

ספר

שלמי מנחם

על מסכת ערכין

ספר

שלמי מנחם

על מסכת ערכין

בעזרת החונן לאדם דעת

מנחם בלאאמו"ר הגאון ר' יעקב הוכברגר שליט"א

להארות והערות

רח' צפרירים 16/12 ירושלים

02-5868646



ישיבת מיר ירושלים

YESHIVAS MIR YERUSHALAYIM

Founded in Mir 1817. In Jerusalem 1944

RABBI E.Y. FINKEL

DEAN

ע"ר 580037638

בס"ד נוסדה במיר בשנת תקע"ז. בירושלים בשנת תש"ד

הרב א.י. פינקל

ראש הישיבה

בס"ד

בין המצרים תשע"ו

הזיתי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב, בן עליה
השוקד על דלתי תורה יומם ולילה, איש המעלה הרה"ג
המצויין מנחם הוכברגר שליט"א מופלג בתורה וביראה
טהורה גרים באורייתא תדירא עדיו לגדולות לגאון
ולתפארת. אשר מתוך עמל ויגיעה רבה ומתוך דבוק חברים
זכה לחבר חיבור גדול רחב ומקיף ספר שלמי מנחם על
מסכת ערכין, לכאר ולשטוח את סוגיות התלמוד שיטות
הראשונים ודברי האחרונים, לברר וללבן הסוגיות בטו"ד,
ולתקן צורתא דשמעתא דף על דף דבר דבור על אופנו
בסדר נכון ונכון ובשפה ברורה ובחירה לתועלת הלומדים.

המחבר יורד לשרשי הדברים ומעיין הדק היטב בדברי
הראשונים והאחרונים נו"נ בדבריהם כדרכה של תורה, ואף
מוסיף מדיליה בהרחבה ובהעמקה, וכבר איתמחי גברא רבא
בחיבוריו הקודמים שנתקבלו בחיבה, ולעין כל ניכר גודל
העמל והיגיעה שהושקעו על ידו להעלות הדברים על שולחן
מלכים מעשה אומן עשוי לתפארת.

כה יתן ה' זכה ויסיף להרה"ג שליט"א להגביר חיילים לתורה
להיות מוסיף והולך כהנה וכהנה להעמיק במכמני תורה"ק
ולחפץ מעיינותיו הוצא, ויזכה לשקוד ולהגות באהלה של
תורה ולהרכיב תורה לרבים, ללמוד וללמד לשמור ולעשות,
ויהא כבוד שמים מתרבה על ידו להגדיל תורה ולהאדירה.

בברכת התורה

אשר יצא כעף

הרב אליעזר יהודה פינקל

ראש הישיבה

ישיבת
"נתיבי הדעת"
ירושלים

בהנהלת הרב נפתלי קפלן

ת.ד. 23797 ירושלים 02.5870700 (רב קוו), פקס: 072-2448460
580525871

580525871 202

307

שלום רב

[illegible]

הסכמה מהגאון הגדול ר' בונים שרייבר שליט"א

צום הרביעי ע"ו

בס"ד

הן כל יקר ראיתי עיני ספר "שלמי מנחם" עמ"ס חולין וערבין של ידידי הרה"ג המפואר רבי מנחם הוכברגר שליט"א דאתא ואייתי מתניתא בידי שני ספרים מלאים מזן אל זן במילי מעלייתא מתוקי ובסומי בהמון ענינים קשים ועמוקים וביארם לעומקם כיד ה' הטובה עליו. וחזיתיה לרישי בני עמודי דבי מדרשא כשלמדנו יחד מסכת ערבין דייק ונחית לעומקא דשמעתתא ועתה ביותר מפי כתבם כאשר יראה כל שופט בצדק. והן כי אמנם הדברים ניכרים מצד עצמם ואין צריך לשום הסכמה אבל למלאות תאוות ידידי הרה"ג הנ"ל שליט"א באתי בקצירת האומר להכירו בשער בת רבים ולברכו יהי ה' עמו ויובל לחמשיך לחדש חידו"ת עמוקים ומתוקים בכל התורה כולה ויזכה להפיץ מעיונתיו חוצה בכל חלקי התורה.

הכו"ח מקירו ומעריצו

ישראל בונים בלאאמו"ר הגר"פ וצוק"ל שרייבר

תוכן הענינים

הקדמה לפרשת ערכין ובמעלת עמל התורה דאפשר להגיע על ידה למעלת נתינת ערכין

סימן א: בגדר חיובי ערכין (דף ב.).

