשר, והרי יין מבושל פסול לנסכים, וכמו"כ דם שבשלו פסול לזריקה, ודין אימורין ובשר שנתבשלו למצות הקטרה, ראה זבחים מו,ב, וא"כ יל"ד לענין השמן איך הדין. והנה לענין שמן למנורה, אם יש בו כל הדינים שנאמרו בפסולי קרבנות, יעוין משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' תצוה סי' קמ"א, וא"צ לכפול הדברים, ואם אכן יש בשמן למנורה כל פסולי קרבן, יל"ע בספק זה. וראה גם במאמרי על תקרובת ע"ז במקרא העדה פ' וארא סי' ל"ח בענין זה.

וראה ברמב"ם פ"ט מה' שבת ה"ג שכתב, המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור. ע"כ. וכתב המ"מ, פשוט הוא ונלמד ממה שנחלקו פרק כירה שמן אם יש בו משום בישול אם לאו, מכאן שדבר שאינו צריך בישול אין בו בישול לדברי הכל. ע"כ. וראה אגלי טל מלאכת אופה סי' מ"ח ס"ק א' – ו' שהביא דברי הרמב"ם והמ"מ, וכן הביא מהתוס' ישנים שבת לז,ב, דבשמן לא שייך בישול, עי"ש, והיינו להך מ"ד שאין בישול בשמן, הכונה היא שלא שייך בו בישול, אבל כאמור כיון דקי"ל בגמ' שיש בישול בשמן, צריך לבאר הגדר בזה, דיעוין בגמ' ע"ז לח,ב שאין בשמן משום בישולי עכו"ם, כיון דהוי בכלל נאכל כמו שהוא חי, וכן פסק הרמב"ם פי"ז מהלכות

מאכ"א הכ"ב, ואכתי צריך לבאר לפי הכלל שכתב הרמב"ם דמבשל דבר שא"צ בישול ה"ז פטור, אמאי קי"ל שיש בישול בשמן, ומפשוטו נראה כונת הגמ' דהוי דאורייתא. ומצאתי באגלי טל שם סי' י"ט ס"ק י"ז שאכן תמה לפי שי' המנחת כהן והגרע"א בדעת הרמב"ם דנאכל כמו שהוא חי אין בו מהתורה חיוב מבשל בשבת, איך קי"ל שיש בישול בשמן, כיון שכאמור מפורש בגמ' שהוא נאכל כמו שהוא חי. ולפ"ז נצטרך לומר שבישול שמן אינו מהתורה.

והנה באגלי טל סי' י"ז שם האריך טובא בהלכות אלו, ונביא תמצית דבריו, דין נאכלים כמו שהן חיין, האם יש בהן בישול מדאורייתא בשבת או לאו, והביא להוכיח מספר התרומה ומאו"ז שיש בו בישול מהתורה, ובדעת הרמב"ם ה' שבת הנ"ל, כתבו מנחת כהן ורעק"א שאין בו בישול מהתורה. וקשיא ליה דשמן נאכל כמו שהוא חי, ואע"פ כן מוכח לשיטתיה שיש בו בישול מהתורה, והעלה חילוק דשמן נאכל חי לקצת בני אדם, אבל נאכל חי לרוב בני אדם אין בו בישול. ותו העלה לשי' מפרשים אחרים די"ל דשמן בישולו רק מדרבנן. עי"ש כל דבריו באורך, והוזכר שם גם מש"כ באו"ז ה' שבת סי' ס"ב שיין אין בו בישול אבל מי שמבשלו עם דבש ובשמים ועושה ממנו מין משקה יש בו משום בישול, שהרי משתנה ע"י הבישול לטעם אחר, וכמו"כ פירות שנאכלים כמו שהן חיים, כיון

שהבישול משנה טעמם, יש בהן משום בישול בשבת, עי"ש. וראה גנזי חיים (הוטנר) או"ח סי' שי"ח בט"ז סק"ו מש"כ בגדרי מלאכת בישול.

והנה מש"כ דשמן נאכל כמו שהוא חי רק למקצת בני אדם ולא לרובם, לע"ע לא נתברר לי כוונתו. ולפיכך עפ"י פשוטו נ"ל לכאורה ביאור הענין כך, דבנידון בישולי נכרים מיירי שבישול השמן נעשה עם עוד מאכלים, וה"ז כמו נידון היין שהזכיר האו"ז שבודאי יין נאכל כמו שהוא חי, אבל אם עשו את היין ע"י בישול למשקה מסויים יש כאן בישול, וה"ה בשמן הוא באופן כזה, ולפ"ז י"ל הפי' בסוגיא דשבת כך, דעצם חידושו של האו"ז שיין יש בו משום בישול אם עושהו משקה חדש, והוא דין תורה, הוא עפ"י הגמ' הכא, כלומר, דאם יש בשמן בישול באופן שנותן בו דברים אחרים ומשתנה ע"י כך, לפיכך אסרו חכמים גם את בישול השמן בפני עצמו, אע"פ שבפ"ע אינו בחיוב בישול שהרי נאכל כמו שהוא חי, ולא דמי לתפוחים וכיו"ב שהבישול משנה טעמם וכנ"ל, אבל שמן או יין בפ"ע נשארים כפי שהיו, ורק על מים נאמר דין חימום, וכמפורש באג"ט שם, ונמצא אפוא דדבר שא"צ בישול כלל ה"ז פטור, אבל אסור, והיינו דמ"מ יש בהן מהות בישול כמו תפוחים, וגם יין עם תערובות או שמן עם תערובות שמשתנה הטעם, דהחיוב רק מדרבנן, ר"ל אע"פ שהאו"ז כ"כ בשם ריב"א לחיוב

תורה, מ"מ בדעת הרמב"ם נאמר כן רק על חיוב דרבנן, ונמצאו אפוא שלושה אופנים, ביטול של תורה ממש כגון בשר ודגים, דברים שאין הביטול פועל בהם כלום, גם מדרבנן אין איסור, כיון שאין זה מבטל, חוץ ממים כדאמרן, דהתם איכא דין חימום, ותו איכא שמן ויין כיו"ב שבפ"ע היה להם להיות מותרים לגמרי כיון שאין בהם מהות ביטול כלל, אבל כיון שיש בהם אפשרות של ביטול ע"י תערובת ונתינת טעם, ואז אסור מדרבנן, דכאמור איסור תורה ליכא דבמציאות א"צ ביטול לאוכלן, אלא שהמבטל אותם לתוספת טעם וכיו"ב, בזה איכא איסור דרבנן, ולכן החמירו רבנן שגם בפ"ע לא יבטלם, כיון שיש בהם שם ביטול ע"י תערובות. וכל זה לענין שבת, אבל לביטולי עכו"ם לא אסרו חז"ל אפי' משתנה טעמם בתערובות ע"י הביטול, כיון שבעיקרו הוא נאכל כמו שהוא חי. ונמצא בקצרה דשמן ויין בפ"ע אין עליהם כלל תורת ביטול, ולא רק בגלל שנאכלים כמו שהוא חי, אלא שאין הביטול פועל בהם כלום, ובתערובות איכא ביטול, אבל כיון שנאכל כמו שהוא חי הוי רק מדרבנן, וזוהי כונת הגמ' שהואיל ויש ביטול בשמן בתערובות, ע"כ איכא

איסור גם בלי תערובות, וכש"נ. ובהגהות ר"א גוטמכר ציין בהגהותיו שבת שם למשנה מעשרות פ"א מ"ז שאש קובעת למעשר את השמן, עי"ש, וזהו רק דין דרבנן כמבואר שם, ומיירי שביטול מאכל עם השמן. ובפשוטו ביטול שמן גרידא אינו קובע למעשר, שאין זה כלום, ורק בשבת החמירו וכנ"ל. וראה בספר באר רואי סי' ג' ע' לו, וכן סי' י"ד ע' קה.

ודאיתנן להא, הנה כאמור יין א"צ ביטול כלל, ואין בו תורת ביטול, כיון שאינו נעשה לשינוי טעמא וכיו"ב, ומ"מ נאסר למזבח, ובפשוטו אדרבה, יין מבוטל מגרע גרע, וא"כ ה"ה שמן אע"פ שאין בו שם ביטול, מ"מ מיגרע גרע ע"י הביטול, וצ"ע. ומצאתי בספרי דבי רב לרד"פ פ' פנחס עה"פ "למנחה בלולה וגו'", שיש פלוגתא בינו ובין מהרא"ן, בזיתים שלוקים שעשו מהם שמן אם כשר למנחות ולמנורה או לא, עי"ש. ובפשוטו התם טעמא אחרינא איכא לפסול, וכמו שביאר שם, מ"מ אם נקטינן שביטול הזיתים הוא ממילא גם ביטול השמן, אע"פ שעדיין לא נעשה שמן, יש בדברים אלו קצת מקור לפשוט שאלתנו זו, ואכתי צ"ת. ועין עוד בכל זה במקרא העדה פ' תצוה סי' קמ"א.



סימן מח

א"א לצמצם במידות כלי המקדש

וזה מעשה המנרה מקשה זהב וגו' (ח ד).

שאין זה מעכב, שהרי בגמ' נאמר על הכלים שעשה מרע"ה דשאני התם דרחמנא אמר עבד, וזה לא נאמר על הכלים הנוספים שעשה שלמה המלך ע"ה, ואם המידות הן לעיכובא איך היו רשאים לעשות, דאולי לא יצא כפי המידה ויהיה נגד הדין. יעו"ש היטב שכך נראה כוונתו. וע"ע ליקוטי הלכות מנחות כח, א בזבח תודה, ושו"ת אור המאיר סי' ז'.

והנה בפשוטו אין דבריו מובנים לי, דנראה דכל הכלים הנוספים שעשה שלמה המלך ע"ה היה משום הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, אבל בלא"ה איך אפשר ואיך מותר לעשות כלים נוספים, ואמאי אין בזה משום בל תוסיף, ומאי שנא מכל הוספה במצוות שאסור ואף פוסלת במקום שיש אגד, והכא ההיכל הוא בגדר אגד. ולכן נראה פשוט שכך הוא עפ"י הדיבור, ואע"פ שבפשוטו גם עפ"י הדיבור אין זה לעיכובא, מ"מ כך נאמרה המצוה, ולפיכך אין שאלת המנח"ח מובנת שהיה להם להמנע מלעשות שאר הכלים, דשמא לא יוכלו לכוין המידות, וכאמור הרי כך היתה המצוה ואיך ימנעו מכך. ובאמת לפי דבריו נמצא שלא רק על המנורה תהיה השאלה, אלא גם על השולחן תהיה

הנה בפרשת תרומה מפורש בכתוב "ככר זהב טהור תעשה אותה וגו'", ויעוין מנחות כח, א דבאה זהב באה ככר אינה באה זהב אינה באה ככר, וראה ברמב"ם בפ"ג מה' בית הבחירה ה"ד. ובמנח"ח מצוה צ"ח דן בשאלה אם שיעור ככר הוא רק שא"א לפחות ממנו, או שגם א"א להוסיף עליו, והביא לשון רש"י פ' תרומה דלא פחות ולא יותר, והביא הגמ' מנחות כט, א שם מובא מה שעשו כדי להעמיד המנורה על ככר, ומשמע דהוי לעכובא, אבל המנח"ח חזר ושאל מהא דא"א לצמצם, ותו הביא שאכן זוהי שאלת הגמ' בכורות יז, ב, ותירצו שם דשאני התם דרחמנא אמר עבד, ובאמת בגמ' שם לא מפורש על מה השאלה, אלא הוזכרו שם סתמא כלי המקדש, ורש"י הזכיר שם רק מידות השולחן וכו', אך פשוט שהכל בכלל. ומ"מ מסיק המנח"ח שלולי פירש"י נראה לו שאין קפידא אלא בפחות מככר, ומה דחזינן שעשו כל כך הרבה טצדקאות לעשות את כל עשר המנורות בבית המקדש שעשה שלמה המלך ע"ה, היינו משום שרצו לעשות מה שאפשר שיהיה כדוגמת הכלים שעשה מרע"ה, אבל לעולם אין קפידא בדבר. ועיקר ראייתו

השאלה, שהרי שלמה המלך ע"ה עשה עשרה שולחנות, והתורה קבעה המידות, ואיך אפשר לעשותם אולי לא יכוונו, ובהכרח צ"ל לשיטת המנח"ח שאפשר להוסיף על המידות, ואין זה לעכובא גם בשולחן, והדברים צ"ת.

ונראה דאכן כל דברינו מפורשים בגמ', דהנה הכי איתא בסוגיא דבכורות שם בפלוגתא אם אפשר לצמצם או לאו, תא שמע ממדת כלים ממדת מזבח, שאני התם דרחמנא אמר עבד ובכל היכי דמצית למיעבד נחא ליה הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. ובפירש"י, ת"ש ממדת כלים דאמר רחמנא ועשיית שולחן אלמא צמצמו יפה ועשאוהו באמותיו מצומצמות, שאני התם דאמר רחמנא עבד כו', ולעולם לא צמצמו יפה, הכל בכתב כו', כל מלאכת התבנית דוד אמרו לפסוק זה ולא גרסינן ליה הכא. ע"כ. אמנם בפ"י רבינו גרשום איתא וז"ל, מהכא ליכא למישמע דרחמנא אמר עבד כי היכי דיכלת כמו שאתה יכול לכוין ואע"ג דלא הוי צמצום גמור דלא יהיב מידה אלא בצווי בעלמא כדכתיב הכל בכתב וגו'. עכ"ל. ואינו מובן כלל. אבל בשטמ"ק אות א' איתא שאני התם דרחמנא אמר עבד, נוסח אחר בספרים ישנים שאני התם דרחמנא אמר דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל והבין. עכ"ל. וראה בשטמ"ק מהדורה חדשה שציין לרש"י ערכין יב, שאכן גם על

הכלים נאמר הכל בכתב וגו', אבל לא ירד לפרש כונת גירסא זו שרש"י מחקה שאין לה כל הבנה בשמעתין, אכן בעל שטמ"ק מסיק "והבין", והיינו שיש איזו כונה בגירסא זו. וידי"נ המנוח הגר"א קצנלבוין (שליט"א) זצ"ל אמר לפרש דמה"ט היתה סיעתא דשמיא לכוין המידות על דיוקם. וצ"ע אם הוא במשמעות הלשון, ותו מה נאמר על הכלים שעשו בימי בית שני ובימי החשמונאים, וכפי שהעיר המנח"ח שם. וראה ח"י הגרי"ז עה"ת משוכפל פ' ויקהל אות ע"ח.

אכן לדברינו גירסא זו מתפרשת יפה כמין חומר בס"ד, דאכן בכלל קושית הגמרא היתה גם קושית המנח"ח, דבשלמא על מה שציתתה התורה לעשות הרי רחמנא אמר עבד, ואין לשאול דא"א לצמצם, וכמו שהוא מובן עפ"י תירוץ הגמ', אבל עיקר שאלת הגמ' היתה איך עשה שלמה המלך ע"ה כלים נוספים, וכן המזבח שהוזכר בקושיא, היינו שעשה מזבח קטורת אחר, וגנו את המזבח שעשה מרע"ה, ובמקנ"א נתבאר בזה בס"ד, וראה אוה"ח הק' פ' תרומה, ואכ"מ. והיינו דהשאלה היא דא"א לצמצם, ובודאי מה שחייבים לעשות רחמנא אמר כן, אבל אמאי מוסיפין, וכן למרע"ה בודאי היתה יותר סייעתא דשמיא לכוין המידות, ומדוע עשה שהע"ה מזבח אחר, וע"ז תי' בגמ' דכל הכלים הנוספים וכן המזבח הזהב האחר

שעשה, כך הוא בכלל הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, וממילא ה"ז בכלל הצווי דרחמנא אמר כו', ותו ל"ק מידי, ונכון בס"ד. שו"ר עוד בסוגיא זו בשו"ת אהל משה להגרמ"ה סי' קכ"ו, וחי' הגרי"ל דיסקין עה"ת פ' משפטים, עי' עליהם, וראה עוד מקרא העדה פ' ויקהל סי' קצ"ז משנ"ת בס"ד.



סימן מט

קדושת לוייה וקדושת כהונה

ועשה את האחד חטאת ואת האחד עלה לה' לכפר על הלויים (ח יב).

איתא בגמ' הוריות ה,ב, תניא ר"ש אומר מה תלמוד לומר ופר שני בן בקר תקח לחטאת אם ללמד שהם שנים והלא כבר נאמר ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה לה', אלא יכול תהא נאכלת חטאת ללויים ת"ל ופר שני לעולה מה עולה לא נאכלת אף חטאת לא נאכלת כו', ע"כ. וראה בדק"ס שאין הגירסא שלפנינו נמצאת בנוסחתם, וכן כנראה לא היה לפני פירש"י, כיון שלא פירש, ברם ראה בפ"י רבינו חננאל שגורס בגמ' כפי שהוא לפנינו. ואכתי יש דבר תימה, אמאי צריך ילפותא שאין החטאת נאכלת ללויים, והיכן מצינו שלויים אוכלים חטאת דאיצטריך קרא למעוטי, ואכן בפשוטו צ"ל שהנוסח שלפנינו משובש וצ"ל "יכול תהא נאכלת חטאת הלויים", ור"ל שהכהנים הם שיאכלוה, וראה מהרש"א שאכן נתקשה בזה, וכתב ב'

דרכים ולא הגיה, ובפ"י א' כתב, ואפשר דנקיט לויים דהיינו כהנים שנקראו בכ"ד מקומות לויים. ובפ"י הב' כתב, א"נ הלויים היו מביאין חטאת זה כשנתקדשו ואפשר שהיו אז ראויים לאוכלו, ע"כ. ובהגהות מצפה איתן שם כתב דפשוט שט"ס הוא בגמ', ואכן הר"ש פ"א דפרה העתיק "הלויים", וכן הוא בתו"כ פ' ויקרא ונמצא בילק"ש אות תס"ח באופן אחר, ומ"מ ליתא שם הנוסח "ללויים", ובנו של בעל מצפה איתן העיר שהקרבת אהרן על התו"כ פ"י את התו"כ עפ"י נוסחת הגמ' שלפנינו. וראה גם רש"ש שם, ובאר שבע ושער יוסף להחיד"א שם. וראה עתה במסכת הוריות מהדורת אהבת שלום (תשס"ה) ע' כט ושם הערה 400.

ברם כיון דחזינן שזוהי נמי נוסחת רבינו חננאל, והסכים לה המהרש"א, וגם הוסיף סברא דכיון שאז נתקדשו יש מקום

לומר שאפשר להם לאכול חטאת, אבל לא ביאר ולא כלום מהיכי תיתי להמציא סברא כזאת, ולא מצאנו אכילת קדשי קדשים אלא לכהנים, ולכאורה יש לפרש עפ"י מה שנתבאר בס"ד, בפקודי העדה פי"ט מהלכות סנהדרין ה"ב אות ט' בשם רבים מהקדמונים, שיש דין מיוחד לכהנים ביום משיחתם שלכמה הלכות הם ככהן גדול, יעושה. ולפ"ז י"ל שזוהי נמי שי' המהרש"א בביאור נוסחת הגמ' שלפנינו, דכמו שכהנים ביום משיחתם יש להם כמה מדיני כהן גדול, היה מקום לומר שלויים באותו יום שהתקדשו לעבודתם תהיה להם קדושה יתירה כקדושת כהנים לענין אכילת קדשי קדשים, וילפינן מקרא שאין החטאת נאכלת כלל אלא הרי היא כעולה. וע"ע בספר אלף המגן לרמ"ג יפה ז"ל על הוריות מש"כ בזה.

והנה פשט המקראות וסדר הדברים הוא שקודם נתקדשו אהרן ובניו בקדושת כהונה ואח"כ נתקדשו הלויים בקדושת לוייה ע"י אהרן הכהן שכבר היה בקדושתו, ולפ"ז צ"ע לשון הרמב"ם שכתב בפ"ג מה' כלי המקדש ה"א, זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנא' בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי וגו', ובפ"ד שם ה"א כתב, הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות שנא' ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים וכו', ומשמעות הלשון שקודם הובדל שבט הלוי, ומתוכם הובדלו הכהנים. וצ"ל

שהוא לאו דוקא והפשוט הוא המפורש בתורה. ונראה דזה טעם נכון להא דמוכח מהתוס' בכורות מז"א, וכמבואר בחי' רבנו חיים הלוי פט"ו מהלכות איסורי ביאה ה"ט, דכהנת שמתחללת פקע ממנה גם קדושת לוייה, ואע"פ שכהאי גוונא גופא בלוייה לא פקע ממנה הך קדושה, ויעוין גם בספר ראשית בכורים שם, ולפ"ז באמת טעמא בעי מדוע לא תשאר לוייה, ולהמבואר הוא מובן, דאם היה סדר ההבדלה, שקודם נתקדשו הלויים, ומתוכם נתקדשו הכהנים, אכן י"ל דאם פקעה קדושת כהונה דנשאר קדושת לוייה, אבל כיון שקדושת לוייה חלה על הלויים אחרי שחלה קדושת כהונה, אין כל סיבה שתחול על הכהן המתחלל קדושת לוי אם פקע ממנו קדושת כהונה, ולפ"ז צ"ל דלמ"ד לא נתכהן פנחס וכו', דגם בכלל קידוש הלויים לא היה, דאל"כ צ"ל דשאני צאצאי פנחס לדין זה, וצ"ת. וראה משך חכמה פ' קרח יח, כח.

וממוצא הדברים יש להעיר על משמעות קצת בלשון תוס' פסחים קד, א דהבדל אהרן מהלויים לקדשו הוי הבדלה בין קדש לקדש, עי"ש. ולדרכנו הרי הבדלת אהרן מהלויים היתה כאשר עדיין לא היו הלויים בקדושתם, ולפ"ז מיושב מש"כ הראשונים המקור מהבדלה בין קדש לקדש מהבדילה הפרוכת לכם וגו', ואע"ג שהזכירו נמי הבדלת אהרן מהלויים כהתוס', מ"מ א"א ללמוד מהתם הבדלה בין קדש לקדש, וכדאמרן, וראה

מאירי פסחים שם ורא"ש שם סי' י"א ותו' ר"פ במרדכי שם, והמנהיג דיני שבת סי' ע"ו, וע"ע משך חכמה במדבר ג, מה, ורביד הזהב פ' תרומה, ואבודרהם ח"ב (הוצאת קרן רא"ם התשע"ה) סדר תפילות הפסח ע' 227 והערותי שם הערה 198. וצ"ל דגם אי איכא קדושה ללויים, מ"מ קדושתם באה אחרי קדושת אהרן, והבדלת קדושת אהרן לא היתה בין קדש לקדש, ומ"מ יש קצת מעין החתימה סמוך לחתימה של בין קדש לקדש בהזכרת הבדלת כהונה ולויה, אע"פ שללמוד מהתם אי אפשר לולא הנאמר להדיא בפרוכת.



סימן נ

שותפות נכרי בבכור

כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה וגו' (ח יז).

שנינו בבכורות ב,א, הלוקח עובר חמורו של עכו"ם כו', פטור מן הבכורה שנאמר בישראל אבל לא באחרים. ושם בגמ', ת"ש ר' יהודה אומר המקבל בהמה מן העכו"ם וילדה מעלין אותו בשוויו ונותן חצי דמיו לכהן. וכתב רש"י, אבל קדושת הגוף לא קדוש ליקרב למזבח הואיל וחציו לעובד כוכבים, ע"כ. ובתוס' שם הביאו פירש"י והוסיפו, ובסוף פרקא שרי ליה ר' יהודה בגיזה ובעבודה דדריש ליה לא תעבוד בכור שורך כו', לא תגזז בכור צאנך וגו', ע"כ. ותו כתבו שעפ"י עיקר הדין צריך ליתן ממש חצי הבכור לכהן שהוא שלו, ורק לצורך כהן תקנו כן, בגלל שותפות הנכרי, ולפ"ז כתב בראשית בכורים שם שאם אומר הכהן אי אפשי בתקנת חכמים, ה"ז צריך ליתן את הבכור עצמו לכהן. ושם ג,א מבואר בגמ' דפלוגתא דר"י ורבנן תליא בפירוש הפסוק "כל בכור" שנאמר בתורה בכמה דוכתי, והיינו אם הילפותא היא שגם כל דהו ישראל חייב בבכורה, או שהילפותא היא שצריך דוקא כל הבהמה בישראל. ואכתי בפשוטו כיון שאליבא דר' יהודה ילפינן מקרא דסגי בכל דהו ישראל לדין בכור, ומ"מ אין אומרים שכל הבהמה היא בכור, והיינו דזה פשוט דשל עכו"ם אינו קדוש בבכורה, וממילא א"א שבגלל שיש בו איזה חלק של ישראל שע"י כך תתקדש הבהמה כולה בבכורה, אלא סגי למילף מקרא דאותו החלק של ישראל ה"ז קדוש בבכורה ותו לא, והואיל ורק

חלק ממהבהמה קדוש בבכורה, ממילא א"א שתקרב למזבח, אך עדיין י"ל שיש בה קדושה, וכן מוכח מהא דיליף ר"י מקראי שאין בה איסור גיזה ועבודה, ואם מהסברא אין בה קדושה, למה לי קרא למעוטי שאין בה איסור גיזה ועבודה, אלא לאו ש"מ שאיסור גיזה ועבודה הוא דליכא בגלל ילפותא מקרא, אבל קדושה איכא, והיינו שאין לשחוט את הבכור הזה בלי מום, וכאמור דלא רק דצריך ליתן לכהן כשאר מתנות כהונה, אלא גם קדושה איכא.

ובתמורה יא,ב איתא, בעי מיניה אביי מרבה הקדיש חד אבר מהו בגיזה, תפשוט לך מהא דתניא לא תעבוד בבכור שורך אבל אתה עובד בשלך ובשל אחרים לא תגוז בכור צאנך אבל אתה גוזז בשלך ובשל אחרים התם לא נחתא ליה קדושה כלל הכא נחתא ליה קדושה, לישנא אחרינא התם אין בידו להקדישו הכא בידו להקדישו, ע"כ. ובלשון א' בגמ' יש בשטמ"ק גירסא אחרת, התם לא נחתא ליה קדושה בכולא בהמה הכא נחתא ליה קדושה בכולא בהמה, ע"כ. וכן במקום "לישנא אחרינא" הנוסחא שם "אי נמי", וכתב רש"י, מהו בגיזה, בעבודה לא תבעי לך דאסור דהא מכחיש לה לאבר. והוסיף בשטמ"ק, לר' יהודה קמבעיא ליה דאמר לא פשטה קדושה בכולא מהו אותו אבר בגיזה, דאי לר' יוסי דכיון דפשטה קדושה בכולא פשיטא דאסורה בגיזה ועבודה, ע"כ. ותו כתב

רש"י, בשלו ובשל אחרים, אם יש לך בכור בשותפות עם עכו"ם מותר לגוזזו הכא נמי הואיל והחולין והקדש שותפין בו מותר, התם גבי בכור לא נחתא ליה שום קדושה, ואפי' לחלקו של ישראל דשותפות עכו"ם פוטרת מן הבכורה, הכא נחתא קדושה לחד אבר, אין בידו להקדישו, הואיל ויש לעכו"ם שותפות בו, ע"כ.

וכבר חלקו עליו תוס' שם, דבפ"ק דבכורות קאמר אפי' למ"ד שותפות העכו"ם אינו פוטר, והא דקאמר הש"ס, התם לא נחתא ליה קדושה, ר"ל להקריב, ע"כ. ואכן פירש"י תימה, שלמ"ד שותפות עכו"ם פוטר למה לי קרא דמותר בגיזה ועבודה, הא פשיטא שכן הוא, שהרי אין בו כל קדושת בכור. אלא דקשיא להו להתוס', כיון דאליבא דר' יהודה קאמר, אמאי לא נחתא ליה קדושה, וע"ז תי' דהכונה להקריב. וראה שטמ"ק שם שאכן תמה כן על פירש"י וכנ"ל, ותו הוסיף בפ' התוס' דהתם לא נחתא קדושה ליקרב, אבל קדושה חלה עליה שאסור לאוכלו עד שיומם, ע"כ. ומפורש כנ"ל, דמיעוטא נאמר רק על איסור גיזה ועבודה, אבל שאר קדושה איתא, ואסור לאכול בלי מום.

והנה יש הרבה דברי תימה בסוגיא זו, וכן בשי' הרמב"ם בזה, וכפי שהביא בשפ"א שם, ועי' גם ח' בעל גידולי טהרה שם, ומצאתי עיקרי תמיהותי בח' הגרי"ז וכן בח' בנו הגרמ"ד שם,

יעו"ש וא"צ לכפול הדברים. ולולי דמסתפינא אמינא בפ"י הסוגיא, אע"פ שעדיין אין בזה כדי לישב פי' כל הראשונים, ונ"ל דה"פ, דהנה איכא ב' לאוין דגיזה ועבודה בבהמות קדשים, והם לאוין בפ"ע חוץ ממעילה, והן רק בבהמות קדשים, וראה פקודי העדה פי"ט מהלכות סנהדרין ה"ד אותיות מ"א-מ"ב, מבואר בס"ד, וזה שנסתפק אביי אם לאוין אלו המסוימים בבהמת קדשים נאמרו גם על אבר גרידא של בהמת קדשים, או דילמא רק בבהמת קדשים איכא אלו הלאוין, ואבר גרידא לא איקרי בהמה, ובאו לפשוט מהדרשה דנתמעט שלך ושל אחרים, היינו שאין הקדושה בכל הבהמה, וא"כ אף באבר הרי אין קדושה בכל הבהמה, ולפיכך אף הכא ליכא לאו. וע"ז דחו בש"ס בב' לשונות, ולפי לשונא קמא הפי' הוא דשותפות נכרי בבכור ליכא כלל קדושת קרבן, ומקדיש אבר הרי דמיו לקרבן, ולפיכך שאני דין לאווי גיזה ועבודה גם הכא, דהנך לאוין

הם בבהמות שיש להם קדושה לקרבן. ובל"א דקאמר דבכור אין בידו להקדיש כולו משא"כ הכא, ונ"ל הביאור כך, דגדר קדושת בכור של שותפות ישראל ונכרי, הוא כמו טבל וחולין מעורבין זב"ז, שגדרן נתבאר בס"ד במקו"א, דהא נמי קדושה הבאה מאליה, והוי קדושה קלישא בכולה, שאין בה קדושת קרבן, אלא איסור אכילה בלי מום, וכנ"ל כאן דאיכא הנך איסורי גיזה ועבודה אע"פ שאינן לאוין גמורין, כיון שאין קדושה גמורה, וממילא אף דאיסורא ליכא, אבל איסור אכילה בלי מום איכא, ואינו לאו גמור אלא איסורא בעלמא, וכיון דכולו קדושה קלישא, כמובן שא"א להשלים קדושתו לגמרי, משא"כ קדושת אבר אינה קדושה קלישא אלא קדושה גמורה, וגם אפשר להקדיש את כולה, ואלו הם ב' הלשונות, וכמובן בקדושה קלישא אפשר רק ע"י שמים, וזה א"א ע"י אדם, ומבואר היטב כל הענין במקו"א שם, ואין צריך לכפול הדברים, יעוש"ה.



סימן נא

בכל המקום אשר אזכיר את שמי וגו'

איש איש כי יהיה טמא לנפש (ט י).

שכינה ביניהם וכו', ובמסכת מנחות ס"פ בתרא אמר רבא כל העוסק בתורה א"צ לא עולה ולא מנחה וכו', שנאמר זאת התורה לעולה וכו', ע"כ. ומסיק שם, והוא רחום יזכה חתן וכלה כמה שדרש ר' עקיבא בסוטה פ' היה מביא באמרו איש ואשתו זכו שכינה עמהם וכו', שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהם יו"ד באיש וה"א באשה. ע"כ.

ונראה להוסיף ביאור, שהרי בפסוק נאמר "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ואיתא באלשיך בתוכו לא נאמר אלא בתוכם, היינו בתוך כל אחד ואחד מישראל. והיינו שאע"פ שהצווי כפשוטו הוא לבניין המקדש וכפי שהוא אחרי מעשה העגל, מ"מ יש בכך רמז גם ליסוד הצווי של לפני מעשה העגל, שהמקדש הוא בתוך כל יחיד ויחיד מישראל, וכפי שביאר הר"ע ספורנו, ויש בזה כדי ללמדנו על ענין השראת השכינה אצל לומדי תורה, ואצל חתן וכלה, וכו"ל. ועל דרך זו יל"פ הא דפי' הר"ע ספורנו "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" דהיינו כפשוטו ממש, אמנם בגמ' איתא שמקרא זו מסורס הוא, ונתבאר יפה בס"ד בברכת המלך פי"ד מה' תפילה ה"י, יעו"ש היטב, אך עדיין

במשך חכמה האריך עפי"ד הר"ע ספורנו שמצות בנין מקדש נתחדשה רק אחרי מעשה העגל, אבל לפני מעשה העגל נאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי, וכל יחיד הרי הוא כרבים, ועפ"י זה מבאר שפרשת פסח שני לא ניתנה אלא אחרי מעשה העגל, כיון שכל יחיד הוא כציבור, לכן עושים תמיד בטומאה, ויעו"ש אריכות נפלאה. ודברי הר"ע ספורנו נמצאים בקצרה בפ' תרומה כה, ט, וכן תעשו אתם כדי שאשכון בתוכם לדבר עמך ולקבל תפילת ועבודת ישראל לא כמו שהיה כענין קודם העגל כאמרו בכל המקום כו' אבא אליך, ע"כ. וכנראה לא לדברים קצרים אלו נתכוין המשך חכמה שהרי כתב וביחוד הרבה לדבר בזה הרע"ב ספורנו בספרו, ואולי הוא בספרו אור עמים, אבל לע"ע לא מצאתי. אך מצאתי בדרשא שלו בכתבי ר"ע ספורנו ע' תקל – תקלא שהזכיר רעיון זה, וכתב בזה"ל, אמנם להשרות שכינתו בין תופשי התורה אשר עליהם נאמר אשגבהו כי ידע שמי כבר ביאר הוא יתברך שלא יצטרך שום מקדש ולא שום קרבן כאמרו בכל המקום אשר אזכיר את שמי וכו', ולזה הסכימו באמרם בברכות בפ"ק עשרה שיושבים ועוסקים בתורה

צריך תלמוד, אמאי מ"מ נאמר הפסוק בלשון מסורס ולא נאמר כפי שהוא לפי הפשט שאמרו חז"ל, אך להאמור הדברים מאירים, שאמנם יסוד הצווי לפני מעשה העגל היה כן כלשון המקרא, ואחרי מעשה העגל נתחדשה הדרשה לסרס את המקרא.

ומצינו כיו"ב בספר אגודת אזור על דרשות, חלק עמק טוב דרוש שלישי לחג השבועות דף עב,א, לענין מצות ספירת העומר, דלפני מעשה העגל אכן היה צווי על חמישים יום, והוא מפני שהיה להם להשיג חמישים שערי בינה, ולאחר מעשה העגל נתקבל הצווי על מ"ט יום בלבד, וצווי ראשון כלשונו לא זו ממקומו, אלא שפרשוהו חז"ל עד חמישים יום, וזה מתאים עם האמור. ואפשר שאכן הכל חדא מילתא, שאם היו זוכים לחמישים שערי בינה, והיינו שכל אחד מישראל היה זוכה לכך, אכן לא היה צריך למקדש, אלא היתה השכינה בבחינת מקדש אצל כל אחד מישראל, וכש"נ. וכן היה מתקיים כפשוטו המקרא "בכל המקום אשר אזכיר וגו'", ולאחר חטא העגל שוב אינו כן. ומ"מ עדיין קיים

גם בזה"ז כעין אותו ענין ע"י לימוד התורה, וע"י איש ואשתו זכו שכינה ביניהם, וכש"נ. [וראוי לצרף דברי אגודת אזור לנידון זמן מתן תורתנו ביום נ' או ביום נ"א, ונתבאר בס"ד באריכות בקרואי מועד עניני חג השבועות סי' ל"ב. ועוד יש להעיר משי' הרוקח וסיעתו שאכן גם יום חמישים הוא בכלל מצות ספירה, ועצם הקידוש בחג השבועות הוא קיום תספרו חמישים יום, וגם זה נתבאר בס"ד בקרואי מועד עניני ספירת העומר סי' כ"ט, וראה מקרא העדה פ' ויגש סי' רט"ז].

וצ"ל שאין כונת הר"ע ספורנו שלולא מעשה העגל לא היה כלל מצות בנין ביהמ"ק, שהרי כבר נאמר קודם לכן בשירת הים תביאמו ותטעמו בהר נחלתך, והיינו ביהמ"ק, ועי' כתובות סב,א, וכן עוד כמה מקומות, אלא הכונה היא שאין ביהמ"ק במעלתו על כל אחד מישראל כל כך כמו שהיה קודם לכן, דאילו קודם לכן היתה בחינה של מקדש גם אצל כל אחד, משא"כ במעשה העגל שוב אין "בכל המקום אשר אזכיר את שמי וגו'". וע"ע לקמן סי' ס"ה.



סימן נב

פסח שני רגל בפני עצמו

איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה לכם וגו', בחדש השני בארבעה עשר יום וגו'. (ט י-יא)

צווי נאמר בעצמו, ופסקה ההלכה שהוא צווי נאמר בעצמו, ולפיכך ראוי למנותו בעצמו וכו', ע"כ. ויעו"ש באריכות. ונמצא אפוא שאכן הא בהא תליא, ולמ"ד תשלומין דראשון הוי אכן אינה מצוה לעצמה, אלא ה"ז נכללת במצות הפסח.

והנה לפ"ז מצינו לומר גם לענין דחיית שבת, שהנה הא דפסח שני דוחה את השבת, דמפורש כן במתני' פסחים צה,א, פירש"י שם צה,ב, דוחה את השבת, דבשני כתיב ביה במועדו למ"ד קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני, ע"כ. והנה בזה נחלקו שם צג,א רבי ורבי נתן, רבי סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה דלא עבד בראשון אי נמי קרבן ה' לא הקריב במועדו בשני וכו', ור' נתן סבר וחדל לעשות הפסח ונכרתה דהאי כי לשון דהא הוא וה"ק רחמנא דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו בראשון, ע"כ. ונמצא דרך כיון דקי"ל כרבי דבמועדו איירי על פסח שני, א"כ אית לן ילפותא שפסח שני דוחה שבת, אבל אליבא דר' נתן דבמועדו איירי בפסח ראשון, א"כ לית לן ילפותא על פסח שני שדוחה שבת. ובאמת בתו' יומא נא,א כתבו, ומיהו לר' נתן דאמר במועדו אפסח ראשון קאי צריך לומר דפסח שני

כתב הרמב"ם פ"ה מהלכות קרבן פסח ה"א, מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה או נאנס באונס אחר, או ששגג ולא הקריב בראשון, הרי זה שוחט פסח בארבעה עשר לחדש השני בין הערבים, ושחיטת פסח זו מצות עשה בפני עצמו ודוחה את השבת, שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו, לפיכך חייבין עליו כרת, ע"כ.

והנה יל"ע בדבריו דנראה מלשונו דהא דהוי פסח שני מצוה בפני עצמה, וכן מה שהוא דוחה את השבת היינו משום שאין השני תשלומין דראשון אלא רגל בפני עצמו, ונמצא אפוא דלמ"ד שאינו רגל בפני עצמו, אכן לא הוי פסח שני מצוה בפ"ע, וכן נמי אינו דוחה את השבת. ושוב מצאתי מש"כ הרמב"ם להדיא בספר המצוות עשה נ"ז וז"ל, הא שצונו לשחוט פסח שני וכו', ובכאן יש למקשה שיקשה עלי ויאמר אלי למה זה תמנה פסח שני וזה סותר מה שהקדמת בשרש השביעי באמרו שדין מצוה לא ימנה מצוה בפני עצמה, ידע מקשה קושיא זו שהחכמים כבר חלקו בפסח שני אם יהיה דינו כדין פסח ראשון או הוא

רבי וכפי שי' הרמב"ם שם, וזה שמסיים ההלכה "לפיכך חייבין עליו כרת", כלומר, דאילו הוי רק תשלומין דראשון, ליכא הכא מחייב על כרת, שהרי אין השני בכלל בגדר מחייב, אלא שהוא זמן לגברא להשלים חיובו הקודם, אבל הואיל והוא רגל בפ"ע, א"כ הוי מחייב בפ"ע ולכן שפיר איכא בביטול חיובו כרת, ולכן מי שנאנס בראשון אע"פ שאין בו חיוב כרת מצד הראשון, מ"מ איכא ביה חיוב כרת מצד מזיד בשני.

ברם עדין יש בזה עוד הבדל, דאע"פ דבנאנס אין חיוב כרת בראשון, מ"מ לא נפטר בראשון מקרבן פסח, ואין כאן אלא אונס דרחמנא פטריה מעונש ולא מעיקר החיוב, ולכן שפיר מתחייב כרת במזיד בשני, אבל בהיה טמא או בדרך רחוקה בראשון שה"ז פטור בראשון מעיקר קרבן פסח, ואין חיוב, ואפי' הקריבו עליו אינו כלום, כדאייתא שם ה"ג, א"כ בזה ליכא כרת אף בהזיד בשני, והיינו משום דחיוב כרת איכא רק ע"י החיוב שחל ע"י פסח ראשון ופסח שני, ומי שלא קיים החיוב שחל ע"י שניהם מתחייב כרת, אבל בטמא והיה בדרך רחוקה לא חייל כלל חיוב ע"י פסח ראשון, ולכן לא סגי בשני לחיובו כרת, ואם הזיד בראשון אע"פ שנאנס בשני ה"ז חייב כרת, והוא כמו שגג בראשון והזיד בשני ועדיפא מיניה. ואין לשאול דלפי האמור אם היה בראשון מזיד ובשני טמא או בדרך רחוקה שיפטר מכרת, כמו

דדחי שבת נפקא ליה מכלל חוקת הפסח כרבי יהודה דשמעתין דנפקא ליה נמי מהתם וכו', ע"כ. ויעו"ש עוד באריכות. והביאו מלשון הספרי פ' בהעלותך, ויעו"י בזה בפ"י רבינו הלל שם ויש כמה גירסאות בזה. וראה תו' יו"ט פסחים פ"ט משנה ג', ועי' קרית ספר רפ"ה מה' קרבן פסח שהזכיר ב' הילפותות. אכן מלשון הרמב"ם נראה דהטעם שדוחה את השבת הוא רק מפני שהוא מצוה בפני עצמו, ובמועדו נאמר על פסח שני, אבל למ"ד דהוי רק תשלומין דראשון, אכן אינו דוחה את השבת. שו"ר מפורש כן בצל"ח פסחים קכ, א ד"ה ואידך, יעו"ש היטב.

והנה יש לבאר הגדר בדין פסח שני בין למ"ד תשלומין דראשון ובין למ"ד רגל בפני עצמו הוא, והיינו דאי הוי תשלומין דראשון, א"כ ראשון הוא המחייב את האדם במצות הפסח, אלא שניתן הזמן של שני לתשלומין למי שלא עשה בראשון, והוא דין על הגברא בלבד, שיש לו עתה אפשרות להשלים את חיובו שחל עליו ע"י פסח ראשון. ברם למ"ד פסח שני רגל בפ"ע, הביאור הוא דעצם הזמן דפסח שני הוא מחייב, אלא שהוא מחייב רק למי שעדיין לא קיים פסח ראשון, ברם גדר החיוב הוא דהוא עצמו איקרי פסח לחייב לעשות בו קרבן פסח, אלא שמי שכבר עשה בראשון אין השני מחייב אותו. וממילא הוא הדין בחפצא של זה היום שהוא עצמו מחייב הקרבן למי שעדיין לא עשה. ובזה מבוארת דעת

דאמינא איפכא, וזה לא שמענו, אך אין זו שאלה, דהא דטמא ודרך רחוקה בפשוטו הוא אנוס, אלא שבפסח ראשון חדשה בו התורה דין פטור, אבל בפסח שני דאין בו דין פטור, ממילא הו"ל כשאר אנוס, וכבר נתבאר דאפי' נאנס בראשון והזיד בשני בכרת, וק"ו הזיד בראשון ונאנס בשני, וז"ב.

ולפי האמור מבואר נמי ענין דחיית שבת, דאימתי אמרינן דדוחה שבת, רק אם הוי רגל בפ"ע, כלומר שזה הזמן עצמו של י"ד בחדש השני מחייב את הקרבן, וא"כ הו"ל במועדו דקרבן זה דדוחה שבת, ברם אי הוי תשלומין דראשון אין י"ד דשני מועדו של זה הקרבן, ואין זה זמן המחייב קרבן, ולכן אינו דוחה שבת, דאין הוא אלא אפשרות להשלים החיוב שכבר קדם, ולא מצינו דחיית שבת אלא אם הזמן עצמו הוא המחייב את הקרבן¹¹. ובזה מבואר נמי לשון הגמ' והרמב"ם דהוי רגל בפני עצמו, דלכאורה אינו רגל אלא מצוה בפ"ע, אבל יל"פ כיון דלדעתיה דרבי פירוש הפסוק במועדו היינו על פסח שני, וש"מ דאיכרי מועד כמו פסח ראשון, דהזמן עצמו קא גרים חיובא, ואינו רק

אפשרות לתשלומין, ולכן שפיר איכרי רגל בפ"ע, והוי בכלל מועדים שנאמר עליהם "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", אלא דכמו דנקטינן בגמ' סוכה מחא, דשמיני עצרת רגל בפני עצמו לכמה ענינים שהם פז"ר קש"ב, ה"ה שפסח שני הוי רגל בפני עצמו לענין שחל בו מצות קרבן פסח למי שלא הקריב עדיין.

ובעיקר שי' הרמב"ם שהשיגו הראב"ד שם, עי"ש בנו"כ בכס"מ ולח"מ, והביאו שם מפ"י המשנה, ויעו"ש הר המוריה באריכות, ולפז"ר לפי המבואר דכל דפטור לגמרי בפסח ראשון ליכא כרת, וכמו טמא ודרך רחוקה, א"כ בהא דקי"ל שם פ"ה ה"ז, דגר שנתגייר וקטן שהגדיל בין שני פסחים, דה"ז מתחייב בפסח שני, והיינו משום דהלכה כרבי ששני רגל בפ"ע, מ"מ נראה דחיוב כרת ליכא עליה, שהרי מ"מ מעולם לא היה בחיוב פסח ראשון, ולא גרע מטמא ושהיה בדרך רחוקה. וע"ע שו"ת חכם צבי בתוספות חדשים סי' נ"ט. וראה עוד בקרואי מועד פסח ב' סי' נ"ה מאמרי בענין קטן שהגדיל בין שני פסחים.



11. שו"ר עיקר סברא זו בחי' ראל מאלין ח"ב סי' נ"ב, אלא שלא כ"כ בנדו"ד אלא על ענין אחר, יעו"ש.

סימן נג

מצה ומרור בפסח שני

על מצות ומרורים יאכלוהו (ט יא).

ז"ל הרמב"ם בספר המצוות עשה נ"ח, היא שציונו לאכול בשר הפסח שני בליל חמשה עשר באייר על מצה ומרור, והוא אמרו יתעלה בו גם כן על מצות ומרורים יאכלוהו, ומשפט מצוה זו ג"כ התבאר בפסחים צה, א-ב וביארו שאין הנשים חייבות בה כי כמו ששחיטתו אינה חובה להן כמו שביארנו כן אכילתו בלי ספק. עכ"ל. וברמב"ם פ"ח מהלכות קרבן פסח ה"א – ג' כתב, אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, ואין מצה ומרור מעכבין, אם לא מצאו מצה או מרור יוצאין ידי חובתן באכילת בשר הפסח לבדו כו', וכן אכילת בשר פסח שני בליל חמשה עשר לחדש אייר מצות עשה שנאמר בו על מצות ומרורים יאכלוהו. ע"כ. ועי"ש גם פ"י הט"ו, וטעוניהן הלל בעשייתן ונאכלין צלי בבית אחד על מצה ומרור. ע"כ. וראה בכס"מ שם פ"ח שהביא המקור להרמב"ם מהמכילתא שאין מצה ומרור מעכבין את הפסח, ולפיכך אם אין לו מצה ומרור ה"ז אוכל את הפסח בלבדו.

ומ"מ המצות עשה היא אכילת פסח שני, ויש בה חיוב של מצה ומרור

שאינו לעיכובא, ולפיכך לא מובנים לי דברי החינוך מצוה שפ"א שכתב, שכל המחוייב בפסח שני שיאכל בשר הפסח על מצות ומרורים, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו כו', ונוהגת בזמן הבית, בזכרים ולא בנקבות, כי כמו שאין שחיטת פסח שני חובה להן אלא רשות כמו שאמרנו במצוה הקודמת כן אכילת מצה ומרור עמו אינה חובה להן כו', ועובר על זה ואכל פסח שני מבלי מצה ומרור ביטל עשה זה, עכ"ל. ואינו מובן, הרי העשה הוא אכילת הפסח שני, אלא שיש באכילתו מצוה בפ"ע שיאכל על מצות ומרורים, ומה זה דמסיק החינוך שאם אכל פסח שני בלי מצה ומרור ביטל עשה זה, שלשונו זה מורה שאין כאן מצות עשה של אכילת פסח שני, אלא מצות עשה של אכילת מצה ומרור על פסח שני, וכאילו עצם מצות אכילת פסח שני אינה נמנית כאן, ואולי היא בכלל המצוה הקודמת של שחיטת פסח שני. שו"ר במנח"ח שם שתמה על החינוך, עי"ש. וכן מש"כ החינוך שאין הנשים חייבות באכילת מצה ומרור על פסח שני, ולא כתב שאינן חייבות באכילת פסח שני, הרי שנקט שכל המצוה אינה אמורה על האכילה של הפסח, אלא על אכילת

מצה ומרור בלבד. וכל זה אינו מובן ובפשוטו כאמור אין כלל מצוה על אכילת מצה ומרור, אלא כל המצוה היא רק אכילת פסח, ובמצוה זו איכא מצוה נוספת שאינה לעיכובא לאכול הפסח על מצה ומרור. וצ"ע.

ומ"מ כאמור פשט שי' הרמב"ם שמצוה לאכול פסח שני על מצה ומרור, ולא הוי לעיכובא. ואע"פ שכך מפורש בפסח ראשון, כך הוא נמי בפסח שני, וכן כתב המנח"ח שם, והרי במכילתא דרשוהו מדכתיב יאכלוהו, וא"כ אין חילוק בין ראשון לשני, וכמפורש גם בסוף הלכות ק"פ, שלענין מצה ומרור אין כל חילוק בין פסח ראשון לשני. וצ"ע כיון דמצה ומרור הוי רק למצוה ולא לעכובא, איך הדין אם יש לו רק מצה או רק מרור, האם יש ענין לאכול רק אחד מאלו, או דילמא המצוה היא לאכול על מצות ומרורים, ואם אין לו שניהם אין מצוה אפי' באחד מהם, וה"ז אוכל הפסח בלבד, ואולי יש בזה כמש"כ אחרונים על חצי שיעור במצוה, ואכתי צ"ע.

ויש לדעת כי המכילתא שהזכיר הכס"מ כמקור להרמב"ם צ"ב, וכך איתא שם פ' בא מסכת דפסחא פרשה ו' מהדורת הורביץ ע' 19-20, מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי אש מצה ומרור ומגין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח ת"ל יאכלוהו, אין לי אלא בזמן שאין להם מצה ומרור הן יוצאין יד"ח בפסח, יכול כך אם אין

להם פסח יוצאין יד"ח במצה ומרור, הרי אתה דן הואיל והפסח מצות עשה ומצה ומרור מצות עשה, הא למדת כמו שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין יד"ח בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין יד"ח במצה ומרור. ע"כ. ולפ"ז נמצא שיש מצוה באכילת מרור גם בלי פסח, אבל הרמב"ם בספר המצוות עשה נ"ו העתיק המכילתא וקא מסיים "ת"ל יאכלוהו", כלומר שבא ללמד שהמצוה היא רק עם הפסח, עי"ש. וראה מעשה ניסים לר"ד הבבלי ור"א בן הרמב"ם סי' ו' אריכות בזה, וראה תו"ש שמות יב, ח אות קפ"ב ומילואים שם סי' י"ט והגרי"פ פרלא על רס"ג ח"א ע' 440-430, ושו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ, וקרבן חגיגה לר"י גלנטי סי' כ"ב, ושו"ת בנין ציון החדשות סי' ל"א, וב"אוצר מפה"ת פסחים קכ"א, נתבאר בס"ד, עי' שם 91-113.

וכאמור שלכאורה לשי' החינוך יש חילוק בין פסח ראשון לפסח שני, דבראשון אכן המצוה היא הפסח ויש לאכול עמו מצה ומרור למצוה ולא לעכובא, ואילו בפסח שני איכא מצוה בפ"ע של אכילת מצה ומרור עם הפסח, ואם לא אכל מצה ומרור ה"ז ביטל מצות עשה, אע"פ שקיים מצות פסח שני, ואכילתו אינה מצוה בפ"ע אלא היא נכללת במצות עשייתו, כלומר דעשיית פסח שני כולל שחיטתו הקרבתו ואכילתו, ומלבד זה יש מצוה לאכול עליו מצה ומרור, וכש"נ. ועדיין צ"ע המקורות

לחילוקי הדורות בזה. ואולי י"ל כן, דבפסח ראשון נאמר גם ואכלו את הבשר בלילה הזה, הרי שיש צווי גם בלי מצה ומרור, אבל בפסח שני נאמר רק על מצות ומרורים יאכלוהו, וי"ל שהמצוה היא המצה והמרור מלבד אכילת הפסח שהיא

בכלל מצות עשייתו, וכש"נ. שו"ר שיש לעיין בספר מעשה ניסים בשאלת ר"ד הבבלי ובתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם סי' ז', הובא במאמרי בענין "מנין הלאוין שנאמרו בפסח שני", ושם עפ"י דבריהם שם יש להבין יותר דברי החינוך, עי"ש.



סימן נד

מנין הלאוין בפסח שני

לא ישאירו ממנו עד בקר ועצם לא ישברו בו ככל חקת הפסח יעשו אתו (ט יב).

הנה בקרבן פסח יש עוד לאוין, ויש מהם הנוהגים רק בפסח ראשון, ויש הנוהגים בין בראשון ובין בשני, ויעויין הסוגיא פסחים צה, א וברמב"ם פ"י מה' קרבן פסח הלכה ט"ו וכס"מ שם. ואכתי יש לעיין דבשני הלאוין של שבירת עצם ונותר איכא שני לאוין מיוחדים במנין המצוות, הואיל ונתפרשו להדיא בתורה, ואילו בכמה לאוין אחרים אע"פ שנוהגים בפסח שני מכח הפסוק ככל חקת הפסח יעשו אותו, מ"מ אינם במנין הלאוין, כלומר, אלא אותו הלאו שנאמר בפסח ראשון הוא כולל גם לפסח שני, ויעויין מנח"ח מצוה ט"ז אות י"א שאכן עמד על השאלה בלאו דשבירת עצם שהוא בשני הפסחים משני מקראות

נפרדים, וכיון שלהתראה צריך להתרות בשם הלאו בתורה, א"כ יש לדקדק בזה כיון שהלשון שונה, יעו"ש.

ויעויין ברמב"ם שם פ"ט ה"ז, המאכיל כזית מן הפסח בין מפסח ראשון בין מפסח שני למומר לע"ז או לגר תושב או שכיר ה"ז עובר בלא תעשה כו', ע"כ. ואילו שם ה"ח כתב, ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנאמר וכל ערל לא יאכל בו, ע"כ. ולא הזכיר שה"ה בפסח שני, ואילו בגמ' פסחים צה, א מתבאר שכן הדין גם בפסח שני, ושם פ"י הט"ו כתב כמה דברים ששונים שניהם, וכמה דברים שאינן שונים, ואילו שתי הלכות הללו לא הזכיר כלל, והדבר צריך תלמוד, ואיני יודע מה כונת המנח"ח מצוה י"ז

אות כ"ו מה שציין לענין ערל להרמב"ם סוף פ"י, ולא נזכר שם כלום, וצ"ע.

ומצאתי בספר מעשה ניסים לרבי דניאל הבבלי סי' ז', שהשיג על הרמב"ם בספר המצוות עשה נ"ז שמנה את פסח שני למצות עשה בפני עצמה במנין המצוות, וכתב עליו בזה"ל, וראיתו ז"ל שמנה בפני עצמה במצוות פסח שני רק שתים, לא ישאירו, ל"ת קי"ט, ועצם לא תשברו בו, ל"ת קכ"ב, והיה לו למנות בפ"ע גם אכילת מצה שנמנית בפ"ע בפסח ראשון, עשה קנ"ח, וכן שאר המצוות התלויות בו שראה בו ברייתא מפורשת בקריאת מצוות, פסחים צה, א, ת"ר ככל חקת הפסח יעשו אותו וכו', וכו', וזו הברייתא מורה על חיוב דאכילת מצה ומרור וצלי אש מן מצוות עשה, ועל לא תוציא מן הבית כמו חיוב לא ישאירו ועל חיוב אל תאכלו ממנו נא כמו חיוב ועצם לא תשברו בו, ואע"פ שבאו מן הכלל, חל דככל חקת הפסח הוה סגי לחיוב הכל ולא בא הפרט אלא למעוטי דדמי ליה וכו', וא"כ נתחייב בשני כל מה שנתחייב בראשון חוץ ממה שנתמעט, ומכאן שכשם שהן מצוות נפרדות בפסח ראשון, כך יחוייב בשני לפי שיטתו ז"ל שמצוות שני הן זולת מצוות ראשון, עכ"ל ר"ד הבבלי הנוגע לנדר"ד.

ועל כך השיב רבינו אברהם בן הרמב"ם שם ז"ל, ושהוקשה לך שאינו מונה אכילת מצה בפסח שני מצוה בפ"ע, וכו',

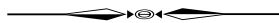
ושלא מנה ז"ל בפסח שני אל תאכלו ממנו נא ודומיו אע"פ שנתרבו בברייתא להדיא, באמת היה ראוי להקשות כך, אבל תסור הקושיא לפי מה שהשריש ז"ל בשרש השני שלא כל הנלמד באחת מן המדות ראוי למנותו, כי מצוות אלו שבגוף הפסח אינן מפורשות בפסח שני, ואע"פ שנלמדו בהיקש, מ"מ לא ביארו ז"ל להדיא שהמצוות הללו הן גוף תורה וכדומה לזה, שאילו אמרו כך היינו חייבין למנותן, אבל עכשיו ששתקו ולא אמרו, אין אנו חייבין למנות אלא מה שמפורש בכתוב, וכ"ש שהמצוות הנזכרות דנפקי מכלל חקת הפסח יעשו אותו קרובות להיות לאו שבכללות כו', עכ"ל, יעו"ש בדבריו.

וחזינן אפוא שכבר עמדו אלו הקדמונים בשאלה הנ"ל, ומדברי הר"א בן הרמב"ם נראה שיש ללמוד שאכן יש חילוק גדול בין ב' הלאוין המפורשים בפסח שני ובין שאר הלאוין, והיינו מלבד מה שהן לאוין חלוקים במנין, ונפ"מ לענין שם ההתראה וכמ"ש"כ במנח"ח, וכן אם יתכן שחייב ב' מלקות על שתיהן או רק אחת, הנה למדנו יותר, שבאמת על שאר המצוות והלאוין הנלמדים מכלל חקת הפסח יעשו אותו, דחזינן בגמ' שאין זה כולל ממש כל דיני פסח ראשון, אלא יש כמה חילוקים, כמפורש בפסחים צה, א, וברמב"ם הנ"ל, והחילוקים הללו נלמדים, עפ"י כללי הילפותות של דרשות חז"ל, מה נתרבה ומה נתמעט, כלומר, מה נכלל

נפרדים, א"כ הוּ פסח ראשון ושני שני ענינים נפרדים, וממילא עתה לאו אחד על שניהם הוי לאו שבכללות, אבל זה לא יתכן רק כלפי פסח שני, שהרי בראשון איכא מלקות, ולכן אקרי רק קרוב ללאו שבכללות, והיינו רק כלפי פסח שני שהוא נוסף על הראשון רק עפ"י דרשות חז"ל וכנ"ל, וממילא אין עיקרו של הלאו למלקות, ואינו מפורש בתורה, ולפיכך נמצא שאין מלקות אע"פ שהם נגזרים בלאו, ויעו"ש עומק דבריו של הר"א בן הרמב"ם לענין עשה דמצה ומרור בפסח שני. ואכן לא מפורש ברמב"ם באף מקום דאיכא מלקות על הלאוין האחרים, וזה מבואר. וע"ע בפ"י הגרי"פ על ספר המצוות לרס"ג עשין ע"ז ובמיוחד שם דף רנ, ב-ג. וראה לעיל סי' נ"ג.

בכל חוקת הפסח לענין פסח שני ומה אינו נכלל, וממילא אין כאן לאוין מפורשים בתורה שבאים במנין, אלא רק עפ"י דרשות חז"ל נקבע מה נאמר בפסח שני ומה לא נאמר, ולכן לא רק ששאר הלאוין אינם יכולים לבוא במנין נפרד, אלא אפילו עצם הלאו שיש בהן שנכלל בלאו של פסח ראשון, הוא ג"כ רק עפ"י דרשות חז"ל.

ויתכן לדבריו שגם מלקות אין על האיסורין שבפסח שני שאינם מפורשים בתורה, וכמו שרמז בהמשך דבריו שהוא קרוב להיות לאו שבכללות, ובאמת אינו מובן מדוע יהא זה לאו שבכללות, והרי הוא לאו אחד על קרבן פסח, וכן צ"ב מהו הגדר קרוב ללאו שבכללות, אך יל"פ כך, דלאחר דחזינן שעל נותר ושבירת עצם איכא לאוין



סימן נה

קבע ועראי בחניית בני ישראל במדבר

על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו (ט כג).

פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו כמאן דקביע להו דמי. ע"כ. ויעו"ש בפירש"י דרב הונא קאמר שאין אהלים קביעות וממילא לא נחשב כל המקום כעיר, וע"ז קשיא מהפסוק ומהברייתא דכל המחנה נחשב

איתא בעירובין נה,ב, אמר רב הונא יושבי צריפין אין מודדין להם אלא מפתח בתיהן מתיב רב חסדא ויחנו על הירדן מבית הישימות וכו', א"ל רבא דגלי מדבר קאמרת כיון דכתיב בהו על

כארבעה אמות, ומשני רבא דהואיל ונאמר על פי ה' יחנו, חשובה היא חנייתם להיות נדונית קבע. ע"כ. ובירושלמי שבת פ"ז הלכה ב' איתא, הקושר והמתיר, מה קשירה היתה במשכן שהיו קושרים את המיתרים ולא לשעה היתה אמר ר' יסה מכיון שהיו חונין ונוסעין על פי הדיבור כמו שהוא לעולם. א"ר יוסה מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ כמי שהיא לשעה. ע"כ. ועי' בפני משה וקרנן העדה שם. ובאור זרוע ח"ב סי' ס"ז כתב בזה"ל, ירושלמי מה קשירה היתה במשכן שהן קושרין את המיתרין ולא לשעה היתה אר"י מכיון שהיו חונין ונוסעין עפ"י הדיבור כמי שהיא לשעה. כמדומה בעיני דטעות סופר הוא ולכך יש להיות, כמי שאינה לשעה כלומר הואיל דלא הוה בדעתם להתיר עד שיאמר הקב"ה הרי היא כמו שיבטלו שם לעולם. א"ר יוסי בר בון מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארצו כמו שהוא שם לעולם. ע"כ.

והנה עצם סברת הגמ' והירושלמי שהואיל והחניה היא עפ"י ה' ממילא נעשה קביעות הוא מושכל, ובאמת שלפ"ר יש להעיר מכאן על סברות המפרשים בכמה מקומות שגם דבר של עראי נעשה קבע בגלל חשיבות המצוה, ולכן כתבו דאסור לקשור ציצית בשבת, אע"פ שקושר ע"מ להתיר, דהואיל והקשירה יש לה חשיבות של מצוה, ה"ז מקרי קשירה של קיימא,

וכמו"כ כתבו לענין קשר תפילין ושאר מילי, ולפ"ר הכא יש סתירה לזה, דאמאי הוצרך הש"ס לומר הטעם דאקרי קשירה של קיימא בגלל שנאמר על פי ה' יחנו, והא תיפוק ליה משום דהוי מצוה, ומה"ט סגי' למהוי של קיימא, ואכתי צ"ע. ובעיקר הפלוגתא בירושלמי, יעויין בשו"ת חת"ס או"ח סי' ע"ב, וישועות יעקב או"ח סי' שי"ד סק"א, ואו"ש פ"י מה' שבת, ושביית השבת דף ח.

ומ"מ סברת האו"ז בנוסחת הירושלמי דכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארצו דע"י כך אקרי קשירה לעולם, לא נתברר הגדר בזה, שהרי לפ"ר הוא איפכא וכמו שהוא באמת לפנינו בנוסחת הירושלמי. וצ"ע. והנה פשט הירושלמי מתאים עם סברת הבבלי לענין יושבי צריפין דהואיל והחניה היא על פי ה', לכן אקרי קביעות, ופשוט. ושוב מצאתי בספר עמודי אש לר"י איזנשטיין בקונטרס עמודי ירושלים על הירושלמי שבת שם שהניח דברי האו"ז בתימה וכנ"ל, יעושה. וע"ע משך חכמה סוף פרשה זו. וע"ע מקרא העדה פ' חקת סי' ק"ט, ודוק היטב.

ובשבת לא, איתא, וקסבר ר' יוסי סותר ע"מ לבנות במקומו הוי סותר על מנת לבנות שלא במקומו לא הוי סותר, א"ל רבה מכדי כל מלאכות ילפינן להו ממשכן והתם סותר ע"מ לבנות שלא במקומו הוא א"ל שאני התם כיון דכתיב על פי ה' יחנו כסותר ע"מ לבנות במקומו

דמי. ובפי' ר"ח שם, כיון דכתיב על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו ויתכן שיאמר להם שובו חנו במקום שסרתם כסותר ע"מ לבנות במקומו דמי. ע"כ. וכן הוא בריטב"א מכת"י בשם רש"י, ולפנינו ליתא ברש"י, וכן הוא בפי' הרמב"ם לתלמוד שם. ובפשוטו דברי הקדמונים צ"ב, מלבד שלא מצינו כן שיהיה להם הצווי לחזור ולחנות באותו מקום שנצטוו לנסוע ממנו, הנה לפו"ר הרי צריך בדוקא ע"מ לבנות במקומו כדי להוציא מתורת מקלקל, אבל בלא"ה לא אקרי מלאכה, ומה מהני מה שאולי יחזרו ויבנו כאן במקומו, מה שכמעט אינו עומד להכי, וצ"ב רב.

ולולי דברי רבותינו אולי י"ל בכונת הגמ' דה"ק, דהואיל והא דצריך ע"מ לבנות במקומו הוא להחשיב המלאכה להוציאה מידי קלקול, א"כ הכא שהסתירה היא עפ"י מצות הבורא ית"ש, א"כ סגי בזה להחשיב מלאכה ואע"פ שאין הבנין שוב במקומו. ובאמת שפי' ר"ח והרמב"ם תמוהין יותר, דבפשוטו סותר ע"מ לבנות דאיכרי מלאכה היינו טעמא כיון שהסתירה היא לצורך בנין, וכמו מוחק ע"מ לכתוב, וא"כ בשלמא אם הבנין הוא במקום אחר, א"כ שפיר איכרי סתירה לצורך בנין, שהרי אי אפשר לבנות

את המשכן במקום אחר אם לא יסתורוהו כאן, אבל אם הבנין הוא באותו המקום, א"כ אין לומר שהסתירה היא לצורך בנין, דאם הצורך הוא הבנין, הרי א"צ כלל לסתור אותו, ולכן פי' ר"ח צ"ע. ועי' הגהות רא"מ הורביץ שבת שם.

ובספר גליוני הש"ס להר"י ענגיל שבת שם ראיתי פי' אחר בסוגיא זו, דהואיל וכל מסעיהם על פי ה' לכן כל המקומות חשובים כמקום אחד, ולכן ה"ז חשוב כסותר ע"מ לבנות במקומו, ועפ"י זה מבאר הגמ' בברכות נד, א לענין ברכת הניסים, יעוש"ה. וקשה להבין סברא זו איך איכרי ע"י צווי הקב"ה דהכל נקרא מקום אחד. ובעירובין נה, ב הביא בגליוני הש"ס מבית אלוקים להמבי"ט שער היסודות פל"ז שלא היה חיוב מזוזה במדבר, שהיתה זו דירת עראי כיון שהיו נוסעים על פי הדיבור, והר"י ענגיל כתב שיש לדון על דבריו מסוגיא דהתם, והיינו דמפורש שם דאקרי החנייה קבע, ולכן אקרי עיר ולא סתם יושבי צריפין. וצ"ע. וע"ע היטב במקרא העדה פ' פקודי סי' רי"ד בשם המשך חכמה ומשנ"ת שם, ודוק לנדו"ד. וראה עתה בספר "פנינים משולחן גבוה" בפ' זו בשם הגרא"ב קאמאי ובשם הגר"נ טראפ ז"ל.



סימן נו

מצות שירה ותקיעות

עשה לך שתי חצוצרות כסף וגו' (י ב).

על רס"ג עשה ט"ז, ועי"ש מה שהאריך, וע"ע מעין החכמה על תרי"ג מצוות דף פו,ב והערותי לאבודרהם ח"ב (הוצאת קרן רא"ם התשע"ו) סדר תפילות התעניות הערה 6, ושו"ת לחם שלמה או"ח סי' א', והידור זקן על אזהרות ר"א הזקן ע' 29, זהר הרקיע לרשב"ץ עשה ס"ד, והביא שם שי' הרלב"ג, וראה פרשת דרכים בדרך מצוותך, וראה עתה בס' המפתח על הרמב"ם ה' כלי המקדש שם.

עוד יש להעיר בלשונות הרמב"ם דבה' תעניות כתב החיוב להריע, ואילו בה' כלי המקדש כתב החיוב לתקוע, והם שני ענינים כדילפינן מפרשה זו ברי"ה לד,א, וצ"ע. ובה' תעניות כתב עוד הרמב"ם החיוב לזעוק וכו', עי"ש באורך, ולא נתבאר היכן המקור בפרשה זו, וראה מש"כ בס"ד בהערותי על אבודרהם שם. ובפשוטו עפ"י הגמ' שם שיש תקיעה תרועה ותקיעה, והיינו בכל אלו המצוות, יש ג' פעמים, ובספרי ורש"י בפרשה זו נזכר גם מלכויות זכרונות ושופרות [ובמקו"א נתבאר שגם הם מהתורה אם אין תקיעות, ראה מאמרי על שופר ולולב בשבת בקרואי מועד עניני ר"ה סי' י"ז]. ובה' תעניות פ"ד הי"ד-הי"ז מבואר כל סדר התקיעות והתרועות, עפ"י המשנה

ז"ל הרמב"ם בספר המצוות עשה נ"ט, היא שצונו לתקוע בחצוצרות במקדש עם הקרבת כל קרבן מקרבני המועדות והוא אמרו יתברך וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם ותקעתם בחצוצרות ובבאור אמרו שמצות היום בחצוצרות, וכו', וכן אנחנו מצווים לתקוע בחצוצרות בעתות הצורך והצרות כשנזעק לפני ה' וכו'. ומשמע מדברי הרמב"ם דעיקר המצוה היא על קרבנות המועדים ור"ח, ואיכא גם מצות תקיעה על הצרות. ואילו בספר היד החזקה פתח עיקר המצוה בה' תעניות, דמצות עשה לתקוע בחצוצרות על כל צרה שלא תבא, ואילו לענין תקיעה על קרבן כתב בפ"ג מה' כלי המקדש ה"ה, בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלויים אומרים שירה שנא' וביום שמחתכם וגו'. ע"כ. ולא נאמר לשון מצוה וחובה לתקוע, אלא בין עבודת השיר המבוארת שם כתב שהכהנים שהיו תוקעין, ולשון זה צ"ע, דהו"ל לומר מצוה לתקוע, וכל הענין צריך תלמוד. ועי' ס' הזכרון לר"י הוטנר ע' ש"ו.

וראה חזקוני פ' בהעלותך, וראב"ע בספר יסוד מורא שהביא הגרי"פ

והגמרא תענית ר"פ ב' טו, א - יז, א, ונתבאר באבודרהם שם והערותינו שם ובמילואים שם אות רכ בס"ד באורך, וכן לא הוזכר שם בגמ' וברמב"ם הלכה ה' מלכויות, רק זכרונות ושופרות, עי"ש. ורש"י שם יז, א הזכיר גם מלכויות, וכבר העיר בזה הרש"ש שם, ורש"י שם כתב שלא ידעין מנלן מלכויות וזכרונות ושופרות במלחמה, עי"ש, וצ"ע דהרי היא ילפותא בספרי מקראי הנ"ל. ועי"ש בר"ן דר"י חולק על תעניות הגשמים, אבל שאר הצרות אומרים מלכויות כו', כמו במלחמה. ועי"ש בשאר הראשונים.

והנה בערכין יא, ב ילפינן דיני שירה על הקרבן, מהך קרא שנאמר בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם, דרך בחובות הציבור שקבוע להם זמן איכא חובת שירה, והרי בפסוק זה לא נאמר דין שירה אלא דין חצוצרות, וכנראה שהגמ' סומכת על המקרא שהובא שם ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים, דכמו שאין חצוצרות אלא באלו הקרבנות, ה"ה דשירה היא רק באלו הקרבנות. ובאמת מה"ט מצינו חידוש גדול בקרית ספר ה' כלי המקדש שם, שאין חובת שירה אלא במועדות ור"ח, כמו שחובת חצוצרות היא רק באלו הזמנים, ובשאר ימות השנה מצות שירה היא רק מדרבנן, ברם אפי' לא נקטינן כשיטתו, נמי צ"ל כן, דחובת שירה וחצוצרות הן חד ענינא, אלא ששירה היא על כל קרבן, ואילו חצוצרות הן רק במועדות ור"ח. אמנם

בספר החינוך מצוה שפ"ד כתב שגם מצות חצוצרות היא בכל יום, ועי"ש במנח"ח, וכן בספר חשבונות של מצוה להאדר"ת שם, [וראה פי' רבנו חננאל ר"ה לד, ב שתקיעות שעל הקרבנות לא מעכבות זא"ז, וראה הערת המהדיר שם]. ובפשוטו שי' החינוך היא עפ"י הספרי בדעת ר' נתן שם, והרמב"ם לא ס"ל להך ריבויא. ועכ"פ לפ"ז י"ל בשי' הרמב"ם ביד החזקה, דעיקר מצות חצוצרות אמורה בדין תעניות, דאילו תקיעה שעל הקרבנות, אע"פ שהיא כתובה באותה פרשה, מ"מ היא נעשית סניף וחלק למצות עבודת המקדש, כמו חובת שירה. שוב מצאתי שכ"כ בס' מעין החכמה על מצוות, דף פו, ב מדה"ס, עי"ש.

ברם עדיין אינו מיושב, שהרי המצוה היא על עבודת הלוי במקדש, וזה כולל את השמירה והשירה, ואילו התקיעה היא עי' הכהנים, וא"כ א"א שתהיה מצוה זו נכללת במצות עבודת הלויים, ומאידך גיסא קשה מאד לומר שמצות הקרבת הקרבנות כוללת מצוה זו. שוב נתיישבתי בדבר, ואכן י"ל דלהרמב"ם מצוה זו נכללת בסדר הקרבנות של מועדות ור"ח, ומה"ט לא מנה הרמב"ם תקיעת תעניות ותקיעת מועדות לב' מצוות, והמ"מ ריש ה' תעניות עמד בזה, ויעו"ש שמבאר דכולה חדא מצוה, ועי"ש שהניח בצ"ע, וצ"ב בדבריו. אבל לדברינו אכן אי משום הא, אדרבה היה לנו לומר דהן ב' מצוות,

שהרי הן ב' ענינים נפרדים, אלא כיון שתקיעה על הקרבנות נכללת במצות המועדות, לכן נקטינן שהמצוה העיקרית היא תעניות, והמועדות הן רק הלכה במצות הקרבנות, ואינה מצוה בפ"ע.

[ושמא יש לדייק לשון הרמב"ם שכתב בפ"ג מכלי המקדש ה"ב וז"ל, עבודה שלהן היא שיהיו שומרין את המקדש ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש ולהגיף דלתותיו ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום. ע"כ. וכן בה"ג כתב, לוי האונן מותר לעבוד ולשורר. ע"כ. הנה דיוק לשון הרמב"ם דעבודה היא שמירה, אלא שיש מהם משוררים, וכן נקט לעבוד ולשורר, נמצא שהשירה היא מלבד העבודה ולפ"ז נמצא כך, דהמצות עשה שיש על הלויים בעבודת המקדש היא השמירה, אלא דאיכא נמי מצות שירה שהיא חלק ממצות הקרבנות, וזה תפקידם של הלויים, וממילא נכון לומר כן גם על מצות תקיעת חצוצרות שהיא מוטלת על הכהנים, שהיא חלק ממצוות קרבנות המועדות ור"ח.]

וכאמור כל זה א"ש בשי" הרמב"ם בהלכותיו, אבל בס' המצוות נראה שהלך בשיטה אחרת. וע"ע באריכות להרי"ף פרלא על ס' המצוות לרס"ג עשה ט"ז, מש"כ בענין זה. וראה גם אבי עזרי מהדורא תליתאה הלכות כלי המקדש פ"ג הלכה ה' מש"כ בזה. וע"ע דברים נפלאים בענין מצות חצוצרות

באמבואה דספרי על הס"ז בפרשה זו, ובין השאר דן בשי" הקרי"ס הנ"ל, ועוד בכמה ענינים, ואכ"מ. וכמו"כ הרבה ספיקות במצוה זו יעוי' במנח"ח מצוה שפ"ד. וע"ע סוטה מג, א, ומהרש"א בחי' אגדות שם, וכן רמב"ן בחי' לתענית שהאריך בסדר התפילות והתקיעות, וכן ראה ריטב"א ור"ן ומאירי שם ושאר הראשונים, וראה הערותי לאבודרהם שם משנ"ת באורך בס"ד, ואח"כ מצאתי עוד במאמרו של הגרש"פ פרנק ז"ל בקובץ "המעייין" תמוז תש"ל, ויש שם דברים נכבדים בנושא זה.

והנה ידועים דברי הרמב"ן שיש ברכת המצוות על כל עבודות המקדש, והובא במל"מ ריש ה' מעשה הקרבנות, והביא שם שי' הלב שמח שכתב בדעת הרמב"ם שלא יברך אלא על העבודה הגדולה לבדה, וכל שאר עבודות הקטנות נפטרות עמה, יעו"ש בזה. וראה בהערותי על אבודרהם שער ג' בתשובות ר"י בן פלאט הערה 177 ולפ"ז הכונה היא שיש לברך ברכה אחת על הקרבת הקרבן וזה כולל הכל. אלא שעדיין צ"ע כאשר כמה כהנים עושים את העבודה, איך יהיה הדין בזה, ואולי כהן אחד מברך ומוציא יד"ח את שאר הכהנים ששומעים ממנו הברכה. והנה כמו"כ יש לדון על האמור דאיכא מצות שירה ומצות תקיעה, דאי נימא שהן מצוות בפ"ע, מסתברא שיש ללויים לברך על השירה, וכמו"כ הכהנים צריכים לברך על התקיעה, ואין זה שייך לברכה שעל

עבודות הקרבן, ברם אם נאמר כמו דנקטינן, שהן חובות הקרבנות ואינן מצוות בפ"ע, הנה מסתבר דזה נכלל בברכה שיברך הכהן המקריב את הקרבן. [ולכאורה נראה דהלוי העובד בהגפת דלתות נמי מברך, שהרי זו היא ממש מצות עשה.]

והנה בענין התקיעות של הכהנים, יעוי' בספרי זוטא שם שלא יהיו חללים, אבל לא נתבאר אם צריכים בגדי כהונה אי מקרי עבודה, ולענין עבודה מחוסר בגדים ה"ז כזר, או דהוי מצוה בעלמא, וגם לא נתבאר בענין שי' החינוך דכהן מעבודה לעבודה נמי איכא איסור, ובמקו"א נתבאר אצלנו בס"ד, עי' פקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ב אות י', וא"כ יש לדון אם כהן שעובד בהקטרה או כיו"ב והלך ותקע, האם זה מקרי מעבודה לעבודה, וכן יש לספוקי איפכא, או אולי אפשר שאכן אותם הכהנים שעושים את עבודת הקרבן עצמו, הם גם התוקעים, ולא ראיתי מי שיבאר הלכה זו על בוריה. גם צ"ע אי שייך בתקיעות ברך

ה' חילו בנמצא חלל, והיינו אי מקרי עבודה והוי בכלל נמצא חלל דעבודתו כשרה, או דהוי מצוה בפ"ע על הכהן, ובזה כבר דנו המפרשים אי אמרינן דהוכשר למפרע, ונתבאר בס"ד במקרא העדה פ' פנחס סי' קמ"ב באריכות, עי"ש. ואכ"מ. ובחשבוניות של מצוה הנ"ל יש עוד ענינים נכבדים במצוה זו, עי' עליו.

ענין נוסף יש לציין, דבספרי איתא גם לרבות שבתות, ויש שם כמה נוסחאות, ולפי אחת הנוסחאות יום שמחתכם היינו שבת, ובענין זה כתבתי בס"ד בהערותי לאבודרהם (הוצאת קרן ראם התשע"ו) סדר תפילות השבת הערה 15, עי"ש, ומ"מ הרמב"ם לא הזכיר זאת, אלא שכתב "המועדות כולם", וצ"ב כוונתו, וי"ל דהיינו גם ר"ה ויוה"כ, ולפ"ז י"ל דשמחתכם היינו שלושה רגלים, ומועדיכם היינו ר"ה ויוה"כ, וצ"ת. ולענין שבתות, ראה שו"ת שערי דעה ח"א סי' ר"ה מהירושלמי, וכתבתי בזה בקרואי מועד עניני פורים סי' ל"ב בענין פורים שחל בשבת.



סימן נו

פרשה שיש בה פ"ה אותיות

ויהי בנסע הארון וגו' (י לה).

לי דכיון דאית ביה הזכרות אע"ג דלית ביה שמונים וחמש אותיות מצילין כי קא מבעא לי ס"ת שאין בו ללקט מאי א"ל אין מצילין. ע"כ. ומבואר מתוך הסוגיא דאי איכא אזכרה מצילין מפני קדושת האזכרה, ואע"פ שאין עליו שם ס"ת, ואי ליכא אזכרה בעינן שישאר שם קדושת ס"ת, ולזה צריך פ"ה אותיות. ופי' רש"י שם, כגון פרשת ויהי בנסע הארון שהוא ספר לעצמו כדלקמן ויש בה פ"ה אותיות. ע"כ.

ולפ"ד משמע דהלכה זו תלויה בהך פלוגתא דתנאי אי הוי ספר בפ"ע או שנכתב כאן להפסיק בין פורענות לפורענות, והיינו דבפשוטו נראה דת"ק דקאמר מפני שאין זה מקומה לא ס"ל כרבי דהוי ספר בפ"ע. ברם בפי' ר"ח שם איתא בזה"ל, ואלו פ"ה אותיות כנגד פרשת ויהי בנסע הארון ופרשת ויהי בנסע הארון ספר בפני עצמו הוא ומקומו בדגלים ולמה נכתב כאן להפסיק בין פורענות ראשונה וכו', עכ"ל. הנה להדיא שאף דנקט הטעם שנכתב כאן כדי להפסיק, מ"מ הוי נמי ספר בפ"ע, כלומר דאף אי הוי ספר בפ"ע, לא היה לקובעו כאן אלא בפרשת דגלים, ונקבע כאן כדי להפסיק, ונמצא דלכו"ע הוי ספר בפני

איתא בשבת קטוב, ת"ר ויהי בנסע הארון ויאמר משה פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ולמטה שאין זה מקומה ר' אומר לא מן השם הוא זה אלא מפני שספר חשוב הוא בפני עצמו כמאן אזלא וכו', יעו"ש כל סוגית הגמ' ובפירש"י. הנה במהותם של אלו הסימניות כבר האריכו טובא בשו"ת מהרש"ל סי' ע"ג שו"ת מהר"ם לובלין סי' ע"ה, שו"ת נוב"י קמא חיו"ד סי' ע"ח, שו"ת נשאל דוד חיו"ד סי' י"ט – כ', ועוד רבים, והיינו שיש בזה ב' שיטות, אם הכונה לב' נונין נוספות לפני ואחרי ויהי בנסוע, או שהנונין של בנסוע ושל כמתאוננים הן הפוכות, ויעו"ש בנוב"י ובנשאל דוד מה שפלפלו אם יש לתלות שאלה זו במחלוקת ת"ק ורבי במהותן וטעמן של הסימניות, אם משום שהוא ספר לעצמו, או משום להפסיק בין פורענות לפורענות, עי"ש באריכות.

והנה בגמ' שבת שם איתא עוד, בעא מיניה רב הונא בר חלוב מר"נ ס"ת שאין בו ללקט שמונים וחמש אותיות כגון פרשת ויהי בנסוע הארון מצילין אותה מפני הדליקה או אין מצילין א"ל ותיבעי לך פרשת ויהי בנסוע הארון גופה היכא דחסר פרשת ויהי בנסוע לא קמבעא

עצמו, אלא שלפי רבי זה עצמו ולבדו הוא טעם הסימניות, וכמו שפירש"י דלעולם שפיר הוי מקומה, וכך היא משמעות דבריו לא מן השם הוא זה, לומר דחולק על ת"ק, אבל לעולם ת"ק ס"ל שאין זו מקומה, והובאה כאן להפריד, אלא שהובא כאן ספר בפ"ע שהיה צריך להיות במקום אחר, ומ"מ פשוט לפי הר"ח דהכי נקטינן, דלכו"ע הוי ספר לעצמו, ומה"ט קפדינן על שיעור פ"ה אותיות. ובנוב"י ונשאל דוד האריכו בזה, והוא מפורש בדברי רבינו חננאל, וכש"נ.

והנה פשוט הגמ' בשבת שם צ"ב, דלפ"ר נראה בפשיטות הא דנסתפק ר"ה בר חלוב בס"ת שאין בו ללקט פ"ה אותיות אם מצילין אם לאו, והא מיהא פשיטא ליה דבאית ביה פ"ה אותיות דמצילין, דזה ידע עפ"י המשנה בידים פ"ג מ"ה, ספר שנמחק ונשתייר בו שמונים וחמש אותיות כפרשת ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים מגילה שכתוב בה שמונים וחמש אותיות כפרשת ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים וכו'. ועי"ש להרמב"ם בפ"י המשנה דהטעם הוא משום דהך פרשה אקרי ספר, וכדאיתא בסוגיא דשבת הנ"ל, וכן איתא נמי בספרי בפ' כאן ויהי בנסוע הארון וכו', ר' אומר מפני שהוא ספר בעצמו מיכן אמרו ספר שנמחק ונשתייר בו שמונים וחמש אותיות כפרשת ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים וכו'. ע"כ. והרי

גזירת מטמא את הידים נאמרה על כתבי הקדש, ולא אקרי כתבי הקדש אם אינו ספר, ושיעור ספר הוא פ"ה אותיות, הואיל ופרשה זו חשובה ספר. ולפ"ז נמצא כיון דמצילין כתבי הקדש מפני הדליקה, א"כ כל שיש בו פ"ה אותיות הוא בכלל, והא לא קמבעיא ליה.

אלא שנסתפק שם בירושלמי דאולי לענין הצלה מדליקה, אין הקובע מה דאקרי כתבי הקדש לטומאת ידיים, ואולי כיון שבא מס"ת שלם סגי לחיוב הצלה אע"ג שלא נשאר פ"ה אותיות. ואע"פ שבמשנה נאמר ונשתייר בו פ"ה אותיות, מ"מ פשוט דהיינו גם ללקט שהרי לא חלקו בדבר, וביותר שכך הוא מפורש בתוספתא ידים פ"ב ה"י, ספר שבלה אם יכול ללקט הימנו פ"ה אותיות וכו', והנה עי' ברשב"א שתמה על הך בעא דבגמ', שהרי הוא מפורש בברייתא שהובאה שם בסמוך, ס"ת שבלה אם יש בו ללקט וכו', והוסיף לתמוה דמלשון הבעיא משמע שידע להברייתא שהרי נקט כלשונה, ועי"ש שפי' זו גופא היתה הבעיא אם הלכה כברייתא זו, יעו"ש, וכן הובא במיוחד לריטב"א.

והנה לפי הנתבאר הרי אפשר לפרש דלעולם לא ידע הברייתא, וכן הוא במקומות רבים שאין האמוראים יודעים כל הברייתות, אלא ידע המשנה והתוספתא בידים, ועפ"ז קבע הבעיא. וע"ע מהרש"א בסוגיא שם על תוד"ה מיתבי. ולפ"ז צ"ב מה שהשיבו ר"נ

ותבעי לך פרשת ויהי בנסוע גופא היכא דחסרה, ועי' פירש"י שנכתבה וחסר ממנה אות אחת, ואינו מובן מה השיבו, והרי הוא סמוך על המשנה ותוספתא הנ"ל, ושם נאמר דין אפשר ללקט, וע"ז נסתפק לענין הצלה, ומה יש לו לשאול על זאת הפרשה, והרי הוא שואל על דין המשנה והתוספתא, ואין לפרש שהוא לא ידע להתוספתא דיכול ללקט ומפרש המשנה דאיירי בלי ללקוט, דזה א"א לומר, דא"כ אמאי קאמר דלבעי על פרשה זו גופא והשיבו שיש בה הזכרות, והרי היה לו לשאול על פ"ה אותיות בלי ליקוט ובדליכא הזכרות, אלא ש"מ מהגמ' שהנידון הוא דוקא על זאת הפרשה, וצריך טעמא מאי שנא.

ונ"ל לפרש בס"ד, דהרי כאמור יסוד הדין הוא ספר, ואע"פ שספר שלם הוא דוקא בראשית ושמות וכו', מ"מ נקטינן דגם פ"ה אותיות איקרו ספר הואיל ומצינו ספר כיו"ב. וזה הכל בשאר ספרים, אבל בפרשה זו עצמה דהיא ממש קרויה ספר, א"כ נאמר דאף בחסרו מקצת נמי אקרי ספר שהרי קי"ל בכל דוכתא דרובו ככולו, וא"כ עדיין שמו עליו. וזה שא"ל ר"ג דכיון שנסתפק בעיקר הדין אם צריך פ"ה אותיות ש"מ דהכא פשיטא לך שאין שאלה הואיל ורובו ככולו. דאילו אף בזה איכא ספק, הרי הוא ספק מוקדם טפי, כלומר, דלעולם צריך פרשת פ"ה אותיות אלא דיש להסתפק אם רובו ככולו, ותו יש להסתפק אולי א"צ כלל

פ"ה אותיות. והוא השיבו שלא היה לו מקום להסתפק בזה כיון דאיכא בלא"ה הזכרות ומה"ט צריך להצילן. ברם א"א לפרש כן דאכתי תקשי ליה דתבעי באופן שנמחקו שתי האזכרות שבזאת הפרשה, ורובא איכא ואזכרות ליכא, אלא דזה באמת קשה על הגמ' עצמה אמאי לא השיבו כן, באיזה פירוש שיהיה, וכנראה שרש"י הרגיש בזה וכתב שנמחקה אות אחת. יעו"ש, ובאמת אינו מובן מאי נפ"מ בין אות אחת לכמה אותיות.

והנה ז"ל הרמב"ם פכ"ג מה' שבת הכ"ח, ס"ת שיש בו ללקט שמונים וחמש אותיות מתוך תיבות שלמות ואפי' בכלל יגר שהדוּתא וכן אם היתה בו פרשה שאין בה שמונים וחמש אותיות ויש בה הזכרות כגון ויהי בנסוע הארון מצילין אותו מפני הדליקה וכו'. ע"כ. ולפו"ר אין לשונו מובן כלל, דאם דעתו שמצילין האזכרות מה לו להאריך דפרשה שאין בה פ"ה אותיות וכו', יאמר בפשיטות שמצילין אזכרות, ותו אינו מובן מה דמסיק, כגון ויהי בנסוע הארון, ומאי בעי בזה, ואטו מקום שכתובין אזכרות אתי לאשמועינן, וצ"ע רב. אכן כד דייקת תמצא שהרמב"ם העתיק לשון הגמ' בדקדוק "פרשת ויהי בנסוע לא קמבעא לי דכיון דאית ביה הזכרות אע"ג דלית ביה פ"ה אותיות מצילין", ואם כונת הגמ' היא רק לומר שמצילין משום האזכרות, הו"ל לומר בקצור כן, ומאריכות תשובתו מבואר דמצילין

הפרשה משום האזכרות, כלומר, דבכה"ג דאיכא אזכרות איכא חשיבות להציל הפרשה, ולעולם אזכרות עצמן אינן סיבה להצלה, דלא אקרי כתבי הקדש, אלא שעדיין צריך לפרש גדר הלכה זו.

והנה מפורש ברמב"ם שנקט לדוגמא פרשת ויהי בנסוע שאין בה פ"ה אותיות, וצ"ל דמיירי שנמחקו, ומ"מ הא קרי לה פרשה, ובהכרח דמיירי שרובה קיימת ולא נמחקה, דאם לא כן איך אקרי פרשה, אלא דמ"מ לא אהני רובה קיימת אלא בדאיכא הזכרות, ונמצא אפוא דזה גופא השיבו בגמ', דסתם רוב הפרשה לא אהני למשוי ספר להצילו, ולכן לא חזר לשאול איך יהיה הדין בנמחקו האזכרות עצמן, דהואיל וכבר אמר לו שיטתו שאין הרוב מועיל בזה, ומאידך גיסא אמר שאי איכא הזכרות אזי מועיל הרוב למשוי עליו שם כתבי הקדש להצלתו. ונמצא אפוא דרוב בלחוד לא אהני ואזכרות לחודיהו נמי לא אהני, אלא בעינן רוב פרשה ושיש התם אזכרה, ועדיין צ"ב הגדר בזה, מ"מ כך הוא הביאור בגמ' לשי' הרמב"ם.

והנה הכא איירי לענין הצלה, וכדחזינן דסברת השואל היתה להחמיר לענין הצלה, אע"פ שאינו מטמא הידים, וא"כ י"ל דגם הא דפשיטא ליה בדאיכא הזכרות דמצילין, מ"מ לענין טומאת ידיים לא נאמר זאת, ואכן לא נזכר ברמב"ם פ"ט משאר אבות הטומאות ה"ו, ומצאתי בחס"ד על תוספתא ידיים הנ"ל

שעמד בזה, יעו"ש, אבל כאמור י"ל שאין להשוות לענין זה. ויעו"ש עוד בחס"ד מה שמפלפל בדברי הגמ' ותו' שבת הנ"ל, וכן יעויין מהרש"א שם. וע"ע שפ"א שם. וראיתי בהגהות רא"מ הורוביץ שם שכתב על הא דאזכרות, דר"ל כמו בלא ספר ודיו, ונראה דר"ל דהצלה משום הזכרות גרידא ולא בגלל הפרשה וכתבי הקדש, אבל כאמור אין כן שי' הרמב"ם. אלא שעדיין צ"ב, שהרי הרמב"ם כתב דין פרשה שיש בה הזכרות אע"פ שאין בה פ"ה אותיות כגון ויהי בנסוע, ומשמע שאין הנידון דוקא על ויהי בנסוע דהוי ספר, אלא על כל פרשה כך הוא הדין.

ונראה דסברת הרמב"ם היא כך, דאמנם מנין פ"ה אותיות ילפינן מויהי בנסוע משום דהוי ספר, וזה כאמור מהני אפי' ללקוט מכל הספר, אבל הא דנקטינן דאי איכא רוב הפרשה עם האזכרות הוי נמי בכלל כתבי הקדש להצלתן, א"צ דוקא ספר, אלא כל פרשה בתורה יש לה חשיבות זאת שאם רובה קיימת אע"פ שאין בה פ"ה אותיות, איכא עליה שם פרשה להקרא כתבי הקדש אם בכלל הנשאר יש הזכרה, והיינו דויהי בנסוע מחד גיסא אית בה חשיבות ספר, אבל מאידך גיסא אינה אלא פרשה, והרמב"ם לא הזכיר כלל הסימניות, שלכן הוי ספר, וכפי שכבר העירו המפרשים, וש"מ שביסוד הדין ל"ה אלא פרשה, ולכן ס"ל בהך דינא דכל פרשה הוי כויהי בנסוע שמצילין אותה אע"פ שאין בה פ"ה

אותיות אי איכא הזכרות, ולפי דרכנו איקרי פרשה, ואיזה שיעור יש לדבר, אלא
היינו דנשארה רובא, דבלא"ה אמאי בהכרח כש"נ.



סימן נח

מופלא שבכ"ד

ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני
העם ושטריו וגו' (יא טז).

קרא ונשאו אתך במשא העם, אתך ואת
בהדיהו, ורבי יהודה אתך בדומין לך
וכו', ונמצא לפי הסוגיא דלרבנן ילפינן
מהפסוקים שמשו רבינו ע"ה נכלל במנין
הסנהדרין, ולכן מנינם הכולל הוא ע"א
אבל לר' יהודה דעמך משום שכינה,
ויעו"ש בפירש"י שני אופנים, או שהם
יעמדו מחוץ לאהל ולא יבואו לתוכו
בגלל השראת השכינה, או משום שכינה,
כדי שתשרה שכינה עליהם, לכן הוצרכו
שיהא מרע"ה עמהם, וכל זה לא שייך
בשאר סנהדרין ולכן תמוה מש"כ תוס'
בדעת ר' יהודה שכמו שהיו אצל מרע"ה
ע"א, כמו כן יש בכל סנהדרין מופלא
שבכ"ד שאינו מן המנין, והרי התם
מפורש בגמ' שבכל סנהדרי גדולה יש
שבעים בלבד. ויעוין יד דוד שם, וכן
"תוס' המפורשות" שם.

ויעוין שושן עדות על מסכת עדויות
לרז"ו בוסקוביץ פ"ז משנה ז' אות

איתא במתני' סנהדרין ב,א, סנהדרין
גדולה היתה של שבעים ואחד
וקטנה של עשרים ושלושה, מנין לגדולה
שהיא של שבעים ואחד שנאמר אספה לי
שבעים איש מזקני ישראל ומשה על
גביהן ר' יהודה אומר שבעים. ובתוס' שם
ג,ב ד"ה רבי יהודה אומר שבעים, והא
דאמר רבי יהודה בפרק החליל סוכה נא,ב
גבי אלכסנדריא של מצרים שהיו בה ע"א
קתדראות של זהב כנגד ע"א זקנים של
סנהדרי גדולה, היינו משום דמשה על
גביהו וכן בכל סנהדרי גדולה היה שם
מופלא שבכ"ד שלא היה מן החשבון.
עכ"ל. וראה גם תוס' סוכה נא,ב ד"ה
והיו. והמהרש"א סנהדרין שם תמה על
התוס' מהסוגיא שם טז,ב - יז,א שהובאה
מחלוקת רבנן ור' יהודה, ואמרו שם מ"ט
דרבנן דאמרי ומשה על גביהן אמר קרא
והתיצבו שם עמך עמך ואת בהדיהו,
ורבי יהודה עמך משום שכינה, ורבנן אמר

ה' שהקשה כקושיית מהרש"א, ויעו"ש פלפול נפלא. והנה גם בחי' הר"ן סנהדרין טז, הביא שיטת המפרשים דלכו"ע בין לרבנן ובין לר' יהודה איכא ע"א, ונחלקו רק אם אותו אחד הוא בתוך המנין או לאו, אלא שלהר"ן לא ניחא בזה, דבמתני' משמע שלר"י איכא שבעים בלבד. ולפ"ר אין שאלתו מובנת, שהרי במתני' דינא קאמר כמה צריך להדינים שקבעה תורה סנהדרי גדולה, ולזה ס"ל לר' יהודה דסגי בשבעים, וזוהי שי' תוס', וצ"ע.

אך באמת צריך לבאר הגדר בזה, דאיכא מופלא שבב"ד והוא אינו מן המנין, דלכאורה הגדר בזה הוא דאיכא מצות מינוי דיינים הנאמר בקרא ד"שופטים ושוטרים תתן לך", ובכלל מצוה זו איכא מצוה למנות מופלא שבב"ד שהוא חוץ מהמנין, ואכן מבואר ביד דוד שהביא מהגמ' לקמן מימרא דר' יהודה דיליף מ"תתן לך" שאחד ממונה על כולם, ובתוס' נאמרו שם שני פירושים, או שבכל ב"ד וב"ד יש מופלא שהוא חוץ מהמנין, או פי' אחר שרק בסנהדרי גדולה היה אחד על גביהם, והוא הקרוי נשיא, ושי' תוס' הנ"ל אזיל בשי' פי' זה האחרון, אמנם בתוס' הרא"ש איתא הכא שכך היה בכל ב"ד, וכיו"ב הגיה המצפה איתן בתוס' שלפנינו, ומחק תיבת גדולה והיינו עפ"י שי' הא' בתוס', ברם היד דוד כתב כאמור ששי' התוס' הכא היא כשי' המפרשים הנ"ל. וכתב לישב קו' המהרש"א דמקרא ד"תתן לך" היה אפשר

לומר שבכל סנהדרין בין גדולה ובין קטנה צריך מופלא על גביהם, ולזה ילפינן מקרא ד"עמך" שרק בגדולה הדין כן, אלא שאם נאמר רק "עמך", גם על גדולה אין ללמוד דשאני התם משום שכינה, ולאחר הילפותא מ"תתן לך" ילפינן מ"עמך" על סנהדרי גדולה בלבד. וע"ע כוס הישועות מהר"צ חיות ורש"ש סנהדרין שם.

והנה הדוחק בתי' יד דוד מבואר, דבפשוטו "עמך" משום שכינה דאיתא שם, אינו מתבאר דאיכא ילפותא עכ"פ לסנהדרי גדולה, וקו' מהרש"א לפ"ר היא קו' אלימתא. ולכן נראה הביאור, דבאמת ילפינן מ"תתן לך" שיש מצוה מיוחדת להעמיד מופלא שבב"ד על גביהם, אבל מ"עמך" ילפינן הגדר בהלכה זו, והיינו שבאמת אין כל חיוב בהעמדת מופלא שבב"ד מלבד השבעים לדעת ר' יהודה, אלא שאם יש באותו דור אדם שאפשר לומר עליו שהוא בבחינת דומין לך, כלומר, למשה רבינו ע"ה, וכמו"כ עמך משום שכינה, והיינו שהוא אדם שהשכינה שורה עליו, אזי הוא בבחינת מופלא שבב"ד שנותנין לו מקום, אלא שמקומו חוץ לב"ד, ודמיון לזה מצינו במצות עשיית ארון שבמקדש, שכבר נתבאר אצלנו בס"ד, יעוין פקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד, שאין מצות עשיית ארון, אלא הלוחות והארון שעשאם מרע"ה מקומם בקדש הקדשים ותו לא, וכמו"כ איכא דין שכאשר קיים

בעם ישראל אדם שהוא דומה למרע"ה ויש עליו השראת השכינה, הרי יש לו מקום מסוים, וזה ילפינן מקרא ד"תתן לך" דאחד ממונה על כולם, אבל אין זו מצוה חיובית וקבועה, אלא דוקא אי איכא בדומין לך ומשום שכינה כדילפינן מעמך.

ובזה נחלקו רבנן ור' יהודה, דלשי' רבנן לעולם יש אדם בסנהדרי גדולה שהוא במקומו של משה רבינו והוא הנשיא, וכמפורש ברמב"ם פ"א מה' סנהדרין ה"ג, ולפי ר' יהודה הואיל והדבר תלוי במעלתו היותר גבוהה של אותו אדם, לכן אין זו מצוה קבועה, דמצוה קבועה היא רק כאשר אפשר תמיד לקיימה, ולא אמרה התורה למנות סנהדרי גדולה רק כאשר יש אדם גדול במדרגה כ"כ גדולה. וע"כ מנין הסנהדרין הוא רק

שבעים, ומלבד זאת יש מופלא בב"ד שמעמידין אותו כאשר הוא נמצא, וכאשר בעוה"ר אין אדם בשיעור קומה כזה, אין ממנין אדם כזה. ואכן הוא דומה לענין ארון ולוחות, דארון ולוחות הוא יסוד תורה שבכתב, ונשיא הסנהדרין הוא עמוד התורה שבע"פ, יעוין ברמב"ם ריש הלכות ממרים שכ"כ על סנהדרי גדולה. ומ"מ כמו שלענין תורה שבכתב יש ספר עזרה, ויש גם ארון ולוחות, ה"ה לענין תורה שבע"פ אע"פ שסנהדרי גדולה היא התורה שבע"פ, מ"מ יש דרגא למעלה מזה, והוא מופלא שבב"ד, ואם זכינו יש בעם ישראל ארון ולוחות ומופלא שבב"ד, והוא לפי גודל השראת השכינה בעם ישראל, ואם בעונות לא זכינו לזה, כמו בבית שני שלא שרתה השכינה, הרי אין לאלו המעלות הגדולות.



סימן נט

מדרגות נבואת מרע"ה

במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו וגו' (יב ו).

הנה הרמב"ם בפ"ז מה' יסודי התורה ה"ו ביאר באריכות נפלאה מעלת נבואת משה רבינו ע"ה על שאר הנביאים. ובתוך דבריו כתב וז"ל, כל הנביאים אין מתנביאים בכל עת שירצו משה רבינו

אינו כן אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לבשתו ונבואה שורה עליו ואינו צריך לכוין דעתו ולהזדמן לה שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת לפיכך מתנבא בכל עת שנאמר עמדו ואשמעה

טומאת קרי כמבואר בכל הסוגיא בשבת שם, והואיל ויש זמן קבוע של מתן תורה לכל עם ישראל, לכן הוצרכו כולם לפרוש, משא"כ למרע"ה אם א"א להשראת נבואה על בע"ק, הרי אפשר שתתגלה עליו שכינה בפעם אחרת, ולכן אין הק"ו מוכרח כ"כ, ואכן הצווי ד"ואתה פה עמוד עמדי" אינו משום טומאת קרי, אלא משום עצם מעלת הנבואה, והפרישה מן האשה היא מילתא דממילא, משום עצם פרישתו מצרכי הגוף, ויעוי' בתוס' שם שתמהו מנין שפירש משה מדעתו, ואולי הוא משום הצווי ד"פה עמוד עמדי", ועיי"ש בשם ר"ת מש"כ בזה, ומש"כ עוד לפרש בדוחק עפ"י דרכו.

ברם עפ"י שי' הרמב"ם י"ל דאכן הצווי ד"פה עמוד עמדי" היה קודם, ובאמת לפי פשט המקראות בפי' ואתחנן ה, כז - כח, אינו מובן היכן פירש לפני צווי ה', הלא ההיתר לישראל והצווי למשה רבינו ע"ה נאמר כאחת, וצ"ע. וע"כ פי' הרמב"ם שאין זה צווי אלא הבטחה על מדרגת הנבואה, ומרע"ה הבין מדעתו שעפ"י הק"ו האמור יש לו לפרוש, אבל לא סבר כן בגלל מדרגת הנבואה, וזה היה הענין שדברו בו אהרן ומרים, והיינו שאין הק"ו הכרחי, וכש"נ למעלה, ברם הקב"ה אמר להם "פה אל פה אדבר בו", ופירש"י בחומש, שהיינו שאני אמרתי לו כן במאמר "ועתה פה עמוד עמדי", וכנראה שזה הביאור בגמ'

מה יצוה ה' לכם ובזה הבטיחו האל שנא' לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאהלם שהוא צרכי הגוף כלם כשאר העם לפיכך אין פורשין מנשותיהן ומשה רבינו לא חזר לאהלו הראשון לפיכך פירש מן האשה לעולם ומן הדומה לה ונקשרה דעתו לצור עולמים וכו', ע"כ.

והנה יש ללמוד מדבריו שפרישתו מן האשה אינו ממש בצווי "ואתה פה עמוד עמדי", אלא ענין זה בזה המקרא אינו צווי אלא הבטחה על מדרגת הנבואה, וממילא נסתלק מכל צרכי הגוף ופרישה מן האשה הוא בכלל צרכי הגוף. ונראה עפ"י דבריו לבאר הגמ' בשבת פז,א, דהתם איתא שמשה רבינו ע"ה פירש מדעתו מן האשה ועבד ק"ו, ומה ישראל שלא דברה השכינה עמהם אלא שעה אחת וקבע להם זמן אמרה תורה והיו נכונים וגו' אל תגשו אני שכל שעה ושעה שכינה מדברת עמי ואינו קובע לי זמן על אחת כמה וכמה ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו דכתיב לך אמור להם שובו לכם לאהליכם וכתיב בתריה ואתה פה עמוד עמדי ואית דאמרי פה אל פה אדבר בו. ע"כ. ולכאורה צ"ע, דאי איכא ק"ו, אמאי אקרי זה שעשה כן מדעתו, ובתו' שם הקשו כן לענין שבירת הלוחות, ויעו"ש מה שתי', ותמוה אמאי לא הק' כן על ק"ו זה. ונראה שעפ"י הרמב"ם ניחא, דהרי פרישת ישראל מהאשה הוא משום

שבת שם, ואע"פ שלפנינו נראה שהן ב' לשונות, ויעוי' ומהרש"א בחי' אגדות שכבר הרגיש בזה, וי"ל שיש לו נוסחא אחרת בגמ', וכן גם להרמב"ם, ומ"מ הוא מפרש כרש"י, והיינו שהסכימה דעת הקב"ה על ידו, שזה נכלל בהבטחת דרגת הנבואה, שא"א במדרגה זו לעסוק בצרכי הגוף ופרישה מן האשה הוא בכלל. ונמצא אפוא שהכל מיושב, דמרע"ה עשה כן מדעתו מדין ק"ו, אמנם אינו ק"ו גמור, ולכן אקרי זה מדעתו, ועל כך דברו אהרן מרים, אלא שהקב"ה הסכים על ידו משום הבטחת מדרגת הנבואה, וכש"נ.

ואפשר להוסיף בדרך דרוש, דכיון שדברו אהרן ומרים כנגד הק"ו שדרש מרע"ה, לכן נענשה מרים מדין ק"ו, וכמפורש במקרא, "ואביה ירוק ירק בפניה וגו'", וכמו דאיתא בס"פ כיצד הרגל. ודרך אגב יש להעיר שלא נזכרה ברמב"ם שאין הנבואה שורה על טמא קרי, והרי כך עולה מן הסוגיא ומן המקראות שם, ועי' בפירש"י בחומש שצעקו אהרן ומרים מים מים, והיינו להראותם שמרע"ה אכן צדק בק"ו שלו, וכש"נ. ועי' עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ב פרק י"ז.

והנה בפשוטו נמצא שמה שדברו אהרן ומרים על שפירש מן האשה, היינו שא"צ לו לפרוש בגלל טומאה שאפשר לו לטבול, והראום מן השמים שלמרע"ה אינו כן, אלא צריך להיות מוכן תמיד, וכמו שלמד מק"ו, אמנם לפ"ז צ"ע מה

שהוזכרו כאן כל מדרגות הנבואה במראה ולא בחידות וגו', וכפי דאיתא גם ברמב"ם הנ"ל, ולכאורה אינו ענין להכא, ברם עפ"י דרכנו יל"פ, דאמנם כאמור הראום מן השמים על נכוונת הק"ו, אבל אין זה עיקר הטעם, אלא העיקר הוא משום מדרגת הנבואה.

ומעתה מבואר, דבזה גופא חלוק נבואת מרע"ה מנבואת שאר הנביאים, דנבואת כל הנביאים אינה במדרגה עליונה, ולכן אפשר להם להתנבא ולחזור לחיי חולין, הואיל ואין שינוי במהותם, אבל נבואת מרע"ה היא שינוי במהות, שנעשה כמלאכי השרת, ולכן אין במציאות שיחזור לחיי חולין, ומובנים אפוא המקראות, שלאחר שנתבארה מדרגת נבואת מרע"ה, ואזי מובן שא"א לו לחזור לחיי חולין, כיון שהוא שינוי במהותו, וממילא צריך לפרוש מן האשה, ונמצאים המקראות מתפרשים לנכון עפ"י הרמב"ם. ויש להוסיף שגם צפורה אשת מרע"ה לא ידעה הענין שפרש ממנה בגלל מדרגתו העליונה, שהרי פירש"י בחומש שסברה שאף המתנבאים יפרשו מנשותיהם, והיינו שסברה כאהרן ומרים, ופשוט. וע"ע בפי' המשנה לרמב"ם פ' חלק ביסוד השמיני.

והנה נראה שדרגת מרע"ה בנבואה היתה הכרח לכך שתנתן תורה על ידו, שאין הדברים מובנים במשל וחידיה ופתרון שנחקק בלב הנביא, אלא כפי

שנאמר פשוט. וראה מש"כ בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ג בענין כובש נבואתו וכו', ודוק היטב. וע"ע בפיה"מ להרמב"ם פ' חלק ב"ג עיקרים, בעיקר של נבואת מרע"ה, יעו"ש דברים נכבדים מאד. ולפ"ז צ"ע בפרשיות שנאמרו רק לאהרן, שלא היה בדרגת נבואת מרע"ה, וכמפורש כאן, וכן צ"ע בפרשיות שנאמרו למשה ואהרן כאחת איך היתה דרגת הנבואה.



סימן ס דרגות הנבואה

פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת וגו' (יב ח).

בפשוטו נראה לבאר פסוק זה, דהנה כבר הובא בפקודי העדה פרק ט"ו מהלכות סנהדרין הלכה י"ג בדין נביא שקר ענין נבואה, דכל הנביאים מקבלים הנבואה לפי דרגתם וגם פירוש הנבואה מסור להם, משא"כ נבואת מרע"ה שבו ניתנה התורה, וז"ל הרמב"ם פ"ז מה' יסודי התורה ה"ו, ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים, שכל הנביאים בחלום או במראה ומשה רבינו והוא ער ועומד כו', כל הנביאים ע"י מלאך לפיכך רואין מה שרואין במשל וחידה, משה רבינו לא ע"י מלאך שנא' פה אל פה אדבר בו כו', כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה בלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו ומראה ולא בחידות, שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו, וכו', עכ"ל.

ויש בחז"ל כמה מקורות להבנת דברי הרמב"ם, וראה להלן, והענין הפשוט הוא שלא רק שנבואת מרע"ה היא בדרגה אחרת משאר הנביאים, אלא עצם דרגת הנבואה הזאת היא הכרחית להיות השליח לקבל התורה, דהתורה אינה יכולה להיות כפי השגתו של הנביא בלבד, אלא היא צריכה להיות כנתינתה מסיני, וזה אפשרי רק ע"י נביא כמרע"ה שאינו צריך להבנתו ולפירושו בנבואה שקבל, אלא בכוחו לקבל את הנבואה במלואה בלי משל ובלי חידות, וא"צ לבאר הנמשל או לפתור החידות, משא"כ שאר הנביאים שמקבלים הנבואה במשל וחידות וצריכים לבאר הנמשל ולפתור

החידות, וזה א"א לקבלת התורה, וז"ב נכון.

וגם בפיה"מ להרמב"ם בפרק חלק ביסוד השביעי, כתב ההבדל שבין נבואת מרע"ה לשאר הנביאים, והזכיר אותם הארבעה חילוקים שבהלכות יסודי התורה שם, ועוד הוסיף שנושא זה הוא גדול וצריך חיבור מיוחד, ושאכן בדעתו לחברו, וראה גם במורה נבוכים ח"ב פרק ל"ה. והנה כאמור אצל שאר הנביאים הענין הוא שהנבואה מתפרשת כפי שהנביא המקבל אותה הבין אותה, ולפיכך יתכן שאותה נבואה תינתן לשני נביאים, וכל אחד מהם יפרש אותה באופן אחר, וכפי שנתבאר א"א לומר כן על דברי תורה, ובזה יש לפרש מאמר הגמ' ב"ב יב,א, אמר רב אבדימי דמן חיפה מיום שחורב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים, אטו חכם לאו נביא הוא, ה"ק אע"פ שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה, אמר אמימר וחכם עדיף מנביא שנאמר ונביא לבב חכמה כו'. ע"כ. ויש לבאר עפ"י האמור, דהנה כמו בנבואת שאר הנביאים, אע"פ שמקבלים הנבואה משמים, מ"מ הבנת עומק הענין הוא לפי הבנתו, וכפי שהוא מוסר את הנבואה, כך היא הנבואה, וה"ה היא חכמת התורה, שהתורה נמסרה לחכמים, ולפי מה שחכמים מבינים עומק התורה, כך היא כונת התורה עצמה, ועוד יותר מצאנו שחכמי התורה שבכל דור ודור הם הקובעים את כוונת התורה

ופירושה לפי הכללים המסורים בידם, וזהו אפוא הענין בנבואה שלא ניטלה מן החכמים, והיינו ענין נבואה הבאה מכח חכמת הלב, שהרי נבואה ממש ליתא על תורה, ולא בשמים היא, והמתנבא שנאמרו לו הלכות ה"ז נביא השקר, וכמבואר במקומו, ואין להאריך.

אמנם יעוין במהרש"א בחי' אגדות סוכה מב,א וכן סנהדרין צז,ב, שבנבואה רק מרע"ה נסתכל באספקלריה המאירה ולא שאר הנביאים, אבל בחכמה יש ל"ו צדיקים בכל דור שמתסכלין באספקלריה המאירה, יעו"ש, וראה ב"אוצר מפה"ת" סוכה שם, ולפי דרכנו שאצל נבואה הגדר בזה שהדברים שמקבל הן כהויתן, ולא כפי הבנת המקבל, א"כ ה"ה בחכמת התורה, ואפשר שזהו ביסוד הענין, שיהיו בכל דור רוב בסנהדרי גדולה, שהם עמוד התורה שבע"פ, שמבינים את התורה כנתינתה, אלא שגם המבינים שלא בדרכה זו, הוא בכלל תורה שבע"פ כמו דרגת שאר הנביאים בנבואה, ויש מקום להאריך בזה ע"ד הדרוש, אך אכ"מ.

ויש לציין פי' הרמב"ן ב"ב יב,א על הגמ' הנ"ל, וז"ל, אלא ה"ק, אע"פ שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם, ע"כ. ועל נבואת מרע"ה יש לציין מש"כ בנפש החיים שער ג' פרק י"ד, והביא שם בתוך דבריו מה

שאמרו חז"ל שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ועי"ש שזוהי בחינת נבואת מרע"ה להבדיל משאר נביאים. וראוי להעיר כי כבר נלאו כל חכמי לב למצוא מאמר זה בחז"ל, וחכמי הדור הקודם בקובץ התורני "וילקט יוסף" טרחו בזה טובא, עי' עליהם, וראה חי' מרן רי"ז הלוי פ' שמות, וראה במכלול הפתגמים והמאמרים ערך "שכינה מדברת מתוך גרונו של משה" מה שצויין שם, וראה בספר התניא להרב מלאדי אגרת הקדש פרק י"ט שיש השגות לחכמי הקבלה האר"י ורשב"י ע"ה יותר מנבואת מרע"ה, עי"ש כל דבריו.



שלח

סימן סא

חיוב נסכים ולחם בתודה

והקריב המקריב קרבנו לה' מנחה סלת וגו' (טו ד).

להביא נסכים, ועי"ש עוד שמבאר החילוק בין גר למת בעלמא שיש לו יורשים, דכל דאיכא יורש, כיון שהקרבן מכפר על היורש ה"ז מחייב בנסכים, משא"כ בגר שמת שמביאים משל ציבור, יעו"ש היטב. וכיו"ב כתב גם בישועות ישראל חו"מ סי' ל"ט ס"ק ב', עי"ש. וכ"כ בחי' הגרי"ז מנחות נא, ב, וראה מש"כ בס"ד להלן סי' ס"ג. וראה מש"כ בס"ד באוצר מפה"ת ב"ק מט, ב, בענין זה.

ברם עיקר יסוד זה תמוה לי, שהרי לא נמנית מצות הבאת נסכים למצוה בפני עצמה, ובפשוטו ה"ז נכלל במצות הקרבנות, ובשלמא אם חיוב נסכים חייל עם הנדר או עם חיוב הבאתו, שפיר מובן שה"ז נכלל במצות הקרבנות, דהיינו שאע"פ שנסכים הן פרשה בתורה בפני עצמה, מ"מ אינה מצוה לעצמה, אלא היא פרט במצות כל הקרבנות. ברם לשיטת אלו המפרשים שאין החיוב נסכים נכלל בחיוב הקרבן ע"י הנדר או עיקר חובת הבאתו, אלא הוי מצוה בפ"ע, א"כ בהכרח הוא שיש למנות הנסכים למצוה בפ"ע, דאם אינה מצוה

פרשה זו מבוארת יפה ברמב"ם פ"ב מה' מעשה הקרבנות, והנה במנחות נא, ב, הובאה המשנה שקלים פ"ז מ"ו גר שמת והניח זבחים אם יש לו נסכים קרבים משלו ואם לאו קרבין משל ציבור, וכתבו שם בתוס', דיש לו נסכים היינו שהפרישן בחייו, דאילו לאחר מיתה הרי הכל הפקר, והק' בעל משכנ"י בקהלת יעקב בהגהותיו לשקלים שם, שהרי גר שמת, נכסיו משועבדים לחובתיו, ומדוע אפוא לא יגבו הנסכים מנכסיו, ויעו"ש שהעמיד דברי התו' למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, אבל למ"ד שעבודא דאורייתא גובין מנכסי הגר אע"פ שלא הפרישם מחיים, וראה גם בהגהות יתרון האור על משניות לבעל אור גדול מנחות פ"ט מ"ז.

ברם העונג יו"ט סי' פ"ז בהגהה העלה לחדש דחיובא דנסכים לא חל כלל עד שעת הקרבת הקרבן, ובין אם נדר קרבן ובין אם חייבתו תורה להביא קרבן, חיובא דקרבן חל עליו משעת נדרו או משעת זמן חובתו, אבל חיובא דנסכים חייל בשעת הבאת הקרבן שזו מצוה בפני עצמה על כל המביא קרבן

בפ"ע, אין חיובם מבואר, ולפ"ר זוהי סתירה לשי' האחרונים. ועוד צ"ע בזבחים ט, א דאי אפשר שפסח לא בעי נסכים ומותר הפסח בעי נסכים, עי"ש, ולפ"ר לסברת האחרונים מאי אכפת לן בזה, וצ"ע. וע"ע זרע אברהם (זמבה) סי' י"ד אות י'. וראה להלן סי' ס"ב.

ובעונג יו"ט שם מפרש עפ"י דרך זו גם חיוב לחמי תודה, שאין חיוב הבאתן בגלל הנדר, אלא ה"ז מצוה בפ"ע, והוכיח כן מהגמ' מנחות פא, ב, בהא דהאומר הרי עלי תודה בלא לחם זבח בלא נסכים כופין אותו ומביא תודה ולחמה זבח ונסכים, והקשו בגמ' וה"ז נדר ופתחו עמו, והעמידו או כב"ש דתפוס לשון ראשון, או אפי' כב"ה ובאומר אילו הייתי יודע שאין נודרין כך לא הייתי נודר כך אלא כך, ומאי כופין דקא בעי הדר ביה. וכתב העונג יו"ט שהרי אדם זה כיון בפירוש שתהא התודה בלא לחם, ואין לחם בכלל נדרו שהרי התנה שיהא בלא לחם, ואפ"ה חייב להביא לחם, וה"ט משום דכיון דאיכא מצות עשה להביא לחם עם תודה, ומה שהתנה הוא שיהא בלא לחם היה בטעות ותנאו בטל, ומוקמינן אדין תורה וחייב להביא לחם עם תודתו, הרי חזינן דאף שאין חיובו של לחם מחמת שנכלל באמירת הרי עלי תודה, מ"מ חל חיובו של לחם מפני שהיא מצוה בפ"ע, עכ"ד.

וביאור כוונתו, דאה"נ שאומר שאילו היה יודע שאין תודה בלי לחם לא היה נודר כך, אלא היה נודר כראוי, מ"מ השתא הרי במציאות לא ידע מידי, והוא נדר תודה בלי לחם, אמאי איכא חיוב לחם כיון שהוא לא נדר, אלא לאו ש"מ שהלחם הוא חיוב בפ"ע שלא מחמת הנדר, ולכן ה"ז חייב להביא לחם. והנה כפי מה דתמיה לן על מש"כ כן לענין נסכים, כיון שלא מצינו מצוה בפ"ע של הבאת נסכים, ולכן בהכרח שנסכים הוו בכלל החיוב קרבן. כמו"כ יש להכריח גם לענין לחמי תודה, שהרי לא מצינו מצוה בפ"ע של לחמי תודה, אלא הכל בכלל מצות שלמים, ובין מיני שלמים איכא תודה, והתודה טעונה לחם, וא"כ הדרא קושית העונג יו"ט אמאי צריך להביא לחם כיון שנדר רק על תודה בלבד. אבל באמת איני יודע מאי קא קשיא ליה, דהגמ' שפיר הק' דהוי נדר ופתחו עמו, ויעו"ש בפירש"י בשני אופנים, או שנתחרט תוך כדי דיבור, או דהוי כפתח שאומר אילו ידעתי שצריך לחם לא הייתי נודר, וממילא הו"ל להנדר להתבטל, וה"ט כיון שא"א בלי לחם. ותי' הגמ' דאומר שלא הוי ידע שאין תודה בלי לחם, ולכן נדר כן, ולעולם אם היה יודע שאין תודה בלי לחם היה נודר תודה כדינה, ונמצא אפוא שאין כאן חזרה או פתח לנדר, כיון שאין טעות זאת גורמת לאי רצונו

קרבן עם לחם, ואין מכאן כל הכרח שאין הלחם מחויב מכח הנדר. וכן מה דמייתי עוד שם דלחם אינו נכלל בחיוב תודה, כמובן שאינו ענין להכריח יסוד זה שהעלה, ולכן נ"ל לפור'ר שלא כדבריו.

את הנדר, ואע"פ שהיתה לו טעות, מ"מ כיון שאין הטעות גורמת לביטול הנדר, אין הנדר מתבטל, וכיון שהנדר קיים, ממילא הוא כולל גם את הלחם כמו כל מי שאומר הרי עלי תודה סתם, ונמצא דאדרבה הנדר מחייבו להביא



סימן סב

נסכים באים רק מהחולין

ויין לנסך רביעית ההין וגו' (טו ה).

שהוא כליל לא יביאו מן המעשר. וע"ע תוס' מנחות פב, א ותוס' ב"ק סב, ב. וע"ע תו' תענית יג, ב, מגילה ח, א וחגיגה ח, א. אבל הרמב"ם בפיה"מ מנחות שם כתב, ואפי' באותן המצוות הקודמות אשר התרנו לו במקצתן שיביא לחמה מן המעשר לא יביא נסכים של אותה תודה מן המעשר לפי שהנסכים מטין בהן לשונות הכתובים שיהיו ממה שהוא קנין בעל הקרבן ונתיחד לו והוא אמרו בנסכים והקריב המקריב לה' את קרבנו. ע"כ. ור"ל קרא דכתיב במדבר טו, ד, והקריב המקריב קרבנו לה'. וקרית ספר שם כתב, אין מביאין נסכים אלא מן החולין דכתיב זאת התורה וגו' למנחה לחטאת מה חטאת אינה באה אלא מן החולין דכתיב והקריב אהרן את פר

כתב הרמב"ם פ"ב מה' מעשה הקרבנות הי"ג, אין מביאין נסכים אלא מן החולין לא יביאם לא מן התרומה ולא ממעשר שני ולא מבכורים ואפילו תודה שמביא לחמה מן המעשר לא יביאו נסכים אלא מן החולין. ע"כ. ומקור דין זה הוא במתני' מנחות פב, א, ונסכים בכל מקום לא יביאו אלא מן החולין. וכתבו שם בתוס', דכל דבר דכולו למזבח אינו בא מן המעשר כדתניא בהדיא בספרי שהבאתי לעיל דממעט עולות דבעינן אכילה שיש בה שמחה. ע"כ. והיינו שאין החסרון בזה מצד נדרו, שהרי הוא אמר הרי עלי להביאם ממעשר, אלא החסרון הוא מצד המעשר שעומד לאכילה, ולפיכך ס"ל להתוס' שלא דוקא נסכים, אלא כל

החטאת אשר לו משלו ולא משל מעשר אף כל אינו בא אלא מן החולין. ע"כ. ודבריו תמוהים, דאכן דרשא זו איתא במנחות פג,א, אבל היא הדרשא לענין כל הקרבנות שבחובה, אבל הכא הרי הנידון הוא אע"פ שאינו חובה, דאיכא הלכה בפ"ע בנסכים. וכן מפורש גם ברמב"ם פט"ז מה' מעשה הקרבנות הי"ז, פירש ואמר הרי עלי להביא תודה ממעות מעשר שני ולחמה מן החולין יש לו להביא כמו שנדר וכו', ואע"פ שפירש שיביא לחמה מן המעשר לא יביא נסכיה ממעות מע"ש שאין הנסכים באים לעולם אלא מן החולין כמו שבארנו לפי שנאמר בהן והקריב המקריב קרבנו עד שיהיה משלו ולא יהיה בהן צד לגבוה כלל. ע"כ. וה"ז מפורש כדבריו בפ"י המשנה הנ"ל. ודברי הקרי"ס צ"ע.

והנה אע"פ שנקט הרמב"ם הלשון ואע"פ שפירש שיביא לחמה מן המעשר, ולא כתב להדיא גם באומר הרי עלי נסכים מן המעשר, מ"מ מדמסיק שאין הנסכים באים לעולם אלא מן החולין, משמע שגם בכה"ג א"א לו להביא אלא מהחולין, דאיכא הלכה מיוחדת בנסכים שאינם אלא מן החולין, ונראה עוד להכריח כן, עפ"י מה שהובא לעיל סי' ס"א, בשם העונג יו"ט סי' פ"ז וישועות ישראל סי' ל"ט ס"ק ב' שחובת נסכים אינה משעת נדרו אלא היא חובה שחלה בשעת הבאת הקרבן, וזוהי מצוה בפ"ע, יעו"ש. וראה גם בחי' מרן רי"ז

הלוי פ"ג ממעשה"ק ה"ה, ובחי' למנחות נא,א, א"כ כל נסכים הוי דבר שבחובה וממילא אי אפשר שיבוא אלא מן החולין, וא"כ בהכרח דהילפותא בנסכים שצריך דוקא מחולין הוא במתנדב רק נסכים הבאים בפני עצמן, דבכה"ג צריך נמי להביא רק מהחולין, והרי הוא פשוט הרמב"ם שסתם הלכה זו לענין נסכים דאינם כשרים אלא מהחולין, ולאחר זאת לא ס"ל כבתו' עפ"י הספרי למעט משום אכילה, שהרי לא הזכיר אלא נסכים ולא עולות. ועי' קרית ספר שם סוף פט"ז שכתב ב' הדרשות, של תו' מהספרי ושל הרמב"ם, ולפו"ר היא פלוגתא וכש"נ. ואגב צ"ע מאי נפ"מ בין כליל לשאינו כליל, דאם צריך אכילה שיש בה שמחה, הרי מ"מ האימורין סלקי למזבח, וליכא בהו אכילה, וצ"ל דלא אכפת לן בזה, כיון שבעיקר יש אכילה, וזוהי כונת הספרי.