שיעור מהגאון הגדול ר' בונים שרייבר שליט"א א

סימן ב: בגדר נדרי דמים (דף ב.).

שיעור מהגאון הגדול ר' בונים שרייבר שליט"א ה

סימן ג: בביאור החידוש דמתני' דנשים ועבדים בכלל פרשת ערכין (דף ב.). ח

סימן ד: בגדר מופלא הסמוך לאיש יב

סימן ה: בביאור הרמב"ם דמופלא הסמוך לאיש דגדר חייב לשלם (דף ב.). טו

סימן ו: קטן במצות ראייה ובגדר עולת ראייה (דף ב:). יט

מבאר דהבאת קרבן בשעת ראית פנים הוי רק תנאי בקיום החיוב מצות ראייה / מבאר מאי שנא נענועים בלולב דלכך דקטן אינו חייב בלולב מקרבן ראייה דאע"פ דאינו יכול להביא חייב במצות ראייה / מבאר דחייב האב למצות ראייה של בנו הוי חלק ממצות האב ושאני מכל המצוות / מוכיח מהרמב"ם דחינוך במצות ראייה שונה גדרו מכל גדרי מצות חינוך

סימן ז: בגדר מצות חינוך ובדין חינוך בפרטי המצוות (דף ב:). כג

חידושו של הטורי אבן דקטן אינו מקיים כלל מצוה כיון דאין לו כונה, ורק מקיים מצות חינוך / מבאר דאיכא מצות חינוך גם על האב וגם על הבן אמנם המצות חינוך דאיכא על הבן לא הוי בכל המצוות / מבאר מה התנא הוצרך להשמיענו דוקא הנך מצוות דהקטן מחויב בהם / מבאר דברי רש"י דהמצוות חינוך של הבן כ"א לפום חורפיה והמצוות חינוך של האב כמו דמבואר בסוגיין / מביא ראייה מרבינו מנוח דאיכא חילוק בחינוך בין אם הקטן מקיים מצוה לבין היכא דאין הקטן מקיים מצוה דהוי רק מצות חינוך על אביו / מבאר מ"ש דפרטי המצוה של נענוע וכן פסול של ד' מינים מעכב בחינוך ו"לכם" אינו מעכב / בביאור דברי התוס' דאיכא מצוה על האב לקנות טלית לבנו אע"פ דהוא אינו מחויב בשביל המצוה שלו לקנות טלית של ד' כנפות

סימן ח: בביאור השקו"ט דכהנים כיון דאינם יכולים להיות עם נשותיהן לכך יפטרו

מסוכה (דף ג:). ל

בביאור החילוק בין כהנים לאבל לגבי מצות סוכה

סימן ט: בגדר ההיתר דהותר כלאים לכהנים (דף ג:). לג

סימן י: חיוב ברכת הנהנין בקדשים ובאכילת איסור (דף ד.). לו

מבאר דהנדון בסוגיא היה לגבי צירוף לזימון / מביא מהתוספתא דההו"א היתר דלא התחייבו בברכת המזון. / מבאר דההו"א דבשביל להתחייב בברכהמ"ז בעינן מעשה אכילה / מבאר בעוד אופן כיון דיסוד הברכה היא נטילת רשות, והיכא

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

דמצווה לאכול לא בעי נטילת רשות / חידוש לדינא דגם למסקנא כהנים אינם צריכים לברך ברכה ראשונה

- סימן יא:** בפלוגתת בן בוכרי וריב"ז אי הכהנים חייבים לשקול, ובגדר הבעלות במחצית השקל (דף ד.) לט
- מוכיח מהירושלמי דנחלקו בגדר של קרבן ציבור / מבאר דזה גם הביאור ברש"י "זיל בתר רובא" / מבאר דברי רש"י עפ"י דברי המשנה למלך דכוונתו לביטול ברוב
- סימן יב:** בענין העמדה והערכה ובביאור הא דגוסס אינו נערך (דף ד.) מד
- סימן יג:** בביאור העמדה לדעת הרמב"ם דהוי העמדה בדין מו
- מבאר דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד אזלי לשטתייהו דנחלקו מדוע ליכא השג יד בדמים, דיסוד פלוגתתם מהו הגדר של פרשת ערכין
- סימן יד:** בביאור הו"א של הגמ' דאיכא ערך לאיברים (דף ד.) מט
- מוכיח דהגדר בדמי אדם דהוי חיוב מפרשת ערכין / מקשה מה הנפק"מ בין חצי ערכי עלי לערך ידי ורגלי וע"כ דהחילוק במעשה הנדר וא"כ צ"ע מדוע בנדרי דמים חל / בדברי התוס' בפירושם הראשון דההו"א דיתן ערך של כל האיברים / דברי הרא"ש דההו"א היתה דהיכא דנדר להביא ערך של אבר יביא ערך כולו / מבאר דהמערך אבר שהנשמה תלויה בו נותן ערך כולו דאותו אבר הוי ככולו / בביאור דברי הרא"ש / מבאר פלוגתת שני תירוצי התוס' האם ההו"א דיתן ערך של אבר או ערך של כל האיברים, ויסוד פלוגתתם בגדר של ערכין
- סימן טו:** בדין אחד שהעריך מאה (דף ד.) נג
- דן הא דמערין מאה אנשים הוי מדין מאה נדרים או דהוי נדר אחד ונפק"מ בעני שהעריך אי נפטר בסלע אחד / מביא דברי הגר"ז דהוכיח מהרמב"ם דהוי נדר אחד / מוכיח מהרא"ש דהוי מאה נדרים / בדברי הלח"מ דכתב דגם עני שהעריך בעי דיהיה למערין סלע לכל אחד ואחד. ולכאורה מבואר דהוי מאה נדרים / מבאר דאפשר דס"ל דהוי נדר אחד ודבריו תליא בגדר של ערכין האם כהשלטי גיבורים או כהגר"ז
- סימן טז:** בדין העמדה והערכה למערין או לנערך (דף ד.) נו
- מבאר דמבואר בסוגיין וכן ברש"י עה"ת להדיא דהעמדה דכתב פרשת השג יד אזיל על הנערך, ומוכיח מכאן דהגדר של ערכין כהשלטי גיבורים / מבאר ד"והעמיד" אין הכוונה להעמדה על רגליו אלא דמצד חיותו יוכל לעמוד / מוכיח מרש"י דאיכא דין העמדה גם לנערך וגם למערין וחלוק גדר העמדה הנערך מהמערין / מבאר פלוגתת רש"י ותוס' דנחלקו בגדר של השג יד / מבאר דהך פלוגתא תליא בגדר של ערכין האם כהשלטי גיבורים או כהגר"ז
- סימן יז:** בגדר החיוב של ערכין ובגדר ערך סתם (דף ד:) ס
- מוכיח מסוגיין דהגדר של ערכין כהשלטי גיבורים וא"כ צ"ב היכי מהני ערך סתם / מבאר מהו לשון 'ערך' / מביא דברי החזו"א ד'ערך' אינו לשון של שויות, מוכיח מכמה מקומות ד'ערך' פירושו שויות / מבאר ד'ערך' הוא לשון של שויות ורק השווי של החפץ בעצמותו / בביאור השלטי גיבורים דערכין הוי כמקדיש וגם כמקח וממכר / בביאור ערך סתם

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

סימן יח: בביאור דברי הראב"ד דערכין הוי כעין קנס לפי הנ"ל סו

סימן יט: בגדר נדרי דמי אדם ודמי דיקלא (דף ד:). סח

מביא דברי הגר"ז דנדרי דמים הוי כנדרי ערכין ומקשה מה הם שני הפרשיות דדיניהם חלוקים / מבאר מדוע תשלומי חבלות שמין לפי תשלום של עבד כנעני הא לא שייך אצל ישראל שייכות לע"כ / מבאר דהשומא לפי החפצא של האדם וכיון דשיך אצל אדם חפצא של ממון כדביאר הגר"ח לכך קיבלו חז"ל דשמין אותו לפי ע"כ / מבאר ב' אופנים בגדר ההתחייבות לתת דמי דיקלא א. דהוי כאומר הרי עלי מנה. ב. דמתחייב לתת את הדמים שבחפץ / מבאר לפי דרך הא', פרשת נדרי אדם א"א למילף מדמי דיקלא / מבאר לפי דרך הב', ההתחייבות של דמי אדם הוי כדמי דיקלא / מבאר מהו ההיקש דמים לערכין, דאע"פ דגדר ההתחייבות של דמים הוי כדמי דיקלא אפ"ה א"א למילף מדמי דיקלא / מבאר לאור הנ"ל גדר שני הפרשיות של ערכין ודמים ובביאור חילוקי דיניהם / בביאור קושית הגמ' "לא יהא אלא כדמי דיקלא"