והנה הרמב"ם כתב שאין מביאין מתרומה ובכורים ומעש"ש, ובגמ' איתא רק מעש"ש, ובגמ' איתמעט מעשר דל"ה שלו, וכן הרמב"ם יליף נסכים מקרא דשלו, שא"א שיהיה צד לגבוה, ולפו"ר הוא משום דמעש"ש ממון גבוה, אבל צ"ע אם אפשר לומר כן, דנמצא למ"ד מעש"ש ממון הדיוט ליתניהו לכל הנך הלכות, אבל באמת לא נתבאר להדיא הטעם כאן דהוי ממש שלו. אמנם חזינן בלשון הרמב"ם דמה"ט ממעט אף תרומה ובכורים,

משום משקה ישראל, ולא סגי בהיתר לכהנים, אלא צריך שיהא מותר גם לישראל, אבל בתוס' שם לא הסכימו עמו, וראה אתוון דאורייתא כלל כ"ז, ולדבריהם ליכא פסול משקה ישראל במותר לכהנים. וגם הרמב"ם הזכיר פסול מדומע בפ"ה מאיסורי מזבח ה"ט דהוי מצוה הבאה בעבירה, ועי' היטב בהר המוריה שם, וראה במקרא העדה פ' בהר סי' קס"ו.

ובמנחות פב, א יליף ר"א שצריך כל דבר שבחובה מחולין, מפסח מצרים, יעו"ש כל הסוגיא, ופירש"י שבמצרים אכתי לא היו מעשרות, והנה לפ"ז ה"ה גם על תרומה ובכורים וכו', אלא שלפ"ז צ"ע דאיכא נפ"מ בין הילפותות לענין תרומה ובכורים, וליכא כל זה בש"ס, ולכאורה הוא מקור להרמב"ם שנתמעטו כל הנך משום דבר שבחולין, ולא מפסולים אחרים ולפ"ז צריך לדחוק בלשון הרמב"ם בה' איסורי מזבח דמן המדומע, לא בתרומה אלא בערלה וכלאי הכרם, וזה כפי' תו' בזבחים שם, וצ"ע עוד מש"כ בסוגיא זו במקדש דוד סי' י' דין נסכים אות ג', וע"ע טו"א מגילה ח, א. וע"ע חי' רא"ל מאלין ח"א סי' כ"א.

והתרומה והבכורים הוו ממש ממון בעלים לכל דבר, כלומר הכהן שקיבל אותם מיד הישראל, וצ"ע אפוא איך נתמעטו כל אלו מקרא דקרבנו, ושלא יהיה בהן צד לגבוה כלל. וצ"ל דאע"פ שהן ממון בעלים ומקדש בהן את האשה, וכמפורש במתני' פ"ב דקידושין, מ"מ איקרי שיש בהו צד לגבוה כיון דמשולחן גבוה קא זכו, כדאיתא בתשובת ר"י בן פלאה לענין נוסח הברכות, וכמובא לעיל פ' נשא סי' כ"ה, וכמו"כ מעש"ש אע"ג דהוי ממון הדיוט, מ"מ איקרי שיש בזה צד לגבוה, שהרי איקרי קדש, ובאמת גם תרומה ובכורים איקרו קדש, ולכן בלא"ה איכא צד גבוה מה"ט, גם בלי הסברא של שולחן גבוה.

ומ"מ חזינן דלא נתמעטו כל הנך משום דין אכילה, וכמש"כ תוס' לענין מעש"ש, וכמו"כ הרי בתרומה איכא דין אכילה ומשמרת, ובכורים הרי הן כתרומה, ואכן צ"ע אמאי לא ס"ל להרמב"ם הך ילפותא, וכבר הרגיש בזה הר המוריה פ"ב ממעשה"ק, עיש"ה. ומקור הדין לענין תרומה, יעו"י תוספתא שקלים פ"א הי"א, וכ"ה בתוספתא פ"ק דמעילה, עי"ש. ובזבחים פח, א איתא שאין מביאין מן המדומע, ובפירש"י



סימן סג

נסכים של קרבן נכרי

ויין תקריב לנסך חצי ההין וגו', כל האזרח יעשה ככה את אלה להקריב אשה ריח ניחח לה' (טו י, יג).

שאיין זו חובתו שלו, ומשני בגמ' דאי אזלא כריה"ג סמי מכאן יין, כלומר דאכין לריה"ג ליכא יין בעכו"ם, ואי אזלא כר"ע נאמר דעכו"ם מביא עולה וכל חברתה, היינו אף הנסכים, ועפ"י הסוגיא תמה הכס"מ על מה שכ' הרמב"ם שאין העכו"ם מביאים נסכים וצריך להביא משל ציבור, והרי בפשוטו דק"ל כר"ע, נמצא שנתמעט רק שאין העכו"ם מביא נסכים בפ"ע, אבל על עולתו צריך להביא נסכים, וזה הביאור בגמ', ואם לא קי"ל כהתי' עולה וכל חברתה קאמר, א"כ אף משל ציבור א"צ להביא, ועי"ש שדחק בזה. ובשם ר"י קורקוס כתב שהרמב"ם מפרש זאת הבריייתא כפי הגירסא בתמורה ג, ב, שאין החילוק בין נסכים בפ"ע לנסכים הבאים עם העולה, אלא החילוק הוא בין חובת הגברא שזה אין לעכו"ם, אבל חובת הקרבן איכא, וזה מוטל עלינו להביא הנסכים משל ציבור. ויעושה בפירש"י ובפ"י רבינו גרשום.

ברם הלח"מ חזר ותמה ממש"כ הרמב"ם בפ"ד מה' שקלים ה"ג, שגוי ששלח עולתו ממדינה אחרת ולא שלח עמו דמי נסכים יביאו נסכיהם

ז"ל הרמב"ם פ"ג מה' מעשה הקרבנות ה"ה, עולות העכו"ם אין מביאין עמהן נסכים שנאמר כל האזרח יעשה ככה אבל נסכיהם קריבין משל צבור שנאמר ככה תעשו לאחד כמספרם. ע"כ. ועי"ש בכס"מ שהביא סוגית הגמ' במנחות עג, ב. והנה שם איתא מחלוקת ריה"ג ור"ע, דלריה"ג עכו"ם מביאים כל הקרבנות כישראל ואפי' יין, ורק מנזירות אתמעטו, ולר"ע אינם מביאים אלא עולה, והביאו שם המשנה בשקלים, אמר ר"ש שבעה דברים התקינו ב"ד וזה אחד מהם, עכו"ם ששלח עולתו ממדינה"י ושלח עמה נסכיה קריבין משלו ואם לאו קריבין משל ציבור לימא ריה"ג ולא ר"ע, ר"ל, שהרי לר"ע אין כלל נסכים בעכו"ם, והשיבו בגמ' אפי' תימא ר"ע עולה וכל חברתה, היינו עולה ונסכיה, אבל נסכים לחודייהו אין העכו"ם מביא, וחזרו ושאלו מהבריייתא דילפינן מהאזרח שאין העכו"ם מביא נסכים ומ"מ איכא ילפוטא דעולתו טעונה נסכים, דאינה לא כריה"ג ולא כר"ע, דאי כריה"ג הא אמר אפי' יין נמי, אי ר"ע הרי אמר עולה בלבד ולא יין, והיינו דהכא חזינן דיש יין בעולת עכו"ם, אלא

מתרומת הלשכה, הרי שפסק כמשנה שקלים פ"ז, שנסכים קרבים משל עכו"ם ואם לאו משל ציבור, וא"כ קשיין אהדדי פסקי הרמב"ם, דכאמור בה' מעשה"ק כתב שאין עכו"ם מביאים נסכים. ולכן פי' הלח"מ דאמנם נכון שלפי' הרמב"ם ילפינן מהאזרח שאין חובה לעכו"ם להביא משלו, אבל אם שלח ה"ז קרבין, ואם לא שלח ה"ז משל ציבור, ומש"כ כאן אין העכו"ם מביאין נסכים, ר"ל אין עליהם חובה להביא נסכים, יעו"ש. וצ"ע, ובמקו"א כתבתי עוד בענין זה.

והנה צריך להבין, הרי איתא במתני' דשקלים שכך היתה תקנת חכמים שיביאו משל ציבור, וצריך לדעת מה הוא דין תורה בלי תקנת חכמים, הרי נקטינן שעל העולה מוטלת חובת נסכים, אלא שאין העכו"ם מחויב בזה, וא"כ איך עושים עפ"י התורה, והרי א"א שנאמר דין בתורה שיש חובת נסכים על הקרבן ואין מי שמחויב בדבר, ואם מדין תורה ה"ז מתרומת הלשכה, א"כ לאיזה צורך אמרו שיביאו מתנאי ב"ד ותקנתם, אלא לאו ש"מ שאינו מדין תורה, והדרא קושיא לדוכתה. ולכאורה היה נ"ל דאכן קי"ל כר"ע דרק בעולות נתרבו עכו"ם לקרבנות, אלא דעולה היינו עולה וחברתה, היינו ונסכיה, אלא דמאיך גיסא ילפינן מהאזרח שאין עכו"ם מביא נסכים, ולזה נקטינן שאין העכו"ם מביאים הנסכים עצמם, אבל הם מביאים דמי הנסכים, וכך הוא דין תורה, ותקנת

ב"ד היא שאם לא הביאו דמי הנסכים, שמביאים משל ציבור, וכך הוא מפורש בה' שקלים, שאם לא הביא העכו"ם דמי נסכים מביאים משל ציבור, ודייק התם נמי שהובא ממדינה אחרת, והיינו שבלא"ה, יש לנו לראות לקבל דמי הנסכים ממנו עצמו, אבל ממדינה אחרת שא"א עתה לקבל ממנו דמי הנסכים, וכן אפי' נמצא לפנינו וא"א לקבל ממנו דמים, וכן באופן שהוא לפנינו ואין מקבלים ממנו הנסכים עצמן, ה"ז מביאים משל ציבור מתנאי ב"ד.

והנה על תי' הלח"מ, תמה בחי' מרן רי"ז הלוי שם, דא"כ אמאי אמרו בגמ' שברייטא דהאזרח אינה כריה"ג, והרי שפיר מצי אזלא כריה"ג, ואע"פ שהעכו"ם מביאין יין, אתמעטו מחיוב הבאת נסכים לעולות. יעו"ש. והנה עפ"י דרכנו שאינה כדרך הלח"מ, אין קושיא, דבודאי כיון דחזינן שרק תקנת ב"ד היא להביא משל ציבור, בהכרח שמדין תורה חובתו של היין על העכו"ם, אלא דילפינן מהאזרח שיין עצמו אינו מביא, וה"ז מביא רק הדמים, ועכ"פ כיון דילפינן שאינו מביא יין, אין זה כריה"ג דאמר שמביא יין.

והנה הגרי"ז האריך בביאור שי' הרמב"ם, דעכו"ם נתמעט מדין הבאת נסכים, בין בפ"ע בין עם עולה, ברם להקדיש נסכים שפיר הוא יכול, ולכן לא גריעי נסכים שלו מנסכים של ציבור, וכל זה רק בנסכים של קרבן,

אבל בנסכים בפ"ע א"א לעכו"ם ליתן, שהרי ליכא מביא על הקרבן, ולפ"ז מבאר, דבה' שקלים נאמר סתם שהעכו"ם יכול להקדיש נסכים ותו לאו, אבל אין העכו"ם נקראים מביאין על הקרבן. אלא שחזר ותמה מעיקר הסוגיא במנחות הנ"ל, דא"כ מאי קאמר הש"ס דמשנה זו דשקלים לא אזלא כר"ע, והרי במשנה כאמור אין כל דין שעכו"ם מביא נסכים, וכן מסקינן התם כר"ע ועולה וחברתה, הרי אין הנסכים של עכו"ם מתורת בעל הקרבן, ומאי דקאמר עולה וחברתה. והוא הוסיף עוד לתמוה, דאם נאמר במשנה זו שעולתו טעונה נסכים משל ציבור והוא עצמו אינו חייב, הרי אין משנה זו שייכת למחלוקת ריה"ג ור"ע, ואדרבה מוכח מסוגיא זו שהנכרי עצמו מחויב בנסכים, ודלא כמו המבואר בש"י הרמב"ם. ויעו"ש שהעלה שעפ"י דרשת ר"ע שעכו"ם מביא עולה בלבד, א"כ אתמעט נמי שאין עולתו טעונה נסכים ואע"פ שאין העכו"ם המביא, אלא המיעוט הוא שעצם עולת עכו"ם אין בה נסכים, ולכן נכונה שאלת הגמ' על ר"ע שא"א שנכרי ששלח עולתו דנסכיו משל ציבור, ומשני בגמ' עולה וחברתה, היינו שנסכי קרבן לא נתמעטו מקרבן עכו"ם, ומעתה איכא עוד מיעוט מהאזרח שאין עכו"ם עצמו מביאם, אלא בהכרח הוי משל ציבור, יעו"ש.

ונמצא עפ"י דרך זו דמעיקר הדין ס"ל לר"ע מקרא דעולה כולל אף

הנסכים, ומקרא דהאזרח נתמעט שאין העכו"ם חייב בנסכים, ותו איכא קרא דככה דהקרבן עצמו חייב בנסכים, וצ"ל לפ"ז דלולא קרא דככה לא אמרינן דעולה כולל אף הנסכים, דאם בלא"ה אמרינן כן, תו א"צ קרא דככה, אלא צ"ל דלאחר דילפינן מככה דעולת עכו"ם טעונה נסכים, הדרין תו לומר דעולה וכל חברתה. אבל אינו מובן לי דמי הכריח לנו לפרש וכל חברתה, ושפיר נאמר שעכו"ם מביא רק עולה, וקרבנו שטעון יין אינו חיוב של העכו"ם, אלא של הציבור, ומלבד זאת קשה כאמור, דאינו מובן איזה חיוב זה מדין תורה על הקרבן שאין מי שמחויב בו, ואין דין על הבאתו משל ציבור, ורק תנאי ב"ד היה על כך, וכנ"ל, והדברים צ"ע.

ובעיקר שי' הלח"מ בפ"י דברי הרמב"ם, ע"י אבי עזרי קמא שם שהביא לסייע משטמ"ק מנחות, וביאר שם הגדר חיוב העכו"ם בנסכים, אך אין כופין אותו, היינו שאינו מצווה, ויעו"ש כל מש"כ בזה, ויש לפלפל בדבריו אך אכ"מ. ובספרי דבי רב בפ' זו ראיתי שהאריך, והביא דברי הלח"מ, וכן הביא שפי' רבינו הלל בספרי שם מסייעו, אבל ברמב"ם א"א לפרש כן, שהרי במשנה דשקלים מוכח בהדיא דקרבין משל ציבור היא תקנת ב"ד, ואילו הרמב"ם נקט לה מקרא דככה, ואיך אפשר שפסק הרמב"ם כהמשנה

דשקלים, ויעו"ש מה שהעלה לחדש דתרי תקנות הו', עי"ש.

ואני איני מבין, הרי במתני' דשקלים ר' שמעון הוא דקאמר לה שהיא תקנת ב"ד, והברייתא בתמורה ב,ב היא דברי ר' שמעון, ועל דבריו קאמר שם ג,א דיליף מהקרא דככה כפי שמובא ברמב"ם, ולכן בודאי שהכל אחד דמקרא ילפינן שקרבנו טעון נסכים, אבל שם לא נאמר מהיכן יביאו הנסכים, וזה הוא תקנת ב"ד ליתן מתרומת השלכה, ופשוט. ועפ"י דרכנו הוא מבואר היטב דמדין תורה אין לעכו"ם להביא היין אלא דמיו, ותקנת חכמים היא שאם לא הביא דמי היין, שנותנים מתרומת הלשכה. וע"ע אמבוהא דספרי ע' 314, שאף השטמ"ק במנחות כהרמב"ם, וכן מיייתי מהספרי מקור להרמב"ם, עי"ש.ה. שו"ר בתוס' יו"ט שקלים פ"ז מ"ו, שדקדק מלשון הרמב"ם, דרק במדינה אחרת אין לוקחים ממנו אלא מציבור, אבל אם הגוי נמצא באותה מדינה, ה"ז לוקחים ממנו דמי הנסכים, יעו"ש, וזה מבואר כדברינו שבודאי שהעכו"ם מחוייב בדמי נסכים, ועי' ידי אליהו תיקון כ"ט.

שו"ר בקרן אורה זבחים מה,א שהעיר על הלח"מ, דא"כ מאי התקינו ב"ד שיביאו משל ציבור, והרי כך הוא דין תורה, ויעו"ש דהוא גופיה מסיק דתקשי דר"ש אדר"ש והניח בצ"ע, והנה

זה ממש כפי שנתבאר שא"א שיש כאן מחלוקת שהרי הכל דברי ר"ש, אבל באמת אין כאן שום קושיא, דדין תורה שהקרבן טעון נסכים, אבל מהיכן הנסכים אי ליכא משל העכו"ם, לזה תקנו ב"ד מהציבור, אבל לעולם מחוייב הגוי בדמי נסכים, וכש"נ. וע"ע מש"כ מעשה רוקח בה' שקלים ומייתי מספר ידי אליהו בזה, יעו"ש.ה. ולשון המאירי שקלים שם, גוי ששלח עולה וכו', ולא שלח עמה דמי נסכים וכן אם שלחה ממדינת הים כלומר או ממדינה אחרת ר"ל שאינו בכאן שנתבע הנסכים ממנו נסכיה באים משל ציבור שהרי לא נמנע מלשלחם אלא מתוך שאינו בקי בדבר, וזה כהת' יו"ט. ובעיקר הגדר בחיוב נסכים, שאין החיוב חל משעת הנדר, אלא דבזמן הבאת הקרבן חייל חיוב נסכים, וראה אבי עזרי הנ"ל.

הנה יעו"י בזה בשו"ת עונג יו"ט סי' פ"ז, וישועות ישראל חו"מ סי' ל"ט סק"ב וראה בזה לעיל סי' ס"א. וראה חי' הגרי"ז מנחות נא,ב. והם כתבו כן בטעמא דגר שמת שמביאין הנסכים משל ציבור, ולא מנכסיו, הואיל וכאמור ליכא שעבוד. ולפ"ז מובן הכא טפי, דאין חיוב נסכים נכלל בנדר, והוי רק מצוה בפ"ע, וממצוה זו הופקע העכו"ם, ועי' היטב אבי עזרי שם. (וע"ע היטב בשו"ת ראשי בשמים חלק חו"מ סי' פ"א מש"כ בגדר החיוב בקרבנות עכו"ם, ודוק היטב.)

שוב הרמב"ם, שאין מביאין ורק הקרבן טעון נסכים, ולזה פי' הרמב"ם שכך הוא הביאור בדרשא זו, דמהאזרח נתמעט שאין לקבל נסכים עצמם מהעכו"ם, אבל חיוב נסכים יש על הקרבן, ואם יש חיוב הוא מוטל על העכו"ם, ולכן אם אפשר ליטול ממנו דמי הנסכים, יש ליטול ממנו, אבל אם שלח קרבן ולא שלח הנסכים, כלומר הדמים, תקנו חכמים ליתן מתרומת הלשכה, ולולי התקנה לא היו מקריבין את הקרבן הואיל ואין נסכים, ואין עלינו חיוב להקריב קרבן כזה, אבל לאחר התקנה אפשר להקריב את הקרבן. וע"ע במרכה"מ שם גי' אחרת ברמב"ם שקלים, וכן מעש"ר שם, וראה קרי"מ שם, ואין להאריך. וע"ע הר המוריה מעשה"ק שם. ועי' שו"ת קדושת יו"ט לרי"ט אלגזי סי' כ"ג. ועי' קרבן חגיגה סי' ע'.

שוב מצאתי בס"ד דיסוד דברינו לחלק בין נסכים לדמי נסכים, כ"כ מרכה"מ בה' שקלים ובה' מעשה"ק, והביא שכבר עמד התו' יו"ט על לשון הרמב"ם דמוכח דדמי נסכים מקבלים מהם, ולכן פי' כאמור לחלק בין נסכים לדמי נסכים, ברם הוא פי' שם דהגמ' במנחות לא ס"ל חילוק זה, והרמב"ם סמך על לשון המשנה לחלק כן, יעו"ש עוד מה שהביא מירושלמי, והנה זה אינו מחוור שידחה הרמב"ם סוגיא שלמה, ברם עפ"י דרכנו אף הסוגיא במנחות אזלא בשיטה זו, והנידון בגמ' הוא על עצם חובת נסכים אי איכא בעכו"ם, וקי"ל כר"ע שמביא רק עולות והיינו עולה וחברתה דמחויב אף בנסכים, ומבואר שם בגמ' דהמשנה בשקלים שהיא מימרא דר"ש ס"ל נמי כן, ור"ש גופיה ס"ל בריש תמורה הדרשא שכתבה



סימן סד

קרבן הגר

וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדרתיכם ועשה אשה ריח ניחח לה' וגו' (טו יד).

חדשה להמשך חכמה בפרשה זו, ראה שם שהאריך, ונביא עיקרי דבריו, דהנה הביא שם לשונות הרמב"ם שהגר שלא

הנה פרשה זו היא פרשת קרבן הגר, וכבר נתבאר בס"ד במקרא העדה פ' יתרו סי' פ"ב, אך נמצא בזה שיטה

ישראל וקרבתיו כקרבת גויים, ודוק בכל זה כי הוא ענין אמיתי בס"ד. ע"כ לשונו.

ומבוארת שיטתו שהגר כל זמן שלא הביא קרבן הגר אינו בכלל קרבתו הציבורי. וכנראה שרצונו לומר שאכן גם אינו שוקל, ואע"פ שמצות מחצית השקל היא מצוה בפ"ע, וראה משנ"ת בזה בס"ד במקומו ע"ש, מ"מ כיון שע"י כך יש לו חלק בקרבתו ציבורי, ולגר שלא הביא קרבן הגר אין חלק בקרבתו הציבורי, וכאמור אינו בכלל מצוה זו, שאע"פ שהיא מוטלת על כל ישראל, מ"מ מצוה זו תלויה בקדושת ישראל הגמורה שחלה ע"י שמביא את קרבן הגר שלו. והנה ידועים דברי האחרונים בדיון תפילת מוסף לנשים שאינן שוקלות, יעויין שו"ת הגרע"א סי' ט', וכן יעויין קהילות יעקב זבחים סי' ד' שהביא מדברי עוד מפרשים בזה, יעו"ש בשם הצ"ח והעמודי אור, וראה משנ"ת בזה בס"ד במקומו, והעולה מדבריהם עפ"י הגמ' זבחים ד, א שאין שינוי בעלים בקרבן ציבור, ופירשו תוס' שם דלא שייך שינוי בעלים לגבי גויים, דהם לאו בני כפרה, ומוכח דכל ישראל שהם בני כפרה, לא שייך לגביהם שינוי בעלים, ומוכח שאע"פ שאין הנשים שוקלות, ולכמה קדמונים פחות מכן עשרים נמי אינו שוקל, מ"מ הרי הם בכלל הכפרה שהם בכלל עם ישראל, ולכן העלו שגם אצל נשים איכא תקנת

הביא הקרבן אינו כשאר כשרי ישראל, ולדעתו ענין זה אמור על דינים שנאמרו אצל ישראל שצריך להביא נסכים בקרבן שמביא, ונאמר שגם הגר מביא כישוראל, אבל הגויים אינם מביאים נסכים, אלא נסכיהם באים משל ציבור, וכן איכא ילפותא שגם על קרבן גר איכא ריצוי ציץ, וה"ט משום שעל קרבן נכרי אין ריצוי ציץ, וכמפורש בגמ' זבחים מה, א דליכא הרצאה בגויים, ועפ"י הולך שם ומבאר עומק פירוש המקראות דגר שנתגייר אינו מביא נסכים אלא אם הביא קרבן הגר, וכמו כן אין על קרבן שלו רצוי ציץ כמו שאר ישראל, וזוהי כונת הרמב"ם שאינו ככשרי ישראל. ומסיק שם עוד בזה"ל, ויתכן שמפני טעם זה אסרה תורה ליקח חלק בקרבתו ציבור מן הגויים כמו שדריש בספרא פרשת אמור פ' ז' פסקה י"ב על קרא ד"ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלוקיכם מכל אלה" שאין מקבלים שקלים מן העו"ג, ע"ש, משום דטומאת התהום הציץ מרצה ובעכו"ם אין הציץ מרצה, ובלא זה, שדין ציבור אין לעכו"ם, שכל גוי בפני עצמו, והחיבור אצל ישראל הוא תולדותם ואחדותם להאמין באלוקים אחד וערבותם והתקשרותם זה לזה בתורה ומצוות, שכל אחד נשתלם מחברו ע"י התורה, וכל זמן שאין הגר מביא קרבנו אינו נכנס לקהל, היינו להשתתף עם הציבור בהלכות הקרבתו אשר המה במקדש משכן ה' בתוך בני

תפילת מוסף, ועל כן גם פחות מבן עשרים יכול להיות ש"צ לתפילת מוסף. יעויין בדברי האחרונים. ומעתה יש לדון עפ"י דברי המשך חכמה אם יוכל הגר שלא הביא קרבן הגר, להיות ש"צ לתפילת מוסף, וצ"ע.

ולכאורה היה מקום לומר דכמו דנקטינן דנשים ופחותים מבן עשרים אע"פ שאינם שוקלים מ"מ הם בכלל קרבנות הציבור, כן י"ל גם לענין גר שלא הביא קרבנו, שאע"פ שאינו שוקל, מ"מ הוא בכלל קרבנות הציבור, וכמו שפשוט שהוא מחויב להביא קרבנות שמתחייב בהם. אך י"ל דזה תלוי בטעמים שהעלה המשך חכמה שאינו שוקל, דלהטעם שאין קרבנו בדין ריצוי ציץ, י"ל שהוא בכלל כל ישראל, ואע"פ שאינו שוקל, וה"ז כנשים ופחות מבן כ', אך להטעם השני שכתב שם שאין לו המעלה של כלל ישראל לאחדותם לענין קרבנות הציבור, א"כ י"ל שאכן אינו מחויב כלל בהן ואף אינו נכלל בכפרתם, כן נראה בפשוטו מדברי

המשך חכמה. ופשוט שאע"פ שהזכיר גם ענין ערבות הנה בודאי שאין הכוונה לכל דין ערבות שיכול להוציא אחרים ידי חובתו, ואין הדברים אמורים אלא לענין קרבנות הציבור. וראה רש"י ותוס' נדה יג,ב דאין לגר ערבות.

ואם נקטינן כן הרי תחזור הקושיא מהגמ' זבחים הנ"ל, דלא שייך שינוי בעלים בקרבן ציבור, ואכתי תקשי דשייך בשינוי לשם גרים שמלו וטבלו שהם בני כפרה אבל אינם בכלל קרבנות הציבור, ומוכח אפוא מהגמ' שלא כדעת המשך חכמה. וראה בפיה"מ להרמב"ם ריש זבחים דאיכא שינוי בעלים בקרבנות ציבור, וכבר תמהו עליו האחרונים, ראה בספר שלום רב שם שהביא מהפנים מאירות ושפ"א ועוד, יעו"ש. וכאמור דלכאורה יש לקיים דבריו עפ"י הנ"ל, ויש לפלפל דאזיל לשיטתיה בפיה"מ ריש כריתות, ראה מקרא העדה פ' יתרו סי' פ"ב, דת"ק ס"ל שמותר בקדשים, ואכ"מ. אך בפיה"מ מהדורת ר"י קאפח לא נאמר כן בפיה"מ שם.



סימן סה

חובת תרומה וחלה בזה"ז

בבאכס אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה, והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה, ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה וגו' (טו יח-כ).

ועוד יתבארו שאר דבריו לפנינו בס"ד. וע"ע שרשי הים שרש ברירה אות ט"ז.

ולכאורה הך מילתא דבעינן שיהיו רוב ישראל שם, היינו בכל א"י,

והואיל ומבואר ברמב"ם ריש ה' תרומות שכל מקום הנכבש כדין ע"י ישראל נעשה כא"י ממש, א"כ נמצא אפוא שהדין הוא גם לענין זה, שאם היו רוב ישראל לא בא"י עצמה דוקא אלא באותם המקומות שחייל התם דין א"י, נמי כך הוא הדין דאיברי רוב ישראל בא"י, אבל יש מקום לבעל דין לומר דהואיל ונאמר בקרא אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה, והיינו א"י ממש שהיא הארץ המובטחת לאברהם אבינו ע"ה, א"כ תליא דוקא ברוב ישראל שם, ואכתי צ"ת. ומ"מ אם נקטינן שגם בארצות הנכבשות שפיר דמי, הנה בפשוטו הוא דוקא במקומות שאינם בגדר כבוש יחיד, דאילו במקומות שהם כיבוש יחיד, הואיל וקי"ל דלאו שמיה כיבוש, א"כ לא איקרי שהיושבים שם יושבים בא"י, וממילא ליכא חיוב תרו"מ אף בא"י מהתורה. וגם לפי מה שנתבאר בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד, ונדפס גם בקובץ "בית אהרן

הנה הרמב"ם פ"א מה' תרומות הלכה כ"ו, כתב וז"ל, התרומה בזה"ז ואפי' במקום שהחזיקו עולי בבל ואפי' בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהם, שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהם עתידים לחזור בירושה שלישית לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזה"ז אלא מדבריהם כתרומה. ע"כ. והנה פשוט לשון הרמב"ם מורה דהתנאי שיהיו כל ישראל שם בא"י הוא אמור בכל זמן, כלומר, אע"פ שבתחילת הקדושה והחזקה היו שם כל ישראל או רובם, שהרי בפשוטו סגי ברובם, כמו שהוא הכלל בכל מקום שרובו ככולו, ואח"כ יצאו אנשים מא"י עד שלא נשארו שם רובם, אע"פ שלא נעשה איזו הפקעת קדושה של א"י ע"י כבוש נכרים וכיו"ב, מ"מ עצם הדבר שאין רוב ישראל שם, ה"ז מפקיע חיוב תרומה, ואח"כ מצאתי שכ"כ בפשיטות באור שמח, יעושה"ה,

וישראל" גליון מ', שאע"ג דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, מ"מ הוי דין תורה ממוצע בין א"י לחו"ל, מ"מ לנדון דידן לא סגי בזה, וצריך א"י ממש.

אלא שיש לדון ממקום אחר, עפ"י שיטת רמב"ן וריטב"א גיטין ב,א שמצות ישוב א"י היא בכל מקום שכבשו עולי מצרים אע"פ שלא כבשו עולי בבל, וא"כ כיון שגם היושבים במקומות הללו איקרי שיושבים בא"י, א"כ נימא שסגי בישיבתם שם גם לדין זה לומר שרוב ישראל שם, אע"פ שאינם נמצאים במקומות שכבשו עולי בבל. וכבר כתבו המפרשים שכן היא גם שי' הרמב"ם בפ"ד מה' סנהדרין ה"ו, וכמש"כ רדב"ז שם מהכפתור ופרח, יעו"ש לענין סמיכה, ומבואר במקו"א בס"ד. ודאיתנין להא דגם בסוריא מהני אם יושבים שם, וכמו שמובא בדברינו שם לישב דלשי' הרמב"ם שאע"פ דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, מ"מ כותבין עליו אוננו ואפי' בשבת, והיינו דמצות כיבוש איכא התם, וראה כע"ז בספר שבט סופר גיטין ח,ב, וראה גם גרש ירחים שם. ויש לפלפל בכל האמור, אך אכ"מ. וראה בפקודי העדה על הרמב"ם שם.

והנה בעיקר היסוד האמור שאם אח"כ נתמעטו יושבי א"י בטל חיוב תרו"מ, לכאורה י"ל גם איפכא, שאם בעת הכיבוש והחזקה היו מיעוט ישראל,

ואע"פ שחיילא קדושת א"י מהתורה, וה"ז פטור מתרו"מ וחלה, ואם אח"כ באו לשם רוב ישראל, ה"ז מתחייב בתרו"מ מדין תורה. ואע"פ שכתב הרמב"ם ריש ה' תרומות דכדי שלא יהא כבוש יחיד צריך שיכבוש המלך או נביא מדעת רוב ישראל, הנה י"ל שאע"פ שנעשה הכיבוש מדעת רוב ישראל, מ"מ אינם נמצאים שם, וגם לא נתבאר להדיא הכונה מדעת רוב ישראל, וכן אם תנאי זה אמור רק בנביא או גם במלך, דיחיד לחלק בין מלך לנביא, אך אכ"מ. ובעיקר השאלה אי תליא בכל זמן או דוקא בכיבוש, עי' להלן סי' ס"ו. וראה כיו"ב בתורת יהונתן בקונטרס דבר השמיטה במו"מ עם הבית הלוי על יושביה עליה ליובל ושמיטה, אם באמצע הלכו או באו, עי"ש באריכות גדולה.

והנה באו"ש שם מחלק בין חלה לתרומה, וראה בזה משנ"ת בס"ד להלן סי' ס"ו בשם אחרונים דתרומה תליא בכיבוש וחילוק וכאשר מתבטל הכיבוש תו ליכא חיוב תרו"מ, משא"כ חלה שנתחייבו לפני כבוש חילוק, א"כ גם אם בטל הכיבוש לא פקע חיוב חלה, יעו"ש מש"כ בזה. ברם באו"ש כתב באופן אחר, דכיבוש שנעשה ע"י ישראל והיו אז כל ישראל, אינו בטל אע"פ שאח"כ שוב אין שם רוב ישראל, ורק כיבוש אחר מבטלו, ברם חלה דלא תליא בכיבוש אלא בכניסת רוב ישראל לא"י, וכן בגלותם ממנה בטל החיוב, יעו"ש.

מהרי"ט. ועכ"פ לשי' האו"ש גם אם יבואו אח"כ רוב ישראל, יהא חילוק בין חלה לתרומה, די"ל דבתרומה לא מהני כיון דליכא רבים בכיבוש, משא"כ בחלה, ואכתי צ"ע. [וע"ע משנ"ת בענינים אלו בס"ד ב"אוצר מפה"ת קידושין מ,ב 80-39.]

ולפ"ז נמצא שיש חילוק בין חלה לתרומה, דבחלה צריך שיהיו תמיד רוב ישראל בא"י. והנה דיוק לשון הרמב"ם אינו מורה כן, שהרי בשני המקומות בין בחלה ובין בתרומה, כתב דצריך שיהיו כל ישראל שם, והרי חלה ותרומה מחד קרא ילפינן, כמבואר באו"ש שם משו"ת



סימן סו

חלה ותרומה בזה"ז

והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' (טו יט).

שיש להחמיר בחלה יותר מבתרומה, אלא הש"ס טעמא קא יהיב, דבשלמא תרומה דתליא בכיבוש וחילוק, א"כ כאשר בטל הכבוש, תו ליכא קדושת א"י לתרו"מ, אבל חלה שנתחייבו עוד כאשר נכנסו לארץ ואינה תלויה בכיבוש, לכן אף אין קדושתה בטלה לאחר שבטל הכבוש, וכ"כ לפרש בשו"ת מלבושי יו"ט קונטרס חובת קרקע סי' ב', שאילת דוד בחי' בעניני שביעית בתחילת הקונטרס, חזו"א שביעית סי' ג' סק"ב, קובץ חיד"ת מהגר"א קוטלר סי' ט"ו, יעו"ש. ולפ"ז נמצא דס"ל להש"ס דלא רק בכיבוש עולי בבל חלה בזה"ז דאורייתא, אלא אף בכיבוש עולי מצרים כך הוא הדין, דהרי נקטינן שלא בטל

איתא בספרי, אשר אני מביא אתכם שמה ר' ישמעאל אומר שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה שבכל ביאות שבתורה הוא אומר והיה כי תבואו אל הארץ והיה כי יביאך ה' וכאן הוא אומר בבואכם ללמדך שכיון שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה. ע"כ. ובכתובות כה, א איתא, דאר"ה בריה דר"י אשכחתינהו לרבנן בבי רב דיתבי וקאמרי אפי' למ"ד תרומה בזה"ז דרבנן חלה דאורייתא שהרי ז' שכבשו וז' שחילקו נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה. ויעו"ש בפירש"י שהביא מדברי הספרי הנ"ל.

והנה כמה מגדולי האחרונים פ"י כונת הגמ', שאין כאן רק איזו הוכחה

החיוב מעולם. וראה מש"כ בס"ד במקרא העדה פ' מסעי סי' קפ"ו, ועוד כתבתי בזה במקו"א, וראה גם כל הסוגיא בנדה מו, ב – מז, א.

והנה המלבושי יו"ט שם מבאר מ"ט פליג ר"ה בריה דר"י על רבנן, והרי כאמור סברא גדולה יש בדבריהם. והנה הוא דחה מהברייתא, דתניא בבואכם אל הארץ אי בבואכם יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים ת"ל בבואכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סליק. ע"כ. ואכתי אינו מובן, איך נדחית הסברא הנ"ל מברייתא זו. ותו תמה איך פותחת הברייתא דבבואכם משמע ב' וג' מרגלים, ואח"כ מסיק דבבואכם משמע כולכם. ולכן כ' דצ"ל "ת"ל בבואכם וגו' ", ר"ל סיפא דקרא דכתיב "אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה", ולא קאמר "אשר אני נותן לכם" כבמקומות אחרים, ולפ"ז הביאור הוא כך, דעדיין תקשי למה צריך לכתוב "בבואכם" שמשמעו ב' וג' מרגלים ולכתוב שוב "אשר אני מביא" להוציא ממשמעות זו, לכתוב "כי תבואו" לדידן דלא כר' ישמעאל הנ"ל, אלא ס"ל שאף "כי תבואו" משמע מיד, אלא בהכרח ש"מ מהכא דבא הכתוב ללמדנו דא"י לא נתקדשה לענין חלה אלא ע"י ביאת כולם, ולמאי נפ"מ בימי יהושע, הרי כולהו סליק, אלא לאו קמ"ל דאע"פ שנהגו לפני כיבוש וחילוק, מ"מ בטלה

הקדושה לאחר שגלו, וצריך קדושה שניה דוקא ע"י ביאת כולם, וש"מ דחלה בזה"ז דרבנן, ויעו"ש עוד מש"כ בזה, וכן בסי' י"ז שם. ואנכי לא זכיתי לירד לסוף דעתו בפירוש זה, דהנה מלבד מה שירד להגיה בש"ס, לא נמצאת גירסא זו בדק"ס שם בשום דוכתא, ותו אם נאמר שתכתוב התורה "כי תבואו", ומשמעו דוקא ביאת כולכם, א"כ כבר ידוע זה הדין, ולא יזה צורך יש לכתוב "בבואכם" שוב לגלויי בסיפא דקרא דוקא ביאת כולכם, ואולי י"ל דבלא"ה אין לנו לדעת שכונת התורה היא בדוקא, ורק מיתורא דקרא חזינן כן, ועכ"פ עיקר התימה הוא, מאי האי דקאמר דכל הילפותא היא רק לענין כיבוש שני, שהרי אצל יהושע כולהו סליק, ואינו מובן לי, הרי מפורש בברייתא, יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים, הרי דזה גופא קמ"ל גם אצל כיבוש יהושע, דלא תימא שהחיוב הוא מיד כאשר נכנסו המרגלים, אלא אינו כן, ואין החיוב אלא כאשר עברו בני ישראל את הירדן, ולעולם אין ללמוד מכאן לסתור סברת רבנן דאיך שנכנסו נתחייבו בחלה, ואע"פ שלא נתקדשה א"י ע"י הכיבוש וחילוק, וממילא אף בזה"ז תהא חלה דאורייתא. ולכן כל דברי מלבושי יו"ט תמוהין אצלי. וע"ע באריכות בשו"ת זכרון יהונתן קו' דבר השמיטה בתשובה לבעל בית הלוי.

והנה בעיקר התמיהה על הגמ' דמעיקרא משמע ליה בבואכם

מקצת, ולבסוף משמע ליה כולכם, הנה רש"י כתב ה"ג וכו', וכוונתו להוציא מהגירסא של ראשונים אחרים, יעו"ש בדק"ס, אילו נאמר כי תבואו וכו', והטעם דרש"י ל"ג לה, יעו"י בתו' נדה מז, א. אבל זה לא יתכן דרש"י גופיה מפרש כונת הדרשא דשינה הכתוב ביאה זו לכתוב בה "בבואכם" ולא כתב "כי תבואו", יעו"ש. וטעמו של רש"י שמחק הגי' האחרת, דא"א שתאמר הבריייתא "כי תבואו", וזה לא נמצא כלל במקרא, ולעולם הפי' הוא דאפשר היה לכתוב "כי תבואו", ותמהני על המלבושי יו"ט שלא השגיח בפירש"י על אתר. וצ"ע. וכוונת תוס' בנדה שם לא ברירא לי, ויעו"ש ברש"ש וערוך לנר. ובתו' הרא"ש שם מבואר דהילפותא היא דהו"ל לומר "בבוא", וקאמר "בבואכם", ש"מ דלא אהני ביאת ב' וג' מרגלים, יעו"ש.

אמנם מעתה צריך לחזור ולפרש, איך נסתר מבריייתא זו סברת רבנן, וכפי שביארוה לנכון האחרונים הנ"ל, ונראה לפרש כך, ובהקדם לשון הרמב"ם פ"א מה' תרומות הכ"ו, התרומה בזה"ז ואפי' במקום שהחזיקו עולי בבל ואפי' בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהם שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם שנא' כי תבואו ביאת כולכם וכו'. ע"כ. ומתבאר מדבריו שעצם מציאות כל ישראל שם היא הקובעת

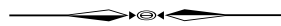
החיוב, ולדעת הרמב"ם דין תרומה כדין חלה, יעו"ש בהשגת הראב"ד ובכס"מ ורדב"ז ושאר נו"כ, ויעו"ש גם ברמב"ם פ"א ה"ה ובכס"מ ורדב"ז שם, ונמצא שקדושת א"י בזמן עזרא אכן היתה מהתורה, אלא שיש תנאי נוסף לתרומה וחלה, דצריך שיהיו כל ישראל על אדמתם. וא"כ אין זה תנאי בכיבוש עצמו שיהיה ע"י כל ישראל, אלא הוא תנאי במציאות, ואפי' היה הכיבוש ע"י הרבים ואח"כ הלכו ישראל מא"י, או איפכא שהיה הכיבוש ע"י מיעוט, ואח"כ באו שם רוב ישראל, בודאי שהעיקר הוא על אותו הזמן שנמצאים שם ישראל, כן מתבאר לנכון מלשון הרמב"ם. ולפ"ז נראה דזה גופא איתא בבריייתא, דחלה צריכה שיהיו כל ישראל בא"י, ולכן אע"פ שנהגה חלה עוד לפני כיבוש וחילוק, אבל הוא תנאי במציאות שיהיו כל ישראל שם, וא"כ אף בזה"ז אע"פ שהקדושה לא בטלה, מ"מ כיון שבמציאות אין כל ישראל בא"י, אין חלה נוהגת מהתורה, וזה הביאור בגמ', דכאמור אין זה דין בכיבוש, אלא בעצם המציאות. ולפ"ז נמצא דאדרבה, הרמב"ם הוציא את יסודו זה מגוף סוגיא זו, דהיינו מה שהשיב ר"ה בריה דר"י על רבנן.

שו"ר בספר מעדני ארץ על ה' תרומות פ"א הכ"ו שכתב בשם אחרונים שיש חילוק בין כל יושביה עליה האמור ביובל שהוא תלוי בכל זמן, ואם אין כל

בין חלה לתרו"מ. וראה מקרא העדה פ' ניצבים ולעיל סי' ס"ה.

[ואגב, ראה להלן סי' ע' הבאתי מס' המנהגות לומר "ה"ז תרומה" ולא "ה"ז חלה", והאומר "חלה" אין זה כלום, וראה תה"ג החדשות (אופק) סי' א' דהברכה היא להפריש תרומה, והאמירה היא "ה"ז חלה", וצ"ע. וראה שבה"ל סי' רי"ב, ובתשובות מהר"ם מרוטנבורג וחביריו (עמנואל) הנוסח ברכה על הפרשת חלה, וכן אומר "ה"ז חלה", עי"ש.

יושביה עליה, בטל היובל, ובין הדין האמור בחלה ותרו"מ שהוא תלוי רק בזמן הכיבוש. ועי"ש מש"כ בזה סברא לחלק, והביא לשון המאירי והתשב"ץ דמשמע קצת להשוות הענינים, יעו"ש. והנה לא ציין מי הם האחרונים, אבל כאמור לכאורה נראה מלשון הרמב"ם לא כדבריהם. ברם עי' ביה"ל ח"ג סי' א' אות ד' בשם הגר"ח דביאת כולם דתרו"מ הוא דין בכיבוש וחילוק, יעו"ש. ולפ"ז באמת תליא בשעת כיבוש, ולא מה שנעשה אח"כ, וצ"ע. ועי"ש החילוק



סימן סז

מצות הפרשת חלה ותרומה

והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' (טו יט).

ברוצה לאכול, ובט"ז יו"ד סי' א' ס"ק י"ז כתב לחלק בין תרומה לשחיטה, והגרע"א שם העיר שלא מצא כן, וציין למג"א סי' ח' סק"ב שאין מצות חלה מצוה גמורה, והיינו כשי' רש"י הנ"ל. והגר"א באו"ח שם השיג על המג"א שהרי אסור לעשות עיסתו קבין קבין לפטור מחלה, ואם אינה מצוה אין בזה איסור. עי"ש.

והנה בשו"ת באר משה (דנישבסקי) חיו"ד סי' א' הוכיח שהיא מצוה

הנה במצות הפרשת חלה והפרשת תרומה ידועים דברי האחרונים שדנו אי הוי מצוה חיובית על האדם אע"פ שאין רצונו לאכול, או דהמצוה היא דוקא אם רוצה לאכול, וברמב"ם פ"ב מה' תרומות ה"א וכן בפ"ה מה' בכורים ה"א לא נזכר דהמצוה היא דוקא אם רוצה לאכול, ולא כמו שהזכיר בריש ה' שחיטה שהמצוה היא דוקא ברוצה לאכול. אלא שהאחרונים הביאו מלשון רש"י גיטין מז, א שאין המצוה אלא

ב'. ועכ"פ נמצא עפ"י דברינו שלקיים מצות ביעור מעשרות שביסודה היא נתינת התרו"מ א"צ דוקא להפרישן, אלא סגי בנתינת הטבל. שו"ר בזה בעמק ברכה ע' סד, עי"ש, וראה שו"ת פני מבין חיו"ד סי' ז'. וראה שו"ת בית דוד (לייטער) סי' ס"ט והביא מתשובות הר"א בן הרמב"ם סי' י"ד. וראה גליוני הש"ס גיטין נב, א, וראה מאמרי על עיסת הכלבים, ונדפס בס"ד בבית אהרן וישראל גליון קס. ואח"כ בקרואי מועד פסח ח"א סי' א'.

והנה הרמב"ן בס' המצוות שרש י"ב העלה לחלק מצות תרומה לב' מצוות, מצות הפרשה ומצות נתינה, והביא שם מהספרי דילפינן מתרימו תרומה לה' שהיא חובה ולא רשות, ותו האריך לבאר דאיכא מצות הפרשה שהרי מברכים עליה, וכן שכהנים נמי מברכים, אע"פ שאין להם נתינה, ויעו"ש עוד. ויסוד דבריו דהא פשיטא דאיכא מצוה בנתינה, אלא דלא תימא דהפרשה אינה אלא כהכשר מצוה, ולזה מסיק דהוי מצוה לעצמה, דאילו על הכשר מצוה אין מברכים. והנה מה דמייתי דרשת הספרי דהוי חובה ולא רשות בלבד, לכאורה אי הוי רק רשות, הביאור בזה היה שאין חובת הפרשה אלא ברוצה לאכול להתיר טבלו, וזה ילפינן בספרי

מחויבת מהא דמצינו חובת ביעור מעשרות על טבל בשנה השלישית, ואי ליכא כלל חיוב הפרשה, אמאי איכא חובת ביעור, ותו הוכיח כן מהא דאיכא לאו דבל תאחר אף בלא הפריש, ואי ליכא חובה כלל להפריש אמאי איכא בל תאחר¹², וכמו"כ הוכיח שם מהא דאיכא הלכה דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, וזה נכון לומר רק אי איכא מצות תרומה, אבל אי ליכא מצוה מהיכי תיתי שנאמר כמי שהורמו, יעו"ש.

והנה לפו"ר יש לדחות אלו הראיות, שהרי כאן הנידון הוא על מצות הפרשת תרו"מ וחלה, ונימא דלעולם מצות הפרשה ליכא, אלא שמ"מ הרי התורה נתנה זכות לכהנים ולויים בפירות א"י, ובגלל זכות זו אמרינן מתנות שלא הורמו כמי שהורמו, ר"ל שאע"פ שעדיין הפירות בטבלן, מ"מ יש להם הזכות לקבלן, ולכן אע"פ שאינו מפריש התרו"מ, יש להן זכות זו, וכאמור שאין זכות זו נובעת ממצות הפרשה, שהרי אם רצה ליתן לכהן וללוי הפירות בטבלן שפיר דמי, ושוב אינו עובר באלו האיסורים, ונמצא אפוא דלעולם ליכא מצות הפרשת תרו"מ, אבל זכות לכהנים וללויים בפירות איכא, ולכן הוי המתנות כמי שהורמו ומה"ט גופא איכא חובת נתינתם. וע"ע חזו"א דמאי סי' ד' ס"ק

12. וראה בתוס' ר"ה ד, א שכתבו, וכל זמן שלא הפריש לא קאי בבל תאחר אבל משהפריש קאי בבל תאחר, וטו"א שם תמה עליו, מעשרות דרחמנא רמי עליה בעל כרחו מאליו הא וודאי לא גרע קודם הפרשה מלאחר הפרשה, עי"ש, ובמקו"א כתבתי עוד.

הכהן, אלא שלזה לא מוכרח שיש מצות הפרשה, אלא אפשר ליתן לכהן הפירות בטבלם, והו"א שהפרשה היא מצוה של רשות, היינו שאפשר ליתן לכהן את הטבל, ואינו חייב בהפרשה, וזאת ילפינן בספרי שאף ההפרשה היא מצוה מחויבת.

ובעיקר הדרשא שהביא הרמב"ן מספרי פרשה זו שהפרשת תרו"מ הוי חובה ולא רשות, הנה ל"ק על רש"י, דבאמת ליתא כל זה בנוסחת הספרי שלפנינו, ורק הרמב"ן גורס כן התם, וא"כ י"ל שלרש"י נמי ליתא זה בספרי. או י"ל דדרשא זו איתא בחלה ולא בתרומה, ואולי זה גופא כונת הספרי שם דראשית דגנך וגו' הוו רק רשות וכפי פירש"י, ואילו מיתורא דתרימו תרומה שנא' בחלה ילפינן שרק חלה הוי חובה ולא סותר הספרי לפירש"י, ובכלי חמדה בפרשה זו מביא בשם הגר"א שאכן יש חילוק בין תרומה דהוי חיוב רק ברוצה לאכול ובין חלה דהוי חיוב גמור אפי' אם אינו רוצה לאכול, וא"ש נמי לפי נוסח הספרי של הרמב"ן, וראה להלן סי' ע' משנ"ת בזה בס"ד, וכן ראה לעיל פ' בחוקותי סי' קצ"ט.

שו"ד בספר תורת הארץ להגר"מ קלירס בפ"ב שהאריך טובא בחקירה זו אי הוי מצוה חיובית, ויעו"ש בתחילת הפרק וכן בסופו מאות ע"ח ואילך, והביא שם דברי האמ"ב הנ"ל להוכיח מתוס' רי"ד ורמב"ן דלא כרש"י, והוא

שאינו כן, אלא הוי מצוה גמורה, וא"כ מבואר דלא כרש"י ואחרונים הנ"ל.

אמנם מהא דאיכא מצות נתינה בפ"ע אין הוכחה שהיא מצוה חיובית, דהמצוה היא שכאשר יש לאדם תרומה דמצווה ליתנו לכהן, ולעולם אין עליו שום חיוב שיהיה לו תרומה שיתנה לכהן. ולכן אינו מובן לי מש"כ באמרי בינה דיני תרו"מ סי' ב' שמדברי הרמב"ן אלו מוכח שאע"פ שאינו רוצה לאכול איכא מצוה שהרי צריך ליתן תרו"מ, וכאמור הדברים צ"ע, ויעו"ש שהביא שי' התוס' רי"ד דלקיים מצות נתינה צריך שיעור ולא סגי בחיטה אחת הפוטרת את הכרי, וכתב האמרי בינה דאף מדבריו מבואר שחולק על רש"י, שהרי אינו תלוי ברצונו באכילה. ואף זה אינו מובן, דלעולם מצוה חיובית ליכא, אלא כך הוא הדין, שמצות נתינה אינו מקיים אם אינו נותן מתנות כשיעור, וכל דברי האמרי בינה בזה אינם מובנים לי. ובאמת י"ל יותר, שאם נאמר דמה"ט הוי מצוה חיובית הואיל וצריך ליתן מאלו הפירות התרומות לכהן, נמצא שהגורם למצוה הוא הנתינה, וא"כ שוב אין ההפרשה אלא הכשר מצוה, ואמאי איכא ברכה על הפרשה.

ואולי אפשר לפרש באופן אחר, דלעולם בגלל מצות נתינה המוטלת על הפירות, אכן הוי מצוה חיובית גמורה, ולא רק כאשר ברצונו לאכול, והיינו כאמור שצריך שיגיע ליד

יו"ד סי' א' ס"ק י"ז, והנה לדעתו שם
 אע"פ שמצות הפרשת תרו"מ היא אע"פ
 שאינו רוצה לאכול, וה"ז חובה כשאר
 המצוות, מ"מ כיון שאפשר שהמברך
 יפריש, על כן אין לחלק את ההפרשה
 והברכה לשני בני אדם, עי"ש. ולפ"ר
 אינו מובן, הרי קי"ל מצוה בו יותר
 מבשלוחו, קידושין מא, א, ואע"פ שאחר
 מברך, הרי הוא מקיים המצוה, ואמאי
 נאמר שאחר יעשה גם את המצוה, וצ"ע.
 וראה ש"ך שם ס"ק ל"ב ומפרשים שם.
 וראה במקרא העדה פ' נח סי' ל"ח לענין
 ציצית שאחר מברך אע"פ שאינו חייב
 ללבוש הבגד, אלא שמ"מ עתה שהלובש
 חייב לברך על המצוה, חבירו מוציא
 אותו יד"ח על חיוב זה, וכ"ש לענין
 תרומה אם נקטינן שחובה להפריש
 אע"פ שאינו רוצה לאכול. אלא שמ"מ
 אין זה ענין להט"ז דציצית היא מצוה
 שבגופו, ואילו תרומה אפשר ע"י שליח,
 והנה אם בעל הפירות מברך והשליח
 מפריש, אית ליה תרתי, חובתו שלו
 שמעשה השליח מתיחס אליו, ותו שהוא
 מוציא יד"ח גם את השליח, שגם הוא
 מחוייב בברכה, וכש"נ בס"ד במקרא
 העדה פ' חיי שרה סי' צ"ט, אמנם
 כאמור לפ"ר יש לבעה"ב להפריש
 ולקיים מצוותו, ואחר יברך ככל דין
 ערכות שאע"פ שיצא מוציא, וצ"ע.
 שו"ר בספר מנחת עני לבעל יד דוד ח"ב
 ערך נתינה ושיעור תרומה וחלה ע' קמ-
 קמד, וביותר מה שהביא שם משו"ת

דחה דבריו, יעוש"ה. ויעו"ש עוד מדברי
 המפרשים, וע"ע בשו"ת חמדת שלמה
 חלק יו"ד סי' ל"א – ל"ב, וכן בשו"ת
 ובחרת בחיים לר"ש קלוגר או"ח ח"א
 סי' קכ"ד, עי"ש. וע"ע תשובת הגרי"ר
 מפוניבז' בס' הזיכרון להר"י אברמסקי
 ע' קעב, ועי' זכר יצחק סי' ע"ד, ועי'
 שו"ת אמרי כהן סי' ל"ו, וראה מש"כ
 בס"ד במקרא העדה פ' בחוקותי סי'
 קצ"ט. וע"ע חבש פאר דף סט,ב ואילך
 בהגהה. וראה ברמב"ם פי"א מה' ברכות
 ה"טו דנט"י ושחיטה הואיל וכדברי
 הרשות הן, ה"ז מברך בלשון "על" [אבל
 אינו מובן מה דכילל גם כיסוי הדם, והרי
 לאחר שכבר שחט, ה"ז חובה לכסות,
 וצ"ע]. ומ"מ כתב שם הי"ב שהמפריש
 תרו"מ לעצמו מברך "להפריש" כו',
 וש"מ דל"ה הוי גדר רשות, ברם עי"ש
 בכס"מ הי"א – ט"ו שכתב בשי'
 הרמב"ם, שיש שלושה מיני חיובים,
 חובה ומצוה ורשות, וביאר שם דעירוב
 הוי מצוה אע"פ שאינו חובה, מ"מ גם
 רשות ל"ה, דמצוה לערב שמא ישכח
 ויטלטל, וכן שמא יאכל טבל, אבל
 באמת הוא יותר פשוט, דבודאי רצון
 התורה ליתן לכהן תרו"מ, ובודאי מצוה
 איכא גם למ"ד שאינה חובה.

ולפ"ר יש נפ"מ בנידון חובת הפרשת
 תרו"מ, לענין ערכות בברכת
 המצוות שעל ההפרשה, אם יצא מוציא,
 שהוא אמור רק כשיש מצוה וחובה, אבל
 בלא"ה ליכא ערכות. וראה בזה בט"ז

תומת ישרים בספר אהלי תם דף פח, עי"ש למהדיר, וכן בספר מנחת יהודה עה"ת בפרשה זו בשם ר"ת מאורליינש, עי"ש היטב.

ובנידון מצות הפרשה אם אין רצונו לאכול, ראה דרך אמונה בכורים פ"י ס"ק קל"א שאף בטמאה

אסור לגרום שלא להפריש, עי"ש בשם תפארת יעקב, ויל"פ הטעם שאע"פ שאינו לאכילה, מ"מ צריך ליתן לכהן לשריפה להנאתו, וזה גם אסור לגרום לבטל, דכפי שנתבאר יסוד החילוק הוא בגלל המצוה ליתן לכהן.



סימן סח

תשלומי תרומה ובכורים וכו'

והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' (טו יט).

הנה האוכל תרומה בשוגג צריך לשלם תשלומי תרומה קרן וחומש, והתשלומים נעשים מפירות הראויים להיות קדש, וע"י התשלומין הם עצמם נעשים קדש ע"י הפרשתן או נתינתן, ודין זה של זר שאוכל תרומה הוא לא רק בתרומה אלא גם בשאר פירות שיש להם קדושה כמו תרומה, ולפיכך גם זר שאכל תרומת מעשר או חלה או בכורים, ה"ז בכלל דין תשלומי תרומה, ולפ"ז בפשוטו כיון שהוא דין תורה, הרי מי שאכל פירות של תרומה דאורייתא דהיינו דגן תירוש ויצהר, ה"ז משלם דוקא מפירות אלו, שגם עליהם תחול קדושת תרומה של תורה, ומי שיאכל פירות או ירקות שקדושת תרומה שלהם היא רק מדרבנן,

יוכל לשלם עם פירות שתורמתן מדרבנן, ושיטת הראב"ד פ' העור והרוטב קכ"ב, (מד, ב מדפי הרי"ף) והובא בכפתור ופרח פרק ג', שיש קדושת תרומה של תורה גם בשאר פירות האילן, עי"ש, א"כ בזר שאכל תרומה כזאת יוכל לשלם פירות כאלו, ולפו"ר לא יוכל לשלם על אכילת תרומת תירוש ויצהר עם פירות שאין חובה להפריש עליהן תרו"מ, ורק אם הפריש תרו"מ חיילא התרומה, כן נראה לפו"ר, ועדיין צ"ע. וראה גור אריה יהודה דיני תרו"מ סי' י'.

ונחזי השתא בתשלומי בכורים, לפי מאי דנקטינן דנעשו בכורים, ולא כפי שנקט הגרי"ז וראה מש"כ בס"ד במקרא העדה פ' כי תבא בענין תשלומי תרומה

קדושת חלה, הרי העושה חלה קמח ולפני נתינת מים לא חל שום קדושה ואינו כלום, וא"כ אם נקטינן דלתשלומין יש קדושת חלה בדוקא, א"כ א"א ליתן תשלומי חלה ע"י קמח, ולפי הדין שבתשלומי תרומה צריך לשלם חולין מתוקנים, א"כ בתשלומי חלה צריך ליתן לכהן מעיסה שכבר הורמה חלתה, ומה שיתן לכהן יתקדש עתה בקדושת חלה. וכמובן שלפ"ז א"א לשלם בדבר אחר, ברם לשי' הגרי"ז הנ"ל הרי אפשר לשלם ע"י כל מה שמתקדש בקדושת תרומה.

וביסוד דין תשלומין כבר נתבאר בס"ד במש"כ בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד בענין "הקרבת חדש קודם שתי הלחם" ונדפס חלקו בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון ל"ד, וכן בקרואי מועד ספירת העומר ושבועות סי' מ"ג, שהגדר הוא שקדושת הפירות הנאכלים כביכול עוברת על הפירות של התשלומין, ונמצא שאין זו קדושה חדשה שנעשית עתה ע"י האדם, אלא חובה על האוכל בשוגג לשלם מה שאכל ובקיום חובתו חייל ממילא קדושת תרומה על התשלומין בהפרשה או בנתינה, וכפי שהובא במל"מ מהירושלמי, ואכ"מ. ולפיכך מסתברא שאותה הקדושה עצמה שהיתה בפירות שנאכלו עוברת על התשלומין, ועל כן אם אכל בכורים, חייל קדושת בכורים, אלא זה תלוי אם אכל קודם שהובא לעזרה או רק לאחר שנכנס לירושלים, ואם אכל קודם שנתקדש בקדושת קדשי מקדש

ובכורים, א"כ כיון שבכורים הן משבעת המינין, יש להביא התשלומין משבעת המינין, ולענין שאר הפירות ע"י בחי' הר"ן חולין קכ"ב, וזה על דרך שי' הראב"ד הנ"ל, ונראה שגם דין תשלומין שלו יהיה כדין תרומה בשי' הראב"ד הנ"ל, ואם נאמר כדרך הגרי"ז שהפירות נעשים גם בתשלומי בכורים בקדושת תרומה, נמצא שיש לו לשלם בדגן תירוש ויצהר דוקא אע"פ שהוא אכל מז' מינין שיש בבכורים, ובפשוטו אין זה מסתבר, ולפי הקדמה זו נראה שגם לענין תשלומי חלה י"ל כן, דאם נאמר כהגרי"ז, הרי אפשר לשלם תשלומי חלה עם דגן תירוש ויצהר, כיון שהם נעשים תרומה דאורייתא, ברם לפי דרכנו שכל תשלומין יש להן הדין של מה שאכלו בשוגג, א"כ א"א לשלם אלא בקמח הראוי לעשות אותו חלה.

ואם נקטינן כן אכתי יל"ע באיזה אופן יהיו תשלומי תרומה בזר שאכל חלה, ולכאורה בתשלומי תרומה א"א לשלם אלא בפירות שכבר נתמרחו שאפשר שיחול עליהם קדושת תרומה, וכן הוא הדין שצריך לשלם מחולין מתוקנים, אלא שאע"פ שלא חל חיוב לפני מירוח, מ"מ הקדים ותרם הרי התרומה חיילא, וא"כ גם אם ישלם בחולין מתוקנים כאלו הוי תשלומי תרומה, וחלה התרומה אע"פ שהוא עדיין לפני מירוח, ברם לענין חלה אם נאמר שצריך דוקא תשלומין שיחולו עליהם

צריך עתה לעשות בו ככל הסדר האמור בתורה, ואם אכל אח"כ, ה"ז דינו כבכורים שנאכלים רק בירושלים, וכש"נ. ולפ"ז נראה דלא תועיל שאלה על תשלומי בכורים, או על תשלומי תרומה וחלה, ורק אם נשאל על מה שאכל באופן שנשאר ועדיין אפשר להשאל, ממילא בטלה כל הקדושה למפרע וגם התשלומין בטלו. אבל על תשלומין גרידא א"א להשאל, כיון שאין הקדושה מכח האדם, וראה במקרא העדה פ' בחוקותי סי' קפ"ז משנ"ת בס"ד, ואם נתינתן מקדשתן בלא"ה לא שייך שאלה כיון שבא ליד כהן. ופשוט. ותו נ"ל דליכא ברכה בהפרשת וחלות קדושת התרומה או נתינה של תשלומי תרומה, ועל עצם מצות תשלומי תרומה הרי לא מצינו כיו"ב בתשלומי גזל וגניבה או תשלומי כפרה ונזק וכו', שיש עליהן ברכה. ובמקו"א כתבתי עוד בס"ד בענין זה, ואכ"מ.



סימן סט

חלת חו"ל שאוכל קודם הפרשה

ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה וגו' (טו כ).

איתא בביצה ט,א, חלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש, וכן איתא בבכורות כב,א על תרומת חו"ל, וראיתי בס' חלת לחם על ה' חלה סי' ב' בשיירי ברכה ס"ק כ"א שחקר בגדר הלכה זו, אם ר"ל שאין כלל דין טבל, אלא איכא חובת הפרשה, ואם לא הפריש ביטל מצות חכמים, אבל לא אכל טבל מדרבנן, או דילמא הוי טבל, ומיתלא תליא בהפרשה, ואם לא הפריש לבסוף, נמצא אוכל טבל למפרע. ועי"ש מש"כ בזה עפ"י דרכו. ואכן בחקירה זו נחלקו הקדמונים, ולא הביאם שם, יעויין ר"ש חלה פ"ד משנה

ח', וכן בעל המאור ביצה שם, דס"ל שאין כאן טבל כלל, וכן ס"ל להרשב"א בפסקי חלה שער ד', ומאירי חולין צח,ב, וטור יו"ד סי' שכ"ג, ועי' היטב בבית מאיר יו"ד שם, וכן מהרי"ט אלגזי בכורות פ"ד אות מ"ז, ולדעתו ה"ז כמעשר בהמה שאינו טובל, וע"ע ראב"ן סי' נ"ד וראבי"ה סי' קס"ו. אבל בתשובות מימוני סוף זרעים בשם ספר התרומה סי' פ', וכן בכפתור ופרח פרק ט"ו מבואר דיש איסור אכילה אם אינו מפריש בסופו, ויותר מפורש ברא"ש ביצה פ"א סי' י"ג דה"ז אוכל טבל למפרע, וכן גם מפורש

הפרישו תחילה, וכבר כתב החזו"א דמאי סי' ט' ס"ק י"ד דכך הוא תנאי ב"ד, עי"ש, והוא מבואר כדברינו, וראה גם חלת לחם שם, וכן שם ס"ק כ"ג, וע"ע שו"ת חלקת יואב או"ח סי' י"ד, שו"ת ר"י מסלוצק או"ח סי' י"ד ע' עה, ומעדני ארץ תרומות פ"ג הלכה י"ז אות ד', ומחנה יהודה לרי"ל חסמן סי' י"א, וחלת לחם שם ס"ק י'.

והנה בביצה שם על הא דאוכל ואח"כ מפריש, הק' בגמ' א"כ אמאי גלגל העיסה מערב יו"ט אין מפריש חלתה ביו"ט הרי אין כאן תיקון, וכמו שפירש"י, כיון דאפשר לאכול לפני ההפרשה, ולשונו שם, אלמא הפרשתו שלא לצורך היא, ולא הוי הפרשה, והמפריש ביו"ט אינו כמתקן וכו', ע"כ. ולפ"ר לשונו "ולא הויא הפרשה" אינו מובן. ונראה לפרש עפ"י שיטת מהר"י ווייל דהוי בגדר ברירה, א"כ בהפרשה זו שבי"ט לא קעביד מידי, שה"ז מברר החלות שהיה למפרע, ונמצא אפוא שחלות החלה היה מערב יו"ט, ואין כל איסור, ותיקון נמי ליכא, שהרי יכול עתה לאכול גם לפני שהפריש, וא"כ אמאי נאסר ביו"ט.

אלא שלפ"ז אינו מובן מה השיבו בגמ' דנאסר לזרים, והרי להאמור האיסור לזרים חל מערב יו"ט. ובפשוטו כונת הגמ' כמש"כ בהגהות חשק שלמה שם, וכן באו"ש פכ"ג מה' שבת הי"ב, וראה גם שו"ת עמודי אור סי' כ"ג, ושו"ת תורת מרדכי סי' פ"ח, ושו"ת תורת רפאל

בדרכי משה יו"ד שם ס"ק ד', ועי' גם ב"ח או"ח סי' תנ"ז וט"ז שם וח"י שם סק"ב וס"ק ט"ו, וכן מג"א סי' תק"ל ס"ק ח', וראה גם רשב"א ברכות מז, א בשם הראב"ד ומאירי שם בשם גדולי המפרשים, וכן בספר ההשלמה שם, וראה גם מהר"י קורקוס בכורים פ"ה ה"ז, ויעויין בספר המנהגות לרא"ש מלוניל ע' 154. [נראה רמב"ם פ"ג מה' יו"ט ה"ח ונו"כ שם, וטור או"ח סי' תק"ו ס"ג וב"י שם באריכות גדולה, וכן בשו"ע שם ונו"כ, (ויש לציין למה שהביא הב"י מהגהמ"י קושטא שם, ועדין לא מצאתי ברמב"ם פרנקל, ושם הלשון, "עיסה שלא עירב רק מים וקמח מערב יו"ט שעדיין לא נתחייב בחלה כו'"].

והנה לש' הקדמונים דהוי בכלל טבל, וההפרשה לבסוף מתירה למפרע, ולפיכך מותר לאכול לכתחילה קודם ההפרשה, בפשוטו י"ל שכך תקנו חכמים, אבל בתשובות מהר"י ווייל סי' מ"ח כתב שהוא בגדר ברירה, ובדרבנן יש ברירה, ואע"פ שבכל ברירה היינו שמפריש בתחילה את אשר יעלה אח"כ, כמו הלוקח יין מבין הכותים כו', גיטין כה, א, והכא אינו עושה ולא כלום, מ"מ כך היא תקנת חכמים, וכמו שמצינו ברירה כה"ג באחים שחלקו, יעויין ריטב"א גיטין שם, וב"אוצר מפה"ת שם נתבאר כל הענין בס"ד, וראה בט"ז יו"ד סי' שכ"ד ס"ק ט"ו שהביא לדברי מהר"י ווייל, ובשו"ת חכם צבי הנוספות סי' ט' אות ב' אכן תמה דאיך תלוי בברירה, והרי לא

ח"ב סי' פ"ג, וכן הלכה למשה (ניימאן) ביצה שם, שמכאן מקור שי' הרמב"ם דהפרשת תרו"מ בשבת אסורה משני טעמים משום מתקן ומשום מקדיש, וזוהי תשובת הגמ' נהי דתיקון ליכא, אבל מקדיש איכא, עי' עליהם.

ברם לדרכנו, אכתי צ"ב תשובת הגמ', ונראה עפ"י משנ"ת בס"ד ב"אוצר מפה"ת" גיטין שם הערה 123 עומק פי' הקצה"ח בהלכה זו, וכן במקרא העדה פ' ויצא סי' קכ"ה, דבתרומה דבעינן שייריה ניכרין, הגדר בברירה זו היא שהחלות נעשה בזמן ההפרשה ואז הוא חל למפרע משעה ראשונה, והובא שם דמה"ט מברכים בשעת הפרשה, ולפ"ז אסור לעשות הפרשה כזאת בשבת שאין זה הפרשה בעלמא, אלא הפרשה שעושה חלות, וכמו שנתבאר שם בהערה 143, דמה"ט אסור להפריש בשבת, וכמש"כ הריטב"א, עי"ש וא"צ לכפול הדברים. ולפ"ז י"ל דכל זה מכון בתי' הגמ' דחייל קדושת חלה, ור"ל, דחלת חו"ל אית בה דינים של תרומה שאסורה לזרים, וממילא בעינן נמי שייריה ניכרין, ולפיכך צריך לברירה כפי' הקצה"ח, וכנ"ל, וזה אסור ביו"ט. וע"ע שערי יושר ש"ז פי"ח, ומאמרי על קדה"ח בר"ה בקרואי מועד עניני ר"ה סי' כ"ט, ונדפס גם ב"קול מהיכל" גליון ה', וע"ע עמק יהושע סי' ט"ו, שו"ת ר"א גורדון ח"א סי' כ"ה, זכרון יהונתן יו"ד סי' ו', חזון נחום או"ח

סי' ל"ב, משנה שכיר או"ח סי' ק"פ, חי' ר"ש היימן ח"ג סי' ל"ז.

[**וראה** מש"כ בס"ד ב"אוצר" גיטין עגב, מתו' רי"ד ותו"ג ועוד. והנה מהר"י ווייל עפ"י שיטתו סובר שחלה זו כיון שנעשית למפרע ה"ז אוסרת תערובתה, וכמו שהביא הט"ז סי' שכ"ג סק"ה, והש"ך כתב שרמ"א חולק עליו, וכן הש"ך עצמו מצדד כהרמ"א, ולכאורה נימא שלהרמ"א לא ניחא כלל בפי' הר"י ווייל שהוי מדין ברירה, אבל נראה עפ"י המבואר ב"אוצר" שם הערה 117, דחלות היתר החולין הוא מתחילה, ואילו חלות התרומה הוא רק בשעת הבירור, והיינו שגם חלות היתר החולין הוא למפרע ע"י ברירה שהוא בגדר מכאן ולהבא ולמפרע, אבל חלות קדושת התרומה היא רק מכאן ולהבא, עי"ש, ולפ"ז י"ל דגם הרמ"א והש"ך סוברים דהוי משום ברירה כר"י ווייל, ומ"מ איסור תערובת ליכא למפרע. ודוק היטב בעומק הענין, וע"ע קובץ הערות סי' ע"ב סק"ד, קובץ ביאורים אות ל"ז].

ובעיקר הסוגיא ביצה שם, יעויין בפי' ר"ח שם שאינו מפרש כרש"י, אלא בשאלת הגמ' ס"ל להש"ס שמותר להפריש ביו"ט כיון שלא נתחייב מערב יו"ט, וכנראה שלפ"ז נקט הש"ס שלכתחילה לא הגיע זמן ההפרשה עד אחרי אכילה, ועל כך השיבו בגמ' שהרי גם אם הפריש קודם אכילה חיילא

ח"ב סי' פ"ג, ע"ש. אבל באמת פי' ר"ח אינו מובן, מאי ס"ד דהש"ס דאקרי לא נתחייב מערב יו"ט, וכן מה היה לו להתתרץ לומר שנאסר לזרים, להוכיח מתוך כך שהגיע הזמן מערב יו"ט, ומלבד זאת הרי מצינו בתרו"מ וכן בחלה שאע"פ שלא הגיע זמן החיוב, אם הקדים לתרום התרומה חלה, כמו קודם מירוח, או החלה לפני גלגול משנתן את המים, ולפיכך כל פי' ר"ח בגמ' צ"ת.

ואולי יל"פ ע"ד הפלפול, ועפ"י הקדמה הנ"ל, והיינו דהמקשה ס"ל טעמא דאוכל ואח"כ מפריש כשי' מהר"י ווייל, דהוא משום ברירה, ונמצא דבעצם כבר נעשתה הפרשת חלה מיד כאשר גלגל, אלא שאח"כ יתברר איזו היא החלה, אלא שגם ההפרשה אח"כ היא צורך הפרשה שמאליה, שאם בסופו לא נתברר, לא נעשה מתחילה חלה, כמו כל ברירה, וממילא זה גופא נמי בכלל התיקון, אלא שתיקון זה אינו אלא כדי שישמר לתרום, וזה לכתחילה אחרי שאכל, ולפיכך איקרי לא הגיע זמן התיקון, כלומר, חלק זה של התיקון, ולפי משנ"ת לעיל בהפרשת תרו"מ וחלה דבעינן שירייה ניכרין, גדר ההפרשה שלאח"כ הוא בכלל מעשה ההפרשה, ותיקון כזה אסור בשבת, ואינה הפרשה בעלמא, אלא שההיתר לעשות כן בשבת הוא משום שזמן הפרשה זו היא אחר שאכלה, ועי' היטב ב"אוצר" גיטין שם 152 - 136 משנ"ת בס"ד, וא"צ לכפול הדברים.

הפרשתו, וזה מורה שזמן חיובה היתה לפני יו"ט, ולפיכך אסורה ההפרשה ביו"ט, אלא דאכתי צ"ב מ"ט אסור באמת להפריש חלה, ואיזו מלאכה יש בזה, ובהכרח ה"ט משום תיקון המאכל, ובגמ' ביצה יזב, - יח, איתא כמה טעמים לאיסור טבילת כלים בשבת ויו"ט, וכל הטעמים לא שייכים בהפרשת חלה אלא טעמא דמתקן בלבד, והרי דין הפרשת תרו"מ בשבת ויו"ט מפורש במתני' ביצה לו,ב, ובפשוטו לפי הס"ד בגמ' כל האיסור רק משום תיקון, וכן למסקנא הוא משום תיקון, אלא שאפשר מערב יו"ט.

אבל באמת לא מוכרח לפרש כן, דאע"פ שחלות קדושה ואיסור לזרים נזכר בגמ' רק בדברי התרצן, הרי אין הר"ח מפרש כפי' האו"ש וסיעתו הנ"ל שזה גופא נתחדש בדבריו, שיש חלות מקדיש מלבד חלות תיקון, אלא הוא מפרש שכונת התרצן שזמן הפרשה הוא מערב יו"ט, וא"כ י"ל שלעולם האיסור הוא משום מקדיש, ולא משום תיקון, ואדרבה, גם להס"ד היה זה כל האיסור, ולפיכך השיב לו המתרגם דחלות קדושה איכא כבר בערב יו"ט, והכא הו"ל נתחייב מערב יו"ט. ולפ"ז לא נזכר בגמ' איסור תיקון, אלא איסור מקדיש בלבד, ואכן כך היא שי' מהרלב"ח סי' ט"ז, וראה גם מהרש"א ביצה יח,א וכן צל"ח שם, שאין איסור תיקון אוכלים ביו"ט. וכ"כ מהדיר פי' ר"ח דמה"ט ל"ק מסוגיא זו על המפרשים הללו, וכמו שהק' בתורת רפאל

וע"ז השיב הש"ס, דהואיל וחל איסור לזרים, ממילא אין לומר שיש כאן הפרשה ע"י ברירה, וכמש"כ הש"ך סי' שכ"ג ס"ק ה' בשם מהר"י ווייל שלפי שיטתו אותו החלק בעיסה שאח"כ נעשה חלה אוסר למפרע את תערובתו, וכמו שנתבאר למעלה, ולא מצינו שקבעו חז"ל שיעור העיסה כדי שלא יאסר, וש"מ שאין ההפרשה בגדר ברירה, אלא כך קבעו חז"ל שאפשר לאכול ואח"כ להפריש, וא"כ פשוט שאין זה אלא בגדר היתר, ולא שלכתחילה עדיין לא הגיע זמן ההפרשה כפי שסבר המקשן, ולכן אסור להפריש ביו"ט, ולא ס"ל להר"ח כל הנתבאר לעיל שהקדושת חלה היא מכאן ולהבא, אע"פ שההיתר חולין הוא למפרע, אלא לדעתו ענין אחר הוא.

ולפ"ז ס"ל להר"ח שכל איסור הפרשת תרו"מ בשבת ויו"ט הוא משום תיקון ולא משום מקדיש, ולא כשי' הרמב"ם דגם מקדיש יש בזה. וטעמא דמילתא י"ל עפ"י מש"כ תוס' חגיגה ח, א בשם ה"ר אלחנן, שאין איסור לעשות מעשר בהמה בשבת ויו"ט משום מקדיש, אלא משום דסקרתא (שצובע העשירי), כיון שחובה להפריש מעשר בהמה, עי"ש, וה"נ י"ל הכא, והוא מוכרח כן לשיטתו, דאם לא כן אמאי אסור לעשר ולתרום בשבת, והרי זה חיוב, אלא ש"מ שלדעת ה"ר אלחנן כל האיסור הוא רק משום מתקן, ובמעשר בהמה ליכא מתקן, דבלאו הכי נמי מותר לשחוט ולאכול,

וכמפורש בתוס' שם בסוה"ד, וראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' בחוקותי סי' קצ"ט, דאדרבה התם משמע שאין כלל חיוב מהתורה לעשות מעשר בהמה, והובא שם מהגראמ"ה בשו"ת אהל משה סי' ס"ט מש"כ בזה.

ובטעמא דליכא איסור מקדיש במעש"ב בשבת, י"ל דהקדושה לא חיילא מכח האדם, אלא ממילא, והרי גם בטעות חל המעשר, ובכל מקום מה שנאמר ונעשה בטעות אינו כלום, וכיו"ב כתבו אחרונים שאין נשאלין על מעשר בהמה מה"ט, ראה מנח"ח מצוה ש"ס ועוד, ואכן התוס' בכורות נחב, כתבו טעמא דהואיל ועשירי מאליו הוא קדוש גם בלי קריאת שם, לפיכך אין איסור מקדיש בשבת, וכפי שהובא בטו"א חגיגה שם, וברש"י חגיגה שם הוסיף, ואומר ה"ז מעשר, ע"כ, ואינו מובן מאי בעי בזה. ושו"ר ברש"ש שם שפי' כונת תוס' שכתבו שמחוייב להקדישו, דה"ז צריך להקדיש דוקא לזה שיצא בעשירי, ולכן אין איסור, עי"ש, ובזה נתיישב דאע"פ שאינה מצוה חיובית מ"מ כל שמעביר תחת השבט חייב להקדיש העשירי, עי"ש, ובפשוטו אינו מובן אטו יש תוספת קדושה בזה שאומר ה"ז קדוש, והרי הוא קדוש מאליו. וכיו"ב כתבתי במקו"א לענין מצוה להקדיש את הבכור אע"פ שמאליו הוא קדוש, דלפו"ר ה"ז מותר בשבת. אלא דלפי מה שהעלו אחרונים שיש באמירתו תוספת קדושה,

וכיו"ב, א"כ איך אפשר להפריש תרו"מ באופן כזה. וכבר תירצו דגם זה נכנס בתנאי מעשה ההפרשה שבתחילה, שכל הנתינת טעם שתהיה ע"י התרומה לא תהיה בכלל קדושת תרומה, וממילא י"ל כן גם לענין הפרשת חלה, אבל מהר"י ווייל כאמור לא ס"ל כן, וצ"ע.

שו"ר מש"כ שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' נ"ד, ועל עיקר השאלה בגדר תרומת וחלת חו"ל, א"ל הגרא"י סולוביצ'יק שליט"א בשם אביו הגרי"ד ז"ל, שהראה לחי' הגר"ח פ"א תרומות הכ"ב דטבל של א"י גם מדרבנן אינו כטבל של חו"ל שאוכל ואח"כ מפריש כו', עי"ש. וזה מורה דאיכרי טבל. ויל"פ כאמור עפ"י מהר"י ווייל, [ואגב יל"ע דא"א ליתן מכת מרדות על טבל של חו"ל, דהו"ל התראת ספק, אלא שאם אכל הכזית האחרון, שאין יותר אפשרות לתקן, וצ"ע בזה ואכ"מ]. שו"ר עוד מש"כ ע"ד המהר"י ווייל, בחדרי דעה יו"ד סי' שכ"ג על הש"ך סק"ה, וסי' שכ"ד על הט"ז ס"ק ט"ו, ולדעתו שם יש לפקפק מה שיין הכא ברירה, וכמו"כ הביא לשון הרא"ש שאין בזה טבל, אלא חיוב הפרשה גרידא, עי"ש.

וראה ברא"ש ביצה שם ושאר פוסקים שי"א שצריך לשייר יותר משיעור הפרשת חלה עצמה, אלא גם מה שיהיה שיירה ניכרין, ראה דרך אמונה פ"ה מה' בכורים ס"ק קכ"א, וראה אתון דאורייתא סי' כ"ה מש"כ בגדר שיירים ניכרין, ואם

ראה קה"י נדרים סי' מ"ח, ר"ל שאינו כן, ושוא גם במעשר בהמה איכא תוספת קדושה, וצ"ת, ומ"מ לפי פי' הרש"ש בתוס', אכן כה"ג אין איסור בשבת דומיא דמעשר בהמה. ועיין.

וראה באו"ש הנ"ל דגם הוא נקט שקדושת חלת חו"ל היא מכאן ולהבא, ולפ"ז העלה שם עפ"י הירושלמי שי"ל שדוקא בחלת חו"ל יש איסור מקדיש ולא בחלת א"י שיש קודם לכן דין טבל, עי"ש. ויש להוסיף על דבריו מרש"י ותוס' יבמות פו, א דתרומה קא פתיך ביה כו', עי"ש. וע"ע נדרים יב, א, ועי' קידושין נח, ב פלוגתא דתנאי בגונב טבל אם משלם גם דמי תרומה שבו ותלי לה במתנות שלא הורמו כו', עי"ש כל הסוגיא. ולפי כל האמור יל"ד גם בגונב עיסת חו"ל שלא הורמה חלתה, ואכ"מ. וגם יל"ד לשי' התוס' סוכה לה, א שאין יוצאים באתרוג של טבל, משום דלא הוי שלכם בגלל חלקם של כהן ולוי, עי"ש, וא"כ באתרוג של פירות חו"ל, שעדיין לא הפרישו התרו"מ, דאי הוי גדר ברירה ולמפרע, הרי איכא פסול שלכם, אבל אי הוי רק מכאן ולהבא, נמצא שאין עדיין ללוי ולכהן חלק באתרוג. וראה מש"כ בס"ד ב"אוצר מפה"ת שם 145 - 151.

ובנידון המהר"י ווייל שהחלה אוסרת תערובתה, כמדומה שכבר עמדו המפרשים בכיו"ב על הפרשת תרו"מ מדין ברירה שאם מה שהוברר נעשה תרומה למפרע, והוא נתן טעם בתבשיל

אכן צריך גדר מתיר ולא סתם שיירים
ניכרין, א"כ נמצא שגם בחלת חו"ל איכא
מתקן על אותו חלק של השיירים, ועי'
בזה.



סימן ע

דין חלה ודין תרומה

ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה וגו' (טו כ).

ההפרשה כולל שיהיה גם שיעור חשוב
של נתינה, יעו"ש. ועי' ברכ"י יו"ד סי'
שכ"ב והו"ד בפ"ת שם סק"א, ועי'
אפיק"י ח"א סי' י"ט. וע"ד הנוב"י, ראה
אבורהם ח"א (הוצאת קרן ראם
התשע"ה) ע' 67 הערה 155 מש"כ בס"ד.
וראה בפ"י רבנו הלל על ספרי פ' ראה
פיסקא קס"ו בחילופי נוסחאות אות פח.
וראה עוד להלן סי' ע"א.

ובמקו"א כתבתי בנידון שצריך לומר
להדיא ה"ז חלה, אבל בלא"ה
אינו כלום, כן מפורש ברשב"א חולין
צד, א, והביאו הגרע"א בחי' שו"ע יו"ד
סי' שכ"ח ס"א, והוא בשם הראב"ד בספר
איסור משהו (אסף) ע' 197, ולא סגי
בהפרשה, והנה נחלקו הדעות בראשונים
על הנוסח "חלה" או "תרומה", ראה
בשו"ע יו"ד סי' שכ"ח ס"א, וראה דרך
אמונה ה' בכורים פ"ה הי"א, ובנידון
האמירה ראה העמק שאלה שאילתא ע"ג,
והנה מצאתי בס' המנהגות לרא"ש מלוניל

הנה פשט ההלכה בכל מקום שדין חלה
ודין תרומה הוא אחד, וכמו
שמפורש בהמשך הפסוק, כתרומת גורן
כן תרימו אותה, מ"מ מצינו כמה חילוקים
בין תרומה וחלה, ולכאורה אולי י"ל שכל
אלו החילוקים תלויים זה בזה, וכולם
מחד טעמא, דהנה בתשובות נודע ביהודה
תנינא חיו"ד סי' ר"א העלה חידוש,
דאע"ג דקי"ל בתרומה דחיטה אחת
פוטרת את הכרי, מ"מ היינו דוקא שקיים
מצות הפרשת תרומה, והטבל מותר
באכילה, אבל לא קיים בזה מצות נתינה
לכהן, עד שיתן לו כשיעור חשוב של
נתינה, ולכן לפי דעתו צריך להפריש
מהטבל כשיער נתינה לקיים מצות
התורה, ובהמשך דבריו כתב דאפילו
תימא שבתרומה אין הדין כן, היינו טעמא
שהרי גם פירות כל שהו חייבים בתרומה,
וממילא י"ל שאין ביסוד החיוב דין
נתינה, אבל בחלה שנתנה התורה שיעור
עיסה שהוא שיעור חשוב, א"כ חיוב

ב"אוצר מפה"ת חלה פ"ב ע' שסא ואילך. וראה שאילתות מהדורת מירסקי שאילתא קי"ז, כרך ד', בהגהות והערות ע' לב, שהאריך והביא מקורות רבים, ומ"מ לפני הראב"ד והרא"ש מלונל היתה הנוסחא בשאילתות "ה"ז תרומה", ולפי המנהגות ה"ז לעכובא. וראה פי' התפילות והברכות ח"ב ע' ס, ויש לו שם סברא חדשה, עי"ש. ושאלני נכדי הרה"ג ר"א שליט שליט"א אמאי לא תועיל אמירת ה"ז חלה מדין ידות, ואמנם בפ"ק דנדירים לא הוזכרה תרומה וחלה וכו' בין ידות אם מועיל, וזה גופא צ"ע במפרשים שם, וצ"ת. ואכן הראוני בקרן אורה נדרים שם שעמד בזה, וכן דרך אמונה פ"ב מה' תרומות ה"ט, וביאור ההלכה שם, ה' תרומות פ"ב, שו"ת הרי בשמים ח"ג תליתאה סי' פ"א, עי' עליהם.

והנה יעויין לעיל סי' ס"ז, הובא בשם הכלי חמדה בשם הגר"א, שאכן יש חילוק בין תרומה לחלה גם ביסוד החיוב, דחיוב תרומה אינו אלא אם ברצונו לאכול מהפירות, אבל אם אין רצונו לאכול ליכא חיוב, יעו"ש. ולסברת הנוב"י הענין מבואר, דבמקרא העדה שם נתבאר הטעם דאיכא חיוב על הגברא אע"פ שאינו רוצה לאכול, דהוא משום חיוב הנתינה לכהן, ומפורש אפוא כפי החילוק של הנוב"י, דבתרומה שאין ביסוד החיוב דין נתינה, ממילא אין חיוב אם אינו רוצה לאכול, משא"כ בחלה דביסוד הדין איכא חיוב נתינה, ולכן

ע' 155, וז"ל, וכתב רב אחא משבחא דקורא לה שם ואומר ה"ז תרומה, כי ה"ז חלה לא אמר כלום משום דמילת חלה פירושה עוגה, וזה פי' הכתוב עוגה תרימו תרומה. ע"כ. והוא חידוש הלכה, דה"ז תרומה לעיכובא. ויש להעיר מהירושלמי מעש"ש פ"ה ה"ה, וכ"ה בירושלמי חלה סופ"א דצ"ל חלה על הכל ותרומה על הכל, ועי"ש בביאורי הגר"א, וכע"ז בפנ"מ שזה הוא נוסח ההפרשה, והרי מפורש שאומר על חלה, חלה על הכל, וכנראה שס' המנהגות לא פי' כן כונת הירושלמי, ועי"ש בפ"י רידב"ז, ויתכן שכן פי' המנהגות, וע"ע בפ"י ר"ש סירלאו שם. וראה רמב"ם פ"ה מה' בכורים ה"א והשגת הראב"ד שם בשם רב אחא משבחא, וראה שאילתות פ' צו שאילתא ו' והעמק שאלה שם אות א'. וראה תה"ג החדשות (אופק) סי' א' דהברכה היא להפריש תרומה, והאמירה היא "ה"ז חלה", וצ"ע. וראה שבה"ל סי' רי"ב, ובתשובות מהר"ם מרוטנבורג וחביריו (עמנואל) הנוסח ברכה על הפרשת חלה, וכן אומר "ה"ז חלה", עי"ש.

ודרך אגב, נסתפקתי אם צירוף סל או ראיית פני הבית מועילים שלא מדעת הבעלים, ועל מירוח וגמר מלאכה דנו המפרשים והביאו לדון מחורי הנמלים, ואכ"מ, וצ"ע. ועל כל נושא צירוף סל, יש לראות בדרך אמונה פ"ו מה' ביכורים ה"ט וביהה"ל שם, וכן

איכא חיוב גם אינו רוצה לאכול, דהואיל וצריך ליתן לכהן, לכן צריך להפריש חלה, ופשוט. שו"ר במאסף ישורון ח"ו ע' שעט, בשם אשי ישראל שבת בזה, עיש"ה.

ולפ"ז נראה עוד, דהנה במקרא העדה להלן פ' קרח סי' צ"ד הובא בשם הגר"א שהביא שי' ראב"ן, דאע"פ שמחשבה מועילה בתרומה, מ"מ בחלה לא מהני ע"י מחשבה, וצריך דוקא ע"י דיבור, יעו"ש¹³. ולכאורה אינו מובן טעם החילוק. ברם לפי האמור י"ל כך, דהנה יעוין בתשובות ושב הכהן סימן י"ח שהעלה דהא דאמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט היינו דוקא אם הקדיש בפה, אבל בהקדש במחשבה אע"פ שהוא חייב לקיים ככל היוצא מפיו, ר"ל דמחשבה הרי היא כדיבור לענין זה, מ"מ מסירתו לגבוה אין בזה. יעו"ש. והנה מבואר בתוס' יבמות פרק האשה רבה דגם בתרומה אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ומה"ט אפשר לעשות חלות תרומה על לאחר זמן ולא אמרינן שכלתה קנינו ודיבורו, ולסברת הושב הכהן נמצא שבמחשבה א"א להקדיש או לתרום על לאחר זמן, והדברים צ"ת, ומ"מ כך עולה עפ"י האמור. ובעיקר הדברים יש להוסיף, דגם באומר הרי עלי איכא אמירתו לגבוה

כמסירתו להדיוט, וכש"נ בס"ד במקו"א עפ"י דברי הראשונים, וזה רק באמירה לפי הנ"ל, ואילו גם במקדיש להדיא איזה דבר אם אינו אלא במחשבה, הוי רק גדר חיוב ולא גדר מסירה לגבוה, וראה בספר חקר ועיון (ר"ק כהנא) חלק ה' ע' לו שהאריך בזה¹⁴.

ומעתה י"ל בפשטות הביאור בשיטת הראב"ן, ועפ"י סברת הנוב"י הנ"ל, דהנה בשלמא בתרומה שיש חיוב הפרשה בפ"ע שאינו תלוי בנתינה, וכאמור שחיוב ההפרשה הוא רק לצורך היתר אכילה, ולכן סגי במחשבה, שאין בה כדי לעשות מסירה לגבוה, משא"כ בחלה דנקטינן שיסוד החיוב הוא בגלל המתנות כהונה, וכיון שע"י מחשבה לא חייל גדר מסירה לגבוה, א"כ לא נתקיים יסוד החיוב, ולכן צריך אמירה דוקא שע"י כך יש מסירה לגבוה, ובוזה נתקיים יסוד מצות הפרשת חלה שהיא הנתינה לכהן. וראה במקרא העדה פ' האזינו בענין ערבות בברכת התורה לענין ערבות לברכה אע"פ שיצא, יעו"ש. וע"ע היטב בחמדת ישראל דף לד, וראה רשב"א חולין קלט,א והערה 9 שם.

וגדר המסירה לגבוה בחלה הוא דומה להקדש, שהרי יעוין בתשובת ה"ר יוסף בן פלאה שבאבודרהם שער

13. וראה ציץ הקודש או"ח סי' י"ט על הפרשת חלה במחשבה ביו"ט שיש להתיר שאין בזה שם מלאכה, הנה מלבד הנידון במקרא העדה פ' יתרו סי' צ"ו על מלאכה במחשבה, הנה הכא חזינן שי' הראשונים שחלה לא מועיל במחשבה, ע"ש.

14. ואגב, על מעלת דיבור גם במקום דסגי במחשבה, ראה העמק שאלה שאלתא ע"ג אות ג'.

תרומה, וכאמור כל אלו ההלכות תלויות זב"ז.

ודרך אגב יש להוסיף, דאחרונים דנו איך לעשות בשכחו להפריש חלה בערב פסח שחל להיות בשבת, עי' ציץ הקדש ח"א סי' י"ט, ולא אמרו לתרום במחשבה עפ"י התוס' גיטין ל"ב, וכ"ש במקומו, וי"ל דה"ט כשי' ראב"ן הנ"ל. ויש לדון אם במפריש במחשבה איכא אסור מקדיש, כיון שאין מסירה לגבוה. וראה תורת מרדכי סי' פ"ט, ושלמי שמחה (עלברג) ח"ב ספר המועדים סי' נ'. וראה במקרא העדה פ' בראשית סי' ב' משנ"ת בס"ד.

השלישי, וכן בספרן של ראשונים לש' אסף, וכן עוד מקורות רבים, דה"ט שאין מברכים על נתינת מתנות כהונה, הואיל וכי קא זכו משולחן גבוה קא זכו, יעו"ש. והביאור י"ל דע"י הפרשה כבר איכא הכנסה לרשות גבוה, שאין זה ממש הקדש, אבל יש גדר רשות גבוה של מתנות כהונה, וראה מש"כ שם בהערותי בס"ד. ומ"מ הרי נתבאר דשלושה חילוקים יש בין תרומה לחלה, א', אי איכא חיוב על הגברא להפריש אע"פ שאינו רוצה לאכול, ב', אי איכא ביסוד חיוב הפרשה גם שיעור חשוב כדי נתינה, ג', אי מפרישין חלה במחשבה כמו



סימן עא

חיובו של המקושש

וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת וגו' (טו לב).

ע"ז, ויעויין להגרע"א בגליון הש"ס סנהדרין שם שתמה, דאכתי לפי האמת מנלן שאכן כל מחלל שבת בסקילה, דילמא רק הכא הוי בסקילה כיון שהרי חלל את השבת בפרהסיא ודינו כעובד ע"ז, ולעולם נימא שמחלל שבת בצינעא דינו רק בחנק, יעו"ש שהניח בקושיא. ונ"ל לישב עפ"י מש"כ תוס' ב"ב קיט, ב, בשם המדרש שהמקושש נתכון

הנה יעויין בגמ' סנהדרין עח, ב ובבא בתרא קיט, א שיודע היה משה רבינו ע"ה שהמקושש במיתה, שהרי מפורש בתורה הוא, אלא שלא ידע באיזו מיתה, ויעו"ש בתוס' שהק' והרי סתם מיתה היא חנק כל שלא נתפרש אחרת, ותי' התוס' דהספק הוה הואיל ומחלל שבת בפרהסיא דינו ככופר ועובד ע"ז, ולכן י"ל שמיתתו בסקילה כדין עובד

ועובד ע"ז, וההכרח הוא, שהרי המקושש נתכוין לשם שמים, ושוב אי אפשר לדנו כעובד ע"ז, אלא כמחלל שבת גרידא, וזו היתה תשובת הקב"ה שמקושש נתכוין לש"ש מ"מ חייב סקילה, ש"מ שעל חילול שבת גרידא מחויב סקילה, וממילא אין חילוק בין צינעא לפרהסיה. וע"ע קו"ש ב"ב שם אות שנ"ו, ועי' בנין שאול בפ' זו. והמפרשים דנו דהואיל ונתכוין לשם שמים, א"כ הו"ל מלאכה שא"צ לגופה, ועל דרך סברת מהרי"ק שרש קלז, על חילול שבת מפני פחד מיתה, ואכ"מ. וראה משנ"ת בס"ד בפקודי העדה פט"ו מה' שבת ה"י בדין מחלל שבת.

לשם שמים ללמד לבני ישראל חומר איסורי שבת, יעו"ש, ומש"כ מהרש"א בחי' אגדות שם, וראיתי להחיד"א בספר פני דוד על התורה בפ' זו שכתב לנטות מפ' חז"ל על הספק של מרע"ה, וכתב לפרש שהספק היה על פי המדרש שנתכוון לשם שמים, דא"כ י"ל שגדולה עבירה לשמה, ולכן י"ל שאינו מתחייב מיתה, יעו"ש.

ונראה עפ"י דבריו אלו ליישב קושית הגרע"א, דאכן זה גופא היה הספק של מרע"ה, וכמו שפי' התוס', אבל התשובה היתה שאכן חילול שבת ביסודו מחויב סקילה ולא בגלל שהוא בפרהסיא



סימן עב

עבדים במצ"ע שהז"ג

דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם ועשו להם ציצת וגו' (טו לח).

דאיתא בספרי שפסולים אינם במצות ציצת פי' רבינו הלל דהכונה לעבדים וטעמא דכל מצוה שהאשה חייבת העבד חייב דילפינן בגז"ש לה לה מאשה. וכן פסק הרמב"ם פ"ג מהלכות ציצת ה"ט, נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הציצת מן התורה כו', נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצת מתעטפים בלא ברכה וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות

יעויין בספרי שנחלקו ת"ק ור"ש אם נשים חייבות בציצת, ותו איתא שם שציצת נוהגת בכשרים ולא בפסולים, ופי' רבנו הלל שם דהפלוגתא אם נשים חייבות בציצת או לאו תליא בשאלה אי לילה נמי זמן ציצת וממילא לא הוי זמן גרמא, או דאין ציצת בלילה שנאמר וראיתם אותו ולילה לאו זמן ראייה הוא, והוי זמן גרמן ונשים פטורות, והא

ביניהם. אלא שבאמת יש לעיין גם על המצוות שהעבדים מחויבים בהם מדין תורה כמו מצה בליל פסח שאף הנשים חייבות, האם שייך גביהם נוסח הברכה "אשר קדשנו במצוותיו", ונבאר דברינו, דאע"פ שעבד ושפחה חייבים במצוות כאשה, מ"מ פשוט שחילוק גדול יש ביניהם, דאשה היא בקדושת ישראל בדיוק כמו האיש, ואין במהות קדושת ישראל חילוק ביניהם אבל העבד אע"פ שחייב במצוות אבל אין בו קדושת ישראל כלל, ומכלל עכו"ם יצא ולכלל ישראל לא בא, כן הוא לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פי"ד הי"ז, ונמצא אפוא שחייב המצוות שיש עליו הוא חיוב בלי גדר קדושת המצוות, ולפיכך צ"ע איך יתאים לו לומר "אשר קדשנו במצוותיו" כאשר אין לו קדושה. ואפי' נמצא לישיב באיזה אופן שהוא הטעם שמברך בנוסח כזה במצוות שמחוייב בהם, אכתי לא יתיישב לומר כן באותן מצוות שלא נתחייב בהן, דכאמור שאני אשה שיש לה כל הקדושה לגבי כל המצוות והתורה פטרתה מעשייתן, משא"כ עבדים בודאי שחסרה להם קדושת כזאת ואיך יאמרו כן ועוד על מצוות שלא נצטוו בהן כלל. וידועה שיטת הרמב"ם בהלכות מילה ונתבאר בגזרת מלך פ"ג מה' מילה, עי"ש, ובתשובותיו שגם גוי עושה מצוות של ישראל לשם שמים ומקבל עליהן שכר, ואטו נאמר שהוא יברך גם אליבא דשיטת

מהן אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן כו'. ע"כ. ועי"ש בהשגות הראב"ד דהיינו דוקא בציצית שאין בו כלאים, וכן הוסיף שיש חולקים ואומרים לברך, ויעו"ש בהגהות מיימוניות וכס"מ, וראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' ויקרא סי' ט'.

וראה יד אהרן על או"ח סי' ט"ז שדן בשאלה אמאי לא אמרינן הכא כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, יעו"ש מה שנתן בזה כללים, וראה משנ"ת ב"אוצר מפה"ת גיטין ו,ב בס"ד. אך לענין עבד יש לדון בשאלה נוספת הרי מהתורה אין חיוב אלא על כסותו שלו ולא על כסות שאולה, וכיון שמה שקנה עבד קנה רבו, א"כ אין לו מדיליה ולא כלום, ובלא"ה לא יתכן אצל עבד חיוב ציצית מהתורה, וצ"ל דאזלא כמ"ד יש קנין לעבד בלא רבו, ומיירי שקיבל הכסות במתנה על מנת שאין לרבו רשות בו, והיא אפוא שלו, ושפיר משכחת לה חיוב ציצית מהתורה ולענין חוטי הציצית אי בעינן שלכם, ראה שו"ע או"ח סי' י"א סעיפים ו' - ז' ונו"כ שם, ונתבאר בס"ד להלן סי' ע"ה.

והנה בהא דפליגי הקדמונים אם נשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמן, שהביא הראב"ד בהשגות וכן האריך בזה בפירושו על תו"כ פ' ויקרא, לע"ע לא ראיתי אם שאלה זו נאמרה גם על עבדים. והיינו אם גם הם מברכים או לאו. ולכאורה מאי שנא ומהיכי תיתי לחלק

א"כ ה"ז פסול גם לעשיית חפצי מצוות לצורך קיום שלו עצמו, וצ"ע. וענין זה נתבאר בארוכה בס"ד במאמרי "תקיעת שופר לנשים", בקרואי מועד עניני ר"ה סי' ח', ונדפס גם בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון קכ"א, עי"ש.

ובהא שנתבאר החילוק בין אשה לעבד לענין קדושת ישראל, יש לבאר הסדר בברכות השחר שלא עשני גוי ושלא עשני עבד ושלא עשני אשה, דפשוט דאשה עדיפא מעבד אע"פ שחיובן במצוות שוה, וראה אבודרהם ח"א (הוצאת קרן ראם) ע' 147 שיהיב ד' טעמים בעבד ומסיק ועוד שאסור לישא בת ישראל וקרוב לגוי. עכ"ל. ונראה כוונתו כדאמרן, דהוא פחות מאשה מפני שאינו בקדושת ישראל ומה"ט אסור בבת ישראל, ואינו רק גדר איסור, אלא שאין בו תפיסת קידושין, וראה משנ"ת בס"ד בהערותי לאבודרהם שם, וכן מש"כ בהערות לאבודרהם ח"ג על ברכת אירוסין ונישואין הערה 52 מאי דקשיא לן על הגר"ח מדברי שו"ת הרי"ף.

חכמי צרפת שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, וכמדומה שלא יאמר כן אדם מעולם, שהרי אין לו קדושה ואיך יאמר "אקב"ו", וה"ה בעבדים יש לדון כן, וצ"ת. ועיין בתוס' גיטין מ,ב על עבד במצוות שהז"ג.

ויש לדון בספק נוסף, עפ"י שי' ר"ת בתוס' גיטין מה,ב שאשה פסולה לעשיית המצוות שהיא פטורה מהן, איך הדין אם תוכל האשה להטיל ציצית בטלית שהיא עצמה תלבש ותברך עליו, דעד כאן לא פסיל ר"ת אלא מצוה העשויה לאיש בר חיובא, אבל מה שהוא רק לקיום מצוה של האשה סגי בתליית ציצית שלה. אך י"ל שעצם עשיית החפצא של המצוה, כשרותה תלויה במי שעושה אותה, ובלא"ה לא הוי חפצא של מצוה כלל, והאשה יכולה לקיים המצוה בחפצא של מצוה שהיא כשרה מצד עצמה, אבל בציצית שלא נעשית ע"י בר חיובא לא אקרי בכלל חפצא של מצוה. וכמו"כ לענין מצוה שמחנכים בה את הקטן דבעינן שתהא כשרה וכמש"כ הראשונים, וקטן פסול לעשיית המצוות,



סימן עג

בענין תכלת והמסתעף

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם לזכרם ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת (טו לח).

אחת היא ואינה שתי מצוות וכו'. ע"כ. אבל הרמב"ן השיגו שם, ולדעתו הא דדרשין שהיא מצוה אחת היינו כמ"ד תכלת ולבן מעכבים זא"ז, והוסיף לתמוה על הרמב"ם, אם דעת מכילתא זו שאין מעכבים זא"ז, וא"כ כונת הדרשא היא רק למנין המצוות, וזה לא שמענו שיש דרשות בתורה למנין המצוות. אלא בהכרח שאין זו הכונה, אלא הביאור הוא שמכאן יליף הך מ"ד שתכלת ולבן מעכבים זא"ז, ויעו"ש עוד בזה. וכן בשו"ת מעשה נסים סי' ה' לר"ד הבבלי ור"א בן הרמב"ם, וראה במקרא העדה פ' פנחס סי' קמ"ט. וראה שיעורי הגר"ד"ס על תפילין כו' סי' כ"ב. וראה אריכות ברי"פ על רס"ג עשה ד'. וע"ע שו"ת משכנ"י או"ח סי' ב'.

והנראה בזה דשיטת הרמב"ם מיושבת לנכון בס"ד, דהנה בזה"ז אין לנו תכלת, ומטילים רק לבן, וזה כמו דקי"ל שאינם מעכבים זא"ז. ולכאורה תקשי, הרי התורה לא חייבה ללבוש בגד ד' כנפות אלא מי שלבוש ד' כנפות מצוה עליו להטיל ציצית, וא"כ מדוע אנו מהדרים אחרי לבישת בגד ד' כנפות לקיים המצוה של לבן, והרי בזה אנו

וז"ל הרמב"ם בס' המצוות עשה י"ד, היא שצונו לעשות ציצית והוא אמרו יתברך ועשו להם ציצית וגו' ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת ולא תמנה בשתי מצוות אע"פ שהשרש אצלנו התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת לאומרם בספרי יכול שהן שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן תלמוד לומר והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות. ע"כ. וכן מבואר ברמב"ם פ"א מה' ציצית ה"ד - ה'.

ובשרש י"א כתב הרמב"ם שכל דברים המעכבים זא"ז הם מצוה אחת, וכ' שם וז"ל, ואמנם מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אינם מעכבים זא"ז כי העולה במחשבה היה אחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה כמו אמרם התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת ימנו שתי מצוות לולא מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דר' ישמעאל והוא אמרו שם יכול שהם שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן ת"ל והיה לכם לציצית מצוה

מבטלים מצוה תכלת, ואכן נפסק בשו"ע או"ח סי' י"ג שמהתורה מותר ללבוש בשבת בגד ד' כנפות בלי ציצית, היות שאין איסור בלבישת הבגד, ועל קיום מצוה הוי אונס, שאסור לקשור ציצית בשבת. מ"מ יש מהראשונים שחולקים ע"ז, וכמש"כ המרדכי בשם ר"ש מדרויש, ובחמד משה סי' ח' כתב שמלשון הרמב"ם פ"ג מה' ציצית ה"י נראה דס"ל כשי' הר"ש מדרויש, עי"ש, ולשיטתו איך מותר ללבוש בגד ד' כנפות ולבטל מצות תכלת¹⁵.

ועי' שאג"א סי' ל"ב, וכן ישועות יעקב או"ח סי' י"א שאכן נקטו הא דלבושים בגד ארבע כנפות ואין מטילים תכלת, דזה כשי' הפוסקים שמותר ללבוש הבגד ולהכניס עצמו לאונס לבטל מצות עשה, אבל כל זה אינו ברור, ובפשוטו תימה לומר כן. ועוד תמוה לי, לאחר שבעל פתיל תכלת האדמו"ר מרוז"ן קבע שמצא את התכלת, אע"פ שרוב גדולי הדור לא הסכימו עמו, וראה ס' התכלת, הנה אין אפשרות לומר שבודאי טועה הוא, וכיון שכן אפי' במקום ספק רחוק,

איך אפשר לנו להמנע מלהטיל התכלת, ובזמננו נוספו בזה עוד כמה שיטות, הרי לאחר שלובשים הבגד, כל הפטור הוא רק משום אונס, והיות ויש איזה ספק שמא זהו תכלת, איך נוכל להפטר מלהטיל התכלת בטענת אונס. [וראה עתה בקובץ "מוריה" גליון שע"ג-ד', נתפרסם מאמר להוכיח שאם אין זה תכלת, אזי מגרע גרע כל קיום המצוה, ולע"ע לא עיינתי בדבריו. וע"ע אריכות בשו"ת לב חיים ח"א סי' ע"ג]. וראה ס' חשק שלמה על משלי לר"ש דוראן בהקדמה, שתכלת נוהג רק בזמן הבית, וצ"ע טובא ומפורש לא כן בגמ'. ועל עיקר ב' השיטות בדין ציצית בשבת, ראה מש"כ בס"ד במקרא העדה פ' נח סי' ל"ח ממדרשי חז"ל פ' שלח. וכן צ"ע אמאי לא נאמר דהמטיל לבן בלי תכלת ה"ז עובר בלא תגרע, ולפיכך כאשר ליכא תכלת, אסור ללבוש טלית ד' כנפות, ועי"כ כך לעבור בלאו¹⁶.

ובבית הלוי הנ"ל אכן דן לומר שאם לא הטיל תכלת עובר לא תגרע, ולדעתו עשה דציצית דוחה לא תגרע,

15. ועי' היטב בשו"ת עמק יהושע סי' ב'. וראה גם פמ"ג בפתיחה כוללת בהלכות ציצית, וכן האריך בזה הגרי"פ פרלא הנ"ל, עי"ש. ועי' שו"ת עדות ביהוסף סי' ה' באריכות, ועי' משנת חכמים סי' א' יבין שמועה ס"ק א', שו"ת מחנה חיים יו"ד ח"ג סי' ס"ח, ואו"ח ח"ג סי' ב', קדושת יו"ט סוגיות מנחות סי' ל"ד - ל"ה, עונג יו"ט סי' א', מים חיים מר"ח שמואלביץ ז"ל (תשע"ג), על בכורים ע' של-שלב. פירושי ר"א מלונדריש ע' קסה, תורה שלמה פ' תרומה מילואים סי' ג', וראה מש"כ בס"ד בקרואי מועד עניני ספירת העומר סי' ד', וראה ערכי תנאים ואמוראים (בלוי) להקדמון ר"י ב"ר קלונימוס ע' רנו, ועי"ע קהילות יעקב מנחות סי' כ"א, [ושמא מנהגו של חזו"א בט"ק שאינו של צמר, שלא לבוא לביטול עשה דאורייתא, לכל הפחות לכמה ראשונים].

16. צ"ב, ומנח"ח מצוה תנ"ה וישועות מלכו פ"א מה' ק"ש, וצ"ע אמאי אינו לוקה באופנים אלו, וראה מנח"ח שם. וכן יל"ע במגרע במנין ט' קולות בתקיעות אם עובר בלא תגרע, ויל"ע עוד, שפת אמת ר"ה כח"ב, תרועת מלך סי' ל"ב, ס' הזכרון לבעל פחד יצחק ע' קמז, שו"ת עונג יו"ט סי' א', כלי חמדה פ' ואתחנן, בית

לדחות, בל תוסיף או בל תגרע, אבל לעולם כל המחלוקת של ר"א ור"י היא עפ"י הדין של עדל"ת, ואינו מובן מה הק' תוס', וכן לפי מה שהעלו שהואיל ובא ע"י פשיעה ליכא עדל"ת, א"כ אכתי היה לנו לומר שיפסלו ב' הקרבנות, וצ"ע. ושו"ר בטו"א ר"ה כח,ב, שהאריך על תי' התוס', ובסוף דבריו כתב

כדברינו, ולא הזכיר מפירש"י, ויעו"ש כל פלפולו, וראה חלקו של יוסף סי' ח' שמבאר לנכון תי' התוס', ולא כפי הבנת הטו"א, אלא כפי משמעות לשון הריטב"א שם, וראה גור אריה למהר"ל עירובין שם שלא הזכיר להתוס', רק לפירש"י דהוי עדל"ת, ולדעתו אין לומר כן, עי"ש ולע"ע לא נתברר לי כוונתו. וע"ע בחמד"ש בליקוטים אחרי חי' יבמות, וכן עי' יד דוד שציין לר"א גטניו בספריו יצחק ירנן פי"ג מה' שחיטה,

אבל בלא"ה א"א בזמנינו ללבוש טלית בלי תכלת. והביא שי' הטו"א באבני מילואים ר"ה כח,א, שדן לומר שבל תגרע יש רק בעושה מצוה, ומגרע ממנה, אבל אם ליכא כלל מעשה מצוה ליכא לא תגרע¹⁷, וכן הכא התורה לא חפצה בעשה שיש בו גרעון, וממילא לא שייך עדל"ת, וצ"ע.

ברם בתוס' עירובין ק,א לענין בל תוסיף בדם קרבנות שנחערב, הק' דיבוא עשה של הקרבן וידחה ל"ת של בל תוסיף, ועי"ש מה שתירצו, ועי"ש גם בתוס' ר"פ וריטב"א בשם הראב"ד, וזה מפורש לא כדברינו. אלא שבעיקר דברי התוס', הנה עי' רש"י שם שכתב כן להדיא בטעמא דהך דינא דעדל"ת, וביאורו נ"ל פשוט, דהיה לנו לומר שב' הקרבנות לא יוקרבו הואיל ובזריקת דמן יש לאו, אלא שנחלקו איזה לאו עדיף

הלוי ח"א סי' מ"ב, רי"פ פרלא על ס' המצוות לרס"ג עשה י"ז. ולענין לא תגרע, עי' חבלים בנעימים ח"א שו"ת סי' ו', וח"ב אר"ח סי' ז', ספר סוגיות בקדשים ע' רפג, הר צבי פ' במדבר, קהילות יעקב ליקוטים כרך ב' סי' ח', חלקת יואב אר"ח סי' ב', ח' בן אריה ח"ב סי' ח', תורת נביאים מאמר בל תוסיף, ומש"כ בס"ד בברכת המלך פ"ד מה' תפילה ה"ב, וראה אריכות בהמאור ומלחמות שבת כב,ב, וריטב"א ור"ן ומאירי ושאר ראשונים שם, וראה מקרא העדה פ' פנחס סי' קמ"ט, וראה שו"ת ישועות מלכו אר"ח סי' א' - ג', וראה שאג"א סי' ל"א ובשו"ת שבסוף ים התלמוד ב"ק ממהר"ם בנט, ושו"ת שפתי אברהם (רוטנברג) סי' ב', קה"י ר"ה סי' ט"ז].

17. וע"ע בזה בחבלים בנעימים ח"ב אר"ח סי' ז' אות ג', ושו"ת בן אריה ח"ב סי' ח', וכלי חמדה פ' ואתחנן, וסוגיות בקדשים ע' רפג, וחלקת יואב אר"ח סי' ב'. והנה לפי יסוד זה ליכא לא תגרע בנ"כ, שהרי ברכות מעכבות זא"ז, כמו שפסק שו"ת דבר שמואל סי' קמ"ז, וא"כ לעולם לא שייך לא תגרע, והמשנ"ב סי' קכ"ח ס"ק ק"ה פסק שיש לא תגרע, וראה גם עמק ברכה דיני נ"כ, וראה משנ"ת בס"ד בברכת המלך פ"ד מה' תפילה ה"ב, וע"ע בנין שלמה ח"א סי' י', וקה"י ח"א סי' ל"א וליקוטים ח"ב סי' ח', ועל סברת ביה"ל דעשה דציצית דוחה ל"ת דלא תגרע כמדומה שיל"ע עפ"י מה שהעלו המפרשים, ועי' פקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד, דעשה דפסח לא דוחה ל"ת דלא תשחט על חמץ, או עשה דקרבן לא דוחה לאו דלא תשבית ברית מלח, והיינו שמה שאמרה התורה ל"ת על עצם עשיית המצוות, אין רצון התורה לעשות המצוה אם יש עבירת הלאו, וראה בזה בשו"ת הר צבי י"ד קו' עבודת ביהב"ח בזה"ז סי' י"א.

ואגורה באהליך שו"ת סי' כ"ב, עיש"ה, והיד דוד גם הרגיש שרש"י כתב דכל ההלכה היא משום עדל"ת, עיי"ש. וע"ע שו"ת שתי הלחם סי' מ"ד, וע"ע תוס' זבחים פ, ב, ופא, א, וכן רש"ש ר"ה שם, וחשק שלמה עירובין שם, ואהל משה זבחים שם.

ויל"ע אם ליכא בכה"ג עדל"ת, והדם נזרק באופן שיש בו כל תוסיף או בל תגרע, האם הקרבן כשר, או דילמא כיון שנעשתה עבירה בהקרבנו, א"כ ה"ז בכלל מצוה הבאה בעבירה. שו"ר בגליוני הש"ס שהביא דברי מהר"ל הנ"ל ופי' כונתו דהואיל ושאר הזריקות הן לאו לעיכובא, ואינן דוחות את ל"ת, עיי"ש היטב, ולפ"ר הוא תימה דתכלת דוחה כלאים דציצית, אע"פ שאינה מעכבת את הלבן, וכש"נ לעיל, דמצוה קיומית נמי דוחה ל"ת, וצ"ע¹⁸.

ובגוף סברת ביה"ל על לבן ותכלת, הנה לפי המתבאר גדר מצות ציצית, וכיו"ב נתבאר במקו"א על תשבו כעין תדורו בסוכה, ולחם עוני במצה ועוד כיו"ב, א"כ נימא שאע"פ שיוצא במצה עשירה ה"ז עובר בלא תגרע, ואע"פ שיוצא בסוכה בלי כעין תדורו, ה"ז עובר בלא תגרע, ולומר דאם א"א לו בענין אחר, הוא משום עדל"ת על דרך בית הלוי כמדומה שזה דבר תימה, ובאמת הטו"א

גופיה הניח דבריו בצ"ע, דמפורש בספרי שאינו כן, עיי"ש, וכמו"כ פשוט שבכל מקום שאמרה תורה שיש מצוה נוספת באותה מצוה עצמה שאינה לעיכובא, כמו האופנים הנ"ל, אין כונת התורה שהנמנע מלעשות את המצוה הנוספת עובר בלא תגרע, כיון שבתחילה נוסדה המצוה לקיום ולא לעיכובא, ולכן בפשוטו בכל אלו לא שייך לא תגרע.

אמנם לענין נוטל ג' מינים, נתבאר אצלנו דאיכא לא תגרע, וזה דוקא שכונתו לקיים המצוה באופן כזה, וכן נמי אם יטיל רק ג' ציציות בג' כנפות, וכונתו שסגי בזה, ה"ז בכל תגרע, אבל אם אין כונתו למצוה לית לן בה, וראה ח' הגרע"א או"ח סי' י"ג על המג"א ס"ק ח' שאם אין לו ציצית בשבת לא ילך עם ג' ציציות משום לא תגרע, דזה לא רק ביטול עשה, אלא גם לאו, והגרע"א עצמו כתב דאפשר דכיון שאינו מכוין למצוה, אין בל תגרע, ושזה מפורש בגמ' לענין ד' מינים דלא חששו במין אחר ללא תגרע, אלא לאתי למיסרך, וה"ט משום שאינו נוטלם למצוה אלא לזכר בעלמא, וז"ב. ולפ"ז גם לענין תכלת אע"פ שנאמר ששייך בזה לא תגרע, ולא כדברינו הנ"ל, מ"מ אם אין כונתו לגרע אלא מאיזה טעם אחר, לא שייך לא תגרע, וראה ט"ז סי' תרנ"א ס"ק י"ז. וראה "אוצר מפה"ת

18. ועוד בענין הנידון במאמר זה, על עשה שאינו חיוב אלא קיום, אם דוחה ל"ת, ראה משנ"ת בהערותי לאבודרהם ח"א ע' 79, 191, וצוין שם לתוס' הרש"ש ב"מ לב, א דאע"ג דהאב מוחל מ"מ מצוה היא כו', עיי"ש, ולפ"ר י"ל שאינו חיוב אלא קיום, ואע"פ כן ס"ל שדוחה ל"ת, וצ"ע.

לובש ד' כנפות, דבכה"ג ודאי ליכא אפי' רצון התורה לעשות ציצית, [מלבד שיש שי' רלב"ג פ' כי תצא כב, יב שאסור ללבוש יותר מציצית אחת, והכל חולקים עליו, ואכ"מ.] ולהאמור מובן גם מה שלמדו דין ברכת ציצית מתפילין לענין פושט ע"מ לחזור וללבוש, עי' בפוסקים. ולפ"ר תמוה, דתפילין ה"ז חיוב גברא כל הזמן, ולפיכך ע"מ לחזור ולהניח א"צ לחזור ולברך, ואפי' לזמן ארוך, אבל ציצית בכל רגע ובכל פעם הוא חיוב חדש ע"י הבגד שלובש, אבל להנ"ל ניחא דהואיל ורצון התורה שיהא לבוש תמיד וה"ז כעין חובת גברא, לפיכך סגי בברכה אחת בתחילה, וזה כולל גם את החובת חפצא. וראה להלן סי' ע"ט.

ולכן נ"ל שאכן זוהי שי' הרמב"ם, וזה לדעתו הביאור בספרי שהביא, והיינו בספרי זוטא כמש"כ המפרשים, כלומר, לאחר דקי"ל שאין התכלת מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכבת את התכלת, הנה היה לנו לומר שהן ב' מצוות עשה נפרדות, וא"כ בודאי שמי שאין לו תכלת אין לו ללבוש בגד ד' כנפות ואע"פ שהטיל לבן, שהרי זה מבטל מצות עשה, ואפי' נימא כשי' הר"י במדכ"י שיש פטור אונס, הנה כן י"ל בשבת וכדומה שאסור לקשור הציצית, אבל כשאין לו תכלת עדיין אין זה בגדר אונס, ואכן צ"ע במי שנמצא במקום שאין שם חוטי ציצית כלל, האם מותר לו ללבוש הטלית בטענה שהוא אונס, כיון שאין חוטין בנמצא.

סוכה לא, ב 24-33 בענין זה. ולענין ח"ש במצוה, כגון חצי זית מצה, שדנו אחרונים אם לאכול, לפו"ר אמאי לא נאמר דאיכא בל תגרע, ועמד בזה הגרי"פ על רס"ג ח"א עשה ה' ו' דף פג, ג.

ונסתפקתי על לא תגרע בברכת כהנים, אם הנידון הוא על הברכה או על הכהן המברך, כלומר, אם יהיו ג' כהנים וכל אחד יאמר ברכה אחת בלבד, הנה כל אחד מהכהנים לא אמר אלא ברכה אחת, ומאיך גיסא כל הג' ברכות נאמרו ע"י כהנים, ואין חסרון בחפצא של הברכה, וצ"ע. וע"ע שו"ת פני מבין או"ח סי' קס"ג.

וכבר כתבתי במקו"א שמתבאר מלשונות הרמב"ם סוף ה' ברכות, וכן בסוף ספר המצוות, דציצית אינה חיוב אלא כשלבוש ד' כנפות, ומ"מ אינה כמזוזה שאין כל חיוב אם אין לו בית, דבציצית יש רצון התורה שילכו עם בגד שיש בו ציצית, ואז כמובן מקיים מצוה גמורה, אבל אם אינו לובש, אינו מבטל עשה.

והנה לענין הברכה אימתי לעשותה, דן בשו"ת דברי מרדכי (פרידבורג) סי' א' עי"ש, ובפשוטו תליא בהנ"ל דאם אין כל מצוה לפני הלבשה, אין לברך אז, אלא כאשר הוא לבוש, אבל אם המצוה היא קודם לכן אע"פ שאינו חיוב גמור, שפיר אפשר וצריך לברך קודם הלבשה, ובזה מובן שאפשר לעשות הבגד שלא יהיה ד' כנפות, והיינו באופן שהוא כבר

וראיתי שהביאו ספק מבעל איילת השחר, אם חוטי ציצית יקרים יותר מחומש שאז הוא פטור ממצות עשה, האם לפי המרדכי הנ"ל מותר לו ללבוש טלית ולא להטיל ציצית הואיל והוא אנוס, וכמובן יש לדון בזה טפי, ואכ"מ. וברמב"ם ריש ה' ציצית מפורש שכאשר אין לו תכלת, ה"ז כשר בלבן בלבד, ולא קאמר שחייב לעשות כל טצדקי להשיג התכלת, אלא ש"מ שאין זה פטור משום אנוס, ולכן לולא הילפותא בספרי כאמור, לא היה אפשר ללבוש טלית ולהטיל רק לבן, שאע"פ שמקיים מצות לבן, ה"ז מבטל מצות תכלת, ולכן ילפינן דהוי מצוה אחת, והביאור הוא שאם מטיל או לבן או תכלת שוב ליכא ביטול עשה, והיינו דהחויב של ציצית כבר נתקיים, אלא שיש תוספת מצוה במין השני, ואין זה לעכובא אלא לתוספת מצוה.

שוב מצאתי בספר מבית מדרשו של הרב ע' עא כעין דברינו בשם אביו הגר"מ סולוביצ'יק, ע"ש, אלא שהוא כ"כ בדעת רבי ובאופן אחר. אכן כדברינו מצאתי בשו"ת עמק הלכה (זי"טל) סי' ג', עיש"ה¹⁹, ושו"ר שאכן בעמק יהושע סי' ב' שהובא לעיל, אכן כתב ביאור הילפותא דלבן ותכלת אינם מעכבית

זא"ז, דמותר ללבוש בגד אע"פ שמבטל עשה דתכלת, ע"ש, וזה מבואר כדברינו בס"ד.

ונמצא אפוא דזה שאין מטילים היום תכלת אין זה משום אנוס, וכמש"כ ישועות יעקב וכשי" הר"י במרדכי, אלא היות ואין לנו תכלת הוי סתם אנוס על קיום המצוה, אבל ביטול מצוה בלא"ה נמי ליכא. ומיושבת שאלת הרמב"ן מה גדר הילפותא בספרי, דאדרבה זה גופא ילפינן שמין אחד הוי מצוה חיובית ובלעדה הוי ביטול עשה, והמין השני הוא תוספת קיום מצוה, אבל ליכא ביטול עשה בהעדר הקיום. ובדרך זו כבר האריך הגר"פ פרלא שם, ועי"ש שדן גם בשאלה אמאי אין בלבן בלבד גדר לא תגרע, עי"ש באורך, וכן במצוה ו' שם, ובמקו"א נתבאר בס"ד גדרי לא תוסיף ולא תגרע, עי"ש. וכן דן שם דהוי עשה של לבן שהוא חמור דוחה עשה של תכלת שהוא קל, עי"ש.

וראה תוס' מנחות מ, א ד"ה סדין מש"כ לפי שיטתם דסדין בציצית שבטלו חכמים המצוה, היינו רק מתכלת, אבל לבן איכא, ולפ"ז כתבו התם על הגי' מא, א ציצית מה תהא עליה, היינו ציצית מן המובחר, כלומר שאין תכלת, עי"ש.

19. וראה מש"כ בס"ד בבגדי המלך פ"א מה' ציצית ה"ה. וראה אריכות בספר עין התכלת (ראדז'ין) הפרט הראשון. וראה עוד מש"כ בס"ד להלן סי' ע"ו. וע"ע בספר דרשות מרן הב"י ומהר"ם אלשיך בפ' זו דילפינן מלדורותיכם שנא' בציצית, ואע"פ שגלוי וידוע לפני הקב"ה שתגזז התכלת, וראה גם בס' רביד הזהב שם, ובמקו"א כתבתי בס"ד לענין לדורותיכם שנאמר בגירות, וראה תוס' ב"מ סא, ב, ולכאורה בפ' דברינו יש לישב קושייתם, ושו"ר מש"כ פנ"י שם, וראה ב"אוצר מפה"ת שם. וראה בית הלוי ח"ד סי' ל"ח.