סימן כ: בדין המעריר ומפרש דמיו דאינו נידון בהשג יד (דף ד:). עד

בדברי התוס' דפירשו דמפרש' היינו דלא תלה בנערך / מוכיח מרש"י והרמב"ם דגם היכא תלה בנערך היכא דנקט את גילו של האדם חשיב כמפרש ודלא כהתוס'. / מוכיח לרש"י והרמב"ם דהיכא דפירש ערך פלוני עלי בן עשרים אע"פ דחיובו מפרשת ערכין אינו נידון בהשג יד / דברי הרמב"ם דדמי אדם עלי הוי כמפרש, ומבאר מדוע הוי יותר מפרש מאומר ערכי עלי / מבאר בזה דברי רש"י דאומר ערך פלוני עלי לא הוי כמפרש כיון דאין הכל יודעים שנותני / בביאור דברי התוס' דחילקו דמפרש תלוי אם תלה בנערך / מבאר דנחלקו לשיטתם מדוע בדמים ליכא פרשת השג יד

סימן כא: המשך בענין הנ"ל ובפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בטעם דנדרי דמים לא נידון

בהשג יד עט

בביאור הא דלא ניח"ל להראב"ד לפרש כהרמב"ם / מבאר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר הקולא דהשג יד

סימן כב: בענין נידון בכבודו (דף ד:). פב

סימן כג: בדין מעריך פחות מכן חודש, ובביאור פלוגתת ר"מ ורבנן דאין אדם מוציא

דבריו לבטלה (דף ה:). פה

מבאר דבפשוטו פלוגתת ר"מ ורבנן דלר"מ הנדר חל מחמת כונתו / מוכיח מהתוס' בנזיר דהטעם של ר"מ כיון ד'ערך' הוי לשון של דמים לכך אנו מפרשים את דיבורו לדמים, ובמקום דא"א לפרש את דיבורו לא אמרינן מחמת דאין אדם מוציא דבריו לבטלה דיחול לפי מחשבתו / מבאר דנחלקו בזה שני תירוצי התוס' בסוגיין דביארו מדוע דנתכיון לומר תרומה ואמר מעשר דלא חל

סימן כד: בדין נדרי עכו"ם [בשקו"ט בכתוב "לא לכם לבנות בית לאלקינו"]

(דף ה:). פט

בפשוטו הלימוד מהקרא דלא לכם לבנות דאין נדרי עכו"ם חלים וכן מבאר בתוס' / מביא מהירושלמי דחלוק גדר הנדר של ערכין מקדשי בדק הבית ולכך אע"פ דאית לן מיעוט מלא לכם דאין העכו"ם נודרין עדיין בעינן בערכין מקור דאין העכו"ם מעריכין / מוכיח מדברי הראב"ד דגם למסקנא ילפינן לר"מ מקרא דעזרא דנדרי עכו"ם לא חל / מוכיח מהרמב"ם דלמד באופ"א / מבאר דמבאר ברמב"ם דמהקרא דלא לכם לבנות הוי רק גילוי בקרא ד"בני ישראל" להעמיד

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

דאין מעריכין ולא דאין נערכין / מבאר דבהו"א סברה הגמ' דילפינן מהקרא דלא חל, ובמסקנא הזרינן בזה / מבאר דברי הרמב"ם דכתב דנדרי עכו"ם נגזז, ופסק עוד דאיכא מעילה

סימן כה: בביאור דברי רמב"ם דאיכא חילוק בנדר עכו"ם בין נדר לבין נדבה
מהגאון הגדול ר' בונים שרייבר שליט"א צד
בגדר החיוב של העכו"ם להביא את נדרו להקדש / מבאר לפי"ז דברי הרמב"ם
דחילק בין נדר לנדבה

סימן כו: בדין עכו"ם דאמר ערכי למזבח צז
בביאור דברי התוס' דדוחק לומר דמתני' איירי בקדשי מזבח / בדברי הגרי"ז היכא
דעכו"ם אמר ערכי למזבח אי חל / מביא דברי בנו הגרמ"ד דבזה נחלקו הבבלי
והירושלמי / מקשה דהא גם לבבלי טעמא דר"מ משום "בני ישראל" / מבאר
באופן"א פלוגתא הבבלי והירושלמי אי הנדר של ערכין חל כמו קדשי בד"ה