חיוב גמור איך אפשר לחלק, והרי התורה ציותה לעשות תכלת על בגד שהוא גם פשתים, אך לדברינו ניחא, שאינו חיוב אלא קיום בלבד, ועפ"י מוכח דעדל"ת גם במצוה קיומית גרידא, שהרי מהכא ילפינן דעדל"ת, וראה מקורי הרמב"ם לרש"ש ה' ציצית מה שהביא מתוס' מנחות מ,ב דנשים מותרות בכלאים בציצית, וראה נר אהרן שעור י"א ע' קלד על עדל"ת. וראה ס' פרח מטה אהרן (סולוביצ'ק) ה' יסודה"ת ע' 40.

ובאמת כל הסוגיא פ"ק דיבמות דעדל"ת וכן פ"ב שם בחייבי לאוין, והרי יבום אינו מצוה חיובית, כמפורש בתורה שאם לא יחפוץ חולץ, ומ"מ עדל"ת, וראה רמב"ן וחי' הר"ן ב"מ ל,א, שו"ר שכבר כ"כ קובץ הערות סי' י"ד, עי"ש. ועי' קור"ש קידושין אות קמ"ד ודברי יחזקאל סי' כ"ח, ועי' תוס' הרא"ש יבמות ח,ב דנראה שלדעתו אין עשה קיומית דוחה ל"ת, עי"ש, וצ"ע. וראה שו"ת פרשת מרדכי אה"ע סי' ס"ג. ואכן צ"ע איך נסתפק בזה הרמב"ן כפי שנראה מלשונו בב"מ שם, וי"ל דס"ל שרק אין כופין על יבום, כמו שאין כופין על מ"ע שמתן שכרה בצידה, ולעולם יש ביטול עשה, אלא שנתנה התורה חליצה למצוה ולהתיר לשוק, ועי' יבמות ו,א שכן הכשר מצוה וראשונים שם. ולפי דברינו שהמקור הוא מתכלת שאינה מצוה

ואינו מובן הלשון ציצית מן המובחר, ולא בפשוטו מצות תכלת מה תהא עליה, ושמא כונתם כאמור, אע"פ שאין זה גדר מן המובחר סתמא כמו שנמצא בשאר דוכתי, אלא הוא ממש מצוה דאורייתא, אלא שביטול עשה ליכא, וכש"נ. ובחי' המיוחסים להרשב"א שם לח,א כתב ביסוד הקושיא שם וז"ל, דהיכא דליכא נמי אלא חדא דקיים מצוה מן המובחר, אלא דמצוה טפי לעשותו משניהם. ע"כ. ואינו מובן מה שנקט מן המובחר גם בחדא, ומה צורך יש לו לומר כן, ואיך אפשר דאיכא מצוה טפי על מצוה מן המובחר. והדברים צ"ת. וראה תה"ג גאוני מזרח ומערב תשובת רב שרירא גאון על גדר מצוה שאין עונש על אי עשייתה, וכן על מידת חסידות שהיא עוד פחותה ממצוה וכו', עי"ש ודוק לנידוד. וע"ע מש"כ בס"ד במקרא העדה פ' בשלח סי' פ'. ועי' מקור מים חיים על יו"ד חלק השו"ת סי' ל"ט. וצ"ע היטב בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתע"ח.

ולפי המבואר נמצא שבמקור הכלל שעשה דוחה ל"ת, נאמר שא"צ דוקא עשה בחיוב כדי לדחות ל"ת, אלא אף בקיום עשה איכא עשה דוחה ל"ת, וחקרו בזה המפרשים²⁰, וכמדומה שעפ"י מובנים טפי דברי הגמ' יבמות ד,ב, דסד"א כדיוק אדרבא שאין לעשות תכלת אלא לבגד צמר, עי"ש, ואם הוא

20. וראה משנ"ת במקרא העדה פ' מצורע סי' פ"ד. וראה קובץ הערות סי' ל"ו, קה"י ברכות סי' ב', וראה משנת ר' אהרן כתובות סי' מ"ד, שו"ת ר"מ פישלס סי' א', ומש"כ בס"ד במקרא העדה פ' ויצא סי' קל"ג.

חיובית, הנה הרמב"ן לשיטתיה דהוי מצוה בפ"ע, ואינו מפרש כדברינו, ולפי"ז אין מקור לעשה קיומית לדחות ל"ת. וראה מקרא העדה פ' תרומה ס' קל"ו, ופ' כי תצא בענין דאין שילוח הקן בקדשים, קונטרס דברי סופרים בקו"ש ח"ב ס' ג' אות ח', חי' ר"ח מטלז ס' א', מקראי קדש סוכות א' ס' ל', בנין אפרים ח"א ס' כ"ה שו"ט עם הקה"י, חי' ר' אפרים מרדכי ס' י"א, תוס' ערכין כז, א ד"ה מאי, שו"ת רי"ד ס' קי"ח, ומש"כ בס"ד בפקודי העדה פ"ה מה' סנהדרין ה"ד, בגדי המלך פ"א מה' ציצית ה"א. ובאמת יש לשדות נרגא בהנ"ל, דג' אופנים איכא, מצוה חיובית שיש בה ביטול עשה, ומצוה חיובית שאין בה ביטול עשה, ומצוה קיומית גרידא, ותכלת היא מצוה חיובית ואין בה ביטול עשה עפ"י דרכנו, ואין מכאן ראיה על מצוה קיומית ממש²¹.

ויש להסתפק בבירך על טלית שיש בה רק חוטי לבן, ואח"כ הוסיף תכלת, האם צריך לחזור ולברך, די"ל שתכלת אינה מצוה שלמה, ואין ברכה על חלק ממצוה, (וראה חי' הגר"ח בה' שחיטה, וי"ל) אך י"ל שגם על חלק ממצוה יש ברכה, הואיל ונחלקה המצוה לשנים, וכמו ספירת העומר שמברכים בכל יום בפ"ע, וכן יל"ע במצוה קיומית אי איכא

ברכה, וי"ל דעדיפא ממצוה קיומית, אע"פ שאינה בביטול עשה. וראה ברכת המלך פ"ד מה' תפילה ה"א בכהן שחזור ומברך. ויל"ע אם מהני צביעת תכלת לאחר שתלוי בבגד, אי הוי תולמ"ה. וצ"ע. והספיקות שיש בזה, אי מצוה בלי כונה חסר רק בקיום, אבל אי הוי חפצא של מצוה, היא לענין עשה דוחה ל"ת, או לענין התועלת שיש בעשה לנתק בלאו ממלקות, וכמו"כ לענין מצוה באה בעבירה אי מהני על עדל"ת, או על ניתק לעשה, וראה בית מנחם למהר"ם יפה חלק שו"ת ס' א' לענין ניתק לעשה במצהב"ע, עיש"ה. וע"ד שנתבאר הכא על לבן ותכלת, יל"פ על תש"י ותש"ר לשי' בה"ג דהוי מצוה אחת, [ועי' לחם יהודה על ס' המצוות שרש י"א].

וישו"ר מש"כ בזה העמק שאלה שאילתא קכ"ו אות ז', עיש"ה, ולדעתו שם איכא איסור עשה בלבישת טלית בלי ציצית, וכ"כ בשי' כמה קדמונים, ולפיכך מי שא"א לו להטיל ציצית בבגדו צריך לפוטרו מטעם אחר, ואין פטור אונס, עיש"ה. וראה בפ"י רי"פ פרלא על ס' המצוות לרס"ג ל"ת רס"ד – רס"ה אריכות עצומה בגדרי איסור עשה, ולאוי הבא מכלל עשה וכל המסתעף, ואולי עפ"י דרכו של העמק שאלה י"ל בגדר לבן ותכלת, דאיסור עשה ליכא ע"י אחד

21. ואפשר דעיקר היסוד האמור שיש בציצית לבן בלבד, קיום ואין ביטול, והיינו דציצית מחד גיסא אינה מצוה חיובית, ומאידך גיסא אינה רשות, אלא אמצעית, וכמו שמוכח מהרמב"ם וכו', יל"פ שגם קיום בלי ביטול נמי תליא בזה, ועדיין צ"ת.

דינים אחרים שהן רק קיום גרידא, ואין מכין עליהן עד שתצא נפשו, והיינו שיש כמה אופנים, יש חיוב שמעכב, ויש חיוב שאינו מעכב, אבל כאמור הוא חיוב, ויש מצוה שאינה חיוב, עיי"ש באריכות. והנה לדרכו צ"ל כשי' השאג"א וסיעתו, דבזמנינו הוי גדר אונס על התכלת, והדרא השאלה אי הוי אונס בכה"ג, שמכניס עצמו לאונס. וכן לפ"ז אין הוכחה מכאן דעדל"ת גם במצוה קיומית גרידא, דכאמור התכלת הוי חיוב, וכן משמע בגמ' דגדול עונשו של לבן משל תכלת, משמע שגם על תכלת יש עונש בביטולה, ואין דברינו אמורים אלא בשי' הרמב"ם, וכש"נ. [וראה עתה בקובצי "והיה לכם לציצית" שנה ה' ושנה ז'.]

ושמא אפשר עוד הגדר בזה כך, דיעויין באו"ש ה' ת"ת שהעלה יסוד במצוות, שיש מצוות שאינן שוות אצל כל אדם, אלא כל אחד לפי מדרגתו, ובמאמרי על תפילין של רש"י ושל ר"ת כתבתי בזה גם לענין תפילין כמו לענין ת"ת, והיינו שאצל מי שלפי מדרגתו חיובו גדול יותר, אכן הוא חיוב גמור, ומי שלפי מדרגתו אין חיובו גדול, אכן לא הוי אצלו חיוב, ומ"מ מי שחיובו גדול ה"ז נענש על ביטולו, כמו תלמוד תורה שאדם נפטר בק"ש שחרית וערבית, ואעפ"כ מי שלפי מדרגתו יכול ללמוד, ואינו לומד, ה"ז נענש על ביטול תורה. וכיו"ב כתבתי על תפילין דר"ת שהם לבעלי מדרגה יותר, והם אכן חייבים

מהם, ולכן אפשר ללבוש את הבגד אם הטיל בו לבן או תכלת, אבל מ"מ חסר לו חלק מהמצוה, ובערוגת הבושם הנ"ל ביאר הכלל האמור על מין כנף, עיי"ש. וכיו"ב ידועים דברי המנח"ח מצוה שכ"ה אות ט' לענין סוכה דבמצוה הבאה בעבירה, דאיסור אכילה חוץ לסוכה ליכא, אבל קיום מצות סוכה לא קיים, וכ"כ אחרונים לענין מצוות צריכות כוונה, באוכל בסוכה בלי כונת מצוה, דאיסור אכילה חוץ לסוכה ליכא, אבל קיום מצות סוכה נמי ליתא, וכן נמי לענין ציצית, אי הוי באופן של מזהב"ע או בלי כונה, דאיסור ליכא, אבל גם מצוה ליכא.

ברם באופנים אלו פשוט שאין ברכת המצוות, שהרי לא קיים מצוה, אבל כיון שאינו מחוייב בסוכה וציצית, אין חיוב לחזור ולאכול בסוכה וללבוש ציצית, וראה בספר ערוגת הבושם להקדמון רבי אברהם ב"ר עזריאל, ח"ג ע' 217, שמבאר כלל גדול בתורה שיש מצוות שיש בהן כמה חלקי המצוה, ואע"פ שאינו מקיים כל חלקי המצוה, מ"מ באותו חלק שקיים יש לו מצוה, והביא גם מציצית על לבן ותכלת, ויש שם גם על סוכה וארבעת המינים, ונתבאר במקו"א בס"ד, ראה קרואי מועד עניני סוכות ח"ב סי' מ"ב. ומ"מ כתב ערוגת הבושם שם ע' 210 וז"ל, ומה"ט נמי מי שהיו לו שני מינין ולא היה רוצה לעשות כי אם מין אחד, מכין אותו עד שתצא נפשו כדין כל מצוות עשה, ועיי"ש שעל

בכך, ולפ"ז נאמר חידוש גם לענין תכלת, דיעוי' בחינוך פ' זו בהסבר ענין תכלת ולבן שהתכלת כנגד הנשמה, והלבן כנגד הגוף, וא"כ י"ל כיו"ב, ולפיכך מי שהוא בר הכי ה"ז נענש על ביטול תכלת, ובזה מובן מה שנגזר התכלת בתקופת הגלות, שאין ראויים לכך. ושמא לפ"ז נתבארו דברי התוס' וביותר דברי ח' המיוחסים להרשב"א שמובאים בסמוך, דהוי רק מצוה מן המובחר, ומצוה טפי לעשותו משניהם כו', אבל בודאי שזה חידוש מאד גדול, (וע"ד צחות אמרתי התולה קלא אילן כו' הקב"ה נפרע ממנו, והיינו שהוא מרמה את הבריות שהוא במדרגת תכלת, וזה אינו נכון, ומכאן הלישנא דאמרי אינשי על הרמאי "טלית דכולה תכלת", וכמעשה דקורח דהביא רש"י בפרשת קרח טז,א, ועיין בזה).

וכל דברינו מדויקים היטב בלשון הרמב"ם פ"א מציצית, וז"ל שם, נמצאו במצוה זו שני צוויים וכו', והתכלת אינו מעכב וכו', כיצד הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר, ומסיק שם, אע"פ שאין אחד מהם מעכב את חברו אינן שתי מצוות אלא מצות עשה אחת, אמרו חכמים הראשונים והיה לכם לציצית מלמד ששניהם מצוה אחת וכו', והלובש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד הרי קיים מצות עשה אחת. ע"כ. והיינו דלא בא להשמיענו כאן מניין

המצוות, שזה כבר נתפרש בס' המצוות, וכאן מקום ביאור ההלכות, אלא שכאמור זהו ביאור ההלכה שאין זו מצוה חיובית אלא קיומית, וכן מתפרש מהא דלבן אינו מעכב את התכלת באופן שעשה תכלת ולבן ונפסק הלבן ונשאר תכלת לבדו, ופשוט שאין זה דין גרדומין, ועי"ש כס"מ ובאורך בהי"ח, והכא הביאור שבלי שהיה קודם לבן א"א שיהא זה חפצא דמצות תכלת, אבל באופן זה כבר חל על התכלת שם חפצא דחוטי ציצית, שהרי צריך לכרוך התכלת על הלבן, יעו"ש. והנה מפורש ברמב"ם שהוא כשר, ואע"פ שיש לו חוטי לבן, אע"פ שמחסיר מצוה, מ"מ אינו מבטל מצוה, וא"כ גם מש"כ שם, כיצד הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו, היינו נמי לא רק בגוונא דאונס גמור, אלא בכל גוונא סגי במין אחד לכשרות המצוה, ומלבד זאת ה"ז מוסיף עוד בקיום המצוה במין השני.

ונתיישב בזה שאין אנו חוששין ליקח תכלת, היות ולדעת רוב הפוסקים אין זו תכלת, וביטול מצות עשה ליכא הכא, לכן נמנעו מליטול תכלת לקיום המצוה, כיון שהוא ספק רחוק. וראה באורך בספרי בעל התכלת, ויעו"ש במאמר פתיל תכלת ע' רי, והביא מבית הלוי ח"א סי' מ"ב, יעו"ש, ובהשגות הרבנים עליו, ואכ"מ. וראה מש"כ בס"ד במקרא העדה יתרו סי' פ"ט. וכן פ' ואתחנן בענין תפילין ש"י וש"ר אם מעכבים זא"ז. וראה עתה בקובץ

"תחומין" כרך כ"א ע' 475 ואילך. וע"ע להלן פ' פנחס סי' קנ"ד²². ואגב, לפי המבואר הכא לענין ציצית, הנה יל"ע לענין תפילין, דיעוי' ברמב"ם פ"ד מה' תפילין ה"ד, ומפרשים שם, ועי"ש בספר המפתח על החילוק בין ציצית לתפילין. ויש לציין שי' ר"י ברצלוני איפכא משי' הרמב"ם, דלהרמב"ם תש"י ותש"ר הן ב' מצוות, ולבן ותכלת בציצית היא מצוה אחת, ולר"י ברצלוני הוא איפכא, תפילין הוו מצוה אחת וציצית הן ב' מצוות, וראה בספר פנינים ומרגליות לר"ר מרגליות בקונטרס הרמב"ם והזהר בה' תפילין ובה' ציצית, וראה גם בפ' הגרי"פ פרלא על סהמ"צ לרס"ג במצוות תפילין וציצית.

והנה בעמק יהושע פלפל בדינא דהמרדכי הנ"ל, והביא פלוגתא דתנאי מנחות לז,ב, אי ארבע ציציות מעכבין זא"ז שכולן מצוה אחת, או שהן ד' מצוות, ומקשה הש"ס מאי בינייהו וכו', והק' עמק יהושע הא טובא איכא בינייהו, דלרבנן כיון שמעכבין זא"ז אם יש לו ג' ציציות אינו מטיל כלום, ולר' ישמעאל מטיל השלושה שיש לו. ומתוך כך הוכיח דלכו"ע אסור לו ללבוש הטלית, שהרי אף לר' ישמעאל הרי זה מבטל עשה דקרבן רביעית. ועי"ש שפלפל בארוכה בהלכה זו והעלה למסקנה שאסור ללבוש בגד בלי ציצית ולא מקרי

אנוס, היות שיוכל לפשוט הבגד. וכן הוכיח מסוגיא זו בשפ"א מנחות שם, וראה גם בהעמק שאלה הנ"ל. וכן מתבאר מדבריו במלחמות פ' במה מדליקין דלא השיג על בעל המאור דס"ל דמעכבין זא"ז, אלא משבת וכו', אבל הא דלובשים ד' כנפות ניחא ליה אע"פ שמבטלים המצוה, ובהכרח דס"ל כר"י דפטור משום אנוס, וע"ע במיוחס להרשב"א מנחות שם, וכן בחי' הגרי"ז שם, וכן בספר פתיל תכלת. וע"ע דובב מישרים ח"ג סי' מ"ג וקה"י מנחות סי' כ"א. ועי' גם בקרבן אורה מה שהק' כיו"ב, ולא נתבררו לי דבריו שם. וכן ראה חמדת דניאל שם, קדושת יו"ט סוגיות סי' ל"ד, עולת שלמה מנחות שם, ב"ח אור"ח סי' י"ג והוא קדם בעיקר השאלה לאחרונים הנ"ל, וע"ע ספר ישר וטוב מנחות שם. ושור"ר בפסקי רי"ד מנחות שם מש"כ בזה, עיש"ה, וראה מש"כ בס"ד בבגדי המלך פ"ג מה' ציצית ה"ג.

ועב"פ לפי שיטה זו דקי"ל כן להלכה, הנה אי לא נימא כדברינו, לא מצאנו ידינו ורגלינו בביהמ"ד, איך לובשים היום טלית בלי תכלת ופוטרים בטענת אונס, והו"ל לפשוט הבגד. ובשלמא על עיקר הדין בגמ' שאין התכלת ולבן מעכבים זא"ז, היה אפשר לפרש הנפ"מ כפי שפירשו בגמ' על המחלוקת בד' ציציות אי הוו מצוה אחת

22. ויל"ד מי שמתעטף בד' כנפות כשעוסק במצוה, ה"ז פטור מהטלת ציצית, האם זה מותר, וכי"ב שמעתי להסתפק אם החוטין עולין יותר מחומש שהוא פטור, או שאין כלל חוטין בעולם, וכי"ב, וצ"ע.

או ד' מצוות, אבל להלכה בזה"ז לולי דברינו איך אפשר ללבוש טלית, ומוכח כש"נ.

ועדיין יל"ד על שי' הרמב"ן שרצה לומר שהן ב' מצוות, אע"פ שבמנין המצוות הן אחת, וא"כ בהכרח ס"ל כהמרדכי בשם ר"י והפטור משום אונס וכנ"ל, ולפ"ז היה לנו ללבוש התכלת של בעל פתיל תכלת, וכש"נ. ושו"ר בהעמק שאלה שאלתא רכ"ו אות ד' מש"כ בזה וציין להעמק יהושע שחולק על השאג"א, עי"ש, ואכן עי"ש בעמק יהושע הנ"ל, שלדעתו זה גופא ילפינן מקרא דראיתם אותו שיש לקיים מצוה אחת בציצית אע"פ שאינו מקיים את השנייה, ולא משום אונס, אלא דכך הוא עיקר הדין, עי"ש.

והנה עי' ברמב"ם פ"ג מה' ציצית ה"ז שכתב וז"ל, כסות של פשתן אין מטילין בה תכלת אלא עושה הלבן בלבד של חוטי פשתן לא מפני שהציצית נדחות מפני השעטנו אלא גזירה מדבריהם שמא יתכסה בה בלילה שאינו זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על ל"ת בעת שאין שם מצות עשה שחובת הציצית ביום ולא בלילה שנא' וראיתם וגו'. עכ"ל²³. ועל זה איתא בגמ' שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ואע"פ שיש בה לבן, מ"מ כיון שאינו תולה תכלת הוי עקירה.

ולפ"ר להאמור שאין ביטול עשה באופן כזה, אלא רק חסרון קיום עשה, אמאי אקרי עקירה דבר מהתורה, אבל י"ל עפ"י משנ"ת במקו"א בשם האשכול (אויערבאך) בה' ציצית סי' ל"ב, ח"ב ע' 101, ומהדורת אלבעק ח"ב ע' 217, עי"ש, (והובא בקו"ש ח"ב קונטרס דברי סופרים סי' ג' אות ז', אמנם עי"ש אות ח' בשם הגר"ח, וע"ע בקובץ הערות סי' ס"ט באריכות. וראה לעיל פ' בחוקותי סי' קצ"ט.) דהואיל ועקרו חכמים מצות תכלת מבגד פשתן, גם אם ילך היום עם תכלת, שמדין תורה הרי עדל"ת, מ"מ לא קיים העשה, וה"ז לוקה על הכלאים, והיינו שיש כח לחכמים לעקור החפצא של המצוה, וא"ש המבואר בגמ' גם עפ"י דרכנו, (וראה עוד להלן סי' ע"ו מש"כ בס"ד). וכן ראבי"ה סי' אלף קנ"ב בענין זה. והיינו, דהמטיל תכלת בסדין, עקרו ממנו חכמים לגמרי מצות ציצית ולא קיים כלום, ונמצא שהלבוש בזה"ז סדין פשתן עם ציצית לבן ותכלת אינו מקיים כלום, וממילא לוקה על הכלאים.

והנה החילוק בדין יש כח ביד חכמים לעקור גם בקום ועשה יש לבאר בדרך זו, האם בכוחם לעקור לגמרי החפצא של המצוה וכדאמרן, או שאין זה בכוחם, אלא לעולם חפצא של המצוה איכא, והם יכולים לומר לאדם שוא"ת,

23. ודרך אגב, לפ"ר צ"ב דהך דינא דציצית חיובה רק ביום ולא בלילה, כתב הרמב"ם בדרך אגב בתוך דבריו על גזירת סדין בציצית, ולפי דרכו בכל מקום היה לו לכתוב הלכה זו בתחילת ההלכות, כדין בפ"ע על יסוד מצות ציצית, ולע"ע לא ראיתי למי שעמד בזה.

ועתה (תמוז תשע"ב) י"ל רשימות שיעורים להר"ד"ס על ברכות ושם ב,א בענין מצות ק"ש בערבית ושחרית נקט בשי' הרמב"ם לפי השגת הרמב"ן בספר המצוות שרש י"א להשוות מצות ק"ש פעמיים בכל יום, עם תכלת ולבן בציצית, עי"ש כל דבריו. והנה לפי דרכנו בביאור שי' הרמב"ם בציצית, הרי נמצא בקיים אחד מהם, תו ליכא ביטול עשה, ורק לית לה קיום בעשה במלואו, וא"כ נאמר שגם בק"ש הוא כן, והוא דבר הקשה לשמוע שמי שקרא ק"ש או של ערבית או של שחרית בלבד, ולא קרא האחרת, אין לו ביטול עשה, אלא שכאמור הרמב"ן השווה את הנושאים לשי' הרמב"ם, וכן מייתי שם מתמידין וקטורת שגם בהן בודאי א"א לומר כן, ונראה דמה שהכריחו להרמב"ן לנקוט כן, הוא עפ"י מה שנקט הרמב"ם במנין המצוות לקרוא ב' פעמים כו', וזה לא היה לו להזכיר אלא בתוך ההלכות, אימתי זמן קריאה, ומדנקט כן בעיקר המצוה ש"מ שלדעתו ב' הקריאות מעשה מצוה אחת. וצ"ע. [ושמא לדרך הבנת הרמב"ן ברמב"ם, מובן קצת גדר תשלומין בק"ש לדעת כמה קדמונים מחכמי פרובנס, אלא שלפ"ז י"ל כן רק תשלומי של ערבית בשחרית, שהיא מצוה אחת, ולא של שחרית בערבית, ואכ"מ.]

[אגב, ראיתי דבר פלא בס' דברי שלמה לר"ש מטולצין מרואי פני הגר"א, דלמ"ד דהו"ד ד' כנפות מצוות

דאם נקטינן שנעקר החפצא של המצוה, שוב אין חילוק בין קר"ע או שוא"ת, שבלא"ה אין זה כלום, ומתוך מה דחזינן דהמצוה נעקרת לגמרי וה"ז לוקה על כלאים, ממילא ש"מ שיש בכוחם לעקור מצוה גם בקר"ע, דכאמור מאי שנא ואין לחלק בין הנושאים. וגם בנידון תקיעות בשבת אם עבר ותקע אם קיים מצוה, וראה קובץ הערות סי' ס"ט, וכתבתי בזה בס"ד בקרואי מועד עניני ר"ה סי' י"ז, ונדפס גם ב"קול תורה" גליון נ"ג תשרי תשס"ג. תליא בזה אם עקרו החפצא של המצוה, או אמרו רק שאין להאדם לעשותה, ונתבאר שם בס"ד. [וביבמה חייבי לאוין שגזרו שלא ייבם, ומ"מ בדיעבד קנה, ולא אמרינן שאין מצוה וממילא ה"ז כשאר אשת אח, כבר האריכו בזה במקומו.] וכיו"ב צ"ל גם לענין תקיעות בשבת, דעי"ש במאמרי שהובאו דעות גדולי המפרשים דמדין תורה אין בשבת חובת תקיעות, אלא הוי מצוה של רשות, ואפשר לצאת ע"י תפילת מלכויות וכו', וילפינן לה מזכרון תרועה, עי"ש. ואכתי תקשי עליהו, איך אמרו בגמ' דהוי עקירת עשה בשוא"ת, והרי אינו חובה, וליכא ביטול עשה במניעת התקיעות, ברם להאמור ניחא, דהואיל וחז"ל עקרו קיום העשה ע"י התקיעות, וגם אם עבר ותקע לא קיים כלום, ממילא שמעינן דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, וכש"נ. וכבר נתבאר כן בס"ד במאמרי הנ"ל, עי"ש.

את העשה שלא לעשותו, עי' ברמב"ם פ"ב מה' ממרים ה"ד וז"ל, וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה כו', להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שהשעה צריכה, ע"כ, ומפורש שם "שאין קובעין הדבר לדורות ואומרים שהלכה כך היא", וכן "ב"ד מורין בזמן מן הזמנים לעבור על מקצת מצוות לפי שעה כו'", עי"ש כל דבריו, א"כ סדין בציצית ושופר ולולב בשבת אינן הלכה לדורות אלא גדר תקנה ועקירה לזמן, ולע"ע לא ראיתי למי שעמד לבאר זאת, וצ"ע במפרשים.

עשה, א"כ גם במנין תרי"ג הו"ד מצוות במנין, וכיו"ב איתא בחי' חת"ס גיטין לח, א בשם הר"ד אופנהיים, עי"ש, ולא זכיתי להבין הדברים, אטו בגלל דהו"ד מצוות שאין מעכבות זא"ז הו"ד נמי ד' במנין תרי"ג, והרי הן רק מצוות עשה אחת של ציצית, ואין דברים אלו אלא תימה גדולה, וע"ע הערותי לאבודהרם פסח הערה 584, ושו"ר בעמק הנצי"ב פ' זו שדחה סברת דברי שלמה הנ"ל, אבל לא הזכירו.]

והנה על ביטול סדין בציצית וביטול שופר ולולב בשבת, שחז"ל עקרו

סימן עד עטיפת טלית אחרי הנישואין

ועשו להם ציצת וגו' (טו לח).

יונתן בן עוזיאל שם "ארבע כנפי גלימתכון" היינו כסות שעליו, ובפרשה כאן נאמר על כנפי בגדיכם, והיינו כל הבגדים ובזה לא הוזכר רמז לחתן, ואפי' קטן היודע להתעטף צריך לחנכו במצות ציצית, משא"כ התם דהזכרה הטלית, אמרה התורה רמז לחתן, כלומר שאין הפנוי מתעטף בטלית, וכבר מבואר אצלנו בס"ד במקרא העדה פ' נח סי' ל"ח הגדר באלו המצוות, דאיכא חובת חפצא על

ובפ' כי תצא נאמר גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה. והתם סמך ליה כי יקח איש אשה חדשה וגו', ומהתם דרשו קדמונים המקור להמנהג שאין הפנוי עוטף בטלית, עי' קידושין כט, ב, ועי' בפי' הרוקח על התורה שם, וכן עוד ספרי בעלי תוס' שם, וכן בראבי"ה אלף קנ"ב. ובאמת הוא מדוקדק יפה, דהתם מדובר בפסוק בכסותך כמו טלית, וכמו שהוא בתרגום

יהודה חלאוה ע' יח – יט שמבאר ענין אכילה ושתיה בשמחת נישואין ומדוע לא קבעו השמחה ע"י שירה בפה וכלי, ומבאר שם שכל ענין הנישואין הוא ענין גשמי ושב להיות מצוה, וה"ה ענין זה של אכילה ושתיה, יעו"ש היטב. וביאור הדבר שזה עיקר תכלית האדם בעוה"ז לקדש את החומר, ויעוין בבית הלוי פ' בראשית ושו"ת נר למאור בהקדמתו, ולכן כל שעדיין לא נשא אשה, עדיין אין עיסוקו אלא ברוחניות, ואדרבה כך יפה הוא, ורק מי שעוסק בתחילה ברוחניות בלבד, יכול אח"כ לעסוק בהעלאת הגשמיות אל הרוחניות, והוא מושכל. ולכן י"ל דציצית בבגד גרידא, אכן הוי מצוה ככל המצוות שמתחייב בה מהתורה כשנעשה גדול, ואף קטן חייב בחינוך, אך טלית גדול שהוא מכסה כל הגוף, בא לרמז על הכנעת כל החומר תחת הרוח, והיינו רק כשהוא נשוי שאז בא להתעסק עם החומר, אבל לפני כן אין לו עסק עם החומר כלל. ומצינו בכמה דוכתי שעטיפת טלית מצויצת מביאה לכובד ראש, לענין דיינים וקבלת שבת, כדאיתא בפיר"ח וברמב"ם, ואכ"מ.

ומש"כ לעיל דהוי גדר בגדי כהונה לעבודת התפילה, הנה יש להוסיף, דהרי כהנים שלובשים הבגדים צריכים לברך ברכת המצוות, ואין זו רק הכשר למצות העבודה במקדש, אלא מצות עשה בפ"ע במנין המצוות, וראה הערותי לאבודרהם בתשובת ר"י בן פלאט

מצות ציצית, ואיכא חובת גברא נמי מדרבנן בשעת התפילה, וחובת חפצא היא בלבישה, וחובת גברא הוא בעיטוף, וחזינן הכא שענין זה אע"פ שהוא מדרבנן, הרי הוא מרומז במקרא. וענין פריסת הטלית לענין נישואין, נאמר במקרא רות ג, ט, ופרשת כנפך על אמתך, וכן בגמ' נאמר פרש טליתו עליה, ע"י קידושין יח, ב. וראב"ע דברים שם הזכיר רעיון זה בשם המכחישים, אבל כאמור זוהי ש"י הקדמונים, וכש"נ. אבל באמת צ"ב מ"ט מצות עיטוף בטלית היא דוקא בנשוי ולא בפנוי, ומה ענין מצות ציצית אצל נשואין.

ועוד יש לראות ענין טלית לתפילה, שהוא גדר בגדי עבודה כמו בגדי כהונה במקדש, וכדאיתא בטור או"ח סי' צ"ח, וראה במקרא העדה פ' פקודי סי' ר"ד, ויש גם דמיון בין שניהם, דכמו בבגדי כהונה הותרו כלאים, ה"ה בבגד של ציצית, ויעו"י תוס' יבמות ו, ב, דכמו בציצית הוא מדין עשה דוחה ל"ת, כן נמי בבגדי כהונה הוא בגדר עדל"ת, יעו"ש"ה בדבריהם. ואע"פ שכמובן גם בבגד סתם הותרו כלאים בציצית, מ"מ המקרא נאמר אצל טלית, שהרי התם דרשינן סמוכין עם פרשת שעטנז. והוא מרמז כאמור. וע"ע בפירוש ראב"ן הירחי על מסכת כלה דף ג, א, ובתלמיד הרשב"א שבסדר אירוסין ונשואין ע' סז.

ואולי י"ל ע"ד המוסר, דיעו"י בסדר אירוסין ונישואין סי' ג' מרבי

הערה 133, מש"כ בס"ד, ולפיכך זהו הפי' בברכת להתעטף, שהרי אין מצוה כזאת, ורק לתפילה מברכים כן, ועל טלית קטן הברכה על מצות, וכמו שכבר נתבאר בס"ד במקרא העדה פ' נח סי' ל"ח, והיינו שזוהי ברכה בפ"ע כמו של לבישת בגדי כהונה, וראה משנ"ת עוד בזה להלן סי' ע"ח.



סימן עה

האם בענין בחוטי הציצית שלכם

ועשו להם ציצת וגו' (טו לח).

איתא שם להסתפק בסוכה של הפקר אי יכול לצאת יד"ח.

והנה כיו"ב לענין ציצית הובאה שם שי' העיטור בשו"ע או"ח סי' י"א ס"ז דחוטין של ציצית צריך שלכם, וחוטין שאולים פסולים, והיינו דיליף מהך סוגיא דלמעוטי גזולה היינו שצריך שלכם, אלא שיש הבדל בין סוכה וציצית, דבסוכה הואיל וילפינן מכל האזרח בישראל וגו' דכל ישראל ראויין לשבת בסוכה אחת, ש"מ שא"צ שלכם ממש, לכן סגי בשלכם ע"י שאלה, ויעוין סוגיא דסוכה כז, בפירש"י שם, משא"כ בציצית שאין דרשה כזאת, הדר דינא שצריך שלכם ממש, וחוטין שאולין פסולים, וראה ביאורי הגר"א או"ח שם, וצריך לתקן, דכאמור המקור הוא סוכה ט,א.

איתא בסוכה ט,א, דבעינן טויה לשמה, שאני התם דכתיב גדילים תעשה לך לך לשם חובך, ה"נ חג הסוכות תעשה לך לך לשם חובך, ההוא מיבעי ליה למעוטי גזולה, התם נמי מיבעי ליה למעוטי גזולה, התם כתיב קרא אחרינא ועשו להם משלהם, ע"כ בגמ'. ופירש"י למעוטי גזולה, דבעינן תעשה לך משלך. ואכתי צ"ע, דאם הילפותא היא שיהיה שלך, אמאי סוכה שאולה כשרה, דאע"פ שאינה גזולה, מ"מ הרי היא אינה שלך. והנה ראה בקרואי מועד סוכות ח"ב סי' נ"ח ושם הערות ג'-ו' הובאו בס"ד מקורות רבים בראשונים ובאחרונים בהא דאיכא דין לך בסוכה, אלא שע"י שאלה מקויים נמי דין לך, וא"צ שלך ממש בדיני הממונות וא"צ קנין הגוף, אלא כיון שיש לו הזכות לישב בסוכה, אקרי לך, ולפ"ז

ולא בשאלה, וגם הבאתי לזה מפירש"י ע"ז טו,א שלענין שכירות מפורש בגמ' דהוי ממכר ליומא, ולענין שאלה פירש"י משום חיוב אונסין, ועי"ש בס' עבודת עבודה, ולהאמור יש לבאר, ובמקו"א כתבתי בס"ד. ואולי יל"פ בזה גם מש"כ הרמב"ן במלחמות פ' אלו מציאות שאם האבידה נמצאת ביד מוצאה שהוא שומר שכר מדין שומר אבידה, לא מועיל היאוש, מפני שידו כיד הבעלים, ויאוש ברשות אינו מועיל, וכתב המחנ"א בה' חצר סי' ח' דבדוקא נקט הרמב"ן למ"ד שומר שכר, דאילו למ"ד שומר אבידה הוי שומר חנם, אכן אין ידו כיד הבעלים, עי"ש, וראה גם מרחשת ח"א קונטרס יאוש סי' א' אות ז', ולהנ"ל הוא מבואר, דיד פועל כיד בעה"ב היינו דוקא בשכיר, אבל בחינם לא הוי יד פועל כיד בעה"ב, וה"ה ליד שומר כיד בעה"ב. וראה גידולי שמואל ב"מ כו,ב, וכן בית זבול ב"מ סי' כ'.

[ואגב, התוס' ב"ק סו,א לא ס"ל כהרמב"ן, אלא יאוש מועיל גם בשומר אבידה, ואע"פ כן חייב בהשבה, ור"ל שאת גוף האבידה א"צ להחזיר, אבל צריך להחזיר דמיה, ולפיכך ליכא לא תגזול עליה, כמש"כ תוס' קידושין לד,א וכן תוס' ב"מ כו,ב, ובפשוטו י"ל דגם מצות השבת אבדה ליכא, כיון שפקע מיניה שם אבדה לאחר יאוש, אלא חובת תשלומין של שומר שנתחייב מתחילה, ובגמ' ב"מ שם דאיתא משום השב

ורק צ"ע מה שהובא שם במשנה ברורה, דבטלית שכורה יש להסתפק, ר"ל שא"צ שלכם ממש גם להעיתור, ושכירות לדעתו עדיפא משאלה, ועי' שו"ת רדב"ז ח"ו סי' שני אלפים ק"ט, והובא בדרכי תשובה יו"ד סי' ק"כ ס"ק ס"ד, דהשוכר כלי מגוי אין דינו כשואל אלא כקונה וחייב טבילה, וראה עמודי אש (איזנשטיין) קונטרס איסור והיתר אות י"ג, וביאורי הגר"א יו"ד שם ס"ק כ', ושו"ת תועפות ראם חיו"ד סי' ו', ובפשוטו שיטתו עפ"י העיתור לחלק בין שואל שאע"פ שיש לו זכות השתמשות לימי השאלה, מ"מ אין לו קנין הגוף לפירות לגמרי, (ועוד כתבתי בזה בס"ד בהערותי לס' האגודה על ב"מ). ובמקו"א הובא מהקה"י שמבאר התוס' בערכין כ,א דשכירות שהקדים השוכר ושילם דמי השכירות היא עוד עדיפא משאר שכירות, כלומר, שקנין השוכר עוד אלימא טפי, אלא שעדיין צ"ע כיון שנאמר בציצית להם וצריך שיהיה שלכם, ואין ילפותא אחרת דסגי בפחות משלכם, מנ"ל דלא בעינן שלכם ממש וסגי גם בשכירות אע"פ שיש בה קנין הגוף לפירות, וצ"ע.

ועפ"י יש להעיר על תשובות הגרע"א מהדו"ת סי' קי"ב לענין יד פועל כיד בעה"ב, דאין לחלק בין פועל בשכירות או פועל שנשאל לו בחינם, ויעו"ש מה שהעלה עפ"י הקדמה זו, ולהאמור י"ל דאכן פועל שאמרו עליו שידו כיד בעה"ב הוא דוקא בשכירות,

תשיבם, הפי' שנעשה קודם לכן שומר מכח מצות השבה, וזה סיבת החיוב גם לאחר יאוש, ומ"מ י"ל דחובת תשלומין זו היא קיום של השבת אבידה שהוא שרש החיוב, ופשוט שא"א שתהא מצות השבת אבדה על מה שמותר לגזול, ר"ל שמותר לזכות בו ואין בו איסור גזילה. וע"ע ב"אוצר מפה"ת ב"ק וב"מ וקידושין שם, ואכמ"ל. וראה טור חו"מ סי' קצ"ה וב"י שם בפ"י דברי הרא"ש לחלק בין שכירות קרקע לשאלת קרקע לענין קנין חליפין, וע"ע קצה"ח סי' ר"ב סק"א, וע"ע בספר בני יעקב לר"י ששון חלק שו"ת סי' י"ג.

ועפ"י זה נמצא דמה שכתבו הפוסקים עפ"י התוס', ראה או"ח סי' י"ד סעיף ג' שאפשר לברך על טלית שאולה אע"פ שפטור מציצית, דהוי כמו נשים שמברכות על מ"ע שהזמן גרמן, דמ"מ היינו דוקא שהחוטין שלו, דבלא"ה הוי חפצא של מצוה פסול, כמו שא"א לברך על לולב שאול, אע"פ שנשים מברכות. ושור"ר שכ"כ להדיא בדרך החיים ה' ציצית ס"ק ד', ועי"ש בתהילה לדוד או"ח סי' י"ד מש"כ ואין דבריו נראים. ברם יעוין בערוגת הבושם להר"א ב"ר עזריאל ח"ג ע' 243 בשם ר"ת, ופשוט לשונו מורה דשאל טלית עם ציצית נמי מברך, ואכן י"ל דר"ת לא ס"ל חידושו של העיטור שצריך שלכם בחוטין, ובאמת לא מצינו לע"ע חידושו

של העיטור במקום אחר, ולפ"ז י"ל דר"ת חולק וס"ל שא"צ בחוטין שלכם. וראה גם בעיטור שם שהובאו דברי ר"ת, וכאמור הגר"א או"ח סי' י"ד ס"ק כ"ג הביא המקור מהגמ' סוכה, ועי"ש שהביא גם מכסותך דדוקא שלכם חייב בציצית, ונראה מדבריו שהשווה החוטין לבגד, ולפ"ז נמצא שחוטין של הפקר פסולים לציצית, כמו בגד של הפקר, וכמפורש שבת קלא, ב, דאי בעי מפקר ליה להבגד, ומפורש שם דשל הפקר פטור מציצית, ולפ"ז יש להוסיף דחוטין של איסור נמי פסולין, מלבד מה דצריך שיעור ויסוה"נ כתותי מכתת שיעוריה, הנה איכא גם פסול שלכם דאיסור נ"ל לא הוי שלכם, וכפי שהאריכו המפרשים, ועי' בזה. וע"ע אמרי בינה או"ח סי' ח'.

ולחנ"ל דשכירות עדיפה משאלה, יל"ע אם בגד שכור חייב בציצית מהתורה, ולא דמי לטלית שאולה, ואפשר שלענין ציצית סגי בזה, אלא שהפוסקים כתבו דלמ"ד שבת במזוזה מתחייב דוקא בשלו, דשוכר פטור מהתורה, וחזינן דשוכר בית לא אקרי שלכם, ואולי יש לחלק בין שוכר קרקע, דקרקע ברשות בעליה עומדת, ולכן לא הוי שלכם, ובין שכירות מטלטלין דעדיפא, אבל לא מצאנו שיועיל שכירות לד' מינים, וכש"נ. ואולי יש לחלק בין מצוה דרמיא על הגברא כמו אתרוג שצריך שלכם לגמרי. אבל בציצית דהוי מצות חפצא, י"ל

שהגדר הוא שהחוטא ציצית יהיו כמו הכסות, ולפ"ז י"ל אם הבגד שחור, מהני ליה חוטין שכורין, ואולי יש ללמוד כן מדברי הגר"א הנ"ל, שהשווה החוטין לכסות, עיש"ה, ולכן גם אם נקטינן דשכירות הבגד מישוי לכם לחיובא, ואתרוג שחור ל"ה לכם, מ"מ חוטין שכורין בבגד שחור מהני. ולפ"ז י"ל גם לענין טלית שאולה, דמברך ולא גרע מנשים, וכנ"ל, דמ"מ סגי לזה חוטין שאולין, והיינו שא"צ בחוטין יותר

מהבגד, אבל לבגד שלו ממש לא יועילו חוטין שכורין.

ויש לציין שנחלקו הפוסקים על מצות מעקה ולא דלא תשים וגו', אי הוי מהתורה בבית שחור, שהרי נאמר שם גגך וביתך, וראה במנח"ח מצוה תקמ"ו, וכן בשי" הפוסקים בבית שחור חייב במזוזה מהתורה, ונחלקו בזה הראשונים, האם ה"ה לשיטתם בית שאול, או דילמא שאלה גריעא משכירות לענין זה. (ויל"ע בספר עמודי ארזים).



סימן עו

קשר עליון דאורייתא

ועשו להם ציצת וגו' (טו לח).

איתא בגמ' שבת כה,ב, כך היה מנהגו של ר"י ב"ר עילאי כו', והיו תלמידיו מחבין ממנו כנפי כסותן, א"ל לא כך שניתי לכם סדין בציצית ב"ש פוטרין ב"ה מחייבין והלכה כדברי ב"ה ואינהו סברי גזירה משום כסות לילה. ופירש"י, מחבין וכו', שהיו להם סדינים שאינן מצויצין, ב"ש פוטרין, ואע"ג דציצית חובה הוא בכל טליתות שיש לו לאדם ואפילו מונחים בקופסא הני דפשתן פטורין משום דכלאים לא שרא רחמנא דלא דרשו סמוכין, וב"ה מחייבין דדרשי

סמוכין. ע"כ. וכ"ה בפ"י רבינו פרחיה שם, והוסיף דמצות תכלת מתקיימת רק בשל צמר.

והנה איתא במנחות לט,א, ואמר רבה ש"מ קשר עליון דאורייתא דאי ס"ד דרבנן איצטריך למישרי סדין בציצית פשיטא התוכף תכיפה אחת אינו חיבור אלא ש"מ דאורייתא, ע"כ. ולכאורה לפי רש"י דלב"ש אכן ליכא דרשא להתיר כלאים בציצית, א"כ אין כל הוכחה שקשר עליון דאורייתא, ואפשר אפוא שלב"ש תולין ציצית בבגד בלי קשירה,

ובזה מתקיימת המצוה, ועוד צל"ע מש"כ רש"י שם דרבא מוכיח מהיתר כלאים בציצית, דאיכא הלכה למשה מסיני שקשר עליון דאורייתא, ואינו מובן, לאיזה צורך קאמר דאיכא הלמ"מ, ואטו לא סגי בהוכחה מתוך המקראות עצמם, שכך הוא דין הציצית שצריכים קשירה, וכן, מלבד שכנראה לא ידוע לחז"ל שיש הלמ"מ כזאת, דאל"כ למה צריך להוכחה, מלבד זאת אינו מובן, לפי מה שהשריש לנו הרמב"ם בהקדמת פיה"מ, דהלמ"מ אין להן רמז במקרא, כלומר, שא"א ללומדם מהמקראות, ולפי המבואר הכא, הרי נלמד כאן מהמקרא, ושוב לא שייך כלל הלמ"מ. וצ"ע. [ועל נושא סדין בציצית, ראה טל אורות לר"ט טביומי ח"ג סי' ל"ח ע' קח.] ובתו"י יבמות ד, ב, אכן מפרש כונת רש"י, עיש"ה. וראה עתה מש"כ בס"ד בבגדי המלך פ"א מה' ציצית ה"ז.

ובתוס' שם, וכן בתוס' יבמות ד, ב, הקשו על הגמ' ביבמות שם, שהקשו אמאי צריך לתנא דר"י ילפותא מצמר ופשתים שכלאים מותרים בציצית, והא כיון שבגדים הם צמר ופשתים, ואמרה תורה להטיל תכלת, ש"מ דכלאים מותרים, ותמהו התוס', דזו אינה ראייה, די"ל שתולה התכלת בלי קשירה, ואיצטריך צמר ופשתים להתיר כלאים, דממילא ידענו שצריך קשר וע"י כך יהיו כלאים, ותוס' מנחות שם תי' דהילפותא היא דגדיל האמור בתורה הוא טוב,

ולפו"ר דבריהם משוללי הבנה, ומצאתי מש"כ לפרש בחמדת דניאל שם, עי"ש מש"כ, ועדיין לא נתיישב לי, ובתוס' יבמות תי' בשם ר"י קלצון, עי"ש. וראה גם בשטמ"ק מנחות שם, וכן בתו' ישנים יבמות שם מש"כ לפרש באופן אחר, וע"ע טהרת הקודש מנחות שם מה שהאריך.

ובאמת לשון הגמ' איצטריך קרא למישרי סדין בציצית, צ"ב, דהו"ל למימר אמאי איכא קרא דעשה דוחה ל"ת ויש חיוב להטיל ציצית, והרי אפשר לקיים שניהם, להטיל הציצית בלי קשירה, וממילא אין ל"ת, ואטו נידון התורה הוא על היתר סדין בציצית, והא הנידון הוא על חיוב להטיל ציצית, ולפיכך נראה, דאם הנידון הוא על עשה דוחה ל"ת גרידא, עדיין אין ראייה שיש הלכה בפ"ע של קשר, דלעולם ליכא דין מסויים של קשר, אלא צריך ליתן ציצית על הכנף, אמנם כיון שהנתינה לא קיימת, מסתבר דזה לא איקרי נתינה, ויעו"ש ברש"י דאפשר שיש לו קיום יום או יומיים מבלי קשר, ומ"מ כיון שהתורה אמרה ליתן על הכנף, נראה הפירוש לחז"ל שתהא נתינה שיש לה קיום, וממילא צריך קשר, אבל אין הקשר דין בפני עצמו, ואינו אלא היכי תמצוי לקיים הנתינה, וכיון שיש סמוכים אמרה תורה שעשה דוחה את ל"ת, וכיון שא"א לקיים שניהם בלי קשר, בהכרח צריך לעשות קשר, אע"פ שאין הקשר עצם המצוה.

שהוא חיבור ממש בכלאים, ואם א"צ קשר, הרי אין כלל איסור ומה יש צורך להתיר, ומה תאמר שכונת ההיתר היא במקום שא"א שיהא קיום להציצית בלי קשר, וע"ז התירה התורה, זה לא יתכן, דבשלמא בעדל"ת שפיר מובן שהתורה קובעת שעשה דוחה את ל"ת, וכיון שא"א לקיים שניהם בלי קשירה, לפיכך יש לקשור ולקיים המצוה, אבל על תליית התכלת לאחר שכבר יש לבן, שכבר אין בזה ביטול עשה אם לא עשאו, וממילא אין כאן אלא דין היתר בפ"ע, ואם התורה אמרה שיש היתר, ש"מ שלולא ההיתר יש כאן איסור, וזה רק אם יש דין בפ"ע שצריך קשר בציצית, וכש"נ. וע"ע פקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אות קמ"ה. וע"ע יד אליהו (רגולר) ח"ב כתבים אות כ' כלאים בציצית ס"ק ד'.

והנה עיקר הענין בגדר לבן ותכלת שאינו מעכב, ר"ל דליכא ביטול עשה אם תולה אחד מהם, מבואר בס"ד לעיל סי' ע"ג, עיש"ה, אלא דהתם נקטינא שגם על קיום עשה כה"ג איכא עדל"ת, ולדרכנו הכא אינו כן, אלא אדרבה מתוך זה מוכח דאיכא הותרה בציצית. ואכן כך ס"ל לכמה מהראשונים דלפי האמת כלאים בציצית הוי נמי גדר הותרה, וראה תוס' יבמות ד, ב ד"ה דאפילו וברשב"א שם, וראה קובץ הערות סי' ז', וחידושי רבי שמואל סי' ה', וכן קובץ הערות סי' י"ב סק"ז – ט', ושערי שמועה על יבמות, שיעורי המקדש דוד סי' א', והענין צריך

ורבה בא לומר דקשר גופא הוא חפצא של המצוה, ולא רק היכי תימצוי בעלמא שלא ינתקו הציציות מהבגד, ובענין כלאים בבגד גם בלי הציצית, ראה להלן סי' פ'. וכן בבגדי המלך במקומו, ולשון הרמב"ם בה' ציצית שסמיכות ציצית לכלאים נאמר בשביל היתר זה.

וע"ז קאמר רבה דאיכא בציצית ענין נוסף מלבד עשה דוחה ל"ת, והיינו דהתורה התירה סדין בציצית, כלומר, דעשה דוחה את ל"ת הוא רק בגוונא דבלא"ה איכא ביטול העשה, והיינו באופן שיש לו בגד פשתן ויש לו רק חוטי תכלת, וקי"ל התכלת אינו מעכב את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת, כמבואר להלן בסמוך, והתכלת היא של צמר בלבד, ויש לו להטיל התכלת בבגד ובזה הוי ממש עשה דוחה ל"ת, אבל אם יש לו חוטי לבן של פשתים וכבר פטר את הבגד, והתכלת אינו לעכובא, על כך ליכא עשה דוחה ל"ת, אלא שבזה איכא היתר של סדין בציצית, שמותר לתלות התכלת שהוא קיום מצוה אע"פ שאינו לעכובא. וע"ז קאמר רבה דמזה מוכרח דקשר עליון דאורייתא, ר"ל, דעצם הקשר הוא המצוה, ואין זה רק היכי תימצוי לקיום הציצית בבגד, וממילא הוי בגדר עדל"ת כאשר אי אפשר בענין אחר, דזה לא שייך הכא, כיון שאינו בכלל עדל"ת, וה"ק הש"ס, כיון שהתורה אמרה כאן היתר, בהכרח שלולא שהתורה התירה, אכן הוי איסור גמור, כיון שיש קשר

אריכות ואכ"מ. ברם בעיקר הדברים העלנו המקור להיתר בציצית הוא משום דהכא התכלת היא גדר הותרה ולא דחיית ל"ת, אבל אין בזה כדי ליישב השיטה של רש"י הנ"ל שאין להם לא לבן ולא תכלת אליבא דמ"ד שלא דרשינן סמוכין וליכא עשה דוחה ל"ת, אבל עי"ש בתוס' בשם תשובת רש"י, ועי' תשובות רש"י סי' פ"ד, ועי"ש בריטב"א ומאירי ושאר הראשונים והמפרשים. (וראה מכתבים, מכתב א' וירא תשס"ו).



סימן עז

בגד שרובו ממין של חיוב

ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם וגו' (טו לח).

הנה פליגי בגמ' וכן הפוסקים אם מהתורה רק בגדי צמר ופשתים חייבים בציצית, או גם שאר מינין, ולפי שיטת הפוסקים שרק צמר ופשתים חייבים בציצית מדאורייתא, יעויין בחי' הגרע"א בשו"ע או"ח סי' י' אות ב' שנסתפק בבגד ששיעור חיובו מצומצם, ורק רובו עשוי צמר ופשתים, ומיעוטו עשוי מינים שאינם חייבים, האם חיובו בציצית מהתורה, עי"ש. והנה בפשוטו באופן כזה נאמר בכל מקום רובו ככולו, כלומר, שהרי יש לפנינו בגד, וכיון שרובו עשוי צמר ופשתים, לכן אקרי שכל הבגד הוא מצמר ופשתים, והגרע"א שם לא נחית לסברא זו, אלא דן מצדדים אחרים, ולכאורה צ"ע אמאי לא נימא בפשיטות

כדאמרן, דכה"ג הוי הכלל שבכל התורה דרובו ככולו.

וגם בביאור הלכה סי' ט' ס"א ד"ה אלא כתב, ואם לקח טלית צמר שאין בו שיעור חיוב ותפר לו חתיכה משאר מינין להשלים שיעורו, פטור מן התורה כו', דדבר הניכר לא שייך ביה ביטול ברוב, אבל אם יש בו כשיעור חייב מן התורה, עכ"ל. וצ"ע, אמאי צריך הכא לביטול ברוב, ולכאורה גם אם המיעוט אינו בטל ברוב, נמי אמרינן רובו ככולו, אלא נקטינן שהשם שיש על רובו חל על כולו, ועוד, דאם היה אותו המיעוט מתנגד אל דינו של הרוב, אכן היה מקום לומר דבעינן לביטול ברוב כדי שלא תהא מציאות של מיעוט המתנגד אל השם

דלא מהני ביטול ברוב, הואיל וביטול ברוב אין בכוחו אלא לבטל הדין שיש על המיעוט, אבל אין בכוחו להחיל דינים על המיעוט, ולפיכך א"א ע"י ביטול ברוב לומר שהחוטין שהן לא לשמה יהפכו להיות לשמה, והדברים עתיקין, וראה קרואי מועד עניני סוכות ח"ב סי' י"ג ושם נתבאר בס"ד, ואכתי צ"ע, אמאי צריך לביטול ברוב, נימא רק משום רובו ככולו, וממילא נקטינן שהדין לשמה שיש ברובו, הוי על כולו, ואכן נראה שאם איכא תערובת כזאת בצמר עצמו, י"ל דבאמת איכא דין רובו ככולו, אבל בחוטין שנתערבו, לא שייך לומר על חוטין מסוימים שהם המיעוט במספר החוטין, שגם הם בגדר לשמה בגלל שהרוב הוי חוטין לשמה, ולא שייך כה"ג רובו ככולו, ועדיין צריך תלמוד, ולפיכך בנידון הבגד שיש בו חלקים של מין שאינו בר חיובא, אע"פ שהוא ניכר ולא שייך ביה ביטול ברוב, מ"מ שפיר שייך ביה רובו ככולו. וראה ביאור הלכה שם ד"ה רחלים דין ביטול ברוב בצמר עצמו של הבגד, שהוא משום ביטול ברוב, עי"ש, ולדרכנו הרי גם משום רובו ככולו יש להבגד להתחייב מהתורה בציצית. ומ"מ צ"ע אצלי פסקי הגרע"א והביאור הלכה, וגם צ"ע שלא הזכיר ביה"ל מדברי הגרע"א שקדמו.

ובביאור הלכה שם דן גם בבגד שרובו ממין שאינו בר חיובא, אבל מיעוט שבו ממין בר חיובא, ויש באותו מיעוט שיעור בגד לחיוב ציצית, והביא

שצריך לחול על כולו, והכא אין המיעוט במהותו מתנגד אל הרוב, אלא שאותו המיעוט אינו חייב בציצית, וע"י שהוא מיעוט עם רוב, י"ל רובו ככולו, וחל על כל הבגד שם בגד של חיוב, ואימתי צריך לביטול ברוב, אם המיעוט הוא איסור, וצריך להוריד ממנו האיסור שבו, וזה ע"י הביטול ברוב, וכמו גם מה דמצינו מקור הדין באחרי רבים להטות בסנהדרין, ואז ע"י ביטול ברוב, מתבטלת דעת המיעוט שהיא מנגדת לדעת הרוב, וממילא אפשר לנו לומר רובו ככולו, וה"ז בגדר שהפסק דין יוצא מכל הב"ד. וכמו שביארו המפרשים הגדר בב"ד, ומטו כן בשם הגר"ח, ראה בחי' הגר"ח משוכפל עמוד פז, וראה משנ"ת בס"ד ב"אוצר מפה"ת" ב"ק כז,ב, וכן מש"כ בס"ד בפקודי העדה פ"ח מהלכות סנהדרין ה"א, וכל זה שייך רק בב"ד שצריך לבטל את דעת הדיין שהוא מתנגד לדעת הרוב, אבל במיעוט בגד שאינו חייב בציצית, הרי אין בזה מנגד על החיוב, אלא שבגד כזה אינו חייב בציצית, ולפיכך ע"י רובו ככולו שפיר איכא על כולו, כלומר כולל גם את המיעוט, שם בגד של חיוב, שהוא רוב הבגד, (וראה מטה אשר [שלם] בחי' עה"ת פ' בראשית מש"כ בענין זה ע"ד דרוש).

וידועה חקירת גדולי האחרונים דנתערבו חוטי ציצית שלא נעשו לשמן ברוב חוטין שנעשו לשמן, יעויין שו"ת רע"א (גריןמן) סי' י"ג ומנח"ח מצוה י' ועוד רבים, והתם ביארו המפרשים טעמא

וכנפיה של עור דחייבת, היינו אפילו אין שיעור בגד בלי העור, דהעור נטפל לבגד וחשיב כבגד, וראיה לזה מרב אחאי דאזיל בתר כנף, אף שאין בכנף שיעור בגד, אלא דחשיב כנ"ל עיקר, ומחשיב את העור המשמש את הכנף כבגד, וה"נ לרבא דאזיל בתר בגד, עכ"ל. ולפלא שלא הביא ספיקו של הגרע"א, ופסק הביאור הלכה בזה. ואע"פ שלא ביאר החזו"א להדיא טעמיה, וכתב סתמא דהעור נטפל לבגד וחשיב כבגד, נראה עיקר הביאור משום הכלל רובו ככולו, וכש"נ. וזה לא מתאים עם הוכחת החזו"א מהמ"ד דאזיל בתר כנף במנחות מ,ב, אע"פ שאין בו שיעור, ואכן לפו"ר הוכחת החזו"א צל"ע, דדעת רב אחאי דהכנף קובע, וא"כ כונת התורה שהכנף הוא צמר ופשתים ותו לא, ואין זה ענין לדידן דהבגד קובע, ובהכרח צ"ל טעמא כדאמון דרובו ככולו.

מהמג"א סי' י' סק"ה להוכיח דפטור, והוא העיר עליו דהואיל והמיעוט ניכר ואינו בטל ברוב, יש לו להתחייב בציצית, עי"ש. והנה לפי הנתבאר, הרי פסק המג"א מובן, דאע"פ שלא שייך ביטול ברוב, מ"מ הרי מכח הכלל של רובו ככולו, יש לנקוט שהבגד קרוי על שם רובו, והואיל ורובו עשוי ממין אחר, הרי אין הבגד קרוי אלא על שם רובו, ורובו אינו מצמר ופשתים, ופשוט. ולפ"ז נראה להוכיח דשיטת המג"א היא גם באופן הנ"ל כדברינו, כלומר ברובו של צמר ומיעוטו אינו בר חיובא, ואין ברוב כדי שיעור, דה"ז חייב מהתורה, דזיל בתר טעמא, דכמו בדאיכא שיעור לא אהני לחייב כיון שהוא מיעוט, ה"ה בדליכא שיעור אין זה סיבה לפטור, הואיל ומ"מ הוא הרוב. שו"ר בחזו"א או"ח הלכות ציצית סי' ג' סק"ל"ג שכתב וז"ל, היא של בגד



סימן עח

ציצית לנכרים

ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם וגו' (טו לח).

להציל עצמו, ומיירי שהבגד הוא שלו, וה"ז מצוה מהתורה להטיל בו ציצית, ויש באפשרותו להטיל בו ציצית, האם הוא מחוייב לעשות כן, או שי"ל דכה"ג לא

נסתפקתי במי שהלבישוהו על כרחו בבגד שיש בו ארבע כנפות, והרי הוא אנוס על לבישה זו, וביותר בנאנס משום פקו"נ שיש ללבוש הבגד

נסתפק לנו אם בעל קנין פירות הפקיר את זכויותיו בקנין הקרקע, האם בעל הקנין הגוף זוכה בהם ממילא, או דילמא צריך לעשות קנין, ואם קדם אחר יכול לזכות בו מן ההפקר, וצ"ע, ואכ"מ.]

כתב המג"א סי' כ' ס"ק ג' וז"ל, אלא על כרחך ה"ק שיעשו להם ציצית על כנפי בגדיהם ולא על בגדי עכו"ם, וקשה למה באמת, ולזה אמר לדורותם לדור תם מגזל וגילוי עריות ושפיכות דמים, אבל העכו"ם חשודין עליהם, ואיכא למיחש שמא יתלוה עמו בדרך ויהרגנו או יגזול ממנו או משום זונה, עכ"ל. והנה לפו"ר דברי המג"א תמוהים במש"כ דממעט מקרא דבגדיהם ולא של עכו"ם, והיכן איכא הך דרשא, ותו, דהוסיף המג"א לשאול אמאי באמת אין העכו"ם חייבים, ולמה זה צריך טעם מדוע אין העכו"ם חייבין הציצית, והרי גם על כל תרי"ג מצוות אין העכו"ם חייבין, ולא שאלו מ"ט אינם חייבים בכל המצוות, ולפי המג"א דאיכא על כך ילפותא, אכן עוד יותר תימה, היכן מצינו מיעוטים על מצוות התורה שאין הגויים חייבים בהם, שהוא דבר פשוט שתרי"ג מצוות לישראל נתנו ולא לגויים, וביותר תימה דמצאתי בספרי זוטא פרשה זו סי' ל"ח בהאי לישנא, דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית, בני ישראל חייבים בציצית ואין הגויים חייבים בציצית או בני ישראל פרט לגרים אמרת ויאמר ה' אל משה לאמר לרבות יחידים דבר אל

נתחייב במצוה, דלבשה באונס לא אקרי לבישה, ואם אכן כך הוא דלא אקרי לבישה, נמצא שגם אם יטיל בהן ציצית לא אקרי מצוה כלל ואין לו לברך. ואם תמצוי לומר שבאונס לא אקרי לבישה ופטור מדינא מציצית, איך יהיה הדין אם האונס יש בו גם רצון, כלומר, שגם בלי רצונו אונסים אותו, ונמצא שאין רצונו מוסיף ולא לכלום, או דילמא איפכא הוא, גם בלי האונס ה"ז לובש ברצונו, ומאי איכפת לן שגם אונסין אותו על הלבישה.

עוד יש להסתפק במי שיש לו בבגד קנין הגוף גרידא ומכר לחבירו את הקנין פירות של הבגד, ועתה משאל לו בעל קנין הפירות לבעל קנין הגוף את הבגד כדי שילבשנו, האם אקרי בעל קנין הגוף בעל הכסות להתחייב בו בציצית מהתורה, או מ"מ אין זו אלא טלית שאולה, הואיל ועל עצם הטלית ללבישתה אין לו בעלות, נמצא שאת הלבישה הוא מקבל בשאלה, וי"ל שעל טלית שאולה כה"ג לא חייבה התורה, וצ"ע. [ואגב דאיירינן בקנין פירות וקנין הגוף, יש להסתפק לענין מי שאין לו קרקע שאינו עולה לרגל, ולשי' התוס' ה"ז פטור גם מקרבן פסח, איך הדין במי שיש לו רק קנין הגוף, וכן מי שיש לו קנין פירות אי הוי כקנין הגוף גם לענין זה או לאו, וכן נמי מי שיש לו קרקע רק קה"ג אם מצווה על שביתת שדהו בשביעית, וכן נמי האם בעל קנין הפירות מצווה על שביתת שדהו, וצ"ע. ובמקו"א

בני ישראל לרבות הגרים, ע"כ. הרי לפנינו שהרי יש דרשא למעט גויים ממצות ציצית, ואמנם אין זו הדרשא שכתב המג"א מ"בגדיהם", אבל איכא דרשא, והוא פלא כאמור, ובפשוטו הכונה על פטור מציצית, ולא לאיסור מכירה.

והנה באמת מצינו להרמב"ן והריטב"א קידושין לו, א שכתבו על כל המצוות שנאמר בהן בני ישראל, והנשים מחויבות בהן כמו עשה שאין הזמן גרמא, וכל מצוות ל"ת, בבני ישראל אתי למעוטי נכרים, ע"ש. והתם נמי צריך תלמוד, מאיזה טעם יש ללמדנו שגויים פטורים מכל אותם מצוות עשה או ל"ת, ומה"ט לא הבנתי קו' מג"א סי' י"ד ס"ק י"ד על המכשירים ציצית שעשתה אשה, והרי כתיב בני ישראל, ע"ש ובמפרשים שם, והרי מבואר בראשונים הנ"ל דבכל המצוות שכתוב בני ישראל אתי למעוטי נכרים ולא נשים, ובמנחות מב, א ילפינן מבני ישראל שבציצית, שגוי שעשה ציצית ה"ז פסול, ואפשר שזה מתאים עם דברי הרמב"ן, ר"ל, דלאחר שנתמעטו גויים מהמצוה לגמרי, וכש"נ, לפיכך גם עשייתן פסולה. וא"כ נשים שלא נתמעטו לגמרי, ורק הן פטורות בלבד, לכן אין עשייתן פסולה, ונתיישבה קו' מג"א. ור"ת שפוסל עשיית ציצית ע"י נשים, דאית ליה כללא שכל שאינו מצווה, עשייתו פסולה, א"כ גם אם נשים רוצות לקיים מצות ציצית כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא, מ"מ את הציצית אין הן

כשרות לעשות, ואע"פ שנעשו רק לצרכן, וכבר נתבאר בס"ד בקרואי מועד עניני ר"ה סי' ח' מאמר "תקיעת שופר לנשים", והסברא כיו"ב, דהחפצא דמצוה צריך שיהיה כשר, וזה רק אם נעשה ע"י אנשים, ע"ש מש"כ בס"ד, ונדפס גם בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון קכ"א.

ונ"ל לפרש עפ"י משנ"ת בס"ד בגזרת מלך פ"ג מהלכות מילה ה"ז בשיטת הרמב"ם דבני נח יכולים לקיים מצוות של ישראל ויש להם שכר מצוה, ולפיכך יכולים הם למול את עצמם לשם מצוה, כמבואר בהלכה שם ומפורש טפי בתשובה של הרמב"ם שהובאה שם, עיש"ה. ולפ"ז י"ל דאיכא הכא ילפוטא דשאני ציצית משאר מצוות עשה, שאכן אסור לו לגוי לקיים מצוה גם אם ירצה, ועל זה קא יהיב המג"א טעמא עפ"י המדרש שהובא בילקוט שמעוני במדבר רמז תש"נ, לדורותם לדור תם וכו', יעו"ש, אמאי בציצית הקפידה התורה שאין לגוי לקיים מצוה זו, והוא משום חשש שמא יתלוה עמו ויהרגנו, או יגזול ממנו, או משום זונה, וע"ש במחצית השקל ופמ"ג. וכיו"ב צריך לומר כן על אותן מצוות שכתבו הרמב"ן וריטב"א שנתמעטו גויים, דהכונה שאין לגויים לקיים או להזהר בהם, ובכל אלו המצוות צריך למצוא טעם, כמו שמצינו הכא טעמא על ציצית, וראה אריכות בפרשת דרכים זוטא (לבעל מלא הרועים) דרך תורה דרוש ב', וראה הדרת קודש

ונראה דזה עולה יפה עם טעמו של המג"א עפ"י המדרש, די"ל דהחששות שהזכרו שם לא שייכי ביה, ומאי דקאמר בס"ז לרבות יחידים, ונתקשה בזה המג"א בזית רענן ואמבוהא דספרי, וי"ל דהכונה ליחידים גדולי הדור כמש"כ כמה פעמים בש"ס, וסד"א שהם אינם צריכים ציצית לזכור המצוות, קמ"ל שגם הם בכלל המצוות ציצית. והמג"א פ"י הכוונה שלא רק בתפילת ציבור צריך ציצית אלא גם היחידים בתפילתם, ומסיק שהוא דוחק, ומ"מ אינו מובן מה ענין תפילה אצל ציצית, ונראה עפ"י המבואר בטור או"ח סי' צ"ח דתיקון המלבוש בתפילה הוא כעין בגדי כהונה לכהנים, כיון שתפילה היא בגדר עבודה, עי"ש.

ולפ"ז י"ל דאכן ציצת הוא המלבוש לתפילה, וכמש"כ הרמב"ם סוף ה' ציצית, וכמש"כ תוס' ברכות יד, ב, לענין הביאו לו טלית בין ק"ש לתפילה, דחזינן מעלת התפילה בטלית מצויצת, והיינו גדר בגדי כהונה, וסד"א דהיינו דוקא לש"ץ שתפילתו היא גדר עבודת ציבור, וכדאיתא גם בחז"ל שנתעטף הקב"ה בציצית כש"צ, אבל תפילת יחידים א"צ טלית מצויצת, קמ"ל בספרי שגם תפילת היחידים היא עבודה וגם היא טעונה כמו בגדי כהונה, דהיינו ציצית, וכש"נ. וראה אור שמח פ"ג מה' ציצית ה"ט, שפי' הגמ' ריש ערכין דסד"א שכהנים פטורים מציצית, הואיל ואשתרי

מהדורה ראשונה עניני מילה סי' מ"ח. וראה עוד מש"כ בס"ד בבגדי המלך פ"א מה' ציצית הי"ג. וכן ראה במקרא העדה פ' בהר סי' קס"ז, על קדושת שביעית בפירות נכרים, ונדפס בס"ד גם ב"בית אהרן וישראל" גליון קל"ז.

ומה דאיצטריך בספרי זוטא לרבות את הגרים, וכמו"כ יש עוד ילפוטא לרבות עבדים משוחררים, והיינו נמי גרים, הנה יעויין בשו"ת אמרי כהן סי' י"ג קונטרס מיוחד ליתן טעם בכל מקום שיש ריבוי לגרים, אבל לא הזכיר מהך ספרי זוטא על ציצית, וי"ל על דרך הנ"ל, דלעולם בודאי גרים גמורים לא צריכים ריבוי למצות ציצית, והווי כשאר כל בני ישראל, והכא הנידון הוא בגר שמל ולא טבל או בעבד שיצא לחרות וצריך עדיין לקיים דין טבילה ליחול עליה קדושת ישראל, לשיטת הראשונים שהטבילה היא מהתורה, ונחלקו בזה הראשונים, עי' בחי' הגר"ח פ"ג מהלכות איסורי ביאה הי"ב, ומצינו במפרשים על מל ולא טבל, דה"ז כמו מכלל עכו"ם יצא ולכל ישראל לא בא, ראה שו"ת רדב"ז סי' תתקי"ז (תעט), ושו"ת דובב מישרים ח"א סי' קל"ו, וכמו"כ י"ל בעבד משוחרר שעדין אינו בקדושת ישראל לפני שטבל ואינו בחיוב המצוות לפי שי' אותם הראשונים, וכלפי הא דאמרינן דלגוי אסור לקיים מצות ציצית אע"פ שמצוות אחרות שפיר יש לו רשות לעשותן, ע"ז קאמר דגרים ועבדים משוחררים כבר מותרים בלבישת ציצית.

גבייהו כלאים בבגדי כהונה, וביאר שם הכונה דמצות לבישת בגדי כהונה די בה לכהנים וא"צ בגד חול עם ציצית, קמ"ל דשלא בעידן עבודה אכן מצווים על ציצית, עי"ש. ונראה יסוד סברתו מכוון עם דברינו, דבגד עם ציצית יש בו גדר בגדי כהונה לעבודת התפילה או גם לתורה שגם היא עבודה, כמפורש בספרי עבדהו בתורתו, וראה עוד לעיל סי' ע"ד משנ"ת בזה בס"ד.



סימן עט

בגדר מצות ציצית

ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם וגו' (טו לח).

הנה המג"א סי' ח' ס"ק ב' כתב לחלק בין ציצית דמברכים מעומד דהוי מצוה מחויבת כאשר לובשים הבגד, ובין הפרשת חלה דמברכים מיושב הואיל ואינה מצוה מחויבת, וכמו שפי' שם הגרע"א בגליון השו"ע בכונתו, דציצית חייבים להטיל כאשר האדם מלובש בבגד, אע"פ שאינו מחויב ללבושו, אבל כאשר הוא לובשו רמיה עליו מצות עשה, משא"כ בהפרשת חלה ליכא מצוה כלל, אלא אם רוצה לאכול ה"ז צריך להפריש חלה, וה"ז כמו הפרשת תרו"מ שצריך להפריש אם חפץ לאכול פירות, אבל אם אינו רוצה לאכול אין חיוב, ויעויין רש"י גיטין מז, א, ויעויין מש"כ בזה בס"ד לעיל סי' ס"ז.

במתני' ובגמ' דלעשות העיסה קבין קבין לפוטרה מחלה, לאו שפיר דמי, והוי חומרא דאית לידי קולא שבטל מן המצוה, שכ' דהיא מצוה מחויבת אע"פ שאינו חפץ באכילה, יעו"ש. ולפ"ר עדיין צ"ב, דאה"נ אם אינו חפץ לאכול ליכא מצוה וכמו שחזיטה, ויעו"ש ט"ז ורע"ק ביו"ד סי' א', אבל הואיל ורוצה לאכול, הרי חיילא עליו מצות הפרשת חלה, וא"כ זה גופא נמי אסור לעשות טצדקי להפטר מהמצוה. ואיך הוכיח הגר"א מתוך הלכה זו כנגד שי' המג"א. וצ"ל דס"ל להגר"א דאילו כל המצוה היא רק לצורך היתר אכילה ותו לא, ליכא איסור לבטל המצוה, ולפיכך י"ל דהמג"א חולק על כך, ולדעתו אע"פ שאין המצוה אלא לצורך אכילה, מ"מ כאשר אוכלים איכא מצוה, ואסור לבטל המצוה. וע"ע היטב

והנה הגר"א או"ח שם פליג על המג"א בהא דחלה, וכתב דמהא דמבואר

שו"ת אמרי כהן סי' ל"ו. ונאות יעקב (שפירא) סי' ט"ז.

והנה לענין ציצית איתא במנחות מא, א שאין לעשות טצדקי להבטל ממצות ציצית, ונראה התם שאין לעשות בגד של ג' כנפות או עגול כדי להפטר מציצית, ולפ"ר משמע שם יותר, שלא נאמר איסור זה אלא בעושה טצדקי ודומיא דחלה שעושה קבין קבין או תרו"מ שמכניס הפירות דרך גגות וכיו"ב לפוטרם מתרו"מ, אבל לא מצינו שמן הראוי שיאכל אדם לחם כדי לקיים מצות חלה בלישה ואפיה, וכן לא מצינו שמן הראוי שיהיו לו לאדם קרקע או פירות כדי לקיים בהם מצות תרו"מ. ופשוט. אבל הרמב"ם כתב בפ"ג מה' ציצית הי"א, אע"פ שאין אדם מחויב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטר עצמו ממצוה זו אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו. ע"כ. ויעו"ש בכס"מ שמקורו בגמ' מנחות הנ"ל, ואכתי צ"ע כאמור, דהתם בגמ' איתא רק שאין לעשות טצדקי כדי להפטר מהמצוה, אבל להכניס עצמו בחיוב עשה לא שמענו שם. ובאמת שצ"ע עוד, דהרי התם איתא בגמ' סתמא שמענישין על עשה, ולא נזכר חילוק בין מצות ציצית לשאר מצוות, ואילו הרמב"ם כתב "שאין ראוי לאדם חסיד שיפטר עצמו ממצוה זו", וכן "כדי שיקיים מצוה זו", ש"מ שרק על

ציצית איכא קפידא, וראה בספר המספיק לעובדי ה' לרבינו אברהם בן הרמב"ם מהדורת נ' דנה ע' 270, שכתב וז"ל, ועפ"י הדקדוק בהלכות אין האדם מחויב לקנות כסות ולעשות לה ציצית אלא א"כ יש לו כסות או מעטה המחויבות בציצית, אסור לו ללבושן בלי ציצית, ואם אין לו כסות אינו מחויב לקנות לו כסות ולעשות לה ציצית כשם שאינו מחויב אם אין לו בית אלא הוא גר באהל כבדוים וכד', או אם יש לו בית שאינו מחויב במזוזה אין הוא מחויב לקנות בית החייב במזוזה או לשבור אותו כדי לעשות מזוזה. אולם למרות שזהו הדקדוק בענין חיוב המצוה הנה רצוי ומומלץ שהמאמין לא ימנע עצמו ממצוה זו, אלא ישתדל לקנות טלית שהיא חייבת בציצית ויעשה בה ציצית ויהא לובשה תמיד או במרבית זמנא כדי שתושג אצלו תכלית המצוה הנכבדה הזאת שהוא וראיתם אותו וכו'. ע"כ.

הנה מפורש בדבריו שאכן יש במצות ציצית ענין מיוחד שאינו בשאר מצוות, בגלל התכלית שנאמר עליה בתורה וראיתם אותו, ואכן לא מצינו איזה חיוב לקנות בית לעשות בו מזוזה וכיו"ב. ומ"מ אם מקור דברי הרמב"ם וכל הפוסקים הוא כפי פשוטו מהגמ' מנחות הנ"ל, והיינו שהרמב"ם אינו מפרש דמיירי דוקא באופן שעושה איזה טצדקי כדי להפטר מהמצוה, אלא העיקר הוא שצריך לראות לקיים המצוה, אלא שכאמור אין הדברים אמורים בכל

המצוות, ולא כפי שנקטו המפרשים שיש ללמוד מסוגיא זו למצוות אחרות, ואכ"מ. ולפ"ז מובן שלענין חלה ותרומ"מ אין איסור אלא לעשות טצדקי לפטור, אבל אין חיוב להביא עצמו למצוה, וכש"נ. ולפיכך יל"ע גם במי שכבר לבוש בגד עם ציצית, ועושה טצדקי לפטור בגד אחר מציצית כגון שמעגלו וכיו"ב, דלכאורה אינו נכון לעשות כן, דאמנם יש לו תכלית

המצוה, ומקיים החיוב המסויים שנאמר בציצית, מ"מ הואיל ועל כל בגד איכא מצות עשה, א"כ על זה הבגד עושה טצדקי לפטור מהמצוה, וי"ל דזה לא גרע מאיסור עשיית העיסה קבין קבין וכיו"ב, וצ"ע. ועי' במקרא העדה פ' ראה בענין איזה מצוות בשיבה וכיבוש א"י. וראה עוד משנ"ת בזה באורך בס"ד בבגדי המלך פ"א מה' ציצית הי"א והי"ב.



סימן פ

בגד שיש איסור בלבישתו לענין ציצית

ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם וגו' (טו לח).

הנה יש להסתפק אם אדם לובש בגד שאסור לו ללבושו, כגון בגד כלאים או איש שלבש בגד של אשה, האם מלבד מה שעובר בלאו של כלאים או בלאו של לא ילבש גבר שמלת אשה, עובר גם בביטול עשה של ציצית, או דילמא לא נאמרה מצות ציצית אלא בבגד שראוי לו ללבושו, אבל בבגד כזה שאסרה התורה את לבישתו אין עליו כלל מצות ציצית. ומצאתי בפמ"ג או"ח סי' י"ח במשבצות ס"ק א' שנסתפק בזה, וז"ל, וכסות בת ארבע כנפות שהיה בו כלאים בשפה שלו ועשה ציצית ואח"כ חתך הכלאים ממנה, י"ל דהוה תעשה ולא מן העשוי כיון

דבעת עשייתן לא קרינן בה אשר תכסה בה עתה שאין לנו היתר כלאים, ואפי' נאמר מן התורה מותר, מדרבנן הוה תולמ"ה, עכ"ל. וראה גם שו"ת ר' משולם איגרא או"ח סי' א' (ואגב ראה כיו"ב בראב"ן סוף נדה סי' של"ז שגם על החוטין עצמם שמעורבים צמר ופשתן יש היתר של כלאים בציצית, ועי"ש בפ"י אבן שלמה שם, ודוק לנדו"ד).

הרי שחקירה זו מפורשת בדבריו אלא שהוא יצא לידון מהיתר כלאים, והיינו דכלאים בציצית מותרים, והדברים תמוהים, דהתם כתב דמיירי דהכלאים הם ע"י הציצית וזה התירה התורה משום

לסוכה, וה"ז נמי קום עשה, ולפ"ר עוד י"ל איפכא דבטלית הוי ביטול עשה בשוא"ת, דאין לו ציצית, משא"כ סוכה ה"ז יושב ואוכל חוץ לסוכה, ולכן דבריו בזה צ"ע טובא. וראה במכתבים, מכתב א' וירא תשס"ו, וע"ע משנ"ת בס"ד בבגדי המלך פ"א מה' ציצית ה"ז. וע"ע שו"ת פרי איתן סי' ד'.

ברם גם בדמיון הפסול דהכא לסוכה שתחת הבית יל"ע, דהתם באמת י"ל דס"ל להני קמאי שהפסול בסוכה שתחת הבית אינו בגוף הסוכה דסכך שתחת הבית לא אקרי סכך פסול, אלא הוי פסול בקיום המצוה, דהתורה אמרה לישב בסוכה, ולא בסוכה שתחת הבית, ובכה"ג ליכא תולמ"ה, אבל הכא אם נאמר כמו שנקט הפמ"ג דבגד של כלאים לא הוי בכלל אשר תכסה בה, א"כ הוא בגד הפטור מציצית, וה"ז כמו שתלה ציצית בבגד בן ג' כנפות ואח"כ עשאו לד' כנפות דהוי תולמ"ה, וה"נ לא שנא, וצ"ע על הדמיון. וצ"ל שהגינת ורדים לא פי' טעם הפסול בהפמ"ג דהוא בגד שאינו ראוי ללבישה וממילא אינו כלל בתורת חיוב ציצית, אלא לדעתו הואיל ובמציאות אין לובשים בגד כזה א"כ אין בו קיום מצוה, אבל אינו הפקעה בגוף הבגד, אבל בפשוטו קשה להבין סברא זו. ולכן צ"ל כמו שכתב הגרע"א בחידושיו בשו"ע או"ח סי' י' ס"ח שבגד כלאים ה"ז חייב בציצית כדינו, אע"פ שהבגד אסור בלבישה, ולפיכך תמה על הגינת ורדים

עשה דוחה ל"ת, והיינו בדאיכא תכלת, אבל בגד שהוא עצמו כלאים לא נמצא בו היתר בציצית, ואולי ס"ל להפמ"ג שאם כבר יש כלאים ע"י הציצית, שוב לא איכפת לן בעוד תערוכת צמר ופשתים דמאי שנא עם הבגד הנוסף הוא צמר או פשתים והרי הכל הוא חפצא של כלאים, וכבר דברו בזה האחרונים ריש יבמות, ואכ"מ להאריך בזה. שו"ר אריכות בחי' ר' שמואל יבמות סי' ה', ועיש"ה מש"כ על נידון דידן. וכן עי' שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ד', פרי השדה ח"א סימן ל"ד, מחזה אברהם או"ח סי' ב'.

וראה גם בשו"ת גינת ורדים חיו"ד כלל ד' סי' י"ד בטלית של צמר שהיתה מצויצת כהלכתה, ואח"כ נמצא בבגד חוט של פשתן, אם לאחר שהוציא הפשתן צריך לחזור ולתלות את הציצית משום תולמ"ה, והוא תלה שאלה זו בפלוגתא דהראשונים ריש סוכה בעשה סוכה תחת התקרה ואח"כ הסיר התקרה, אי אקרי תולמ"ה, הואיל והפסול אינו בגוף הסכך, וראה בשו"ע או"ח סי' תרכ"ו ס"ג, והכא נמי אין הפסול בגוף הציצית אלא בבגד, ולכן להני קמאי דס"ל התם דל"ה תולמ"ה, ה"נ בנידון זה ליכא פסול. אלא שלענין הלכה יש לדעתו להחמיר, דבסוכה הוי רק איסור בשוא"ת ואילו בציצית אם היא פסולה הוי עבירה של קום ועשה, יעו"ש. והנה סיום דבריו לא זכיתי להבין, דמאי שנא ציצית שהולך בטלית בלי ציצית, וה"נ אוכל חוץ

שאין בזה כל דמיון לסוכה תחת הבית, דאפי' למ"ד הפוסל שם משום תולמ"ה הכא אין כל פסול, דאע"פ שעשה איסור בלבישת הבגד מ"מ קיים מצות ציצית, עי"ש.

ועי' אמרי בינה או"ח סי' ב' שהעיר אמאי אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, וכן שו"ט בדברי הגינת ורדים והפמ"ג הנ"ל, ולפ"ז י"ל בשי' הגו"ר דס"ל דהפסול הוא משום מצהב"ע, והוי נמי פסול בקיום המצוה ולא בגוף וחפצא של המצוה, ושפיר הוה לסוכה תחת התקרה, ובזה חולק הגרע"א וס"ל שאין להשוות את הנושאים, ומ"מ פשיטא להו להגינת ורדים ולהגרע"א שאין הפקעת המצוה בגוף הבגד בגלל האיסור. והאמרי בינה שם נסתפק על בגד שנאסר בקונם ואח"כ נשאל על נדרו, והוא דן שם דרך לו אסור הבגד אבל לאחרים ה"ז מותר, עי"ש. ולפו"ר בנשאל על נדרו הרי חכם

עוקר את הנדר למפרע, וא"כ שפיר הוי תליית הבגד בהכשר, וצ"ע.

ואכתי יש לדון גם בבגד שיש בו נגע שאסור בהנאה לענין ציצית, ויל"ד שעומד לשריפה ומכתת שיעוריה וממילא ה"ז פטור מציצית, כמו מנעל של חליצה שאינו חופה את רוב רגלו. ויש להסתפק דאם נקטינן כסברת הפמ"ג דכל שאסור בלבישה אין בו חיוב ציצית כלל, איך הדין במי שמותר לו ללבשו במקום פקו"נ דאכתי יתחייב בציצית, או דילמא לא נעשה ע"י כך הבגד ראוי ללבישה, הואיל ובאמת הוא אסור, וצ"ע. ואם נאמר דבכה"ג אכן חייב בציצית, י"ל דממילא לא שייך פסול תולמ"ה, הואיל ותליה זו כשרה למי שהותרה הלבשה משום פקו"נ, וממילא ה"ז כשרה לכל, וצ"ע בזה. וראה שו"ת תורה לשמה סי' ו'. וע"ע משנ"ת בס"ד בבגדי המלך פ"א מה' ציצית הי"ג.



קרח

סימן פא

עמידה בשירה ובשמירה

ולעמד לפני העדה לשרתם (טז ט).

אין זה פסול עבודה אלא איסור על כל אחד ואחד, ומהני קראי ילפינן פסול עבודה, וגם מלבד זאת הרי חקרו המפרשים אי הוי איסור תורה ממש או מדברי קבלה גרידא, עי' במל"מ פ"ז מה' בית הבחירה ה"ו, וראה גם הר המוריה שם. ולכן צריך לדעת אם אכן נאמר דין עמידה על עבודת השיר של הלויים, ואמנם יעוין בלשון הרמב"ם פ"ג מה' כלי המקדש ה"ג שהלויים עומדים על הדוכן, אבל נאמר שם גם על המנגנים בכלים שהם עומדים, והם הרי אינם בכלל עבודה, ואפי' זרים מנגנים בכלים, שאין שירה אלא בפה, ולכן בפשוטו הא דאמר שהם עומדים י"ל הטעם בגלל שאין ישיבה בעזרה, ולא נאמר להדיא דין עמידה בשירה, אך הנה לפנינו בפירש"י להדיא שמפרש הך קרא על שירה, ונאמר כאן להדיא לעמוד, וא"כ איכא הלכה של עמידה בשירה. וצ"ע אם עמדו בזה המפרשים. וראה מפירושי רס"ג (רצהבי) ריש ספר שמואל א'.

ואכן יעוין בברכת המלך הנ"ל, הובאו דברי הרש"ש על המדרש רבה פרשת נשא שרצה לפרש המקרא בפ'

פירש"י לשיר על הדוכן. הנה נאמר עוד בפ' עקב יח, לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד היום הזה, וכן נאמר בפ' שופטים כי בו בחר ה' אלוקיך מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים. ויעוין זבחים כגב, יושב מנלן אמר רבא א"ר נחמן אמר קרא לעמוד לשרת לעמידה בחרתיו ולא לישיבה. ת"ר לעמוד לשרת מצוה כשהוא אומר העומדים שנה עליו הכתוב לעכב. ע"כ. והוא נמי התם בפ' שופטים וקראי בכהנים מיירי, יעו"ש. אמנם גם מהך קרא דבפ' עקב ילפינן בזבחים טז, שאין דין עמידה אלא במזבח ולא בבמה, ועי' סוטה לח, א דילפינן עומד בעבודה מקרא לעמוד לשרת, ותו ילפינן גם ברכת כהנים מהיקש לעמוד לפני ה' לשרתו ולברך בשמו, ויעו"ש בגליון הש"ס לרע"א מה שתמה, ויעוין מש"כ בזה בס"ד בברכת המלך פי"ד מה' תפילה הי"א, ומש"כ שם מדברי הגרא"מ הורביץ בסוטה שם.

ואכן לא מצינו להדיא איך דין שירת הלויים אם צריכה עמידה דוקא, ואמנם נכון שאסור לשבת בעזרה, ברם

עקב על שיר ועל שמירה דנבעי שיהא עומד, ולפיכך נמצא שהפסוק מיירי בלויים ולא בכהנים, ויעו"ש שדבריו תמוהין. אכן אע"פ דמהתם ליכא ילפותא על שירה מעומד, מ"מ יש ללמוד כן מפ' רש"י בפרשה זו. ברם בענין שמירת מקדש ראה לעיל פ' במדבר סי' ט' שאין דין עמידה כלל, ואפי' בזמן שינה איכא דין שמירה, יעו"ש"ה. ולפ"ז אכן מדוקדקים דברי רש"י שלא הזכיר הכא אלא לשיר על הדוכן, ולא הזכיר מצות שמירת מקדש, ולפ"ז צריך לבאר באמת מ"ט יש חילוק ביניהם, אך י"ל בפשיטות, דכמו דילפינן בזבחים טז, א מקרא דלפני ה' שאין דין עמידה אלא בעבודה שבעזרה ולא בבמה, כמו כן נאמר שבזה יש חילוק בין שירה שהיא בעזרה דוקא ובין שמירה, דהתם דמיירי שישנים חוץ לעזרה, דבתוך העזרה בלא"ה א"א להם לישן שהרי אפי' לשבת אסור, ופשוט. ואמנם בהך קרא לא נאמר לפני ה' אלא לפני העדה, ומ"מ י"ל דילפינן מעבודת כהנים שיש חילוק בין מזבח לבמה דבעינן דוקא לפני ה'. אלא שעפי"ד הגרא"מ הורביץ הנ"ל, כל עבודה דבעי כהונה צריך עמידה, ואפי' בפרה ואע"פ שאינה בעזרה, הנה לפ"ז נימא כן גם על עבודת הלויים, דאף שאינה בעזרה, מ"מ תבעי עמידה, אבל אם לא נקטינן כדבריו שפיר י"ל כן.

ואפשר עוד לומר בפשיטות דרש"י לא הזכיר מצות שמירה, דזה נאמר

בהמשך הפרשה לאחר מחלוקת קורח, אך צ"ע אם אכן כך הוא הסדר במקראות ואם לא נאמרה קודם לכן מצות שמירה. וכן אין מוקדם ומאוחר בתורה, ועיין. שוב מצאתי בס"ד לחכמינו בעלי התוס' על התורה, בפירושי רבינו חיים פלטיאל ופענח רזא ופשוטים ופירושים לה"ר יעקב מוינא, שכתבו להדיא דמוכח מהך קרא דשירה צריכה עמידה, יעו"ש. וצ"ע אם גם צריך שיעמדו ע"ג קרקע העזרה כדי שלא תהיה חציצה, כמו שנאמר כן הדין בעבודת כהנים. והנה מאי דפשיטא לן לענין שמירה שא"צ עמידה הואיל ומהני אף בישן, הנה יעוין בשפת אמת זבחים כ"ב דאוקים ישן דהתם בעזרה בישן בסמיכה דלא אקרי ישיבה וזה מותר בעזרה, יעו"ש, ולפ"ז שוב אין הוכחה מהתם, ואע"ג דנתבאר לעיל שיש חילוק בין עבודה שהיא לפני ה' דבעי עמידה, ושמירה מבחוץ י"ל דלא אקרי לפני ה', הנה יעוין בחי' הג"ר זלמן סנדר ז"ל זבחים טז, א שציין לפירש"י ר"ה כז, א דהר הבית ושער המזרחי איקרי נמי לפני ה', יעו"ש, ולפ"ז יש לפלפל, וצ"ע להשוות כל הנושאים בזה. ולענין שירה בעמידה, יש לציין גם לשון הרמב"ם פ"ו מה' בית הבחירה ה"ו, יעו"ש, ועי' נחלת יעקב עה"ת שם שדקדק הלשון לפני העדה דאיירי בשיר, וצ"ע כונתו בזה.

והנה בעיקר דין עמידה בעבודה, הכי איתא בזבחים כג"ב, לעמידה

בחרתיו ולא לישיבה, ופירש"י וכיון שלא נבחרו הו"ל זרים וזה מחיל עבודה וכו', ואח"כ הק' דנימא דכמו זה יתחייב יושב מיתה, וליכא בהו אלא אזהרה, והשיבו דאיכא ב' כתובין. ובפשוטו איכא לאו דזרות ורק מיתה ליכא, ולפ"ז צריך להיות גם מלקות, כמו כל זר העובד במקדש שלוקה. אבל ברמב"ם לא הזכיר מלקות ביושב, ויעוין גם תוס' זבחים שם, וראה מה שהאריכו בקרן אורה ושפת אמת שם. ואכתי צ"ע בלוי שישב בשיר מה דינו, מלבד מה

שעבודתו פסולה, וכנ"ל, ומ"מ ליתא בזה דין זרות, ועי' בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ב אות י' בדיני עבודת הלויים, ואיכא למ"ד דישראל שעבד עבודת לוי עובר בלאו, אבל הרמב"ם לא הזכיר זאת. ומ"מ לפי האמור אם ישב המשורר, הרי השיר פסול, וצ"ע. וכאמור הנידון הוא על שירה בפה, וכמובן למ"ד עיקר שירה בכלי, ה"ה בשירה בכלי צריך עמידה, יעוין הסוגיות בערכין יא, ובסוכה פ' החליל, ואכ"מ.



סימן פב

ציפוי למזבח הזהב

ועשו אתם רקעי פחים צפוי למזבח וגו' (יז ג).

ראה בפירש"י, שהם אסורים בהנאה שכבר עשאום כלי שרת, וראה רש"י מגילה כו, א בשם התוספתא, מעלין בקדש כו', ולא מורדין, דכתיב את החטאים האלה בנפשותם ועשו אותם רקעי פחים ציפוי למזבח כי הקריבום לפני ה' ויקדשו וגו', כיון שהוקדשו הוקדשו. ע"כ. וליתא לפנינו בתוספתא, ועי"ש בדק"ס שאין הכונה לתוספתא, אלא ר"ל תוספת בפירש"י, וראה קונטרס תשלום תוספתא (ש'

ליברמן) ע' 6, וברור שכונת רש"י עפ"י הגמ' מנחות צט, א, ומנלן דמעלין כו', אם מחתות וגו', בתחילה תשמישי מזבח ועכשיו גופו של מזבח, ע"כ. וע"ע תשב"ץ ח"ד הטור השלישי סי' ל"א.

ועי' ברמב"ן שנתקשה איך וע"י מה נתקדשו המחתות, ואיך נעשו כלי שרת, כיון שהיתה זאת קטורת זרה, וכנראה ר"ל, דקדושת כלי שרת חלה או ע"י משיחתן בשמן המשחה, או שעבודתן מחנכתן, ולא שמענו שהיתה

כאן משיחה, וכמו"כ אין זו עבודה, אלא אדרבה קטורת זרה, וראה שו"ת חת"ס או"ח סי' ל"ז. והנה לפ"ז אינו מובן מה שתי' הרמב"ן כי בעבור שעשו כן עפ"י משה הקדישו אותם לשמים כו', עי"ש כל דבריו, ואכתי מה מתיישב בזה, דאע"פ שהם הקדישו, ונעשה קדושת בדק הבית, אבל קדושת כלי שרת א"א אלא ע"י עבודה, והכא היא קטורת זרה. וצ"ע. ותו הוסיף הרמב"ן פי' אחר, כלומר, אני הקדשתי וכו', עי"ש, ולא נתבררה לי כונתו, וראה ח' חת"ס עה"ת, וכן מה שהאריך בשו"ת אמרי כהן סי' ל"ג, אבל עדיין לא נתיישב לי, דמ"מ איך נעשו כלי שרת.

ושמא כונת רמב"ן, דאע"פ שהיא קטורת זרה, אבל כיון שנעשה עפ"י צווי מרע"ה, יש עליה שם עבודה, ואיכא חינוך כלי שרת, כלומר, דאין זה רק היתר הוראת שעה, אלא כיון שיש על כך צווי, ממילא אקרי עבודה, וכבר כתבתי בזה בס"ד במקרא העדה פ' וירא סי' ע"ט, עי"ש, וע"ע בחי' הגרי"ל דיסקין עה"ת כאן מש"כ על גדר הקדושה. וראה שו"ת צ"פ סי' רמ"ג ושו"ר במשך חכמה, ואכן עולה מדבריו שנעשו כלי שרת, כיון שהיתה זו עבודה עפ"י ה', עי"ש היטב, ולא הביא מהרמב"ן, ומה שדן שם דלהוי קדושה על תנאי, עי' באמרי כהן הנ"ל ששו"ט בזה. (ולפ"ר יל"ד דקדושה כ"ש לא

חלה ע"י האדם, ואיך מועיל תנאי, וראה תי' הב' של רמב"ן. וע"ע זכרון שמואל לאחי הטיב גיטין עה"ת בפרשה זו.)

והנה מצאתי בחזקוני שמבואר הציפוי שנעשה, דהיינו שנעשה לו גג, וקודם לכן לא היה גג למזבח הנחושת, כמבואר בפירש"י ס"פ תצוה. וראה גם בספר אמרי שפר על פירש"י עה"ת שם. ועי' בפ' עץ יוסף על תנחומא סוף פרשת תרומה מש"כ בשם היערות דבש, והעיר שם על האש שהיתה אתם על המזבח במסעות, כדאיתא סוף עירובין, דאם ליכא גג איך איכא אש, ויעו"ש דמייתי פלוגתא במכילתא סוף יתרו אם הוריקו במסעות את מילוי האדמה שבתוך חלל המזבח. והנה לפי' החזקוני י"ל דמיירי במסעות שאחר פרשת קורח, ויעויין בתרגום יונתן פ' מסעי דמעשה קורח היה במקלות, ומ"מ צ"ע אם י"ל כן, וצ"ל שהיה מעשה נסים. ויעוי' בשו"ת נחלת יעקב לר' יעקב הלפרין (שנדפס בהסכמת הלבוש והשל"ה ושאר חכמי דורם), שם בסי' א' עסק בשאלה זו, אם מזבח הנחושת היה לו גג או לאו, ואם יש בדבר זה איזה סתירות, הרי אפשר לישב עפ"י שיטת החזקוני, ופשוט. שו"ר בשו"ת מהר"ם מינץ סי' פ"ז, עי"ש.

ומזבח שעשה שלמה אם היה של אבנים גרידא, או שהיה גם הוא מצופה נחושת, נחלקו בזה הקדמונים,

נעשה לו גג, וצ"ע. וראה תשב"ץ ח"ג סי' ע' בסוף הסימן, שכתב דבמזבח שעשה משה היה ציפוי נחושת כעובי דינר זהב, ולא שלטה בו האש שירדה מן השמים, והיה זה דרך נס, ובבית ראשון ושני לא היה שם ציפוי נחושת, עי"ש כל דבריו. וראה ברמב"ם פ"ב מה' בית הבחירה הט"ז על אופן בנין המזבח, עפ"י הגמ' זבחים נד, א-ב.

ובספר שלטי הגבורים לה"ר אברהם הרופא משער אריה פרק כ"ו האריך בזה והביא כל השיטות, ולשי' האומרים שהיה של נחושת מלא באבנים, ומ"מ אינו של משה שהוא נגנז, אכתי צ"ע אם נעשה לו גג או לאו, היינו שהיה כפי הצווי הראשון, ואין בו התוספת שהיתה של המחנות לזכרון, ואילו ליכא להנך מחנות תו ליכא כלל גג, או דילמא כבר



סימן פג

איסור קטורת בחוץ

זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ה' ולא יהיה כקרח וכעדתו וגו' (יז ה).

למצות עשה גמורה, הואיל ונאמר בלשון למען, וכ"כ האור שמח והשאלת דוד לענין מצות זכירת יציאת מצרים, ונתבאר בס"ד במקרא העדה פ' ויגש סי' רי"ח. ומ"מ פשט הפסוק מורה על לאו, והיינו שזר לא יקטיר קטורת בהיכל, ובאמת איכא בהך פרשה קרא ד'וזר לא יקרב אליכם", שזה כולל כל עבודת המקדש שכולם נכללים בלאו זה, וראה ברמב"ם פ"ט מהלכות ביאת מקדש ה"א, וכן בספר המצוות ל"ת ע"ד, ומקורו מהספרי. וראה ברמב"ם שם

הנה מסיפא דקרא ולא יהיה כקרח וכעדתו אמרו בגמ' סנהדרין קי, א דהמחזיק במחלוקת עובר בלאו, ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי הוי לאו גמור במניין המצוות או אסמכתא גרידא הואיל ואינו אלא שלילה, ונתבאר ענין זה בס"ד להלן סי' פ"ד. ואכתי צ"ב על רישא דקרא "למען אשר לא יקרב וגו'", א"כ אין זה לאו אלא טעם על הזכרון לבני ישראל, וכעין מש"כ המפרשים על הכתוב "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", שאין הכונה

שהביא עוד פסוק הכופל לאו זה, אבל לאו דפסוק הנ"ל לא הובא, ואכתי צ"ע. וע"ע רמב"ן כאן מש"כ בהלכה זו.

והנה בסוגיא דזבחים קטב, מבואר דהמקטיר כזית קטורת בחוץ חייב, וה"ה שאם הקטירו כזית בפנים ונתקיימה המצוה, אע"פ שמצוה להקטיר פרס, ויעו"ש בפירש"י שאין זה אלא מדרבנן, וכן מפורש שם בגמ' דדין חיוב של הזר נמי תלוי בזה, ולכן זר שהקטיר כזית קטורת ה"ז חייב, וזה הוא מקור פסק הרמב"ם פ"ט מביאת מקדש ה"ד, ויעו"ש בכס"מ ורדב"ז, וכאמור הוא מפורש שם בגמ' להשוות ההלכות הללו. והנה אע"פ שלענין זרות וחוץ מפורש ברמב"ם החיוב על כזית, מ"מ לענין המצוה שיוצאים יד"ח בכזית, לא נזכר זה ברמב"ם פ"ג מהלכות תמידין ומוספין ה"ב, אלא נאמר שם רק המצוה להקטיר שיעור מנה כו', עי"ש. ולפ"ר צ"ע שהיה לו להרמב"ם לפרש שאם הקטיר כזית יצא יד"ח. וכבר עמדו בזה המפרשים, ראה יד דוד ושפת אמת זבחים שם, ובלקוטי הלכות בזבח תודה כתב שאולי סמך הרמב"ם עצמו על מה שפסק לענין חוץ בזר, וממילא מובן גם שבפנים יצאו הציבור יד"ח, עי"ש. והדוחק מבואר.

אמנם יעויין באבן האזל ה' ביאת מקדש שם שהעלה פירוש חדש עפ"י הגירסא שהביא שם דאכן שאני דין

חוץ וזרות ממצות הקטרה, דאין יוצאים יד"ח המצוה אלא בהקטרת מנה בכל יום, ומ"מ בחוץ וזר איכא חיוב בכזית, עי"ש כל דבריו. והנה לא נתבאר מנא לן המקור לחלק בזה. והנה לכאורה אפשר לומר דהואיל ונאמר לאו מיוחד על זרות בקטורת, א"כ לא תליא דין קטורת בשאר העלאה בחוץ, אלא כל דאיכא הקטרה דהיינו כזית ה"ז חייב, ואע"פ שאין זה שיעור קיום המצוה. אלא שבזה שאני קטורת על המזבח מקטורת של יוה"כ בקה"ק, דשל יוה"כ פחות ממלא חפניו לא איקרי הקטרה כלל, ולכן אין הזר מתחייב אלא באופן כזה, משא"כ בשיעור מנה שע"ג המזבח נאמר רק שיעור המצוה לעיכובא, ולא דלא איקרי הקטרה בפחות מזה, וכפי שביאר אבן האזל שם.

ולפ"ז נמצא גם לענין קטורת יוה"כ בחוץ נפ"מ בזה, דיעויין להלן סי' פ"ה דאיכא חיוב קטורת בחוץ במחתה אע"פ שאינו ע"ג המזבח, כיון שביוה"כ הוי קטורת בפנים באופן כזה, ויעו"ש מש"כ בזה מהשפ"א ומקדש דוד. ולפ"ז היינו דוקא בשיעור מלא חפניו, דכאמור חיוב זרות וחיוב חוץ שוים הם. ולפ"ז צ"ל בהא דמבואר עפ"י התנחומא שאצל אהרן היה הקטרה בחוץ, אלא שהיה מותר משום פקו"נ, הנה לפ"ז בהכרח ששיעור הקטורת שהיה לאהרן הכהן ליטול לעצור המגפה היה כמלא חפניו כשיעור הקטרה

ביוה"כ, דבלא"ה הרי ליכא איסור, וכש"נ.
ומצאתי בס"ד סיוע לדברינו במדרש משלי מהדורת בובר פרשה ל' אות ד' דף נג,א בזה"ל, ד"א מי אסף רוח בחפניו זה אהרן שנאמר ויאמר משה אל אהרן קח את המחתה ותן עליה אש וגו', וכתוב ויעמוד בין המתים ובין החיים, ע"כ. ולהאמור הרי הדברים מפורשים דהקטורת שהקטיר אהרן לעצור המגפה היתה מלא חפניו, וזה שנאמר אסף רוח בחפניו, היינו שע"י הקטורת שבחפניו אסף את הרוח, היינו

שעצר המגפה ועמד בין המתים ובין החיים. וכאמור שע"כ יש בזה איסור וצריך להיתר פקו"נ. אלא שי"ל שזה רק אצל אהרן עצמו שיכול להכנס בכל השנה לקה"ק עם הקטורת, כמש"כ בגביעי גביע הכסף בשם הגר"א אבל לאחר אין איסור חוץ אלא ביוה"כ, כיון שאינו ע"ג המזבח אלא במחתה, וכש"נ להלן שם, וכנראה שהיה טעם בדבר שרק אהרן יעשה זאת ולא אחר שאין עליו איסור חוץ. וע"ע פקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"א אות כ"א, וכן שם ה"ד אות כ"ה.



סימן פד

איסור מחלוקת כפי שהיה אצל קורח

ולא יהיה כקרח וכעדתו וגו' (יז ה).
ז"ל הרמב"ם בס' המצוות שרש ח', וכן אמרו ולא יהיה כקרח וכעדתו הוא שלילה ובארו חכמים שהוא שלילה ופירשו ענינה ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה לא יחול בו כקרח וכעדתו מין הבליעה והשרפה אבל אמנם יהיה עונשו כאשר דבר ה' ביד משה ר"ל הצרעת והוא אמרו יתברך אליו הבא נא ידך בחיקך והביאו ראיה ממה שקרה

בעוזהו מלך יהודה, ואע"פ שמצאנו להם לשון אחר בגמ' סנהדרין ק"א והוא אמרם כל המחזיק במחלוקת עובר בל"ת שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו וזה על צד האסמכתא לא שיהיה פשטיה דקרא בכוונה הזאת ואולם האזהרה ע"ז הוא נכלל תחת לאו שני כמו שאבאר במקומו וכו', ע"כ. וכן בל"ת מ"ה כתב הרמב"ם, וכן אמרם המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו הוא ג"כ

על צד הדרש אמנם גופיה דקרא הוא להפחיד ולפי מה שבארו החכמים הנה הוא שלילה לא אזהרה כי הם בארו שענין זה המאמר הוא שהאל יתברך מגיד כי מי שיחלוק על הכהנים ויעורר על הכהונה במה שיבא מן הזמן לא יענש במה שנענש קרח ולא יהיה עונשו שיבלע בארץ, ואמנם יהיה עונשו כאשר דבר ה' ביד משה לו ר"ל הצרעת באמרו למשה הבא נא ירך בחיקך וכמו שהתבאר בעוזיהו, ע"כ.

והרמב"ן בשרש ח' שם חולק על הרמב"ם, וכתב שהפ"י שהביא הרמב"ם אינו פשטיה דקרא, אלא איכא לאו שלא יחלוק ג"כ שום אדם על כהונת אהרן, יעו"ש שהאריך. וכן דעת בה"ג והסמ"ג ל"ת קנ"ו כהרמב"ן דהוי לאו, וראה גם בזוהר הרקיע ל"ת קי"ד מש"כ בזה, ודן ככונת הרמב"ם שענין זה נכלל בלאו אחר, ולא נתבאר לאיזה לאו נתכוין, ופלפל שם אם הכונה למ"ע דלהטות אחרי רבים או ללא תתגודדו, או ללא תסור, וכל אלו למנוע המחלוקת, ועי"ש עוד, אבל באמת הכא הוא ענין בפ"ע של חולק על כהונה, וצ"ע איך נכלל בלאו מאלו הלאוין. וע"ע רי"פ על רס"ג ח"ג ע' 446. וגם רש"י בפ"י התורה שם ס"ל כהרמב"ם, וכמו שפ"י רא"ם וגו"א שם, עי' עליהם. וכנראה כונת הרמב"ם לא על ענין מסוים של מערער על כהונה, אלא על מה שמביאה הגמ' דמחזיק

במחלוקת עובר בלאו, לזה קאמר דענין זה נמצא בכלל לאו אחר, ומבאר זוהר הרקיע שם בשם השאילתות פ' זו דהיינו לאו דלא תשנא את אחיך וגו'. והיינו שיש לבטל כל מחלוקת. וע"ע חמרא וחיי סנהדרין קי,א. ועי' היטב במשך חכמה מש"כ לפרש שי' הרמב"ם, ועי' מאירת עינים על הרמב"ן פ' זו.

ונראה שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן ביסוד האיסור שנאמר בתורה ולא יהיה כקרח וכעדתו, דלהרמב"ן הוא לאו מסוים שלא לחלוק ולעורר על הכהונה, והיינו עצם הדבר לומר שעבודת הקדש והמקדש אפשרית ע"י כל ישראל ולא דוקא כהנים כיון שכל העדה כולם קדושים, אלא שלא נתבאר להדיא באיזה אופן הוא שעוברים על לאו זה, והאם כל מי שיאמר איזה דברים, אזי יש בהם עבירה לאו, אבל מ"מ יסוד הלאו הוא כפי שנתבאר. ואילו להרמב"ם האיסור שנאמר כאן אינו מיוחד על חולק על כהונה, אלא המחלוקת היתה על משה רבינו ע"ה, ובמקרה זה היתה המחלוקת בנוגע לכהונה, אבל יסוד האיסור הוא לחלוק על מרע"ה, והיינו על העומד במקום מרע"ה בכל דור ודור, והוא נשיא סנהדרין, וכמפורש ברמב"ם פ"א מה' סנהדרין, או שאפשר שהוא איסור לחלוק על ב"ד הגדול בכלל. ולפיכך זה מתאים עם מש"כ בזוה"ק שהלאו שאליו נתכוין הרמב"ם הוא לא תסור, ולדרכנו

חכמת התורה, דזה גופא הוא הוראת חכמת התורה, ומעתה כיון שנמסרה התורה לחכמי ישראל, ב"ד הגדול שהם עמודי תורה שבע"פ והם הדורשים מעצמם בי"ג מידות את דיני התורה, והכל נמסר להם מהשמים ויותר לא בשמים היא, ולכן אותם חכמים שבכוחם להמציא את דיני התורה, בכוחם גם להמציא שינוי בטבע הבריאה, שהרי כאמור הבריאה מונהגת בכח התורה. ומעתה נמצא שמחלוקת קרח היתה לא רק על אפשרות מרע"ה בשינוי טבע הבריאה, אלא גם על שינוי דרשות התורה ויסוד תורה שבע"פ, דכאמור הכל ענין אחד. ומעתה אליבא דהרמב"ם יסוד האיסור הוא לכפור בכוחם של חכמי ישראל בהוראת התורה, ולכן פשיטא שהוא בכלל לא תסור, שזה כולל כל זה, כמבואר ברמב"ם פ"א מה' ממרים. ועי' חנוכת התורה, ודוק היטב.

אפשר שזה בכלל לא תענה על ריב, שאסור לחלוק על מופלא שבב"ד, ומ"מ לשי' הרמב"ם יסוד האיסור הוא המחלוקת על מעתיקי השמועה תורה שבע"פ שבכל דור.

וראיתי באפיקי יהודה ח"א דרוש י"ט שהאריך לבאר מחלוקת קרח, שהוא לא האמין בכוחם של צדיקי הדור לעשות כרצונם בשידוד מערכות ושינוי הטבע, ובזה גופא חטא מרע"ה במי מריבה, יעו"ש ביאורים נפלאים במדרשים, וכן שזה הוא ענין ארון נושא את נושאו מחד גיסא, ומאידך גיסא יש לו נושאים, יעו"ש וא"צ להעתיק. ולפי האמור הרי ענין זה הוא באיסור המחלוקת שלא יהיה כקרח וכעדתו. ונ"ל להוסיף בזה ביאור, דהנה איתא בחז"ל כי איסתכל באורייתא וברא עלמא, ונמצא שהנהגת העולם היא מכח התורה, ולפיכך גם טבע העולם מתנהג עפ"י



סימן פה

להסתכן להצלת אחרים

ויאמר משה אל אהרן קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטרת וגו' (יז יא).

איתא בתנחומא פרשת צו אות ט', כיון שראה משה אמר ליה מה אתה ובתנחומא ישן הוא באות י"ב, העומד קח את המחתה ותן עליה אש,

אמר ליה אהרן מרי משה להרגני אתה מבקש, בני מפני שהקריבו לפניו אש הדיוטות נשרפו שנאמר ויקריבו לפני ה' אש זרה ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם, ולי אתה אומר קח את המחתה, בני הכניסו אש זרה ונשרפו ואני מוציא אש קדוש לחוץ ואיני מת ואיני נשרף, א"ל משה לך ועשה מהרה מה ששמעת עד שאתה עומד ומשיח הם מתים, אלא עשה מהרה שנא' והולך מהרה אל העדה וכפר עליהם כי יצא הקצף, כיון ששמע אהרן כן אמר ואילו אני מת על ישראל איני כדאי, מיד ויקח אהרן כאשר דבר משה וכו', עי"ש. וכן איתא בעוד מקומות במדרשי חז"ל.

והנה צריך לבאר מה היה השקלא וטריא של אהרן ומשה ע"ה, והרי מפורש שענין זה לא היה צווי מפי הגבורה אלא ממרע"ה, וכמו שהביא רש"י שקבל מפי המלאך שזוהי סגולה לעצור מגפה, וראה שבת פט"א ובפירש"י ומהרש"א שם, וע"ע יעלת חן על הפרשה כאן אות כ"ח. והנה תחילה צ"ע מאי האי שאמר אהרן שאם בניו הקטירו קטורת זרה בפנים מתו, איך יתכן שהוא יוציא קטורת קדושה בחוץ ולא ימות. וצ"ב, מניין לו לחדש שאכן יש חיוב מיתה על כך, והרי בקטורת זרה בפנים איכא לאו בתורה, בסוף פרשת תצוה, וראה משנ"ת בס"ד בפקודי העדה פיי"ט מהלכות סנהדרין ה"ד אות כ"ו. אבל לא נתבאר מה האיסור להוציא

קטורת בחוץ, ואם היה מקטיר הקטורת בחוץ, י"ל דהיינו איסור מעלה בחוץ, וכמפורש במתני' זבחים קטב, דקטורת בחוץ כזית חייב, ויעו"ש בסוגיא. וראה ברמב"ם פיי"ט מהלכות מעשה הקרבנות ה"ג שהביא הלכה זו. ברם צ"ע דלשון רש"י שם מורה שרק במקטיר הקטורת ע"ג מזבח או במה ה"ז מתחייב, וא"כ הכא הרי לא היה ע"ג מזבח, אלא ע"ג מחתה, ואולי גם בכה"ג חייב כיון דכך היא ההקטרה בפנים ביוה"כ, וראה גמ' שם בזה. וגם צ"ע לשון רש"י שם בסוגיא, דמשמע שחייב בחוץ רק בקטורת שנטל משל פנים, יעו"ש, ואכ"מ. ועי' היטב יומא נגא, ותו"י שם, וראה מקרא העדה פ' תצוה סימן ק"ס.

ומ"מ א"א לומר שלא היתה הקטרה אלא סתם הוצאת קטורת מחוץ לעזרה, דאיזה איסור יש בזה. ואולי האיסור הוא לא על הקטורת אלא על אש קודש משל המזבח וכדאיתא במדרש, אבל לא נתבאר מהו האיסור. ומ"מ חזינן שהיה בזה סכנת מיתה. וי"ל שבכלל יש בקטורת ענין סכנה אע"פ שאינו בגדר איזו עבירה, וראה משנ"ת כיו"ב בס"ד בפקודי העדה פיי"ט מה' סנהדרין ה"א אות כ"א, והובא שם בשם השפת אמת יומא נגב, כן גם לענין מיתה בני אהרן, וכן משנ"ת שם לענין מקטיר את של קה"ק בהיכל שחייב מיתה, וי"ל דה"ה מקטיר של היכל בחוץ שהוא בסכנה, ואין זה משום הלאו שיש בו עצמו עונש

שאין זו סכנה ודאית שהרי אפשר שיחזרו בתשובה והגזירה בטלה, וזאת היתה טענתו של אהרן, שאין יכניס עצמו לסכנה, ואולי העם עדיין אינם בסכנה, ועל כך השיב לו מרע"ה, כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף, וכן נאמר שם עוד, והנה החל הנגף בעם ויתן את הקטורת ויכפר על העם, והיינו שרק כיון שנגזרה גזירה והסכנה היא כבר ממשית, אזי הוא מכניס עצמו לסכנה, וזה שהשיב אהרן ע"ה, ואילו אני מת על ישראל איני כדאי, כלומר שלהצלת רבים יש לו לאדם להכניס עצמו לסכנה, וכש"נ. וראה שו"ת משנה שכיר (תשנ"ו) חו"מ סי' כ"ט, אך ראייתו מתנחומא פ' מקץ צ"ב, עיש"ה.

וי"ל דזוהי כונת הפסוק פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי וגו', ומבואר בפני דוד הנ"ל באריכות שהוא הכניס עצמו לסכנה בעבור הצלת רבים מישראל, והיינו שלמד זאת ממה שנהג זקינו להצלת ישראל והכניס עצמו לסכנה, ומבואר שם עוד שמרע"ה הסכים להלכה זו, יעו"ש, והנה לפנינו מפורש שמרע"ה הורה לו לאהרן הכהן לנהוג כן. וזה מורה כשי' האחרונים הנ"ל, ולא כאו"ש וסיעתו, וע"ע מקרא העדה פ' מסעי סי' קצ"ג, פנ"י ב"ק ס"ב, חי' רי"ש כהנמן ע' עד.

כרת, אלא הוא סכנת מיתה, ועי' היטב במשך חכמה פ' קרח יז, עה"פ ולא יהיה עוד כקורח וכעדו וגו', ואכ"מ. וראה לשון רש"י פ' קרח טז, וסם המות נתון בתוכו כו'.

והנה מרע"ה קיבל הסוד שע"י הקטורת תעצר המגפה, אלא שאהרן הכהן ע"ה אמר לו שהוא מכניס עצמו בסכנת מיתה, והיינו דבפשוטו אין לאדם להכניס עצמו בסכנה כדי להציל את אחרים, וכן אפי' בספק סכנה האריכו בזה הפוסקים, ועי' סמ"ע חו"מ סי' תכ"ו סק"ב דלא קי"ל כהירושלמי שהביא הכס"מ פ"א מה' רוצח הי"ב דצריך להכניס עצמו בספק סכנה להציל אחרים, ויעו"ש בפתחי תשובה בשם הרדב"ז והאגודת אזוב בדרשותיו. ובמקו"א כתבתי עוד בזה, והבאתי מהאו"ש פ"ו מה' רוצח ומשך חכמה פ' שמות שאין חילוק בין יחיד לרבים, אבל רבים חולקים עליו וס"ל שיש חילוק בין רבים ליחיד, יעוין בפני דוד להחיד"א פ' פנחס אות ז' וכן כלי חמדה ר"פ פנחס, וראה גם בתשובות נוב"י תנינא יו"ד סי' קס"א ושו"ת עצי חיים יו"ד סי' ל"ד. ולפ"ז י"ל שכוונת המדרש לחלק הפסוק לשני חלקים, דכאשר אמר הקב"ה למרע"ה ואכלה אותם כרגע, הרי עדיין אפשר



סימן פז

תרומה מן היפה

וזה לך תרומת מתנם וגו' (יח יא).

הנה יש להרמב"ן בספר המצוות בג' מקומות דברים נכבדים במצוות הפרשת תרו"מ וחלה, וכן בעשה דמן חלבו, ול"ת שיש בזה, יעוין בהשגה לשרש י"ב, ובעשין הנוספות עשה ט', ול"ת הנוספות ל"ת ז', ואלו הן תמצית דבריו, בשרש י"ב האריך הרמב"ן לבאר דיש ב' מצוות בכל התרו"מ וחלה, מצות הפרשה ומצות נתינה, וכבר נתבאר ענין זה בס"ד לעיל פ' שלח סי' ס"ז, עי"ש וא"צ לכפול הדברים, ובעשה ט' העלה שיש מצוה במנין המצוות להפריש מן הטוב והיפה, והביא מדרשי חז"ל על חיוב זה, וכן הביא הסוגיא תמורה ה, א בעניין אי עביד לא מהני, ששאלו בגמ' למ"ד אי עביד לא מהני, אמאי בדיעבד חלה הפרשה כזאת, ותי' שיש על כך ילפותא.

וכתב הרמב"ן וז"ל, וה"ז דבר ברור כי והרימותם ממנו תרומת ה' היא צוואה לתרום מן היפה ולא מן הרע, א"כ היא ודאי מצוה באה בחשבון המצוות, ואל תאמר שהיא נמנית אחת עם מצות הפרשת תרומה אשר היא ראשית דגןך ותירושך ויצהרך תתן לו, לפי שהתורם מן הרע על היפה כיון שתרומתו תרומה, כבר קיים מצות

ראשית דגןך תירושך ויצהרך תתן לו, אבל עבר על זה העשה האחר שנצטוה להרים חלבו ממנו כו', עכ"ל. ולפ"ר אינו מובן, איך מוכח מהכא דהיא מצוה נפרדת במנין, ולא חלק ממצות תרו"מ, ואטו לא מצינו במצוות שיש בהן חלקי המצוה שהן מהתורה ואינן לעיכובא, ואינם נעשים משום כך למצוות בפני עצמן, ובתרומה גופא איכא שלא מן המוקף וכו', וראה בשטמ"ק תמורה מה שנתקשה בזה בעיקר הסוגיא, ואכן שאלה זו היא על עיקר הגמ', מנ"ל להש"ס להקשות מכאן על מ"ד אי עביד לא מהני, דהכא הוי רק חלק מהמצוה, ואינו לעיכובא, וכש"נ.

ונראה דאכן זוהי כונת הרמב"ן להוכיח דהוי מצוה בפ"ע, דאילו היא חלק ממצות הפרשת תרו"מ, מאי קושיא הק' בגמ', אלא בהכרח דידע הש"ס דהיא מצוה גמורה במנין המצוות, ולפיכך קשיא, אמאי אם עשה מעשה בידים והפריש מהרע על היפה תרומתו תרומה, וע"י כך ביטל המצוה בידים, והרי אם הכלל הוא דאי עביד לא מהני היה צריך להיות הדין שאין תרומתו תרומה, כדי שלא תיעקר מצות התורה, וזוהי אפוא הוכחת הרמב"ן מעיקר הגמ'

מזבח ה"א וסמ"ג ל"ת שי"ח סי"ט. ונכונים אפוא דברי התוס' שלא תי' כהגר"ח, דאע"פ שיכול לתרום מהיפה, אין זה עוקר החטא שיש בתרומה מהרע, וכיון שגם על עבר מימרא דרחמנא איכא חטא אע"פ שלא הועיל, א"כ גם בתורם את הרע ולא חייל איכא נשיאות חטא, אלא התי' הוא כר"ש משנן וכש"נ.

והמשך הגמ' שם מתורם מין על שאינו מינו, דלפ"ר אינו מובן כלל דאטו מצוות ואיסורין שנו כאן, והרי אין אלו אלא דינים והלכות גרידא, ונראה מוכח מהש"ס דאכן לולא הילפותא מקראי יש לתרומה לחול מין על שאינו מינו, וס"ל להש"ס דיש מצוה לתרום דוקא על מינו, ואע"פ שזוהי רק מצוה, שהרי מהסברא יש לזה להועיל, מ"מ אמרה תורה שלא יחול, וא"כ ש"מ דאי עביד לא מהני, ותי' בש"ס דאיכא ילפותות שלא יועיל, וי"ל לפ"ז גם למסקנא לפי האמת אין זה דין, אלא חלק מהמצוה, אלא שהוא לעיכובא עפ"י הילפותא, שו"ר בשיעורי רמד"ס נר"ו שם שאכן נתקשה בזה ולא העלה פירוש הסוגיא.

והנה גם על דברי הרמב"ן הנ"ל ראה בחי' הגר"ז ושיעורי רמד"ס שם בשמו, מה שפי' בכונתו, ומה שעדיין הניח בקושיא. ואני לא הבנתי פירושו, שכתב דרמב"ן לשיטתיה דהפרשה ונתינה ב' מצוות, וכיון שמבואר בפוסקים דמן היפה הוא לצורך הנתינה,

שאכן זו מצוה בפני עצמה. והגמ' השיבה ע"ז שהואיל ונאמר נשיאות חטא ש"מ שהתרומה חלה אע"פ שע"י כך איכא ביטול המצוה ואין תקנה, והביאור הוא, דאילו לומר סתם דהעושה כן עובר על מצות עשה, א"צ התורה לומר דיש נשיאות חטא, דמאי שנא מכל מצוות עשה שאדם לא מקיים שיש לו חטא, אבל כיון שנאמר הכא שיש נשיאות חטא, הכונה היא לומר שהתרומה חלה אע"פ שלפי כללי התורה אין לה לחול משום אי עביד לא מהני, הכא יש גזה"כ שהיא חלה, וזה נאמר בנשיאות חטא, וענין זה מבואר כבר בתוס' בשם הר"ש משאנן, עי"ש היטב בד"ה אם אינו.

וראיתי בחי' הגר"ז תמורה שם שפי' דברי רש"י, ועפ"י כתב לישב קו' תוס', דכל הנשיאות חטא היא רק אם א"א לחזור ולתרום מהיפה, אבל אם אפשר לחזור ולתרום מהיפה לא שייך כלל נשיאות חטא, במה שתרום מן הרע, ויעו"ש בהמשך דתי' זה הוא מהגר"ח ז"ל. ולפ"ר אמינא בפשוטו, הרי חיטה אחת פוטרת את הכרי, ומי שתרום חיטה אחת מן היפה, אך כל שאר התרומה שהיא מהתורה בכלל חלות תרומה, היא מהרע, הרי מחד גיסא אין ביטול מצות תרומה מהיפה, ומאידך גיסא יש תרומה מהרע, ולפ"ר י"ל דגם בכה"ג איכא נשיאות חטא, דתרומה צריך רק מהיפה, וכל שיש תרומה מהרע ה"ז בכלל איסור עשה, וראה ברמב"ם פ"ז מה' איסורי

בדבריו בעשה ט' הנ"ל, אבל ל"ת איכא רק בתרומת מעשר, והיינו דחלב נאמר בתורה גם בתרו"ג, אבל נשיאות חטא נאמר רק בתרו"מ, וברמב"ם פ"ה מה' תרומות ה"א הביא רק מתרו"מ, וראה ירושלמי תרומות פ"ב ה"א, ושו"ר אריכות להגרי"פ על רס"ג עשה קנ"ד, יעוש"ה, וראה פיה"מ להרמב"ם תרומות פ"א מ"ה, ולא נזכר שם מהיפה, וצ"ע בכל זה.