סימן כז: בדין כתיבת השם דמקדש את מקומו (דף ו.) ק
בביאור פירוש השני ברש"י האם שם במקומו מקדש רק מקומו או דנחלק על
הפירוש הראשון נמי דמקדש את כל הנייר ולפי"ז נחלקו בתרתי / מביא מהגרע"א
דלמד דאיכא בייניהו עוד פלוגתא האם העובי מתקדש / מבאר לפי הביאור השני
דגם מקומו אינו מתקדש כשאנו במקומו דצריך ליגזוז משום השם הכתוב בו
ואע"פ דליכא קדושה בשם / מבאר באופן"א עפ"י דברי הגרי"ז דוודאי דקדושת
השם איכא גם שלא במקומו, ודין כתבי הקודש דהוא המקדש סביביו ליכא שלא
במקומו / מביא מהשלטי גיבורים דלרש"י בפירושו השני השם אינו קדוש ומותר
לגרום למחיקתו

סימן כח: בדין שינוי בצדקה (דף ו.) קד
מבאר סוגין עפ"י הגר"ח דבהרי זו אע"פ דלא הוי ממון עניים אבל מחיל על
החפצא של המעות ממון עניים / מבאר דברי רש"י דבתחילה קאמר דיכול
להשתמש מחמת דדעתו היה להחליף, ולבסוף כתב דהוי 'כדידיה' / מביא דברי
הריטב"א דתענית דבפשוטו נראה דכן למד סוגיין / דאין דמים לאדם / מבאר
דאמירתו לגבוה בצדקה הוי רק היכא דחל על המטבע חלות ממון עניים / בביאור
דברי רש"י

סימן כט: בסוגיא דהאשה יוצא ליהרג וביסוד האיסור דהריגת עוברים (דף ז.) קי
בביאור השקו"ט בסוגיא לדעת רש"י ולהתוס' / שיטת רש"י / שיטת
התוס' / מבאר דנמצא דאיכא תרי פלוגתות בין רש"י להתוס' ומבאר
פלוגתתם / שיטת הר"ן בסוגיין

סימן ל: המשך בענין הנ"ל ובביאור דברי הר"ן והתוס' דכתבו דמותר להרוג עוברים
(דף ז.) קיד

מקשה בסתירת הסוגיות דבסנהדרין מבואר דאסור להרוג עובר, ובאהלות מבואר
דמותר להרוג עובר / בביאור דברי הגר"ח ברמב"ם דעובר חשיב רודף, וילוד לא
חשב רודף דמשמאי קא רדפו, א.ז.ה נסתר מדברי הגמ'. ב. מ"ש עובר
מילוד / מיישב סתירת הסוגיות לפי דברי הגר"ח / מבאר דלפי"ז היה מקום
לבאר דברי הר"ן / בביאור דברי התוס' דדימו דאיסור הריגת עובר דמיא לגוסס

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

מבואר דעובר לא חשיב נפש / מבאר יסוד האיסור של הריגת העובר, דהוי מדין ב"נ משום השחתת עולם / מבאר דברי הרמב"ם דדימה הריגת עוברים להיכא דהורג בגרמא / מבאר מדוע רודף אחר חבירו ואפשר להצילו באחד מאיבריו צריך להצילו באחד מאיבריו אע"פ שהוא חייב מיתה / בביאור דברי הגר"ח דכתב דטעם ההיתר להרוג את העובר משום דאינו נפש גמור, והא ברמב"ם מבאר דהיתר משום רודף. / מבאר לפי"ז דוודאי גם הר"ן ס"ל דאסור להרוג עובר / מבאר לפי"ז נמי לשון התוס' דכתבו ד'מותר' להרוג עוברין, היינו מדיני ישראל

סימן לא: **בדין איסור הנאה משער המת** (דף ז:). קכב

מבאר שיטת רש"י שאע"פ ששער אשה מותר דלא שייך בה מיתה בבהמה זה אסור כיון דגמר דין אוסרתה לכך נאסר מדין משמשי המת / בביאור שיטת הרבנו גרשום דהיכא דאמרה תנו מהני להתיר בהנאה, דמ"ש מידה דלא מהני תנו להתירה בהנאה / שיטת הרשב"א דלכו"ע שער המת אסור בהנאה והכא איירי דגזז בין גמ"ד למיתה / דברי החשק שלמה והתו"ט בביאור דברי הרשב"א דבהא נחלקו רב ור"נ האם גמ"ד אסור באדם / וכן מוכיח מהמאירי דאיכא חילוק בין אם האשה מתה דשערה מותרת לבין היכא דנהרגה בבי"ד דשערה אסורה