א"כ א"א שהדין מהיפה יהא חלק ממצות הפרשה, עי"ש. ואינו מובן הרי מצות נתינה היא אחרי שיש תרומה, ואמרה תורה שתהא הפרשה מן היפה, כדי שתהא נתינה מהיפה, ומדוע א"א שיהא דין מהיפה חלק ממצות הפרשה, וצ"ע. ובל"ת ז' חידש הרמב"ן שבתרו"מ איכא לאו בתורם מן הרע, ופשט הדברים מורה דעשה איכא בין בתרומה גדולה ובין בתרומת מעשר, כמפורש



סימן פח

האיסור לפדות בכור בהמה

אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה (יח יז).

למוכרו ואע"פ שהוא תמים בין לכהן בין לישראל. ע"כ. והנה הא דפדיון בכור הוי לאו, מלבד שהוא פשוטו של מקרא, הרי הוא מפורש בגמ' תמורה ה, ב בפלוגתא דאביי ורבא בכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד אי מהני או לא מהני, ואיתא התם, והרי בכור דאמר רחמנא לא תפדה ותנן יש להן פדיון ולתמורותיהן פדיון חוץ מן הבכור ומן המעשר אלמא לא מהני, תיובתא דאביי, אמר לך שאני התם דאמר קרא הם בהוויתן יהו וכו'. ובפירש"י, יש להם פדיון, לשאר קדשים שנפל בהן מום ופדאן תופסים פדיונם

כתב הרמב"ם בספר המצוות ל"ת ק"ח, הזהירנו מפדות בכור בהמה טהורה והוא אמרו יתברך אך בכור שור וגו' לא תפדה אבל מותר למוכרו כמו שהתבאר בבכורות ולשון ספרי בבכור נאמר לא תפדה אבל הוא נמכר. ע"כ. ובפ"א מה' בכורות הי"ז כתב בזה"ל, הבכור אין פודין אותו שנאמר אך בכור שור או בכור כשב או בכור עז לא תפדה, וכן אין מוכרין אותו כשהוא תם כיון שעומד לקרבן אין לכהן בו זכות כדי למוכרו, ובזה"ז שאין בית הואיל והוא עומד לאכילה הרי הוא מותר

וסיפא בתם, ע"כ. ולכאורה מבואר דאכן לאו דלא תפדה נאמר רק בבעל מום, וכפי שנתבאר עפ"י רש"י הנ"ל. ולפיכך קצת צ"ע על לשון הרמב"ם שסתם בזה.

ברם יעוין בספר החינוך מצוה שצ"ג שכתב, שלא נפדה בכור בהמה טהורה מפני שהתורה ציותה לפדות פטר חמור אולי יעלה על דעתנו לפדות ג"כ בכור בהמה טהורה בבמה אחרת על כן באתנו המניעה הזאת שלא נפדה אותו לעולם וכו'. ע"כ. והנה לפי ביאור זה על הטעם של הלאו, לכאורה גם על תם איכא לאו, ובאמת כ"כ שם המנח"ח והוסיף וז"ל, והנה כתבתי דבלאו זה אין חילוק בין בכור תם ובין בעל מום, ע"י בתמורה מבואר להדיא כן בדף ח' ע"א דתחילה אמרין דהאי קרא לא תפדה מיירי בבעל מום ומסקינן דבעל מום מיירי ובתם נמי, ע"ש וכו'. עכ"ל. ולא זכיתי להבין כונתו, הרי כאמור בגמ' לא נאמר כן.

ואכתי צ"ע על לשון הרמב"ם שכתב הלשון "אין פודין אותו", ולשון "אין" אינו מורה על איסור, אלא על דין שאין בו פדיון, והו"ל להרמב"ם לכתוב לשון איסור, וכמש"כ כן בשאר מקומות, ואולי י"ל לפי שנכלל בזה בין תם ובין בעל מום, ועל תם הוא רק דין ועל בעל מום הוא לאו, ולכן כלל את שניהם בלשון אין פודין אותו, אבל עדיין צ"ת. וְתו כתב המנח"ח שם לבאר על מה היה מועיל הפדיון אם היה אפשר

בקדושתם והן יוצאין לחולין, וכן תמורותיהם שנפל בהו מום, אבל בכור ומעשר בעלי מומין אינו תופס פדיון בקדושה וכו'. עכ"ל.

הרי להדיא דקושית הגמ' היא דהתורה אסרה את הפדיון, ואמאי אינו חל אם עבר ופדה, ומפורש דפדיון בכור הוא בלאו, אמנם מבואר בפירש"י שהנידון הוא על בכור בעל מום, כלומר, דלא הוצרכה התורה לקבוע לאו על בכור תם, כיון שגם בשאר קדשים אין פדיון לתמימים, ורק בעל מום שבשאר קדשים יש להם פדיון, על זה קבעה התורה לאו, ואיכא ילפותא לאביי דלא מהני הפדיון בדיעבד, ולרבא א"צ קרא, אלא כך הוא פשוט על פי הכלל דאי עביד לא מהני. ולפ"ז בפשוטו על בכור תם אין לאו. אבל מלשון הרמב"ם צ"ע בזה, דפתח סתמא הבכור אין פודין אותו וכו', ומשמע דמיירי בין בתם ובין בבעל מום, וכן משמע מהמשך לשונו, וכן אין מוכרין אותו כשהוא תם וכו', ונראה דעד השתא מיירי בין בתם ובין בבעל מום. ולפ"ז הוא מפורש בתמורה ח, א איתיביה בבכור נאמר לא תפדה ונמכר הוא במאי עסקינן אילימא בזה"ז אימא סיפא ואת דמם תזרוק על המזבח בזה"ז מי איכא מזבח אלא בזמן שביהמ"ק קיים ובמאי אילימא בבעל מום אימא סיפא את דמם תזרוק על המזבח ואת חלבם תקטיר מי חזי להקרבה אלא לאו בתם וכו', מידי איריא רישא בבעל מום

משא"כ בבכור, יעוש"ה, וראה גם בהגהות הרש"ש שם, וכן מלאכת חושב שם.

והרמב"ם לא הזכיר כלל דאין מלקות, וכמו שביאר שם פ"ו ה"ה לענין מוכר מעשר בהמה, ברם במל"מ שם פ"א הי"ז כתב דאין מלקות לפי שלא הועילו מעשיו כלל, והחינוך שם כתב טעם אחר לפי שאין בו מעשה, ויעוין מנח"ח מה שביאר דאזיל לשיטתיה, אך לא ברור לי איך יתכן ע"י מעשה שכתב שם שלוקח בהמה ומעמידה אצל הבכור וכו', יעו"ש, דאיזה מעשה זה ביחס אל הלאו, וצ"ע.

לפדות, דרש"י זבחים עה, ב פי' לענין היתר גיזה ועבודה, ותוס' שם תמהו עליו, דגם פסולי המוקדשין שנפדו אסורים בגיזה ועבודה, וראה גם ברש"י תמורה ה, ב ד"ה בבכור שפירש"י כן. ופי' המנח"ח שלפי דרך החינוך דסד"א לדמותו לפטר חמור, אין קושיא, אך כאמור מבואר שם בפירש"י וכו"ל שהנידון הוא רק על בעל מום ולא כשי' החינוך, ולכן אכתי צ"ע. ואכן יעוין בפירושים וחדושים לבעל גדולי טהרה תמורה שם שתירץ לנכון דהיינו אף בבכור בעל מום מעיקרו, ובכה"ג בשאר קדשים אין עליו כל איסור אחרי פדיון,



סימן פט

מתנות כהונה או לוייה אם הן חלף עבודה

כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל וגו' ברית מלח עולם היא וגו' ולבני לוי הנה נתתי וגו' (יח יט, כא).

עבודתם שהם עובדים אם עבד יטול ואם לא עבד לא יטול, ע"כ. והנה כך היא הנוסחא הישנה בספרי, אבל בנוסחת רבינו הלל וכן בילק"ש ונוסחת הגר"א הגירסא בדברי ר' יאשיה "כל מצות כהונה קנאו לשם ונתנו לכהונה וזו חלף עבודתם", ופי' ר"ה, כל מצות כהונה קנאן ה' וכו', כלומר כל מצות כהונה

ואיתא בספרי פיסקא ד', כל מצות כהונה קנאו לשם ונתנו לכהונה חלף עבודתם דברי ר' יאשיה ר' נתן אומר אף זו קנאה ה' ונתנה ללוויים שנאמר וכל מעשר הארץ ואומר ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה מה נחלה אין משתנה ממקומה אף מעשר ראשון אין משתנה ממקומו, חלף

זוכים אע"פ שבע"כ היו צריכים להפריש מעשר משום תרומת מעשר שגם הוא מתנת כהונה, מכל מקום לא היה במעשר הנותר שום קדושה וזרים מותרים בו, ע"כ. והנה לפירושו בזה גופא נחלקו הני תנאי, והכי ס"ל לר' יאשיה כדאמרן, אבל ר' יונתן סובר שמתנות לוייה הרי הן כמתנות כהונה, ויעו"ש להנצי"ב בהמשך דבריו שכתב נפ"מ למעשה בין הני תנאי, אבל לא לעצם הלכות הנ"ל אלא לענין הקנס של עזרא, עי"ש. ובאמת לכאורה מה שכתב דבכה"ג שאין הלויים עובדים אין קדושה במעשר ראשון וכל הפרשתו לצורך תרומת מעשר, אינו מובן, דהרי אנן קי"ל דכל מעשר ראשון מותר לזרים ואין בו קדושה, ולא כר"מ. וא"כ מאי קמ"ל, ואולי ר"ל דבכה"ג גם ר"מ מודה, וצ"ע. שו"ר בשו"ת מוצל מאש ח"א סי' נ"ד שיש חילוק בין מתנות כהונה למתנות לוייה לענין חלף עבודתם, עי"ש.

אבל באמת אם לדרכו כל הפרשת מעשר ראשון בכה"ג היא רק לצורך התרו"מ, הנה ס"ל להרבה קדמונים שאפשר להקדים ולהפריש תרו"מ מהטבל בלי שיפרישו קודם מעשר ראשון, וא"כ בזה"ז שאין הלויים עובדים א"צ להפריש בכלל מעשר ראשון אליבא דר' יאשיה. ואכן יסוד פירוש זה כבר נתבאר בס"ד להלן סי' צ"א עפ"י גדולי האחרונים שכל חיוב הפרשת מעשר ראשון נובע מחיוב

דהיינו כ"ד מתנות כהונה קנאן ה' ונתנן לכהנים כדתניא לעיל במשל למלך שנתן מתנה לבניו ומסיים וכן הוא אומר חלקם נתתי אותם מאישי אישי ה' ונחלתו יאכלון, וזו, דמצות לויים חלף עבודתם, ע"כ. וכאמור זוהי דעת ר' יאשיה, ור' יונתן דפליג עליה נמצא שסובר שאין חילוק בין מתנות כהונה למתנות לוייה, וגם מתנות לוייה קנאן ה' והרי הם כמתנות כהונה. וראה להרד"פ בספרי דבי רב שהביא פי' הר"ה ומפרש שנחלקו אם גם מעשר ראשון נאכל בשמחה כמו מתנות כהונה או לאו, ולא בירר להדיא הכונה, ואולי ר"ל דאיכא דין למשחה להך מ"ד גם במעשר ראשון, והדברים צ"ע. וביסודו הדברים נכונים דמשום הדין למשחה אסור האבל באכילת קדשים שנאמר בהם למשחה, ואכ"מ. וראה תולדות אדם על הספרי שם דתליא אם מעשר מותר לזרים או לאו, ובמקו"א הובא מחלוקת קדמונים אי איכא למשחה גם במה שאינו בשר.

אכן בפי' עמק הנצי"ב על הספרי איתא פי' מחודש וז"ל, וזו חלף עבודתם וכו', לא כמתנות כהונה שאפילו לא היו זוכים הכהנים היו מפרישים לגבוה וכו', והיה הולך לאיבוד כמו קדשי גבוה בשעה שאין ביהמ"ק קיים, ולהכי במקום שאין שם כהנים מפרישין תרומה ומתנות לאיבוד, אבל מתנות הלויים לא הופרשו מתחילה אלא בשבילם חלף עבודתם במקדש ואם לא היו הלויים

נתינתו, ואי ליכא חיוב נתינה ליכא גם חיוב הפרשה, יעו"ש לענין דין הכהנים עצמם להפריש מפירותיהם מעשר ראשון, והכא חזינן חידוש דאי ליכא עבודת מקדש, ליכא הפרשת מעשר ראשון. והיינו דאף דין טבל ליכא אם כבר הופרש ממנו תרומת מעשר, וכש"נ. אך יש לראות איך קי"ל להלכה הכא בפלוגתא דתנאי שבספרי, וצ"ע.

וראה להלן סי' צ"ז דהובאו דברי המשך חכמה לחלק בין מתנות כהונה ולויה לתרומת מעשר, דתרומת מעשר אינו חלף עבודתכם, וה"ז גדר ירושה, יעו"ש כל הענין ומשנ"ת בדברינו בס"ד. והנה מצאתי בספר סדר הלכה בקונטרס תורת העישוי פסק ה' שדן בשינוי הנוסחאות בספרי הנ"ל, והיינו אי גרסינן "וזה" או לא גרסינן "וזה", ושו"ט בזה עם הנצי"ב, עי"ש, והנידון בדבריו הוא האם מצות עבודת המקדש אקרי מצוה שמתן שכרה בצידה, הואיל והמתנות הם חלף העבודה, וממילא אין כופין על מצוה זו, אבל אם בכהונה אין המתנות חלף

העבודה, א"כ אין זו מתן שכרה בצדה, וב"ד כופין עליה, ולפי הנוסחא הישנה דל"ג "וזה", א"כ ס"ל לר' יאשיה שגם מתנות כהונה הוו חלף עבודה וע"כ אין כופין על עבודת המקדש, אבל לפי הגירסא "וזה", יש הבדל בין מתנות כהונה שאינן חלף עבודה ובין מתנות לויה שהם חלף עבודה, ובעל סדר הלכה נתוכח בזה קשות עם הגאון הנצי"ב, ולדעתו יש לקיים הגי' הישנה ולכן אין כופין את הכהן לעבודה, ויעו"ש מה דמייתי בזה בשם השואל ומשיב, והנצי"ב נקט שהנוסחא "וזה" היא האמיתית, וכפי דחזינן נמי שכן גרס ר"ה, וכ"ה בספרי כת"י מהדורת הורוביץ, עי"ש. אמנם לענין לויים אע"פ דנקטינן שהיא חלף עבודתם, והו"ל מצוה שמתן שכרה בצידה, מ"מ כופין עליה, הואיל ויש על כך ילפותא ועבד הלוי שעובד בע"כ, אבל בלי הך ילפותא אכן אין כופין כיון שמתן שכרה בצדה, ויעו"ש מה שפלפל בזה בכמה מקומות. וע"ע מקרא העדה פ' שמיני סי' כ"ו.



סימן צ

הלאו על כהן ולוי ליטול נחלה וביזה

ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל, ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה וגו', ועבד הלוי וגו' ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה, כי את מעשר וגו' על כן אמרתי להם בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה (יח כ-כד).

חלוקת הארץ ע"י יהושע קבל כל אחד חלקו, ושבת לוי לא קבל חלק בארץ, וממילא לא יתכן שוב לעולם שיהיה לו חלק ונחלה בא"י, שהרי אין לו מוריש שינחילנו, ומהי כונת הרמב"ם "ואם נטל נחלה בארץ", ואיך תתכן מציאות זאת. ואם ירש הלוי את אמו, וקבל נחלה בארץ, הרי באמת היא נחלתו ומורשה לבניו אחריו, ועי"ש ברמב"ם ה"ח – ט', ובאופן זה לא נאמר הלאו שלא ינחלו נחלה, ונמצא אפוא שכל האזהרה היא רק בשעת חלוקת הארץ, וא"כ אין זו אזהרה לדורות, אלא על חלוקה ראשונה בלבד, ויותר נכון אפוא שהוא דין מדיני החלוקה שאין שבת לוי בכלל, וממילא שוב אין לו כל נחלה, ואיך תתכן כלל אפשרות שהלוי נוטל נחלה, ומהו הענין שמעבירין אותו ממנו, ולכן כל הענין צ"ת.

ועי' בס' הבתים חלק מצוה ל"ת ק"ע שכתב, שעדיף היה לפרש הפסוק "לא יהיה לכהנים הלויים וגו'" בגדר תנאי ולא בגדר לאו, והפסוק "בארצם לא תנחל וגו'" בגדר לאו, אלא שמבטל דעתו מפני דעת הרמב"ם שאינו מפרש

וכן בפרשת ראה (דברים יד, כז, וכן כט) נאמר "כי אין ללוי חלק ונחלה עמך". ובפ' שופטים כתוב, "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבת לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלון". והנה ז"ל הרמב"ם פי"ג מה' שמו"י ה"י, כל שבת לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשים את הערים שנא' לא יהיה לכהנים הלויים כל שבת לוי חלק ונחלה עם ישראל חלק בביזה ונחלה בארץ, וכן הוא אומר בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם בביזה. וכן לוי או כהן שנטל חלק בביזה לוקה. ואם נטל נחלה בארץ מעבירין אותה ממנו. ע"כ. ועי' עוד באריכות בס' המצוות ל"ת קס"ט – ק"ע, ושם מבאר הרמב"ם הטעם שנחלה וביזה הם ב' לאוין נפרדים, וכן מבאר שם שהלאוין נכפלו בתורה לחיזוק, ואין לאוין בפ"ע על כהנים, אלא הוא לאו אחד לכהנים וללויים על נחלה ולאו אחד עליהם על ביזה, יעו"ש.

ברם תמיה לי מילתא, איך יתכן לאו דנחלה לדורות, והרי בשעת

כן. ולהאמור הרי עדיפא לפרש כל הפסוקים בדרך תנאי, כי איך אפשר לעבור על הלאו הזה. שו"ר באמבואה דספרי פ' זו ע' 415 בשם הזי"ר דאסור ללוי לקנות בית בא"י, ויעו"ש באריכות.

ולכאורה אמינא כך, דבשלמא בירש אבי אמו ישראל אינו בכלל אזהרה זו, אע"פ שיש לו עתה נחלה גמורה בארץ, שהרי הוא לא קעביר ולא מידי, אלא ירושה ממילא קאתי, ואדם יורש גם בעל כרחו, ואפי' ירצה אינו יכול להסתלק מהירושה, ולכן לא על אופן זה הזהירה התורה, ברם אם זכה הלוי בשדה הפקר, ועפ"י מה שהעלו המפרשים שהפקר אינו חוזר ביובל, כלומר, שאם אדם הפקיר שדהו וזכה בו אחר, ובא היובל, אין השדה חוזרת לבעלים הראשונים, ועי' ברוך טעם בסוף הספר בסוגיא דקנין פירות, שתלה שאלה זו בפלוגתא דתנאי אי אינו יוצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, ולפי חכמים דנפיק מיד מרשות בעלים, כתב שם שאינה חוזרת ביובל. ואמנם החזו"א בכורות סי' כ"ז סק"א דקדק לשון הרמב"ם פ"ד מה' ערכין ה"א שכ' "ושדה שלקחה או זכה בה היא הנקראת שדה מקנה", ומתוך כך העלה שאם זכה בה אחר ה"ז חוזרת ביובל לבעלים הראשונים, הנה אינו מוכרח כ"כ, דבפשוטו כונת הרמב"ם לקבל במתנה, וכמש"כ הוא גופיה שם, ואכן יעוי' בחזו"א שם דאם נאמר שאינו חוזר

ביובל, נמצא שהיא אצל הזוכה בגדר שדה אחוזה, והנה עפ"י זה אכן נמצא שיל"פ כן הא דבן לוי שנטל נחלה, דהיינו שזכה בשדה הפקר, וכמו"כ י"ל בקרקע שנשתקע שם הבעלים דנפקע הבעלים הראשונים, וכל המחזיק בו זכה, והיינו דהוי כמו אבודה ממנו ומכל אדם ונעשה הפקר, ועי' בתוס' סוכה ל"ב בשם הירושלמי וכפו"ת שם. אלא שלפ"ז נמצא הלכה מחודשת, שלפו"ר היא תמוהה מאד, שכהן ולוי אסורים לזכות בשדה הפקר, היות ועי' כך יש להם נחלה בא"י, וכל זה צ"ע טובא. ועי' קה"י שביעית סי' ב', שו"ת רחש לבב סי' ט' וקו"א שם. ועי' חלקת יוסף סי' ל"ג בזה. וע"ע קובץ מבי מדרשא ברית אברהם חלק י"ג בשם הגר"ח.

ואמנם בספרי פ' זו פיסקא קי"ח, והובא ברמב"ן שם, איתא, "בארצם לא תנחל בשעת חילוק הארץ וכו'", הרי שאין ענין זה אמור ללויים בכל דור ודור, דכאמור בפשוטו לא יתכן, אלא מיירי שלא יקבלו בשעת חלוקה. וא"כ לא נאמר לאו זה לדורות, אלא בשעת חלוקת הארץ תחילה ע"י יהושע, ולכאורה בלאו כה"ג שאינו לדורות, אין למנותו במניין המצוות, והרמב"ן לא נחלק על הרמב"ם בזה. וגם אינו מובן מה שייך הלאו על לוי שהתנחל, והדין שמעבירין אותו מהנחלה, והרי הכל תלוי בנשיאי העדה וראשי המטות שחלקו את הארץ, דאם

לדברי הרמב"ם, ועכ"פ צ"ע דאם כיבוש מלחמה מפקיע הבעלות, א"כ לענין ממון שוב מועיל היום קנין שיהיה קנין גמור, וכן צריך חלוקה חדשה לעתיד לבא, ושוב אפשר שיש היום איסור לשי' הרמב"ם לכהן ולוי לקנות קרקע בא"י, שהרי אסור לו לנחול נחלה, וכן להרמב"ן שהלאו נאמר בחלוקת הארץ, שפיר איכא חלוקת הארץ לעתיד לבא. סוף דבר כל ביאור לאו זה עמום אצלי בין לשי' הרמב"ם ובין לשיטת הרמב"ן, וצ"ע.

וכן הלאו השני של נטילת ביזה, בפשוטו הוא בכל המלחמות, ברם בספרי זוטא פ' זו איתא שזה נאמר על מלחמת הכנענים, אבל מד' הרמב"ם שסתם, מבואר שאין לחלק בזה. ועי' משך חכמה פ' שופטים שמה"ט אין לכהן ולוי להיות מלך, היות שנוטל מחצה ברכוש מהביזה. והיה מקום לפלפל עפ"י גם לענין חלוקת הארץ, יעו"ש ברמב"ם פ"ד ממלכים ה"ח לענין מלך המשיח שמקבל חלק בארץ, ואע"פ שברמב"ם נאמר בארצות שכובש, ומשמע מלבד א"י, ובה' שמו"י מבואר ברמב"ם שלא זו נאמר רק על ארץ כנען, והיינו בארץ שנכרתה עליה ברית אבות, כמבואר בה' שמו"י שם הי"א, וראה יהושע יג, לג שגם בעבר הירדן אין ללוי חלק, ועי' דברי אמת דרוש ט"ו וברמב"ם פ"ח מה' רוצח ה"ד. ומ"מ מפורש בגמ' ב"ב קכב, א, שבא"י נוטל

הם לא נתנו לשבט לוי חלק בארץ, א"כ לא שייך שבן לוי יתנחל שם, ואם הם נתנו הרי ממילא החלק שייך להם, וצריך לבטל החלוקה. ויש לדון בזה משום כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד ואי עביד לא מהני, כלומר, שלא חלה חלוקה שהיא נגד דין התורה. וא"כ שוב לא שייך הלאו על הלוי בעצמו, ולכן צ"ע בכל זה.

אמנם במש"כ שלא היה הלאו אלא בשעת חלוקת הארץ ע"י יהושע, אפשר שאינו כן, אלא היות ולאחר גלות וחרבן בית ראשון כבשו הגויים את א"י, הנה נפקעה בעלות ישראל מא"י, וע"י כיבוש מלחמה מועיל לבטל הבעלות גם של קרקעות, ועי' ברמב"ם פ"ו מה' בית הבחירה הט"ז, וז"ל, אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן א"י. ע"כ. הנה להדיא שבטל הכיבוש, ונמצא בפשוטו שאם חוזרים לא"י ה"ז קנין ובעלות חדשה, וא"כ צריך חלוקה חדשה, וא"כ י"ל שיש אז על הלוי לאו שלא לקחת נחלה בא"י. ולפ"ז נמצא שאין הלאו לשעה אלא לדורות, וצ"ע בזה"ז איך הדין, שהרי הרמב"ם שם יהיב טעמא דקדושת עזרא לעתיד לבא היות שלא קדשה בכיבוש אלא בחזקה, וזו לא התבטלה, ואע"פ שנלקחה הארץ מישראל, ויעו"ש בכס"מ שאין לו ביאור

הרמב"ם תמוה וכן"ל. ועי' כס"מ שם, ורדב"ז פקפק על השגה זו שלא יצאה מפי הראב"ד, יעו"ש.

ובעיקר דברי הרמב"ם לחלק בין נוטל ביזה לנוטל נחלה לענין מלקות, ראה ברדב"ז ועוד רבים שצויינו בס' המפתח, וראה גם דרך אמונה שם ובביאור ההלכה שם, וכן על תמיהת המל"מ שלא הביאו הרמב"ם בענין הלוקין בפ"ט מה' סנהדרין, והכל הוא תימה, וצריך תלמוד.

המלך חלק, יעו"ש, וא"כ מה"ט נמי א"א לו להיות מלך. אלא שיל"ד בעיקר סברת משך חכמה, היות שנוטל בתורת מלך ולא בתורת חלק גרידא כשאר ישראל, וצ"ע. ולשי' הראב"ד שם שעל כל הארצות שכובשים ישראל נאמרה ההלכה שאין ללוי שם חלק ונחלה, כלומר נחלה בארץ וביזה משלל המלחמה, א"כ לדעתו מובן לאו זה, שעל כל מקום שכובשים ישראל יש לאו על לוי לקחת לעצמו נחלה. אבל לשי'



סימן צא

חיובם של כהן ולוי במעשרות

ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה וגו' (יח כא).

הפירות בטבלן, מ"מ בהמשך דבריו איכא ילפוטא גם על הלויים, והיינו דחובת תרומת מעשר אינה רק מהמעשר ראשון שקבלו הלויים מהישראל, אלא גם בפירותיהן שלהם עצמם הרי הם צריכין ליתן תרומת מעשר, ועי"ש גם בחילופי גירסאות שבספרי, ועי"ש גם בפ' ר"ה וסד"ר. ועכ"פ מפורש ברמב"ם שהכל צריכים להפריש ולא לאכול הפירות בטבלן.

אבל תחילת דברי הרמב"ם אינם מובנים לי במש"כ שלויים וכהנים

כתב הרמב"ם פ"א מה' מעשר ה"ג וז"ל, לויים וכהנים מפרישין מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר וכן הכהנים מפרישין שאר תרומות ומעשרות לעצמן ולפי שהכהנים נוטלין מן הכל יכול יאכלו פירותיהן בטבלן ת"ל כן תרימו גם אתם מפי השמועה למדו אתם אלו הלויים גם אתם לרבות את הכהנים. ע"כ. ומקור דרשא זו בספרי פ' זו, והיינו דאיצטריך ילפוטא על כהנים, ואע"פ שהרמב"ם פתח ההלכה רק לענין כהנים שאין אוכלים

ולכאורה אכן יש מקום לחדש בזה, דבאמת בלי חיוב תרומת מעשר ליכא על הכהנים והלוויים חיוב להפריש מעשר ראשון, ועפ"י המבואר בס"ד בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אות ס"ג, וראה גם במקרא העדה פ' בהר סי' קס"ז, דיסוד החיוב במעשר ראשון הוא הנתינה הואיל ואין בו קדושה, וכמש"כ בשו"ת זכר יצחק סי' מ"ב, ולכן כל החיוב הפרשת מעשר ראשון נובע רק מכח תורת הנתינה שצריך ליתנו ללוויים, ולכן אם באמת ליכא כלל דין נתינה, אין צורך להפריש מעשר ראשון, וכל חובת ההפרשה היא רק בגלל התרומת מעשר, ואם כבר הופרש התרומת מעשר תו ליכא שום סיבה לחיוב הפרשת מעשר ראשון, ומדויקים אפוא דברי הרמב"ם.

והנה מפורש שם ברמב"ם שהכהנים מפרישין שאר תרומות ומעשרות לעצמן, וכאמור מעשרות אלו מעשר שני ומעשר עני, ולכאורה בשלמא מעשר שני איקרי קדש ואינו ענין להכא, אבל מעשר עני לכאורה היה דינו צריך להיות כמו מעשר ראשון, ולא היה צריך להיות כלל חיוב הפרשה, ואכן יעוי' בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ד אות ע"ח הובאו דברי האור שמח שסובר שחיוב הפרשת מעשר עני תלוי בחיוב נתינתו, ואי ליכא חיוב נתינה באמת אין חיוב הפרשה, ויעו"ש שדבריו תמוהים, ובאמת אף מדברי הרמב"ם אלו דבריו נסתרים,

מפרישין מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, ומשמע שלולא החיוב של תרומת מעשר ליכא חיוב להפריש מעשר ראשון, ולפ"ר זה תימה, שהרי באמת ש"י הרמב"ם היא שאפשר להפריש תרומת מעשר לפני המעשר ראשון, וכמבואר כל זה בס"ד בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ב אות ה', ואכן יש נפ"מ לדינא, שאם כבר הופרשו מהטבל התרומה גדולה ותרומת מעשר, אע"פ שלא הופרש המעשר ראשון, תו ליכא איסור מיתה אלא לאו בלבד, אבל אם עדיין לא הופרש התרומת מעשר איכא חיוב מיתה בין לפני שהופרש המעשר ראשון דאז חייבי מיתה על הטבל כולו, ובין לאחר שהופרש מעשר ראשון דאז חייב מיתה על המעשר ראשון עצמו כיון שלא הפריש ממנו התרומת מעשר. ולפי לשון הרמב"ם הכא נמצא שאם כבר הופרש מהטבל תרומת מעשר, אין כהנים ולויים חייבים להפריש תרומת מעשר. וזה תמוה, דהא איכא לאו דטבל, ומבואר בדברי הרמב"ם עצמו שאין להם לאכול פירות בטבלם, והוא גופיה כתב שם "וכן כהנים מפרישין שאר תרומות ומעשרות", והיינו מלבד מעשר ראשון, הרי הם מפרישים מעשר שני ומעשר עני ותרומה גדולה ותרומת מעשר, ומדוע אפוא לענין מעשר ראשון קאמר טעמא דהחיוב הוא בגלל התרומת מעשר בלבד, וצ"ע רב.

דמפורש שאע"פ שאין חיוב נתינה מ"מ יש חיוב הפרשה להתיר הטבל באכילה. אלא שבאמת טעמא בעי מאי שנא מעשר עני ממעשר ראשון.

ונראה עפ"י המבואר בס"ד במקומו דליכא דין טבל בפ"ע של מעשר שני וטבל בפ"ע של מעשר עני, אלא הכל הוא דין אחד, ומצוה לעשר מעשר נוסף אחרי מעשר ראשון, ודיניו חלים ממילא, בשנת מעש"ש חייל מעש"ש ובשנת מעשר עני חל מעשר עני, ויעו"ש לשדות נרגא דנחלקו בחיוב טבל דמעשר עני אי איכא מיתה, ש"מ שאין הדין שוה, אכן י"ל לשי' הרמב"ם שכל הטבולים למעשרות בלי תרומות ליכא אלא לאו, א"כ שפיר י"ל שהוא דין אחד של טבל, ותו תמהנו התם דהן ב' מצוות חלוקות במנין, ונראה אפוא שהם שני דינים נפרדים, אכן יש להשיב דאין זו קושיא כ"כ, דהואיל ויש חלוקי דינים בין מעשר שני למעשר עני, ע"כ הו"ו שתי מצוות, ומ"מ בעצם מהות הטבל אין חילוק בין טבל בשנות מעש"ש לשנות מעשר עני, ולכן כמו שלמעש"ש אקרי טבל שאינו תלוי במצות נתינה, ה"ה גם למעשר עני, וע"כ ה"ז חייב בהפרשה אע"פ שאינו בנתינה.

ולפי דרכנו נמצא עוד בהא דמבואר ברמב"ם פ"א מה' תרומות הי"א בלוקח טבל מעכו"ם לפני גמר מלאכה שהמעשר ראשון הוא שלו, ועל דברי הרמב"ם אלו כתבו אחרונים את החילוק

בין תרומה למעשר, דלכן רק לענין מעשר נכונה הסברא אני באתי מכח איש שאין אתם יכולים ליטול ממנו כלום, והיינו דליכא כלל לדין נתינה, ולפי דרכנו הרי בדליכא דין נתינה ליכא גם דין הפרשה, וצ"ל דמייירי התם להפריש מעשר ראשון כדי להפריש ממנו תרומת מעשר, שהרי כך הוא הסדר ואסור לשנות, עי' פ"ט ממעשר ה"ה, אבל לעולם אם קדם והפריש תרומת מעשר, שוב אינו חייב כלל להפריש מעשר ראשון, וכמו דחזינן הכא שאין חיוב במעשר ראשון בהפרשה אלא בדאיכא ביה מצות נתינה, אבל אם הופקעה מיניה דין נתינה אף דין הפרשה ליכא. ואכן דין מעשר עני לא הוזכר שם, ולכאורה הרי צריך דינו להיות שוה למעשר ראשון שצריך להפריש וא"צ ליתן, ולדרכנו אע"פ שמעשר ראשון לא בכל גוונא צריך להפריש, אלא רק בגוונא שצריך להפריש תרומת מעשר, מ"מ מעשר עני צריך בכל גוונא להפריש, אלא שלפי האמור יש לדון, שהרי לביאור אלו המפרשים, נאמר הכלל דקאתינא מכח גברא רק במעשר ראשון שיסודו דין נתינה, ולכן תרומה צריך באמת ליתן לכהן, ועל תרומת מעשר דאיכא דרשא וליכא סברא אכן צריך ליתן כמו תרומה, וא"כ כך הוא הדין גם במעשר עני שאין בו דרשא, וכמו"כ עפ"י דרכנו אין יסודו דין נתינה, אלא הוא דומיא דמעשר שני, וא"כ יהיה

מדה זו אמורה בכהנים ובלויים
ובישראלים, וכתב הרמב"ם, ר"ל שדבר
זה חובה לכהנים ללויים ולישראל כל מי
שיש אצלו מעשר עני חייב לתת אותם
השיעורים הנזכרים לכל עני, ע"כ. ועי"ש
בר"ש ורע"ב ותויו"ט שאכן יש פי' אחר
דהכונה על העניים, ועכ"פ לפי' הרמב"ם
מפורש שכהנים ולויים חייבים במעשר
עני, ועי"ש בס' משנה ראשונה שאכן
מבאר עפ"י המקרא והגמ' ר"ה יב,ב
שהיה מקום לומר שהלוי פטור ממעשר
עני, וקמ"ל שאכן חייב, יעו"ש. והנה
לפנינו פשט לשון הרמב"ם לפטור הכהן
ממעשר עני, ואע"פ שהלוי אכן חייב,
ובאמת אף המשנה שם לא הובאה
ברמב"ם פ"ו מה' מתנות עניים, וצ"ע.
ועכ"פ מהמשנה אין סתירה להלכה זו,
שהרי אפשר שפירושה כהר"ש דאירי
בעניים כהנים, וכן פי' באו"ז ה' צדקה
סי' כ"ב, עי"ש, וראה גם סמ"ג עשה
קס"א.

[ואגב, אולי י"ל גם מה שקבעה התורה
לשון נחלה על מעשר ראשון
ללוי, ור"ל שזהו חלקו בעיקר השדה של
הישראל המפריש, והיינו דלפונ"ר איך
חייב הלוי בתרו"מ, והרי הוי בכלל
תבואת זרעך ולא לקוח, ואין אלו
הפירות שלו מקרקע שלו, אלא קבלם
מהישראל, אך כיון שהוא נחלתם, ה"ז
בכלל תבואת זרעך.]

הדין שצריך להפריש וליתנו לעני,
ובאמת הרמב"ם לא באר הדין שלא
נתפרש בגמ', אבל כך נמצא לפונ"ר עפ"י
דרכנו.

והנה אם כי יסוד דברינו הוא מחודש
מאד, דהואיל וליכא דין נתינה,
אף דין הפרשה ליכא, וזה לא נזכר
בדברי הזכר יצחק הנ"ל, הנה זה יש
ללמוד מדברי האור שמח לענין מעשר
עני, אע"פ שלענין מעשר עני גופא לא
נקטינן כדבריו, וכן במקרא העדה פ'
בהר סי' קס"ז נתבאר בדרך זו שי'
הפוסקים שאין קדושת שביעית בשל
נכרים, הואיל ויסוד דין קדושת שביעית
הוא הפקעת בעלות האדם על הפירות,
וממילא אצל נכרי שאין הפקעה זו, אף
קדושת שביעית לשאר מילי נימא ליכא,
ולכן אף הישראל הקונה ממנו את
הפירות אינו נוהג בהם קדושת שביעית
כלל, והכל הולך אל מקום אחד בס"ד.
אלא שעיקר הדבר מה שנתבאר מלשון
הרמב"ם דמעשרות לעצמן, והיינו
בהכרח מעשר עני, שהרי אין מעשרות
אחרים, ומעש"ש תמיד הוא לעצמו אצל
כל אדם, ונמצא אפוא הלכה חדשה
שאין הכהן צריך ליתן מעשר עני
לעניים, אלא מפריש והן שלו, והוא
לפונ"ר הלכה חדשה, ולא שמענו לה
בדוכתא אחרייתא, ואיפכא שמענו ליה
להרמב"ם בפי' המשנה פאה פ"ח מ"ו,



סימן צב

פירות א"י ופירות חו"ל

והרמתם ממנו (יח כו).

וכל מעשר הארץ מזרע הארץ וגו' (ויקרא כז ל).

איתא בספרי פסקא ק"כ, ומניין שלא יתרום מפירות הארץ על פירות חו"ל ולא מפירות חו"ל על פירות הארץ, ת"ל וכל מעשר הארץ. וראה משך חכמה יח, כד, שהעיר אמאי צריך ילפותא לכך, והרי אין תורמין מפטור על החיוב ומחיוב על הפטור, והעלה חידוש, דגם לפי מאי דקי"ל דפירות חו"ל שנכנסו לא"י חייבין בתרו"מ, מ"מ יש הלכה בפ"ע שאין מפרישין מזה על זה, אלא שכל זה נכון לפרש אם החיוב לעשר פירות חו"ל שנכנסו לא"י מן התורה, אבל הרמב"ם בפ"א מה' תרומות הכ"ב כתב שהחיוב רק מדבריהם, והדרא קושיא לדוכתה, והמשך חכמה אכן הביא שם בהמשך דבריו שהכס"מ והגר"א תמהו על הרמב"ם ולדעתם החיוב הוא מהתורה, ע"ש.

והנה ז"ל הרמב"ם שם, פירות א"י שיצאו לחו"ל פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות שנא' אשר אני מביא אתכם שמה אתם חייבין ובחוצה להם אתם פטורין, ואם יצאו לסוריא חייבין מדבריהם, וכן פירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבין בחלה שנא'

שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות חו"ל, ואם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ חייבין במעשרות מדבריהם. עכ"ל. ויעו"ש ברדב"ז וכס"מ. והנה ראשית יש לעמוד על מש"כ הרמב"ם שפירות שיצאו פטורין, ולא חילק בין אם כבר נתחייבו בא"י ע"י מירוח או לאו, שהרי בפשוטו לאחר שנתחייבו שוב אינם נפטרים בחו"ל, ועמד בזה בחי' הגר"ח שם והביא מהשגות הראב"ד הכא שכן הוא, ועי"ש מש"כ הטעם שהרמב"ם לא הזכיר זאת, אע"פ שכן הוא האמת. ולולא דמסתפינא אמינא שאין זו קושיא, שהרי כיו"ב מצינו להרבה קדמונים לענין לקוח שפטור מתרו"מ אע"פ שכבר נתחייבו הפירות אצל בעה"ב, מ"מ אם מכרן הרי הלוקח פטור מלעשר, וראה משנ"ת בס"ד במקרא העדה פ' ראה בענין מעשר עני, והובאה שם שי' הראשונים שאפי' בעה"ב עצמו אם אוכל את הפירות בתורת לוקח, ה"ז פטור מלעשר, ומ"מ הלוקח ודאי פטור אע"פ שכבר נתמרח בחיוב אצל בעה"ב, ולא תליא להו בממרח ע"מ למכור או לאו, עי"ש כל הענין, וא"כ נאמר גם הכא דאע"פ שכבר נתחייבו הפירות בא"י, אם

דבפשוטו האילן הולך אחרי עיקרו, ואם השרשים הם בא"י, גם האילן ופירותיו נמצאים בא"י ואם השרשים הם בחו"ל, הרי האילן ופירותיו נמצאים בחו"ל, ואם מקצת שרשים בא"י ומקצת בחו"ל, יל"ד כמו דהוי טבל וחולין מעורבין זב"ז, ה"נ הוו פירות שמעורב בהן יציאה לחו"ל וכניסה לא"י, כלומר דין היניקה קובע גם את מקום האילן והפירות. ולפ"ז אין כל קושיא מכאן על עיקר הלכה זו, וה"ז כמו כל פירות א"י או חו"ל שנאמר מקום גידולן, ותו איכא אח"כ דין אחר ביצאו או נכנסו, וכש"נ. ואכן יעוין בחי' מרן רי"ז הלוי פ"א מה' תרומות הכ"א על הסוגיא גיטין כב,א, שביאר פלוגתא דאביי ורבא שם, והעולה מדבריו בהא דבתר נופו אזלינן או בתר עיקרו אזלינן שהנידון הוא אי איקרי פירות א"י ע"י יניקה או ע"י מציאותם שם, ואם אשורש לכו"ע שדינן נופו בתר עיקרו, וממילא גם הנוף נמצא בארץ, עי"ש כל דבריו, וכמדומה שהן הן הדברים, ולפיכך אין כל קושיא בדין פירות שיצאו או נכנסו, וצ"ע אם עמדו בזה, ושו"ר במים חיים להפר"ח גיטין שם שפי' דאי אזלינן בתר נופו ה"ז פירות א"י שיצאו לחו"ל, עי"ש, והנה לדרכנו מבואר בס"ד.

ואולי יש להטעים עוד, דיסוד הדין הוא בפירות שיצאו או פירות שנכנסו, ובכה"ג לא איקרי יציאה ולא איקרי כניסה, אע"פ שיתכן שי"ל שהם נמצאים באותו מקום במידה מסויימת,

יצאו נפטרו, אלא שאין זה פטור בחפצא, ואם יחזור לא"י הרי אלו בחיובם, וצ"ע. שו"ר שכונתי בס"ד לשו"ת משנת ר' אהרן סי' מ' אות ד', עיש"ה.

ועל פירות חו"ל שנכנסו לא"י חילק הרמב"ם בין חלה שחיובה מהתורה, ובין תרו"מ שחיובם מדבריהם, ובחי' הגר"ח שם האריך לבאר ההבדל בין חלה לתרו"מ. והמקור לחילוקו של הרמב"ם כתב הגר"א יו"ד סי' של"א ס"ק כ"ט מהגמ' גיטין כב,ב, באילן שמקצת שרשין בארץ ומקצת שרשין בחו"ל דפליגי רבי ורשב"ג אם טבל וחולין מעורבין זב"ז או הגדל בחיוב חייב והגדל בפטור פטור, ואי נימא שפירות שנכנסו לא"י חייבים מהתורה, מאי איכפת לן בגדילתן, והעיקר הוא היכן הם בשעת קביעתן. והגר"א דחה מקור זה, דמיירי בפירות שא"צ גורן למעשרות. ולפו"ר אינו מובן לי, מדוע קשיא ליה להגר"א רק על דין נכנסו לא"י מהך סוגיא, ושלפיכך כתב הרמב"ם דהוא מדבריהם, ומדוע לא קשיא ליה על יצאו לחו"ל, דמאי איכפת לן על מקום גידולן, והעיקר הוא מקום קביעותן, ואכן בחי' הגר"ח שם נראה דקשיא ליה כן בכל גווני, ועי"ש גם מש"כ על הסברא שאילן לאו בני גורן נינהו, דסותר לדברי הגר"א, עיש"ה.

והנה על עיקר השאלה מהסוגיא דגיטין, לפו"ר אינו מובן לי,

מ"מ יציאה גמורה וכניסה גמורה ליכא. ויש עוד להעיר על לשון הרמב"ם מדבריהם, שהזכיר גם על סוריא, ונתבאר בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ד אות צ"ח, ונדפס גם ב"בית אהרן וישראל" גליון מ', שהוא דין תורה, עי"ש, וא"כ י"ל גם בסיפא דהוי דין תורה, וא"ש הספרי הנ"ל.



סימן צג

שאלה על הפרשת תרו"מ עם ברכה

והרמתם ממנו תרומת ה' וגו' (יח כו).

הנה על הפרשת תרומה איכא ברכה, ובפשוטו היא ברכה כשאר ברכת המצוות, ומצינו עוד בפירש"י פרשת כי תבוא שיש ילפותא מקרא על הברכה, וכן הוא ברש"י ברכות מ"ב, ור"ש במעש"ש פ"ה משנה י"א, ויעויין רא"ם עה"ת שם שהוא אסמכתא, ומ"מ ידועים דברי הקדמונים, ויעויין ריטב"א ר"ה טז, ועוד, דאסמכתא הוי קצת דין תורה, ומ"מ בין אי הוי כעין דאורייתא ובין אי הוי מדרבנן, הרי אסור לתרום בלי ברכה, והוא ביטול מצוה, וכמפורש במשנה ריש תרומות שמי שאינו יכול לברך לא יתרום, ויעויין מקרא העדה פ' חיי שרה סי' צ"ט מש"כ בס"ד בבאור חיוב ברכת המצוות, ופשוט שהתורם ולא בירך אע"פ שהתרומה חלה, מ"מ עבד איסור של ביטול מצות ברכה, ולפי

פשוט דברי הראשונים בפירוש הפסוק, הרי לא יוכל לומר וידוי מעשרות. והנה בימים אלו פורסם מע"ג מוסף ש"ק של "יתד נאמן" בפרשיות שלח-קרח-חוקת, כאילו הוא מו"מ ושו"ט בין ת"ח אם מי שהפריש בלי ברכה יש לו להשאל על ההפרשה, כדי שיוכל לחזור ולהפריש בברכה. ומתוך הדברים נמצאו שם שני דיונים, האם ע"י שנשאל יש בזה גורם ברכה שאינה צריכה, וכן אם עצם מה שנשאלים על התרומה, ה"ז נעשה תיקון על העברה שהפריש בלי ברכה. ולא אוכל להאמין שיש בזה איזה ספיקות בנושאים אלו, והענין בזה פשוט ומבואר, מאן דקאמר שיש בזה גורם ברכה שאינה צריכה, כלומר דהואיל וכבר יש תרומה, ועכשיו לפנינו תו ליכא מצוה, וע"י השאלה

יצטרך לברך על הפרשה חדשה, וזה אקרי גורם ברכה שאינה צריכה, ודברים אלו אינם אלא תימה, ולא עלה על דעת איזה מ"ד לומר כן, דגורם ברכה שא"צ היינו כגון מי שיש לו לשחוט שתי בהמות, דכל שחיטה יש בה חיוב ברכה, ואפשר לברך ברכה אחת על שתי השחיטות, כיון שאינו מפסיק, והוא גורם להפסיק, וע"י כך יצטרכו לברך ב' ברכות, זה אקרי ברכה שאינה צריכה, אבל כאן הנידון הוא לגורם למציאות של מצוה, וממילא יצטרך לברך, והיכן נשמע שהגורם למציאות של מצוה שיש עליה ברכה, ה"ז גורם ברכה שאינה צריכה, וכל זה פשוט וא"צ לפנים, וראה שו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א סי' קפ"א.

ולענין הנידון אם יש בזה תיקון העבירה, גם לא ידעתי איזה מקום ספק נמצא בזה, ואע"פ שהעלה בשערי יושר והדברים ידועים, וראה מקרא העדה פ' מטות, שכל התרת נדרים, אין הגדר שהכל כלא היה, אלא הגדר הוא שעל מה שנוגע מכאן ולהבא ה"ז כאילו לא היה נדר מעולם, אבל בשעתו אכן היה מציאות של נדר, וה"נ כמובן לענין תרומה, וממילא יש מקום לחשוב שמא מה"ט אין בשאלה משום תיקון האיסור למפרע, אבל גם בזה איני רואה כל מקום לאיזה ספק שהוא, שהרי מ"מ מכאן ולהבא אנו דנין שמעולם לא נעשתה הפרשת תרו"מ בלי ברכה, וממילא פשוט שאין כל

עבירה, ויש להרחיב הביאור עוד, דיעויין מקרא העדה פ' חיי שרה הנ"ל דאיכא תרתי חיובים בברכת המצות חיוב גברא וחיוב חפצא, והיינו שהמצוה מחמת עצמה טעונה ברכה, וא"כ לא מבעיא שכלפי החפצא של המצוה שלפנינו יש בזה תיקון, דקודם לכן היתה מצוה בלי ברכה ועתה היא עם ברכה, ויש לה אפוא תיקון, אלא אפי' בנידון הגברא, כיון שכלפי להבא נקטינן שמעולם לא היתה כאן הפרשה בלי ברכה, ממילא גם הגברא לא עבר איזו עבירה שהיא, וז"ב ונכון. וראה מקרא העדה שם עוד. וע"ע הערותי על אבודרהם (הוצאת קרן רא"ם) ח"ג ברכת אירוסין ונישואין הערה 61 ובמילואים שם, ולהלן סי' ק'.

ותו הובא שם מפסק החת"ס שנשאלין על תרו"מ אע"פ שבירך בהפרשתם, ולא אמרינן דהוי ברכה לבטלה למפרע, ואמרינן דה"ט שאין זו ברכה לבטלה, הואיל ובמציאות של למפרע היתה כאן הפרשת תרו"מ, ואם כי עצם הדבר נכון, הרי מהריטב"א שהובא שם דברכה על נט"י שאח"כ לא אכל, לא הוי ברכה לבטלה, הואיל וכשנטל ידיו רצה לאכול ונתחייב בנט"י, וא"כ ש"מ שגם בלי סברת מכאן ולהבא ולמפרע לא הוי ברכה לבטלה, וכן הובא שם מהחזו"א שקידושי טעות לא הוי הברכות למפרע לבטלה, עי"ש וענין זה מבואר בס"ד בהדרת קדש מהדורה

ראשונה על נישואין סי' ל"ח, ועל מילה סי' כ"ז, והבאתי גם ב"אוצר מפה"ת גיטין לג, א ציון 109, וצוין שם להיש"ש כתובות פ"א סי' י"ז ששו"ט על מיאון שעוקר למפרע איך מברכים על קידושין ונישואין הנעקרים למפרע, ואכן התם הגדר הוא מכאן ולהבא ולמפרע, וכמבואר בחי' הגר"ח פ"ב מה' אישות ה"ט, ואינו ענין להך דאפקיענהו רבנן לקידושין מיניה ולקידושי טעות, ובמקרא העדה פ' מטות סי' קס"ז נתבאר בס"ד חידוש שגם הפקעת קידושין היא בגדר התרת נדרים, ולפ"ז א"ש נמי בזה, וראה מקורות רבים בהדרת קודש שם, ונוסף עוד עה"ג מאמרי יושר החדש סי' כ"ט אות ו' ושו"ת הלכות קטנות ח"א סי' ב"ה, עי"ש בכל הספרים. וראה דרך אמונה פ"ד מה' תרומות ס"ק ת"פ.

ומי"מ בהא נחתינן ובהא סלקינן, דאפשר להשאל על תרו"מ שהופרשו בברכה ולא חיישינן לברכה לבטלה, וכן יש להשאל על הפרשת תרו"מ בלי ברכה, ואין בזה משום גורם

ברכה שא"צ. ובעיקר מה שהביאו מהריטב"א בנט"י, הנה התם אין טעות למפרע, הואיל ובזמן שנטל ידיו רצה לאכול, ואז נתחייב בנט"י, ורק אח"כ חזר בו ואין בו ביטול למפרע, משא"כ בהתרת נדר דבפשוטו אתברר למפרע ולא היה מעשה מצוה מעולם, והחילוק מבואר. ומ"מ בפשוטו כיון שאז רצה להפריש תרו"מ ונהג כדין לברך, שפיר דמי וכפי שפסק חת"ס ועוד אחרונים, וראה בריטב"א חולין שם והערות המהדור שם, וכמדומה שלפי הנ"ל יש להעיר טובא על מש"כ שם, ואכ"מ. וראה קרואי מועד סוכות ב' סי' מ"א.

ויל"ד במי שהפריש תרו"מ בברכה והוציא גם את חבירו בברכתו, ואח"כ נשאל על הפרשתו, וממילא גם לחבירו אין ברכה, ומעתה נשאר גם הוא בכלל שאין לו ברכה. וויל"ד לדרך הגר"ש שקאפ ז"ל שהוא בגדר מכאן ולהבא ולמפרע, א"כ י"ל דבשעתו היתה ברכה והועילה לחבירו, ואינה בטלה למפרע, ועיין.]



סימן צד

חלות תרומה ובכורים במחשבה

ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן וכמלאה מן היקב (יח כז).

בכורים אי סגי במחשבה, והביא שם סברא דהיות ואינו טובל לא אהני מחשבה, ולא מועילה מחשבה אלא מפני הטבל, היינו שכבר יש בהם כאילו התרומה וכמש"כ הרבה מפרשים, יעו"ש. והנה לכאורה איכא לשדות נרגא מטעם אחר, דאמנם ביכורים איקרו תרומה, וכמו דילפינן מקרא דתרומת ידך אלו הבכורים, אבל הרי אין עליהם קדושת תרומה שהזר מזהר עליהם רק לאחר שנכנסו לתוך ירושלים, אבל לפני כן ליכא עליהם קדושה כלל, ועי' מש"כ באריכות בס"ד בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ב אות ג' לדון מיהו האיסור לאכול בכורים קודם שנכנסו לירושלים, ולפז"ר לא נמצא בזה דבר ברור. וא"כ פשוט דלא חל עליהו קדושת תרומה לפני כן, ואכתי מנ"ל לומר דתועיל מחשבה להפרשת בכורים, דאע"ג דילפינן לה מתרומה, היינו כאשר יש בה קדושה כתרומה, אבל לפני כן י"ל שאין ללמוד דין בכורים מתרומה, ואכן לשון המשנה בכורים פ"ג מ"א, וכ"פ הרמב"ם מה' בכורים הי"ט, כיצד מפרשין הבכורים וכו', קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים. ע"כ. הרי שדייק התנא לומר דבעינן אמירה דוקא.

הנה בגיטין לא, א, ילפינן מהא דנחשב דתרומה ניטלת במחשבה. ופסק כן הרמב"ם בפ"ד מה' תרומות הט"ז וז"ל, הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה שנאמר ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן במחשבה בלבד תהיה תרומה, ע"כ. והנה זה הדין פשוט בתרומה גדולה ובתרומת מעשר, דהרי קרא מיירי בב' התרומות, וכמפורש שם בגמ', ועל זה א"צ היקש. והרדב"ז שכתב שם בפ"י הרמב"ם "ואע"ג דהאי קרא גבי תרומת מעשר כתיב שם אינו ענין לתרומת מעשר תנהו ענין לתרומה גדולה והכי איתא בשלהי כל הגט וכו'", הנה דבריו צ"ע, דלא נמצא כן בפ' כל הגט, ותו אמאי אינו ענין לתרומת מעשר, וצע"ג. ועכ"פ מפורש דתרומה גדולה ותרומת מעשר ניטלת במחשבה.

והנה לכאורה אף חלה ניטלת במחשבה, שהרי כל דין חלה הוי כדין תרומה, ותמהני שלא ראיתי להפוסקים שיכתבו להדיא דין זה. ורק מצאתי בשו"ע הגר"ז ה' פסח סי' תנ"ז שרמז לזה, דאף חלה ניטולת במחשבה, יעו"ש. וראיתי במעדני ארץ ה' תרומות שם אות ג', שהאחרונים דנו לענין

והנה חקירה זו אי אהני מחשבה
בבכורים, נמצאת בכלי חמדה פ'
תרומה אות ב', ומייתי התם שנחלקו
רש"י ותוס' יבמות פו, א אי איסור טבל
הוא משום תרומה דפתיך בה, ורש"י
לשיטתיה דס"ל דהוי בגדר פתיך ביה,
לכן ס"ל בשבועות כו, ב בהא דשני
כתובים הבאים כאחד דמהני בהו
מחשבה, דתרומה היינו תרומת המשכן,
ולא כהתוס' שם שפי' דהיינו תרומת
פירות, והיינו דאי הוי תרומת פירות,
א"א היה להגמ' לומר דנילף קדשים
מתרומה, דשאני תרומה שהפרשתה קלה
יותר, כיון שהיא טובלת משא"כ קדשים,
ולכן פי' דמיירי בתרומת המשכן, ועפי"ז
העלה שם, דאליבא דרש"י אין ללמוד
בכורים מתרומה, וי"ל דבכורים אינם
נטלים במחשבה, וכן מסיק שם
בתשלומי תרומה דלא תועיל מחשבה,
יעו"ש. ועפ"י המבואר שם נסתלקה
תמיהת מעדני ארץ על שיטה זו,
והאחרונים שהביא בספר גור אריה
יהודה, כנראה כונתו להכלי חמדה.
יעו"ש.

ברם כאמור תמוה לי, דלא חייל
קדושת תרומה ע"י הפרשה
ובלא"ה איך תועיל הפרשה רק ע"י
מחשבה, ולכן מוכרח ע"י קריאת שם
כלשון הרמב"ם הנ"ל. שו"ר בשו"ת
אמרי כהן סי' מ"ח שיצא לדייק מלשון
הרמב"ם שם דרק במפריש במחבור

בעינן קריאת שם, אבל במפרש בתלוש
חיילא הפרשת בכורים במחשבה, וכתב
שם לבאר, דבמחבור א"א שיהא בהם
דין תרומה, דהרי ליכא תרומה במחבור,
ולכן אין ללמוד מתרומה דתועיל
מחשבה, ברם לאחר שנתלש סגי
במחשבה דומיא דתרומה, יעו"ש היטב.
והנה מלבד שכל זה אינו אלא לפלפולא
בעלמא, שהרי אי חיילי בכורים
במחבור, א"כ הו"ל נמי דין תרומה,
ותמוה לחלק בין מפריש מחבור או
תלוש, הרי כאמור אף לאחר שתלוש
ל"ה בגדר תרומה עד שיכנסו לירושלים,
וכש"נ. וע"ע עמודי אש (איזנשטיין) סי'
י"ד אות ו'.

ובעיקר דברי הכלי חמדה הנ"ל,
דמפרש דרש"י לשיטתיה
הוצרך לפרש דמיירי בתרומת המשכן,
הנה לכאורה י"ל בפשיטות הטעם דרש"י
לשיטתיה, דהרי שיטתו בגיטין לא, א
דמחשבה היינו שא"צ הפרשה ומ"מ
בעינן דיבור, ויעוין תוס' מנחות נה, א וכן
בגיטין שם, וא"כ אינו ענין לקדשים
דחייל בלב ממש, ואיך אפשר לומר על
זה דהו שני כתובים הבאים כאחד, ולכן
בהכרח דמיירי בתרומת המשכן, ולא
בתרומת פירות, והמפרשים האריכו
במחלוקת רש"י ותוס', ואכ"מ. ועי' בס'
אמבואה דספרי על הס"ז פ' זו ע' 48,
שהביא דמחלוקת רש"י ותוס', דהיא
פלוגתא דתנאי בתוספתא פ"ד דמעשר

שני הט"ז. וע"ע מעדני ארץ ה' תרומות שם. וע"ע חדותא דאורייתא תרומות פ"א מ"ו.

והנה בהא דבעינן למילף תרומה וקדשים מהדדי, ואמרינן דהו"ב כתובים הבאים כאחד, הרי מבואר שאפשר למילף קדשים מתרומה, ולכאורה יש לשאול, אם באנו ללמוד קדשים מתרומה אכתי נימא דלא הוי אלא כתרומה היינו שקרא עליה השם וה"ז בקדושת תרומה, אבל בהקדש הרי מצינו שע"י הקדשו איכא אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וזה ליתא בתרומה, וא"כ מנ"ל למילף דתועיל מחשבה בקדשים אף לענין זה. אכן נראה מוכח מתוך כך, כמו שהעלה בשו"ת ושב הכהן סי' י"ח, עפ"י לשון הרמב"ם פט"ו מה' מעשה"ק, דאכן לא אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ע"י מחשבה, ולא הועילה המחשבה אלא שמחויב לקיים דברו, וא"כ א"ש דתרומה והקדש שוים. ויעוי' שו"ת אמרי כהן סי' מ"ח שהביא שכך העלה גם בשו"ת בית שלמה חאו"ח סי' ק', יעוש"ה. וראה ישורון כרך טו ע' מח מחי' מהר"ל מפראג על עירובין, ומפורש שם שמחשבה מועילה בחלה, עיש"ה. וראה משנ"ת עוד בזה במכתבים מכתב נ"ד. ובהא דכתבו הכלי חמדה ועוד אחרונים לחלק בין תרומה לבכורים, דתרומה טובלת ובכורים אינם טובלים, הנה יעוי' מעדני ארץ שם

שתמה, דא"כ המפריש לפני מירוח שאינו טובל, לא תועיל הפרשה במחשבה, וחילוק זה לא שמענו. ואני אוסיף לתמוה משי' הראב"ד שהובא בכפתור ופרח שתרומת פירות האילן חלה מהתורה אע"ג דליכא טבל, אטו נימא דמחשבה לא תועיל בה. ובאמת קושיא זו עדיפא מקושיא הראשונה, דהתם לעולם י"ל דפתיך ביה תרומה, אבל עדיין לא אסרתו התורה, אבל הכא פשוט שאין בו שום פתיכא דתרומה, והוי ממש דומיא דבכורים. ואולי באמת אפשר דבכה"ג לא תועיל מחשבה, לפי סברת האחרונים הנ"ל. ובענין זה יש לראות פלוגתא דהרא"ש והר"ן נדרים יב, א אמאי לא מקרי תרומה דבר הנדור, דלהרא"ש הוי בגדר פתיכא, ולכן הוי התרומה היתר ולא איסור חדש, ולהר"ן אין כן הביאור באיסור טבל, ולכן יהיב טעמא אחרינא, וכבר כתבו בזה אחרונים, ואכ"מ. אך יש לציין דהרמב"ם פ"א מנדרים הי"א כתב הטעם דחלת אהרן ותרומתו אין הנדר תופס, שאין שם דרך להביא אלו בנדר ונדבה. ור"ל דהוא חובה להפריש ואינו רשות. והראב"ד שם כתב אנו רגילין לפרש מפני שהחלה והתרומה לכהן נכסיו הן וכחולין לגבי ישראל הן וכו'. ע"כ. וה"ט דנאיד מפ"י הרמב"ם, דאזיל לשיטתיה, שאפשר להפריש תרומה אף בנדבה, והיינו מפירות האילן, ולכן יהיב טעמא אחרינא, וביאור שיטתו אכ"מ.

וּדְרָךְ אַגֵּב דַּעֲסְקִינֵן בַּעֲנִין הַפִּרְשָׁה בְּכֹרִים, צ"ע שְׁלֹא רֵאִיתִי שִׁיבֹאֵר הַדִּין שְׁצָרִיךְ לְבָרֵךְ בִּשְׁעַת הַפִּרְשָׁה כְּמוֹ בַּהֲפִרְשַׁת תְּרוּמָה, וְאוּלֵי בִּאֲמַת כִּיּוֹן שְׁאִין קְדוּשָׁה חֲלָה, לִיכָא בְּרִכָּה, וּבִשְׁעַת כְּנִיסָה לִירוּשָׁלַיִם לִיכָא מַעֲשֶׂה, וּלְכֵן ל"ש בְּרִכָּה, וְצ"ע. וְעִי' תוֹרַת הָאֶרֶץ פ"א ס' ו' בַּהֲגָהּ שֶׁדֵּן בַּעֲנִין שְׁאֵלָה בְּכֹרִים, וְהִבִּיא מִהַמְנַח"ח מִצְוֵה צ"א וְהִגְהוֹת מִלֵּא הַרְוּעִים פִּסְחִים לוֹ, א, וְדוּק עִפ"י הָאִמּוֹר. וְעִי' בְּאוּרֵךְ בְּשׁו"ת חֲמַדַּת אֶפְרַיִם ס' נ"א.



סימן צה

בענין התורם שלא מדעת בעלים

וְנַחֲשֵׁב לָכֵם תְּרוּמַתְכֶם וְגו' כֵּן תִּרְיָמוּ גַם אַתֶּם וְגו' (יח כז-כח).