סימן לב: **הערות בדין עני שהעריך והעשיר, ועשיר שהעריך והעני** (דף ז:). קכו

שמעתתא דהלל

סימן לג: **בדין ההלל והחליל בשחיטת הפסח** (דף י:). קלב

בדברי הגרי"ז דהוכיח מסתירת דברי רש"י דהיה שני דינים בשירת ההלל בשעת שחיטת הפסח / מקשה מהא דרש"י הכא כתב דהלויים אמרו הלל כדאמרינן בפסחים הא שם הוי דין על בעלי הפסח / מבאר דרש"י הביא מפסחים דכיון דאמרו ישראל הלל לכך שירת הלויים גם היתה הלל / מקשה דמבואר בסוגיין דבשביל שהשיר יהיה הלל בעינן דיהיה יום מועד ולא סגי בזה דאומרים בו הלל / מבאר דפסח ראשון אפשר דנקרא יום מועד אמנם עדיין צ"ע מפסח שני / ברש"ש מבואר דלמוד ברש"י דההלל והליל בשחיטת הפסח היינו בתמיד של שחר / מיישב לפי הרש"ש סתירת דברי רש"י

סימן לד: **בענין השיר של יום בימים דגמרו את ההלל וביום שיש בו מוסף** (דף י:). . קלז

בדברי רש"י דאיכא שני חילוקים בין שנים עשר יום דאומרינן בו את ההלל לשאר ימות השנה / מבאר לדברי הרמב"ם מה היה החילוק בין הנך י"ב ימים לשאר ימות השנה / קושית האחרונים בסתירת דברי רש"י דבר"ה מבואר דרק במוסף שרו את השיר המיוחד / מבאר דברי רש"י עפ"י הגרי"ז דביאר דהטעם דהשיר הוא הלל כיון דהימים הם ימי הלל / מבאר דברי רש"י דבחנוכה לא היה חליל כיון דליכא בו קרבן / בדברי המנחת חינוך דכתב לחלק בשיר של שחרית בין יו"ט לר"ח וחזה"מ

סימן לה: **בענין אמירת שיר של יום בזמן הזה** (דף י:). קמא

שיטת הרמ"ע מפאנו דבזה"ז אמרינן בשחרית שיר של כל יום ובמוסף שיר של המועדים / מוכיח דס"ל דבאמות מודה דבמקדש גם בתמיד אמרו שיר של יו"ט / מבאר דהטעם דאין לא אמרינן כמו במקדש, משום דבמקדש החליל היה מחייב לשיר את השיר של יו"ט / בביאור שיטת הגר"א דשינה בשיר של המועדים ממוסכת סופרים / בביאור דברי הטור והמג"א הא דלא אומרים שיר של יום במנחה

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

סימן לו:

בחיוב הלל בר"ח ובמועדים קמז

בביאור השקו"ט בתוס' אי הלל דמיא לערבה דאין מברכים עליו / מבאר
דהשקו"ט האם מברכים על מנהג של חצי הלל, האם חצי הלל הוא חפצא אחר
של הלל, מהלל השלם / מבאר דפלוגתתם מי אמר את נוסח ההלל / בדברי
השו"ע דמברכין על נרות חנוכה בביהכנ"ס ואע"פ דבהלל של ר"ח הביא בזה ג'
דיעות אם מברכין.

סימן לז:

בביאור דברי ר"ת דיחיד יכול לומר הלל דלא גרע ממ"ע שהזמ"ג

(דף י.) קנ

מביא דוגמא מטלית שאולה דכתב המג"א דאפשר לברך דלא גרע ממ"ע
שהזמ"ג / מבאר דלפי המג"א ה"צונו" מתפרש דלא כהר"ן דאזיל על
הגברים / בביאור דברי הרמ"א דאע"פ דכתב דבעלמא נשים יכולות לכתחילה
לברך על מ"ע שהזמ"ג, ולכך הכא פסק כר"ת, ואפ"ה כתב דמ"מ יזהר לקרות
בציבור / מבאר דמוכח ברמ"א דס"ל דהלל בציבור והלל ביחיד הוא חפצא אחר
של הלל, ולכך שניא מכל מ"ע שהזמ"ג / מוכיח מדברי הגר"א דהלל של ציבור
הוא משום פרסומי ניסא וד"ז לא מתקיים בהלל של יחיד / מביא בזה נפק"מ
לדינא דבר"ח בעינן שלשה לאמירת ההלל, ובי"ח ימים דגומרין את ההלל לא
בעינן שלשה / מבאר בזה דברי הרמ"א דכיון דהלל בציבור הוא מתורת פרסומי
ניסא, וזה לא מתקיים בהלל של יחיד, לכך יחיד לא יכול לחייב את עצמו באמירת
הלל / מביא בזה נפק"מ דבר"ח טבת מי שאמר הלל ביחידות יצטרך לומר עוד
הלל בציבור

סימן לח:

בגדר ההלל בשעת נטילת לולב (דף י.) קנה

בדברי הירושלמי דאמרינן הלל בכל יום מחג הסוכות כנגד הלולב / מקשה מדוע
הבבלי לא קאמר דמחמת נטילת הלולב חלוק סוכות מפסח / מבאר דחייב ההלל
מדין הלולב סגי בחצי הלל / מביא עוד נפק"מ מהגר"ז דהלל בסוכות אשה לא
תוכל להוציא איש משום דהאיש חייב גם בהלל מדין הלולב / מבאר דהלל מדין
המועד והלל מדין הלולב הוא שני גדרי הלל, ולכך קריאת הלל של האשה מדין
המועד לא מועילה לקריאת ההלל של הלולב / היכא דהאיש אמר חצי הלל,
האשה תוכל להוציא את האיש / מבאר דלכאורה איכא עוד נפק"מ דהיכא דאדם
אמר הלל בלא לולב בשעה דיטול לולב יצטרך שוב לומר הלל / מבאר מהו גדר
מצות הנטילה במקדש דנלמד מ"ושמחתם" / מבאר דהחייב הלל מדין הלולב הוא
רק במקדש דהמחייב של מצות לולב מדין "ושמחתם" / מבאר דבזה"ז מצות לולב
אינו מחייב כלל לומר הלל דאין כאן כלל קיום של "ושמחתם" / אמנם בגר"א
מבואר דגם בזה"ז מצות לולב מחייבת לומר הלל /

סימן לט:

בדברי הרמב"ן דכתב דגם חצי ההלל דנאמר בפסח הוא מדאורייתא

(דף י:) קסא

מבאר דהיו"ט מחייב הלל שלם, וחייב שמחה מחייב בחצי הלל / מיישב בזה
קושית השאגת אריה על הרמב"ן מדוע אשה לא יכולה להוציא איש בהלל הא
מחויבת מדין שמחה / מיישב בזה קושית השער הציון מדוע אם מדלג תיבה
אחת בהלל לא הוא ברכה לבטלה / מביא בזה נפק"מ לדינא דמי שיועיד לומר חצי
הלל אומרו בברכה / מבאר בזה דברי המג"א דבהלל של ר"ח יכול לצאת יד"ח
ברכה בברוך שאמר ובי"ח ימים אינו יכול לצאת בברוך שאמר

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

סימן מ: בענין הלל בחוה"מ פסח (דף י'): קסז

בדברי הב"י דהביא טעם דלא אומרים הלל בז' ימי הפסח כדאיתא בסוגיין וכן דברי המדרש משום בנפל איבך אל תשמת. ומקשה דלכאורה הוי שני טעמים שסותרים זל"ז / מבאר דבריו עפ"י הגר"ח דהיכא דלא אמר ביום הראשון דאינו יכול לומר בשאר הימים / מבאר בעוד אופן דהטעם של המדרש בא לבאר מדוע שלא יאמרו הלל השלם מתורת מנהג / מבאר בעוד אופן דהמדרש בא לבאר דיאמרו הלל מתורת שירה

סימן מא: בגדר ההלל דאומרים בליל ראשון של פסח (דף י'): קע

מוכיח דחלוק ההלל שאומרים בליל הסדר מהלל של מועדות ומקשה דא"כ איך אפשר למילף מאהדדי. / בביאור דברי התוס' בתענית, דהקשו מ"ט בפסח אין אומרים הלל בכל יום ובחנוכה אומרים כל יום / מבאר דההלל בחנוכה מחמת היו"ט / מחדש דגם ההלל דאומרים בליל הסדר הוי מחמת המועד, ורק מחמת הנס הוי יו"ט בפ"ע, ולפי"ז א"ש היטב הא דילפינן מאהדדי / מוכיח דוודאי דהלל דאומרים בליל הסדר הוי רק משום הנס וכלל לא משום המועד