בבא מְצִיעָא דָף כב, א ת"ש כִּיצַד אִמְרוּ הַתּוֹרֵם שְׁלֹא מִדַּעַת תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה הִרִי שִׁירֵד לְתוֹךְ שְׂדֵה חֲבִירוֹ וכו', אִם נִמְצְאוּ יְפוֹת מֵהֵן תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה וְאִם לֹא אֵין תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה לִיקְטוּ הַבְּעָלִים וְהוֹסִיפוּ עֲלֵיהֶם בֵּין כֶּךָ וּבֵין כֶּךָ תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה, וְכִי נִמְצְאוּ יְפוֹת מֵהֵן תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה אִמְאִי בַּעֲדֵינָא דְתֵרֵם הָא לֹא הוּא יָדַע תְּרַגְמָה רַבָּא אֲלִיכָא דַּאֲבִי דְשׁוּוִיָּה שְׁלִיחַ ה"נ מִסְתַּבְּרָא דַּאי ס"ד דְּלֹא שׁוּוִיָּה שְׁלִיחַ מִי הוּא תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה וְהָא אַתֶּם גַּם אַתֶּם אִמְרוּ רַחֲמֵנָא לְרַבּוֹת שְׁלוּחֲכֶם מֵהֵן אַתֶּם לְדַעַתְכֶם אִף שְׁלוּחֲכֶם לְדַעַתְכֶם אִלֵּא הִכָּא בְּמֵאִי עֲסָקִינֵן כְּגוֹן דְּשׁוּוִיָּה שְׁלִיחַ וכו', עִי"ש כָּל הַסּוּגִיא.

וְהֵנָּה הִר"ן בְּגִיטִין פֶּרֶק הַתְּקַבֵּל הִבִּיא מֵה שֶׁכְּתַב הַרְמַב"ן דְּמִסּוּגִיִּין מוֹכַח שְׁא"צ שְׁלִיחוֹת לְהַפְרַשַׁת תְּרוּמָה, אִלֵּא סְגִי בְּגִלּוֹי דַּעַתָּא דְּבַעֲלִים דְּכָל הַרְוָצָה לְתֵרוּם יִבּוֹא וִיתְרוּם, וְלֹא דְּמִי לְגַט דְּבַעֲנִין שְׁלִיחוֹת גְּמוּרָה. וְתִמָּה עֲלֵיו הִר"ן דַּאֲדַרְבָּה בְּסוּגִין מְבֹאֵר לְהַפּוֹךְ דְּבַעֲנִין שְׁלִיחוֹת לְהַפְרַשַׁת תְּרוּמָה, דְּדַרְשִׁינֵן מֵה אַתֶּם לְדַעַתְכֶם אִף שְׁלוּחֲכֶם לְדַעַתְכֶם. וְהַגְרַע"א בְּחִידוּשָׁיו כֹּאֵן כָּתַב לִישֵׁב דְּבָרֵי הַרְמַב"ן, דִּהַפְרַשַׁת תְּרוּמָה אֵינָה זְכוּת גְּמוּרָה דְּנִימָא זְכִין לְאִדָּם שְׁלֹא בְּפִנְיוֹ, דִּהְרִי נִיחָא לִיה לְאִינִישׁ לְמַעַבְדַּת הַמִּצְוָה בְּעִצְמוֹ, אִמְנֵם אִי אִיכָּא גְּלוּי דַּעַתָּא דְּנִיחָא לִיה, יְכוּלִים לְתֵרוּם שְׁלֹא מִדַּעַתוֹ מִדִּין זְכִין לְאִדָּם, דִּידְעוּ בּוֹ בְּכַעַב שְׁאִין הַהַפְרַשָּׁה אֲצִלוּ חוּבָה אִלֵּא זְכוּת. וּבִס"ד דִּהַש"ס לֹא עֲשָׂאוּ שְׁלִיחַ, וְגַם אֵין יוֹדְעִים בִּשְׁעַת הַפְרַשָּׁה

אם נִיחָא לִיה, וְאַתְּבִרֵּר אַח"כּ דְּנִיחָא לִיה, ע"כ תליא ביאוש שלא מדעת, ולמסקנת הגמ' דאוקמה בעשאו שליח, ובעינן שלוחכם לדעתכם, היינו רק דלא סגי בניחותא דאיכא אַח"כּ, אלא צריך שתהא דעתו בשעה שמפריש, ולעולם סגי בגלוי דעת בשעת הפרשה וא"צ שליחות ממש. דאף במסקנא נקטינן כן, דמזה לא הדרין ממה דהוה ס"ל בהס"ד, ועיי"ש היטב בדבריו. וראה מקרא העדה פ' חיי שרה סי' פ"ח.

והנה לדברי הגרע"א נמצא דמש"כ הרמב"ן דא"צ שליחות בתרומה, וסגי בגלוי דעתא, הביאור דמהני מדין זכין לאדם, וכן הכריחו האחרונים שכן כונת הרמב"ן, דהרי עיקרה של שליחות ילפינן בגמ' קידושין דף מא, ב מתרומה, ואי בתרומה לא בעינן שליחות איך ילפינן שליחות מינה, וע"כ דבעינן לדין שליחות, וסגי גם בזכיה שאף היא כשליחות, ועיין היטב בספר זכרון יהונתן אה"ע סימן ב' ס"ק מ"ה, מ"ו. וכן בשו"ת עונג יו"ט סימן ק"ח. ולפי"ז אינו ברור, אמאי שתיק הרמב"ן ולא פי' בהדיא דרצונו לומר דמהני מדין זכין. ותו צ"ע הביאור בגמ' דתלו לה בדין יאוש של"מ, דמה ענין זה לזה, דבשלמא לענין יאוש דבעינן לומר דחייל דין יאוש והפקר על החפץ משעה ראשונה, ס"ל לאביי דלא אמרינן כן, כיון דעדין לא נתיאש, אבל בתרומה דמהני מדין זכין, ובעינן רק לברורי מילתא אי הוי זכות

אצלו או לאו, ואמרינן דאי אמר כלך אצל יפות ונמצאו יפות מהן דגלי דעתיה דניחא ליה, וע"כ נקטינן דמעיקרא נמי נִיחָא לִיה, וכמש"כ הראשונים בסוגין דהכרי עומד לתרום ועדיפא מאבירה שיש בה סימן, עיי"ש. א"כ אין זה לענין יאוש שלא מדעת, ואמאי לא נימא לכו"ע דאגלאי מילתא למפרע דהוי זכות בעבורו, וזכין לאדם שלא בפניו, והרי השתא בס"ד דהש"ס עדיין לא קי"ל דבעינן לדעתם.

ועל כן נראה ביאור דברי הרמב"ן באופן אחר, דהנה כבר הביאו האחרונים מה דבעי בירושלמי פ"ק דתרומות אם אפשר לתרום על של הפקר, כלומר אי בעינן בעלים להפרשה, או העיקר שלא יהיו בעלים אחרים המעכבים. ותמהו בעונג יו"ט סי' ק"ז ובאור שמח פ"ד דתרומות, דא"כ איך אמרו בגמ' דבתרומה צריך לדין שליחות, הא כיון שאומר לחבירו להפריש ואינו מקפיד, תו לא גרע משל הפקר, ויכול השליח להפריש גם בלא דיני השליחות, ויתבאר לפנינו. והנה עכ"פ מבואר מדבריהם דעפ"י הסברא בירושלמי שאפשר להפריש תרו"מ בשל הפקר, אין צריך לשליחות בתרומה. ולפי"ז נימא דזו גם דעת הרמב"ן, דא"צ שליחות בתרומה, והוכיח כן מהא דמהני כלך אצל יפות. וביאור הדברים, דכיון דלא עשאו שליח וגם אינו זכות, על כרחך דלא מהני מדין זכין, ולא שייך

לומר דאתברר למפרע דניחא ליה למשוי זכות, דזכות הוי רק מה דהוא זכות בעצמותו, ולא מה דתליא ברצון המתברר אח"כ, וע"ז לא מהני גם הכלל דיאוש שלא מדעת הוי יאוש, ואילו היה מועיל למפרע, לא היה צריך להכלל דישל"מ. וע"כ הוכיח הרמב"ן דא"צ שליחות וסגי בגלוי דעתא, כלומר במה שידוע שהבעלים מתרצים שיפרישו תרומה מפירותיהן, וע"ז לא מהני הכלל דיאוש של"מ הוי יאוש, כלומר דההתרצות דהשתא, דנים אותה כאילו היא משעה ראשונה, וכמו דדנים כן לענין יאוש.

ולפי ביאור זה א"ש גם מה דמדמינן תרומה ליאוש, דלכאורה צ"ע, עד כאן לא אמרינן דיאוש של"מ הוי יאוש אלא משום שאין היאוש חלות דין ע"י הבעלים, ורק הבעלים מסלקים דעתם, וע"י כך נפיק החפץ מרשותם, משא"כ בתרומה, דבעינן לומר שיהא חלות שליחות ע"י הך כלל דישל"מ, מאן יימר דגם זה אמרינן ע"י הכלל דישל"מ. ברם לפי מה שנתבאר א"ש היטב, דהכא לא נעשה חלות שליחות, אלא סגי בהא דאיכא התרצות הבעלים שאחרים יתרמו פירותיהן, והיינו שלא יקפידו על כך, וזה ממש דומיא דיאוש, ודוק היטב.

והנה י"ל דגם הר"ן מפרש כן בהס"ד דהש"ס, אלא דתמה על הרמב"ן, שהרי במסקנת הגמ' איתא דבעינן בתרומה לדין שליחות, והיינו דלא סגי

בהתרצות גרידא. אכן נראה בישוב דברי הרמב"ן, דהנה העונג יו"ט וכן בספר יד המלך פ"ו מה' גירושין הלכה א' כתבו, דלעולם י"ל דלא בעינן שליחות להפרשת תרומה, וכמו דמוכח בירושלמי הנ"ל, והא דאיתא בגמ' קידושין דילפינן מתרומה, הוא משום דאיתא שם מתני' פ"ד דתרומה פחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה, פירש"י שם דיכול לומר לו בהכי אדמתך, וכ"כ הר"ש שם והתוספות בכתובות דף ק"א, עיי"ש. וזה יתכן לומר רק אם איכא דין שליחות, דנעשה שלוחו כמותו, אבל בגוונא שתורם רק משום שאין הבעלים מקפידים א"א לומר כן, כיון שהבעה"ב עומד וצווה שאין כן דעתו לתרום, עיי"ש בדבריהם. וא"ש בזה מה דהביאו בגמ' קידושין המשנה דפ"ד דתרומות ולא המשנה שלפניה בפ"ג משנה ג'. ועיי"ש גם בהמקנה פנ"י וברש"ש מש"כ, ואכ"מ להאריך. ולפ"ז נימא דכן גם הביאור בסוגין, דהרי התורם שלא מדעתו הפריש לא כמנהג בעה"ב, שמנהגו בבינונית, והוא הפריש מן היפות, ואע"ג שהסבירו בתוס' דעל זה לא שייך לומר בהכי אמדתך, ומהני מחאת בעה"ב, מ"מ לא מהני הפרשה מן היפות בלי דין שליחות ממש, והביאור עפ"י דהאור שמח הנ"ל, דהא דמהני בשל הפקר ובלי דין שליחות, הוא כיון שהפירות עומדים להתרם, וזה לא אמרינן אלא לתרום מבינונית ולא מן

מרחשת חלק א' סימן נ"א, והביא גם דברי הרמב"ן הנ"ל דהא דמהני ע"י גלוי דעתא, היינו ע"י המחשבה, וע"כ א"צ שליחות. ועי"ש שהאריך הרבה.

אמנם כל זה נראה תמוה, ובפשטות אין כן הביאור בירושלמי, שהרי שם השוו דין זה להפרשה של קטן אליבא דר' יהודה, ואיתא תמן דלר' יהודה מהני הפרשת קטן מכאן ולהבא משעה שאביו מאמן על ידו, ופליג על מתני' דאין הפרשת קטן כלום, ואילו נימא דע"י מחשבת האב חייל התרומה, א"כ אין הקטן עושה ולא כלום. ובע"כ דאין כן הביאור בירושלמי. ועי"ש גם במשכנות יעקב שהוכיח דחייל מכאן ולהבא, מהא דאיתא בברייתא דאם בעה"ב הוסיף על התרומה, ובפשוטו דהפירות שהוסיף חייל עליהו קדושת תרומה, ואילו התרומה חלה למפרע, ואין התורם חוזר ותורם, כדאיתא במשנה בתמורה דף יב,א ועי"ש בגמ'. אכן עיין בחידושים המיוחסים להריטב"א בסוגין שעמד בקושיא זו, והעלה לחדש דבכה"ג דשליח תורם ובעה"ב רוצה להוסיף, דהכל תרומה, וכנראה שמפרש דקא עקר להפרשה הקודמת, עי"ש בדבריו. (וע"ע בחזון יחזקאל תרומות פ"א, ובקהילות יעקב על ב"מ סימן כ"ג).

וע"כ לולי דברי רבותינו היה נראה לפרש דהתרומה חלה השתא ע"י מעשה ההפרשה דמקודם, והביאור בזה,

היפות, ועל תרומה מן היפות צריך דין שליחות, ואע"ג דבעה"ב מסכים אח"כ למה שעשה, לא סגי בלי דין שליחות, וכש"נ. וא"כ א"ש דברי הרמב"ן, ולדעתו אף במסקנא נקטינן דא"צ שליחות בתרומה, וזה שצריך כאן לשליחות משום שתרים מן היפות, ודוק היטב. [ויש להעיר עוד עפ"י דהא"ש שם, דלאביי א"א להפריש על פירות הפקר, והכא לאביי קיימינן, וע"ע בספר מקור ברוך ח"ב סימן ט"ו].

והנה ביאור הסוגיא בפשטות עפ"י דברי הראשונים, דהתרומה חיילא למפרע משעה שהפריש, ועיין במיוחס לריטב"א בסוגין ד"ה והתניא, וע"כ תליא בדין יאוש של"מ. ברם בירושלמי פ"ק דתרומות מבואר דהתרומה חיילא רק מכאן ולהבא, ולפי"ז לא תליא בישראל"מ, ומה"ט כתבו האחרונים בדעת הרמב"ם פ"ד מתרומות ה"ג שלא הביא האוקימתא דשוויה שליח, דס"ל כהירושלמי, עיין במל"מ ור"י קורקוס שרמזו לזה. והסבירו יותר בחמדת שלמה בסוגין ובשו"ת משכנ"י חיו"ד סימן ע"א ועוד. ובהגדר דחל התרומה מכאן ולהבא כתב בחמדת שלמה שם, דתרומה חיילא במחשבה, וכיון שעכשיו הבעלים מתרצים, ה"ז כאילו עתה הם מפרישים במחשבתם, וע"ע חדרי דעה יו"ר סי' של"א, אחיעזר ח"ג סימן ס"ג, ועיין בלחם מן השמים להחיד"א ח"ב סה"ב מדפי הספר. וכן כתב בספר

לחול, כגון מקנה דבר שלא בא לעולם וקידושי קטן לאחר שיגדיל ועוד. ולפי דבריינו י"ל דמהני גם להוסיף תרומה, כיון שעדיין לא חייל התרומה, וחייל קדושת התרומה על כל הפירות ע"י מעשה הפרשה דמעיכרא ומעשה ההפרשה דהשתא, וכמו דדייק המשכנ"י, ועיין בזה. וז"ל הראב"ד בשימ"ק, ואמאי בעידנא דתרם לא הוה ידע, כיון דבשעת הפרשה לאו תרומה היא דהא לאו שלוחו הוא דכי ידע היכי הו"א תרומה ושליחות שאחר הפרשה מי אית ביה מששא. ע"כ לשונו. ומשמע קצת דמפרש דהתרומה חיילא רק כשידע, וכש"נ.

דע"י הכלל דישל"מ הוי יאוש, אמרינן דשעה ראשונה איכא רצון בעלים, ברם לא מספיק ע"י כך למעבד חלות תרומה, דלזה בעינן רצון הבעלים בפועל, ומכל מקום בלי הדין דישל"מ הוי יאוש, אף מעשה הפרשה ליכא, וא"כ י"ל דהגמ' בס"ד ס"ל נמי דחייל מהשתא ע"י הפרשה דמעיכרא, ומכח דישל"מ הוי יאוש, וחלות התרומה היא רק כשאיכא רצון בעלים ממש. ולמסקנת הגמ' ס"ל דבעינן לדעתם גם במעשה ההפרשה, וע"כ אמרינן דאשוי שליח. ומצינו בכמה דוכתי דמעשה הוא מהשתא ואינו יכול לחול עכשיו, וחייל לאחר זמן כשראו



סימן צו

שליחות בהפרשת תרומה בעבירה

כן תרימו גם אתם וגו' (יח כח).

תרומות הי"א שהביא מה שנחלקו חכמי א"י בזמנו על הפרשת תרו"מ שגדלו בקרקע עכו"ם ומירחן עכו"ם, ויש שהחמיר להפריש תרו"מ, והב"י ועוד רבנים החרומו בגזירת נח"ש על מי שעושה כן, וממילא יש בזה עבירה. וראה תשובות רבינו בצלאל אשכנזי סי'

הנה מהך קרא ילפינן שליחות בתרומה, ראה הסוגיא קידושין ריש פ"ב. וראיתי כתוב על הגר"ז וי"א כן על הגר"ל²⁴, שהמציאו המצאה בתרומה ע"י שליח במקום חשש עבירה, וכמדומה שיש להשיג על הדברים, וראוי לבאר, יעויין בכס"מ פ"א מהלכות

24. וראה עתה בספר אזני ירושלים להאדרת ע' קיא, שהוא המקור לענין זה, ע"ש, וכן בקובץ "הר המור" על שביעית (תשנ"ד) ע' נט-ס מהגר"ל דיסקין, וע"ש משנת בזה.

א'ב', וראה בספר "יוסף בחירי" (מ' בנייהו) ע' פז-צו. (ובכס"מ שם כתוב "ריב"א בתשובה", ולא נתברר מי הוא.) והואיל ויש שרצו מ"מ להחמיר וכן להפריש מפירות אלו תרו"מ, ומאידך גיסא שלא להכנס בחרם חמור כזה, לפיכך המציאו לעשות באופן כזה, לשלוח שליח על הפרשת תרו"מ מפירות אלו ולהקפיד שלא להפריש בעצמו, וכיון שעושה ע"י שליח ה"ז יוצא מכל חשש.

ונראה דהביאור הוא כך, שאם אכן צריך להפריש תרו"מ, הרי לא חל על כך חרם, וא"א שיהיה איסור לעשות מצוה, ואע"פ שאינה אלא מדרבנן, והתרו"מ חיילי ע"י הפרשת השליח, ואם יש חרם, נמצא שאין כאן דין שליחות דאשד"ע, ולא נעשתה עבירה לא ע"י המשלח ולא ע"י השליח. ובעיקר הענין צריך לברר איזו עבירה יש כאן, ולא מבעיא שלא שמענו על כך עבירה דאורייתא, אלא אפי' עבירה דרבנן צ"ע מה שייך בזה, והמל"מ נסתפק אי איכא אשד"ע בעבירה דרבנן, וכתבתי בזה ב"אוצר מפה"ת" ב"ק נא, בס"ד. אמנם בפשוטו אם תליא בסברא שכסבור שלא ישמע לו, הרי מה"ט י"ל שלא ישמע לו, ואינו רוצה להיות בכלל החרם, דבפשוטו גם המשלח וגם השליח בכלל החרם. ויש לדון אם לא צריך שליחות בתרומה, ראה מקרא העדה פ' חיי שרה סי' צ', וסגי

בנתינת רשות בעלמא, איך יהיה באופן של עבירה, וצ"ת. [ואע"פ שמצינו שי' הראב"ד דתרומה חילא על פירות אע"פ שאינן טבל, וגדולי אחרונים כתבו כיו"ב על לקוח, ראה מנח"ח ועוד, מ"מ בפשוטו הכא לא שייך ענין זה. וגם י"ל דלעולם גם עפ"י הדין דהוי טבל מ"מ מהני החרם שאין זה נגד התורה, שהרי אינו מוכרח לאכול מפירות אלו דוקא, ואמרינן ליה אל תעשר ואל תאכל, ושמא זה תלוי בנידון השאלה אם יש מצות הפרשת תרו"מ כשאין רצונו לאכול, ראה מקרא העדה פ' שלח סי' ס"ז משנ"ת בזה בס"ד.]

ואכתי יש לדון, בהא דקי"ל אין שלד"ע, שיש בזה שני ענינים, יש הנידון בעצם החלות שעליו נעשתה השליחות אם הוא חל או לאו, כלומר, האם הא דאין שלד"ע הוא רק לומר שהמשלח אינו עובר עבירה, אבל לעולם עצם חלות השליחות לא בטלה, וחיילא התרומה. או כיון שאין שלד"ע לא חיילא התרומה כיון שאין כח שליחות כלל במקום שיש עבירה, וזוהי מחלוקת גדולי האחרונים הנוב"י והמהר"י הורביץ וההפלאה ושאר גדולי עולם. ותו איכא פשט הטעם שאין שלד"ע משום דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וממילא לא נתכוין המשלח כלל למינוי השליח, ודברים בעלמא קאמר. וראה ריטב"א קידושין שם, וב"אוצר מפה"ת" שם, וכן ב"אוצר" ב"מ יב.

והנפ"מ במקום שלא שייכא הך סברא דסבור שלא ישמע לו, האם יש שליחות או לאו, כלומר דכל פרשת שליחות מיעטה התורה במקום שיש עבירה. וראה ראבי"ה תשובות סי' תתקס"א חידוש עצום דבתרומה יש שלד"ע, עי"ש ובהערת המהדיר שם, וע"ע היטב ברש"ש ושפ"א חגיגה י,א. וכן ראיתי להאדר"ת בחשבונות של מצוה, וכן במקרא העדה פ' חיי שרה סי' צ"ט, וע"ע תורת זרעים תרומות פ"ד מ"ד בגדר שליחות להפרשת תרומה, ובתוס' הרא"ש קידושין מב,ב מפורש שאין שלד"ע בהפרשת תרומה, עי"ש, וראה "אוצר מפה"ת שם.

ועתה נחזי אנן בנידון דידן, הרי פשיטא שלא שייך כאן הסברא כסבור שלא ישמע לו, ואדרבה הכל יודעים הענין והתחבולה שהוא יעשה צווי המשלח, וז"ב. והנה בפירות אלו אם הם אכן טבל נמצא שהשליחות היא על חלות תרומה ממש, אלא שמ"מ יש חרם שלא לעשות כן, ואם בטלה השליחות במקום עבירה, הרי גם כאן בטלה השליחות ולא חיילא התרומה, והנה הב"י וסיעתו שהחרימו המפריש תרו"מ הרי סבורים שאין טבל וממילא לא חיילא ההפרשה, ומ"מ החרימו העושה כן אע"פ שלא עשה ולא כלום, נמצא אפוא שהחרם הוא על עצם עשיית מעשה הפרשת תרו"מ ואע"פ שאינו מועיל, וא"כ השליח הזה עשה העבירה גם אם לא חיילא התרומה,

ואם באנו לומר שאין כאן עבירה אצל המשלח כיון שאין שלד"ע, זה אינו נכון, דביטול חלות שליחות לא שייך כאן, דעד כאן לא אמרינן שהשליחות בטלה, אלא רק אם יש לה כח חלות, כלומר שהשליח מקבל כוחו מהמשלח לעשות את השליחות, ובלי קבלת כח השליחות אין למעשיו כל תוקף, ובזה ס"ל להמפרשים דבמקום עבירה בטל כח השליחות, אך כאשר כל השליחות היא רק על עשיית מעשה בלי שצריך השליח לקבל כח שליחות כמו האומר לחברו צא והרוג את הנפש, בזה הרי בודאי כל מהות השליחות היא בגלל שאדם זה עושה עפ"י פקודת משלחו, ובדבר עבירה בשליחות כזאת יש רק הסברא של דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, והיינו כסבור שלא ישמע לו, ומעולם לא נתכוין לעשותו שליח, אבל באופן שסברא כזאת לא שייכת בודאי ששלוחו של אדם כמותו גם בדבר עבירה, (וראה שו"ת אהל משה להג"ר אלעזר משה סי' פ"ה – פ"ז). ונמצא המפריש תרומה ר"ל שעושה מעשה הפרשה שאין בו שום חלות, ה"ז כמו צא והרוג את הנפש, וכיון שהוא דוקא רוצה שישמע לו, והוא אכן שומע לו, איכא עבירה על המשלח כמו אליבא דשמאי הזקן שיש שלד"ע ברציחה, מלבד מה שיש עבירה על השליח.

והעולה מכל האמור בקצרה, דאם אכן יש חלות תרומה, הרי בשלד"ע

י"ל דבטלה השליחות וממילא הכא לא תחול התרומה, ואם נאמר שאם באמת יש טבל לא חייל החרם, א"כ אפשר להפריש לבד על תנאי, שאם יש טבל הוא תורם, ואם אין טבל אינו עושה כלום, וממילא לא חל עליו החרם, אלא בפשוטו בכל גוונא חל החרם, וא"כ כאמור בטלה השליחות, ומאידך גיסא העבירה נעשית גם אם אין שלד"ע, באופן שאכן ליכא טבל, והו"ל שליח על מעשה הפרשה, ואין בזה סברת דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ונמצאו השליח ומשלחו עברו על החרם, ולפיכך לא מובן לי איך אמרו על גדולי ישראל שנהגו כן.



סימן צז

בגדר מצות תרומת מעשר

ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן (יח כח).

ראה משך חכמה שפי' דתרומת מעשר לא הוי בגדר חלף עבודתכם, שהרי גם הלויים עובדים, ולכן י"ל דהוי גדר נתינה לאהרן הכהן, וכל הדורות מקבלים ממנו בירושה, ולכן מהני ליתן גם לכהן קטן, ואע"פ שאינה שכירות, ה"ז ירושה, יעוי' קצה"ח סי' רמ"ג. וראה משנ"ת לעיל סי' פ"ט בזה. והנה יש ללמוד מדברי המשך חכמה פי' המחלוקת שנחלקו הקדמונים אם תרו"מ לפני נתינתם הווי ממון השבט או ממון ישראל, ראה מקרא העדה פ' נשא סי' כ"ה משנ"ת בס"ד, דאי הוי גדר שכירות, א"כ אע"פ שגם הקטן זוכה בשכירות, מ"מ כל זמן שלא זכה במתנות, הם של הישראל, ברם אי הווי גדר ירושה מאהרן, א"כ י"ל שהם ממון השבט מתחילה, עוד לפני שזכה בהם הכהן. ולפז"ר לסברת המשך חכמה נאמר שיש חילוק בין תרומה לתרו"מ, דתרומה ל"ה ממון השבט, הואיל ואינה גדר נחלה אלא גדר שכירות, ואילו תרו"מ הוי ממון השבט כיון דהוי גדר ירושה מאהרן הכהן. אבל בפשוטו קשה לחלק בין הנושאים, ולענין מעשר ראשון מפורש בכתוב דאקרי נחלה, וכן יש בראשונים בכל מתנות כהונה ולויה, אי הוי שכירות או נחלה, ונפ"מ אי הוי ממון השבט לפני הנתינה.

לו במתנות בהמה וקדשי מקדש שהבשר שלו, זיכה לו בראשית הגז ללבושו, ובגזל הגר והחרמים ושדה אחוזה ופדיון בכורות להוצאותיו ושאר צרכיו, שהרי אין לו חלק בנחלה ובבזה. עכ"ל. ועי"ש שהלכה זו היא המשך להמבואר שם ה"ד, וראה גם בפ"ג מה שמיטה ויובל הי"ב – י"ג.

ועי' ריטב"א קידושין ו,ב שמבאר האיסור של כהן המסייע בבית הגרנות, שנאמר שחתם ברית הלוי, והאיסור הוא משום שהמתנות הן חלף עבודתכם, ואם הוא מסייע בבית הגרנות נמצא שאינו חלף עבודתו, אלא חלף הסיוע בבית הגרנות, עי"ש. והנה לפי המשך חכמה הנ"ל הרי נמצא שאין איסור מסייע בבית הגרנות בתרומת מעשר, והדברים צריכים תלמוד.

ושו"ר חידוש בקונטרס יגדיל תורה להאדר"ת, המצורף לספרו חשבונות של מצוה, סי' קכ"ג אות א', דמתנה ע"מ להחזיר איכא רק בתרומה דל"ה חלף עבודתכם, אבל במעשרות דהוי חלף עבודתכם א"א במתנה ע"מ להחזיר, עי"ש.ה. (ובבן המלך על ה' פדה"ב נתבאר בס"ד דהך תנאי מועיל רק מדעת המקבל, אע"פ שנתנה בע"כ שמה נתינה לגדולי האחרונים, עי"ש, ולפ"ז יש קצת להשיב על חידושו, ומ"מ י"ל דאע"פ כן חסר במצות הנתינה.)

ועל עיקר שאלת המשך חכמה, הרי א"א שתהא תרו"מ גדר שכירות, כיון שגם הלויים עובדים, הנה שאלה זו נכונה אם נקטינן שכל החיוב בתרומת מעשר הוא מהלויים לכהנים, אבל אם גם הישראל מפריש תרומת מעשר, א"כ י"ל שאכן הוא מתנת הישראל לכהנים, ואע"פ שעובר דרך הלויים, וא"כ הדר הוי חלף עבודתכם, ומצינו גם שאפשר להפריש תרומת מעשר לפני המעשר עצמו, ויעוין פקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ב אות ה' נתבאר באורך בס"ד שהטבול למעשר ראשון, ה"ז טבול לתרומת מעשר, ואין הגדר שרק אחרי שנעשה מעשר ראשון איכא טבל לתרו"מ. ולפיכך תו"ל ק' המשך חכמה, הרי ליכא חלף עבודתכם, דכאמור זוהי חובת הישראל, וזוהי דרשת אבא אלעזר בן גמלא בגיטין לא,א, ושאר דוכתי, שיש לו רשות לבעה"ב לתרום תרומת מעשר, והיינו שאין זה מכח הלוי, היינו גדר שליחות וכיו"ב, אלא ה"ז דין של הישראל עצמו, ומבואר כדברינו. ויעוין בתשובות זכר יצחק ח"א סי' פ' אות ה', והוא מתשובות מקור ברוך ח"ב סי' ט"ו, ויש שם אריכות עצומה בזה, ואכ"מ. ועי' משנת ר' אהרן זרעים סי' ו' וקדשים ח' בכורות יז,א במתני' אות ג'. ויש להביא לשון הרמב"ם פ"י מה' בכורים ה"ה, וז"ל, כיון שזיכה לו הקב"ה בתרומות שהן לחמו ויינו, וזיכה



סימן צח

מקום אכילת תרומה או שריפת תרומה טמאה

ואכלתם אתו בכל מקום אתם וביתכם וגו' (יח לא).

וחלה אין נאכלים אלא בא"י, ואע"פ ששם בה"ג לא הזכיר בדיני האכילה את התרומה, וכתב שם רק דין הזכיה שאין זוכין בהם מהתורה אלא בא"י, מ"מ פשט הדברים נראה שהוא נמי מדיני התרומה להאכל בא"י ואפשר שהגדר בזה משום דאכילת תרומה אקרי עבודה שבגבולין, ואין עבודה אלא בא"י, ועי' ברמב"ם סוף ה' תרומות שלכן יש ברכה באכילת תרומה, אלא דהתם מפורש דאף בחלת חו"ל איכא ברכה, ש"מ שלא שייך לחלק מה"ט בין א"י לחו"ל.

ויש לישב, דאכן יסוד הברכה נתקן על תרומה וחלה שבא"י דהוה אכילתן עבודה, וממילא איכא ברכה אף על תרומת וחלת חו"ל, ולעולם ליכא עבודה אלא בא"י, ולפ"ז נראה שאין הכונה ברמב"ם דאיכא איסור על אכילת תרומה בחו"ל, אלא הכונה היא שמעלת אכילתן ומצות אכילתן היא בא"י, ולעולם גם האוכל בחו"ל לא עבר על שום איסור. ואפשר נמי שבפסוק האמור מרומז דין זה, שהרי חזינן שרק במעשר ראשון כתבה התורה להדיא ואכלתם אותו בכל מקום, ואילו בתרומה לא נמצא מקרא זה, והרי גם התם אפשר היה לנו ללמוד

ובספרי זוטא שם סי' ל"א, לפי שמצינו במעשר שני שהוא טעון הבאת מקום יכול אף זה יטעון הבאת מקום, ת"ל ואכלתם אותו בכל מקום. ע"כ. וכנראה סד"א דנילף במה מצינו דתרווייהו איקרו מעשר, ולכן כמו שמעש"ש צריך להעלותו ולאוכלו בירושלים, ה"ה דנבעי לעשות כן במעשר ראשון, ולזה קמ"ל קרא ואכלתם אותו בכל מקום. והנה באמת כך הוא הדין פשוט שמעשר ראשון נאכל בכל מקום. ברם בתרומה וחלה מצינו להרמב"ם שכתב בפ"א מה' בכורים ה"ו, ומה הן החמש שבא"י התרומה ותרומת מעשר והחלה ושלשתן קדש וכו', אלו אינן זוכין בהן מן התורה אלא בא"י ואין אוכלים תרומות וחלות של א"י אלא בא"י, ע"כ²⁵. הנה שמענו הכא הלכה חדשה, ונו"כ הרמב"ם לא הראו מקורו, מלבד מה שציין בקרית מלך לירושלמי חלה פ"ד ה"ה שאין מוציאין תרומה לחו"ל, וכמובן שאינו מספיק, ועכ"פ יש כאן הלכה בפ"ע שמקום אכילת תרומה וחלה הוא רק בא"י, ופשט הלשון מורה שהוא מדיני התרומה גופא, דכמו שבמתנות אחרות הוזכר שם שאין אוכלין אלא במקדש או בירושלים, ה"ה בתרומות

25. וראה משכנ"י חיו"ד בתשובה על חדש בזה"ז.

תרומה מבכורים שאף היא אקרי תרומה, כדכתיב ותרומת ידך, ואלו הן הבכורים, ובודאי איכא טעמא דלא למילף, ומ"מ לא נאמר בתרומה לאוכלו בכל מקום, ומבואר שרק מעשר ראשון נאכל בכל מקום ואפי' בחו"ל, אבל תרומה באמת אינה נאכלת אלא בא"י. (ועי' היטב בזבחים עו, א אין מבשלין וכו', ודוק לנדר"ד.)

והנה מצינו שאע"פ שאכילת תרומה מקרי עבודה בגבולין ומצוה, מ"מ אין הדברים אמורים אלא בכהן האוכל, אבל עבד כהן ה"ז אוכל תרומה מדין קנין כספו, כמו שאוכלת בהמת כהן, וכבר מבואר כן בפ"י המשנה להרמב"ם פ"ק דגיטין, וראה מש"כ בפקודי העדה פ"ט מה' סנהדרין ה"ב אות ז', (אבל אין זה פשוט, כפי שכבר הק' הקדמונים בטעמא דפטורים מקרן וחומש, דגם עבד בכלל כדאיתא תרומות פ"ז, ובפסחים עב, ב, מבואר טעמא דאקרי עבודה, אע"פ שכמובן נמצא חלל לא שייך שם, וכן לא באשת כהן שנתגרשה, וצ"ע שם.) ולפ"ז נמצא שבודאי גם כהן יכול לאכול תרומה דאינו גרוע מעבדו ובהמתו, ויש לו זכות אכילה, ומ"מ אית ליה גם מעלת אכילה שהיא טפי מזכות והיתר אכילה, ובאמת אפשר שהם ג' נדרים, היתר אכילה לעבד, וזכות אכילה לכהן, ונוסף לכהן מעלת האכילה, ולזה י"ל דמעלת האכילה איכא רק בא"י, ואם אכל תרומה בחו"ל אינו מברך, דמחד גיסא נראה מלשון הרמב"ם

הגדר בזאת המצוה משום דאקרי עבודה, וא"כ אי בחו"ל לא הוי עבודה, א"כ ליתא לברכה, ומ"מ מסתברא דאם מבואר ברמב"ם שאין אוכלים תרומה וחלה בחו"ל, אע"פ שלא נאמר בזה איסור כפי שנאמר במעש"ש חוץ לירושלים וכיו"ב, מ"מ אין ברכה על אכילה שאינה כפי התורה, ונראה שכך הוא מדויק ברמב"ם בכורים שם, שהרי באמת הלכה זו לא נמצאת בה' תרומות ולכאורה הרי שם מקומה. ברם יש לבאר, דהכא בפ"א מה' בכורים מסדר הרמב"ם כל כ"ד מתנות כהונה והקדים שעל כל אלו נכרתה ברית לאהרן, ואח"כ כתב בה"ב, וכל האוכל מתנה שיש בה קדושה מברך אשר קדשתו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול כך וכך. ע"כ. ואח"כ סדר כל המתנות כהונה ובאר אלו שיש בהן קדושה ואלו שאין בהן קדושה, וע"ז כתב שתרומה וחלה יש בהן קדושה ואינן נאכלים אלא בא"י, הנה סידור הדברים מורה שאכן אין מברכים אלא בא"י. וע"ע בגור אריה יהודה (זמבה) דיני תרו"מ סי' א'.

והנה היה מקום לומר הטעם שאין לאכול בחו"ל תרומה דהוא משום טומאת ארץ העמים, ואפי' אם התרומה לא הוכשרה, הרי האדם טמא, ובאמת כך הוא האמת, אבל אם זהו הטעם, הו"ל לכתוב הלכה זו בה' תרומות בין אותם ההלכות שאסור לטמא לאכול תרומה, וכן שאסור לאכול תרומה טמאה, ומדנקט להלכה זו הכא, ש"מ שהוא מעיקר דין

והנה יש נפ"מ לענין סוריא, דאפשר להכנס בשידה תיבה ומגדל, כדאיתא בגיטין ח"ב, ופסק כן הרמב"ם פ"א מה' טומאת מת ה"ו, ואפשר אפוא להכנס לשם עם תרומה, ותהא התרומה טהורה והכהן טהור, ומ"מ אסור לאוכלה שם מפני מעלתה, ובמשנה בשביעית שם איתא, א"ר שמעון שמעתי בפירוש שמוציאין לסוריא ואין מוציאין לחו"ל, ובפשוטו דפליג אף על שמן שריפה, ואין הלכה כר"ש כמש"כ הרמב"ם בפ"י המשנה שם, ואמנם בה' תרומות סתם וכתב אין מוציאין תרומה מהארץ לחו"ל, ולא הזכיר שאפי' סוריא בכלל, אבל בלשונו בה' בכורים שכתב שאין אוכלים תרומה אלא בא"י, ומבואר שאין סוריא בכלל, וראה תוספתא אהלות פ"ז ה"י.

והנה הואיל וילפינן תרומה מקדשים, יש לראות אם אכן דין התרומה כדין הקדשים, דעי' במשנה פסחים מט"א, וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש עם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה ועד כמה הם חוזרים ר"מ אומר זה וזה בכביצה ור"י אומר זה וזה בכזית וחכמים אומרים בשר קדש בכזית וכו'. ויעו"ש ברש"י שהביא הגמ' שם כד, א דילפינן מקרא בקדש באש תשרף דבמקום אכילתו שריפתו, וכתבו שם בתוס' דזה רק בקדשי קדשים ואימורי קדשים קלים, אבל בשר קק"ל הוי דין

אכילת תרומה שצריך לאוכלה בא"י דוקא, דכך היא המצוה. ומה"ט א"א שמקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי דחלה הנ"ל, דבפשוטו התם הטעם מפני הטומאה, ושם נאמר רק הדין שאין מוציאין, והכא כתב הרמב"ם הדין דאין אוכלין, ומבואר שהוא דין בפ"ע. ונראה דמקורו הוא במשנה פ"ו דשביעית מ"ה, אין מוציאין שמן שריפה ופירות שביעית מהארץ לחו"ל. ופי' שם הר"ש והרע"ב דשמן שריפה היינו שמן של תרומה טמאה מתוך שלשריפה עומד קרי ליה שמן שריפה ומעלה עשו לשריפה בארץ כדאשכחן בקדשים פסולים שהן נשרפין במקומם, יעו"ש. וכן פסקי הרמב"ם פ"ב מה' תרומות הי"ז, אין מוציאין תרומה מהארץ לחו"ל ואפי' טמאה. והשתא יליף הרמב"ם דכ"ש הוא שאין לאכול תרומה בחו"ל, שהרי כל מקור הלכה זו הוא מקדשים פסולים, והתם הדין הוא שנשרפין במקום היתר אכילתן, ואם בתרומה מותרת אכילתן בכל מקום ואף בחו"ל, איך אפשר להחמיר בשריפה טפי מאכילה, אלא ודאי הואיל וחזינן שמצות שריפתן בא"י דוקא, ממילא שמצות אכילתן בא"י דוקא. ומלשון הר"ש ורע"ב מבואר שהוא מעלה בעלמא, ואף מדברי הרמב"ם נראה שאינו דין תורה. ושור' בקרית ספר סוף"ב מה' תרומות דהא דאין מוציאין תרומה לחו"ל נראה דאינו אלא איסור דרבנן.

שריפתו במקום אכילתו רק מדרבנן, דאי מדאורייתא אין חילוק בין עבר צופים או לאו. ברם התוס' יו"ט שם כתב דלאחר דילפינן גמ' שם פב,ב, מגמרא גמירי לה חובת שריפת קדשים פסולים בין קדשי קדשים ובין קק"ל, א"כ י"ל דאף דין צופים גמירי לה, כלומר דס"ל שאף שריפת קק"ל במקומם הוי דין תורה, ע"י היטב בתו' יו"ט שם. ואמנם בגמ' אינו מפורש אלא על חובת השריפה, ברם התוס' יו"ט מפרש דהכונה היא גם על מקום שריפתן, יעוש"ה.

והלכות אלו פסק הרמב"ם בפ"ט מה' פסולי המוקדשין ה"ו – ח', ויעו"ש בקרית ספר שנקט כהתוס' דקק"ל אינו מהתורה. ולפ"ז בודאי נכונים דבריו מה שנקט בפ"ב מה' תרומות דשריפת תרומה בא"י היא מדרבנן. ברם לשי' התוס' יו"ט יל"ע דאולי גמרא גמירי לה גם על תרומה, אבל לפר"ר ז"א, שהרי לא מצינו כלל מקום אכילה בתרומה מהתורה, ובשלמא בקק"ל שמקום אכילתם מפורש בתורה, איכא גמרא גמירי לה על מקום שריפתן, אבל תרומה אין לה מקום אכילה מהתורה. ולכן בהכרח שגם מקום אכילה וגם מקום שריפה הוי מדרבנן. אבל צ"ע לענין דין חזרה, דהיינו

מי שהוציא תרומה טמאה לחו"ל עד היכן חייב לחזור לא"י לשרוף כאן, או דילמא אין האיסור אלא לכתחילה ואין חיוב לחזור, וכן יש לדון לענין אכילה אם התרומה טהורה אם חייב להחזירה לא"י, או שבדיעבד נאכלת שם בחו"ל בטהרה, ומפשט הרמב"ם נראה דלענין אכילה כתב שאין אוכלים, דאף בדיעבד אם הוציא צריך להחזיר, ולענין שריפה נראה שהאיסור בהוצאה ולעולם אין חיוב עליו להחזירה, ומ"מ לא נתבאר הלכה זו, וצ"ע. ומצאתי גם בחי' ה"ר דוד פסחים מט,א שאף הוא חולק על רש"י, ומסיק עפ"י ההלכתא גמירי לה, ונראה מדבריו דהוי דאורייתא אף בקק"ל, אלא שאינו אלא לכתחילה, וכל דבריו שם צ"ב, ויעו"ש בהערת המהדיר. ומ"מ לענין תרומה לא מצינו איך הדין, ולענין השיעור פשוט שהוא בכזית, וכמו דקי"ל בקדשים שנטמאו, אבל צ"ע דאולי רק במצות שריפה לא החמירו בחו"ל בפחות מכזית, אבל לענין אכילה אולי אפשר שגם פחות מכזית תרומה נמי אין לאכול בחו"ל, וצ"ע בזה, ובעיקר הטעם בשמן שריפה שאין מוציאין לחו"ל, יעו"ש בר"ש סירילאו שביעית שם שכתב עוד ב' טעמים מלבד פי' הר"ש הנ"ל.



סימן צט

בת ישראל ארוסה לכהן או ללוי

ואכלתם אתו בכל מקום אתם וביתכם וגו' (יח לא).

שבו ושהיא אינה נותנת רשות לתרום, אה"נ ואידי דתנא לגבי אכילה ודאית בת ישראל המאורסת לכהן תנא נמי בת ישראל המאורסת ללוי הא בת ישראל הנשואה ללוי נותנת רשות שלא מדעת בעלה, ע"כ. וע"ע תו"כ פ' זו ובפי' ר"ה וספרי דבי רב. ובתרגום יונתן בן עוזיאל מפרש כל הפרשה על כהנים, ולא על לויים, ולפו"ר תמוה. וראה רש"י קידושין כד, א דסד"א דאשתו כגופו לענין פדיון מע"ש להוספת חומש, עיש"ה.

ולכאורה אמינא שיל"פ הלכה זו באופן אחר, דעיקר השאלה היא אם הנשואה ללוי יש לה דין זכות במעשר כמו הלוי שה"ז אוכלת סתמא, ופשוט המקרא הוא שאתם וביתכם אוכלים במעשר חלף עבודתכם, והיינו שבכלל חלף עבודה איכא דין אכילה גם לאשת לוי, והנה כמו שמצינו בתרומה שאשת כהן אוכלת משום כל טהור בביתך, וכמש"כ המפרשים דיש לה דין אכילה בעצמותו, ולא רק משום קנין כספו כעבדיו ובהמתיו, וארוסה אוכלת רק משום קנין כסף, ה"ה גם לענין מעשר אע"פ שנאכל לזרים, מ"מ הלוי אוכל בתורת זכות, ולכן אף אשתו אוכלת באותה הזכות, וזוהי אפוא כונת הברייתא

איתא ביבמות פו, א, והתניא ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום אתה אומר רשות לתרום או אינו אלא לאכול וכו', אלא לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום, ומבואר שם בגמ' דזו היא נמי כונת המשנה שארוסה אינה אוכלת, היינו שאינה נותנת רשות לתרום. ופירש"י שם, אינה נותנת רשות לשלוחה לתרום מעשר של ארוס ולהרים ממנו תרומת מעשר והוה ליה כתורם שלא מדעת, ע"כ. והנה בפשוטו אין כאן דין מסוים בהלכות מעשר ראשון, אלא היא הלכה בכל מקום שנשואה אקרי מדעת הבעלים, וארוסה לא מקרי מדעת הבעלים. ואפשר שאין כאן הלכה מחודשת, אלא הוא גדר אומדנא שדעת הבעל שאשתו תתרום ותתן רשות לאחרים לתרום, וארוסה אינה בכלל זאת האומדנא. ברם אפשר שהוא גזה"כ שאשתו של אדם תורמת פירותיו ונותנת רשות לאחרים לתרום, ואין זה בגלל האומדנא. ומ"מ איך שנפרש אין כאן דין מסוים בתרומת מעשר דוקא. ויעוי' במאירי על המשנה ביבמות שם שכתב וז"ל, ושמא תאמר א"כ אף בבית לוי המאורסת ללוי כן מפני תרומת מעשר

אמאי בת לוי המאורסת לכהן או איפכא וכן בת לוי המאורסת ללוי לא תאכל במעשר, והרי זכותה לאכול מחמת שהיא עצמה בת לוי. אך הביאור פשוט דכמו לענין תרומה אירוסין פוסלים ולא מאכילים ובת כהן שנתארסה לישראל תו אינה אוכלת בתרומה, ה"ה בת לוי המאורסת לישראל אינה אוכלת מעשר מדין זכות כמו לוי, אע"פ שעצם אכילת מעשר מותרת. ולכן בת לוי אע"פ שהיא מאורסת ללוי וכהן מ"מ אינה אוכלת, שהרי אירוסין גורמים לה שתו אינה אוכלת מתורת בית אביה, ומאידך גיסא אין האירוסין מאכילין אותה מחמת ארוסה. והביאור הוא דהא דאירוסין פוסלים אין הטעם בגלל קידושי הארוס שהוא ישראל, אלא מחמת יציאתה ע"י האירוסין מרשות אביה, והביאור בזה הוא כמש"כ בפקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין אות קנ"ח, דגדר אכילת בת כהן בתרומה הוא משום בית אביה, וע"י האירוסין תו ל"ה בית אביה. ומה"ט אף בת כהן שנתארסה לכהן נמי אינה אוכלת בתרומה, וכבר עמד בזה בערוך לנר יבמות סז, א, ע"ש לענין בת כהן המעוברת מכהן. אלא שלענין תרומה הרי מדין תורה ארוסה לכהן אוכלת בתרומה משום קנין כספו, וגזירת חז"ל שארוסה לא תאכל לא שייכא אלא בבית ישראל, ופשוט. אבל לענין דין כאילו היא כהנת הרי ליכא בקנין כספו, וה"ה לענין דלא אקרי כמו לוייה ליכא אלא בנשואין, והתם

שאשת לוי נותנת רשות לתרום תרומת מעשר, ור"ל שהיא בעלים על המעשר כמו הלוי, ולכן שפיר נותנת רשות לתרום תרו"מ, ובאמת דין זה נכון גם בתרומה מאותה הדרשא האמורה שם כל טהור בביתך, ונמצא אפוא שאין כאן דין של אומדנא מכח הבעל, וכמו"כ אין כאן גזה"כ בפ"ע שהאשה תורמת, אלא הוא דין שהאשת לוי זוכה במעשר כמו הלוי. ולפ"ז אכן אינו מובן, מדוע בת לוי או בת כהן מאורסת אינה נותנת רשות לתרום, דבאמת לבת לוי הרי יש דין אכילה בעצמה, ובודאי שנותנת רשות לתרום. וכמובן שדין זה שייך רק במעשר שצריך להפריש ממנו תרומת מעשר, ובתרומה הוא ענין בעלות גרידא. ועי' היטב באמבוהא דספרי פ' עמ' 406 - 403. וראה פקודי העדה פי"ט מה' סנהדרין ה"ב אות ז'. וראה בחי' הגר"מ הלוי ה' מעשר ונדפס גם בקובץ חיד"ת הגר"מ והגר"ד ע' י"ז.

והנה הרמב"ם השמיט זאת, ועי' מל"מ פ"ד מה' תרומות הי"ב שהביא הלכה זו בשם הפוסקים, וכתב שה"ה לענין תרומה גדולה וחלה שהאשה תורמת. ולע"ע לא ראיתי למי שתמה על השמטת הרמב"ם. שו"ר באו"ש ה' תרומות שם שהאריך בביאור הלכה זו, ותי' את השמטת הרמב"ם, ויבואר לפנינו בס"ד. אך יש להקדים ביאור ההלכה עפ"י דרכנו דאם הנידון כאן הוא על בת לוי אם יש לה זכות מעשר מחמת עצמה,

והיינו דאכן הרמב"ן שם תמה, מדוע לא העמידו המשנה דמעש"ר ללוי ולא לכהן והאירוסין פוסלים בת לוי מחלוקת מעשר כשם שפוסלים של ישראל לתרומה, ובת כהן ללוי אין האירוסין מאכילין, כלומר אין נותנין לה מעשר, ותי' הרמב"ן וז"ל, ואיכא למימר בת לוי לכהן אין האירוסין ואפי' הנישואין פוסלים אותה אף מחלוקה לפי שאין אירוסין פוסלין אלא בדבר האסור לו באכילה אבל מחלוקה בדברים המותרים לו לא פסלי אלא אפי' הוא שקיל בשביל אשתו כדאמרינן גבי מתנות במס' חולין קלב,א רב כהנא שקיל בשביל אשתו, ע"כ. הנה להדיא שהרמב"ן הק' אמאי לא פי' בגמ' כדרך שנתבאר לעיל שזו גופא כונת הגמ', וע"ז כתב שא"א שהנשואין ואירוסין יפסלו מחלוקה במה שמותר באכילה והוכיח כן ממתנות כהונה, וכש"נ.

והנה בעיקר הסברה אינו מובן מה ענין פסול חלוקה להיתר אכילה, אלא שהוכיח כן ממתנות כהונה, ולדרכנו יש לישב דאכן מקרא דכתיב ואתם וביתכם במעשר ראשון שמותר לזרים, ש"מ שדין חלוקה איכא רק לאשת לוי ולא לארוסתו, ולכן ש"מ מהכא דמעשר שאני ממתנות כהונה. ואע"פ שלענין מתנות כהונה, וכן לענין פדיון הבן לשי' תוס' קידושין ח,א מהני בבית כהן הנשואה לישראל, מ"מ במעשר אינו כן. וכמו"כ יש להעיר מהא דלוי הנשואה לישראל בנה פטור מפדה"ב כיון דבפטר רחם תליא רחמנא,

הרי בלא"ה גם קנין כספו ליכא. ומ"מ נתבארה הסוגיא בס"ד, דע"י נישואין אקרי ממש לוי'ה וע"י אירוסין אינו כלום, וכש"נ. ועדיין יל"ע היטב בחולין קלא,ב - קלב,א לענין מתנות כהונה דבת כהן אשת ישראל זוכה בהן, יעוש"ה. וע"ע משך חכמה פ' במדבר.

וכאמור שו"ר באו"ש בהלכות תרומות שם, ונראה שיסוד דבריו הם כעין דברינו, אלא שהוא יצא לישב בזה השמטת הרמב"ם, והנה אף הוא התפלא על פירש"י מה ענין תורם שלא מדעת לדרשת המקרא, ולכן פי' עפ"י מחלוקת רבנן ור"א בן גמלא, והסוגיא אזלא כרבנן שאין הישראל תורם תרו"מ ממעש"ר אלא ברשות הלוי, כלומר רשות מי שיש לו דין נתינה במעש"ר, ועפ"י שי' הרמב"ם פ"א ממעשר ה"ד דמעש"ר נתינתו רק ללוי ולא לכהן, א"כ לא תועיל נתינת רשות של כהן, ולזה ילפינן שהנשואה ללוי נותנת רשות כלוי עצמו, והיינו שיש בה דין נתינה, אבל בת כהן המאורסת ללוי א"א ליתן לה לקיים מצות נתינה, וה"ה בת לוי המאורסת לכהן, כיון דאירוסין פסל לה, ורק נשואה ללוי איכא בה דין נתינה. וכיון שהרמב"ם פסק כר"א בן גמלא שישראל תורם תרו"מ בלי רשות הלוי, א"כ כל זאת הברייתא אינה לדינא.

ומ"מ מסיק האו"ש שצ"ע לומר כן דבת לוי המאורסת והנשואה לכהן א"א ליתן לה המעשר שהרי היא מותרת לאכול, וחזר וציין להרמב"ן יבמות שם.

ישועות מלכו יו"ד סי' ס"ה, ויעו"ש מש"כ בזה בשם ר"ש סלנט, אך איני יודע מש"כ שם שכ"ה ברמב"ם ריש מעשר שמקיים בזה מצות נתינה, וצ"ע. ועכ"פ עפ"י דרכנו יש לערער על פסק הלכה זה. וכמדומה לי שעפ"י דרכנו יש להבין קצת פסק הרמב"ם שם פ"א ה"ב שקנסו לבת לוי שנישאת לאחר ששמעה שמת בעלה ואח"כ בא בעלה וכו', ויעו"ש במל"מ בשם התוס'. ושור' בזה בס' זכרון מנחת ירושלים ע' כ - כא מהגרי"ל דיסקין ז"ל, יעו"ש. וראה בקובץ תורה מציון שנה א' חוברת ג' סי' כ"ג וחוברת ד' סי' ה'. וגם שם הובא פסק ר"ש סלנט להיתר, יעו"ש. אמנם בת כהן שנישאת לישראל י"ל שגם מעשר ראשון אינה זוכה, דהואיל ואין בה דין כהונה, אף דין לוייה אין בה, ע"י בכורות מז,א, וראה משך חכמה פ' בשלח וחי' הגר"ח פט"ו מאיסור"ב ה"ט.

ולא אכפת לן שהבן הוא ישראלי, ולדרכנו הרי הנישואין לישראל מפקיעין ממנה קדושת לוייה, ואכתי צ"ע. וראה מש"כ בזה בס"ד בבן המלך ה' בכורים פי"א ה"י. ומ"מ זכיתי שיסוד דברינו הוא ברמב"ן ואו"ש. אלא דהא דכתב האו"ש שבזה מיושבת השמטת הרמב"ם אינו מובן לי, דאה"נ שאין נפ"מ לענין נתינת רשות הואיל ואף ישראל תורם תרו"מ כר"א בן גמלא, אבל הרי יסוד הדין האמור בברייתא זו היא שיש חילוק בין נשואה ללוי או ארוסה ללוי לענין דין נתינה, וא"כ היה להרמב"ם לכתוב הלכה זו שרק לנשואה ללוי אפשר ליתן מעשר ראשון, וכן שאין ליתן מעשר לבת לוי שנישאת לישראל, ולכן איני יודע מה הועיל האו"ש בתירוצו. והנה בהלכה זו של נתינת מעשר לבת לוי שנישאת לישראל, יעו"י בשו"ת



סימן ק

אם מהני בתורם מהרע על היפה

ולא תשאנו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו (יח לב).

ורבא בסברא החיצונית לולי קראי מה כונת התורה להפריש מן היפה, אם כונת התורה למצוה, ואם לא עשה כן, אין בידו עבירה, או כונת התורה לחובה

בתמורה ה,א על מחלוקת אביי ורבא באי עביד לא מהני, הק' מהך דינא דהתורם מהרע על היפה תרומתו תרומה, והעולה מהסוגיא, דנחלקו אביי

דהתוס' ביארו תי' זה בקידושין שם וז"ל, וי"ל דודאי בעלמא לא מהני והכא מהני והיינו דקאמר גמ' אם אינו קדוש נשיאות חטא למה כתוב, כלומר, אי משום דעבור אמילתא דקאמר רחמנא, כיון דבקרא כתיב כו', דמשמע שיש לו לאדם לתרום מן היפה, ואם לא הביא מחלבו פשיטא דעבר, א"כ למה כתיב הא קרא ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו, פשיטא, אלא ש"מ דלהכי כתביה לומר לך דהתורם מן הרעה על היפה דאיכא שני חטאות, חטא שעבר על מה דקאמר רחמנא ויתרום מן היפה, וחטא על תרומתו דהויא תרומה מן הרעה, והיינו דקאמר מכאן לתורם כו'. עכ"ל. וזוהי כונת תוס' בתמורה בשם הר"ש, מדכתיב מכל חלבו דמשמע חלבו אין גירועין לא, ע"כ. כלומר, היינו ב' החטאות, חלבו אין הוא חטא אחד, וגירועין לא הוא החטא השני. ונמצא אפוא כך, דבעצם על החטא מה שלא תרם מהיפה, לא מצינו דעביד מהני, אבל כיון שעל החטא השני שתרם מן הרעה מהני, וזה הוא למעשה כל החטא שהועילו מעשיו, וממילא אין טבל, וא"א לתרום שוב מן היפה, דעל חולין ליכא תרומה.

ובשטמ"ק ב"ב פד, ב בשם תוס'
הרא"ש נמי הק' כהתוס',

ובתי' קמא כתב כו"ש משנן, ותו כתב עוד תי' וז"ל, א"נ י"ל היכא אמרינן דלא מהני לקי, ה"מ כגון אלמנה לכה"ג דכיון

גמורה שאם לא עשאה אזי עבירה בידו, ולפיכך נמצא דמ"ד בכל התורה אי עביד לא מהני, שכך הוא מהסברא, ויש לשאול עליו אמאי בדיעבד תורם מהרע על היפה תרומתו תרומה, ויכול להסביר בשני אופנים, או שאין כונת התורה שזו היא עבירה, אלא כונת התורה למצוה בלבד, או שבאמת פשיטא ליה שכונת התורה שיש עבירה, ומה שחל בדיעבד הוא עפ"י הילפותא, שנא' ולא תשאו עליו חטא וגו', אם אינו קדוש נשיאות חטא למה לי כו', ואיכא אפוא ילפותא שהתרומה חלה. ואכתי אינו מובן, עפ"י שיטתו שסברת התורה בכל מקום אי עביד לא מהני, איך יש לו כאן ילפותא אם אינו קדוש נשיאות חטא למה לי, והרי לשיטתו בכל מקום החטא הוא מה שעבר על מימרא דרחמנא, ותו ליכא הוכחה דהתרומה חלה בדיעבד. וזוהי קו' תוס' קידושין מו, ב, וכן בקצרה בתוס' תמורה שם, ובאמת עדיפא לפרש דהמקשן בגמ' ידע פשוטו של מקרא מפורש ולא תשאו עליו חטא, שכונת התורה שיש עבירה לתורם מן הרעה, ולכן קשיא ליה הא אי עביד לא מהני, אלא שלפ"ז אינו מובן התי' אליבא דר' עלאי, שהוא הפך סברתו שלו, דהחטא הוא מה שעובר אמימרא דרחמנא, וזוהי קו' התוס' גופא.

והתוס' בתמורה שם כתבו לישב בשם
הר"ש משאנץ, וראה משנ"ת

בזה בס"ד לעיל סי' פ"ז, אבל עתה נראה

שייך בזה עבירה, וכש"נ. וראה הערותי לאבודרהם ח"ג (הוצאת קרן רא"ם) ה' אירוסין ונישואין הערה 61. ולעיל סי' צ"ג.

והנה מבואר במשנה תרומות פ"ב מ"ד דאם אין שם כהן תורם מן המתקיים ולא מהיפה ש"מ שהחיוב לתרום מהיפה הוא משום נתינה לכהן, ועי' גם בשו"ע יו"ד סי' של"א ס"ג שבזה"ז שהתרומה לאיבוד אזלא א"צ לתרום מהיפה, עי"ש. ולפ"ז נמצא בפירותיו של הכהן בעצמו שאין עליהם מצות נתינה, או באופן דקאתי מכח גברא שפטור מנתינה, שגם הוא פטור מליתן, אכן ליכא דין מהיפה, וראה בשו"ע שם סעיף נ"ב, ושם ציין הגר"א ס"ק פ"ו לתוס' יבמות פט"א, אבל באמת נראה שזה אינו, ולא נאמר כן בשום מקום שכהן עצמו, או בקאתינא מכח גברא כו', דאין דין תורה מן היפה, ולכן יל"פ שאין זה דין במצות נתינה, אלא דין בתכליתה של התרומה, דאם התרומה הזאת עומדת לקיום מצוותה לאוכלה, אזי יש לתרום מן היפה, ואילו בהולך לאיבוד ולא יגיע לקיום המצוה, א"צ לתרום מהיפה, ואין זה דין בהלכות נתינה, ואחרונים דנו בתרומת כהן עצמו אי איכא ביה נתינה לעצמו, ואכ"מ, אבל אינו ענין להכא כמובן.

וכל דברינו דלא כמש"כ בחי' הגרי"ז תמורה שם שהוא דין בנתינה לכהן, ואיני יודע מנ"ל להמציא כן ותהא

דקדשה כבר עבר אלאו דלא יקח, אבל הכא אם אינו קדוש א"כ לא עשה ולא כלום, כי לא נתכוין שלא יהא תרומה, ואפ"ה נתנו לכהן מתנה בעלמא ושיהא צריך להפריש פעם אחרת. עכ"ל. וכ"ה בקצרה בתו' הרא"ש קידושין מו,ב, עי"ש. ופי' מבואר, דבשלמא בסתם לאוין, אע"פ שלא הועילו המעשים, מ"מ עצם הקידושין בעבירה או גירושין בעבירה, הם עבירה, משא"כ הפרשת תרומה היא מצוה וא"א שיאכל את הפירות אם לא יפריש תרומה. והך דינא שלא להפריש מהרעה על היפה הרי יש לפרשו בשני אופנים, יש לפרש דהוי עבירה, ויש לפרש דהוי דין גרידא, ומה שמברר לנו אי הוי עבירה או דין הוא אם בדיעבד חל, דאי בדיעבד לא חל נמצא שהוא דין בהפרשת תרו"מ כמו שאר הדינים, ומי שמפריש שלא כפי הדין ולכן אינו חל, אין כאן שום עבירה, אבל אם בדיעבד חל, בזה איכא למימר שיש כאן עבירה, וזהו גילוי התורה שיש כאן עבירה, דאם לא חל הוי דין ולא שייך עבירה, וכיון שיש עבירה ש"מ שהתרומה חלה, וזה סותר סברת המקשן בתמורה שם, דהוא ס"ל דאע"ג דהוי עבירה, מ"מ י"ל דלא מהני, והתרומה לא חלה, וה"ז עבירה גרידא, ויהא מוכח מהכא דבעבירה עביד מהני. וע"ז תי' הש"ס כדר' עילאי שסברא זאת נדחית מעצמה, וכש"נ, דאי לא מהני, אין זו עבירה, אלא זוהי הלכה, ורק אי מהני

לשריפה תורמין כל שהוא, והוא עצמו כתב שם ה"ג דתרומה טמאה א' מששים, ועי"ש ברדב"ז, וראה ס' המפתח שם ה"א מספרי האחרונים בהלכה זו. ודין תורם מן היפה, עי"ש ברמב"ם פ"ה ה"א, ובס' המפתח שם צוין שהצ"פ תנינא ע' 98 דן על מקום שתרומה לעצמו אם תורם דוקא מהיפה, עי"ש. וכאמור זה תלוי בשו"ט הנ"ל, וצל"ע בדבריו שם. וע"ע לעיל פ' שלח סי' ס"ו. וע"ע או"ש פ"ד מה' תרומות הי"ב.

נפ"מ כנ"ל בתרומת כהן עצמו, והוא לא הזכיר שאלה זו. וגם מש"כ הפי' ברמב"ן בפ"י דרכו, א"צ בזה, וכבר נתבארו דברי רמב"ן במקרא העדה לעיל סי' פ"ז. ויש לציין למש"כ בחי' הגרע"א ברכות ב, א מספר פתחא זוטא, שכהן תורם מפירותיו רק חיטה אחת וא"צ אחד מחמישים כו', עי"ש פירושו בלשון המשנה בדרך החידוד. והיינו שנקט דהוי דין משום נתינה לכהן, ועי' בזה גם בנוב"י תנינא יו"ד סי' כ"ה. ועי' רמב"ם פ"ג מתרומות ה"א דבזה"ז דאזיל