סימן מב: בגדר הלל דנאמר על הנס (דף י'): קעה

בדברי הר"ן דהבריייתא לא מנתנן ההלל של ליל פסח משום דהוי מתורת שירה, הא גם ההלל של חנוכה ופורים דהוי מחמת הנס וא"כ נמי הוי מתורת שירה / מבאר דחלוק ההלל שאומרים בשעת שחיטת הפסח, והלל שאומרים בשעת אכילת הפסח / מביא מהלל דחנוכה דמבואר דהוי מדין היו"ט / מביא נפק"מ דבר"ח טבת יש שני מחייבים של הלל ושם אשה תוכל להוציא איש

בשמעתתא דשירה

סימן מג: בגדר עבודת השירה בכלי ובפה (דף יא). קפ

דן למ"ד דעיקר שירה בכלי האם השירה בפה היה לזה שם עבודה / למ"ד דעיקר שירה בפה האם השירה בכלי היה לזה שם עבודה / מביא ראיה גדולה מהגמ' בסוכה דהשירה בכלי היה לזה שם עבודה / מבאר לפי"ז דברי הרמב"ם דכתב דעיקר שירה בפה ואפ"ה כתב דחליל דוחה את השבת

סימן מד: בביאור דברי התוס' בתענית דכתבו דלמ"ד דעיקר שירה בפה גם עבדים יכולים לשיר בפה (דף יא). קפג

מבואר בתוס' דזר נמי כשר בעבודת שירת הלויים וצ"ע מסוגיין / מקשה דלדבריהם צ"ע דהא מבואר דמשורר ששיער חייב מיתה ואם זר כשר מדוע חייב מיתה / מבאר דברי התוס' דמחמת דהכלי שיר היו קדושים, זה ראיה שהשיר הוי מעבודת הקרבן

סימן מה: בדין דאין אומרים שירה אלא על היין, ובביאור הרמב"ם דביכורים טעונים שירה בכל ז' מינים (דף יא). קפז

בדברי הרמב"ם דסתם דכל הביכורים טעונים שירה / בביאור דברי התוס' בפסחים דקרבן פסח לא בעי יין, דכיון דליכא אכילת מזבח אין הקרבן טעון יין / מקשינן מסוגיין דגם בביכורים ליכא אכילת מזבח ואפ"ה מקשינן בגמ' דאיך אומרים שירה בביכורים בלא יין / מבאר דהא דאמרינן בסוגיין דביכורים טעון שיר הוי רק לרב מתנה דילף דביכורים טענים שירה מקרבנות / מבאר דשאר אמוראי דלא ילפי שירה בביכורים מקרבנות ילפי שירה או מקרא ביחזקאל, או

מסביר דשמחה מחייבת שירה / מיישב בזה קושית התוס' דהקשו מדוע מקשינן
על רב מתנה ולא על מתני' בביכורים

סימן מו: בדין שיר שלא על הקרבן, ובדין אין אומרים שירה אלא על היין

(דף יא:). קצב

דברי הליקוטי הלכות דהמ"ד דאין אומרים שירה אלא על היין פליג על ר"ל, ולכך
השמיט הרמב"ם דינא דר"ל / מבאר דבריו דרק שירה של עבודת הלויים מחייבת
יין ושחיטת הפסח לא הוי מעבודת הלויים / מוכיח מדברי הרמב"ם דכשמונה את
הימים של עבודת שירת הלויים לא מנה שחיטת הפסח וביכורים / מביא
מהירושלמי דמבואר כדברי הח"ח, דאי שירה מחייבת יין, ע"כ דליכא שירת נדבה,
ונחלקו בזה ר"י ור"ל / מבואר בירושלמי דנחלק ר"י ור"ל בתרתי א. אי איכא שיר
בלא נסכים. ב. איזוה שיר שרו דהביא נסכים בפ"ע, ומבאר דשני הפלוגות תליא
זו בזו / מבאר דפלוגת ר"י ור"ל תליא האם הקרבן מחייב שירה או דהיין מחייב
שירה / מקשה מדברי הרמב"ם דכתב דהמביא נסכים בפ"ע אינו אומר שירה,
וכתב דיכולים הציבור לכתחילה להביא לאחר עשרה ימים, והא מבטל מצות שירה
וע"כ מבואר דס"ל דהיין מחייב שירה ודלא כמו דביאר הח"ח

סימן מז: בביאור ספק הגמ' אי נסכים הבאים בפ"ע טעונים שירה (דף יב). קצח

סימן מח: בגדר המינוי של לוי דאסור לו לעבוד בעבודת חבירו (דף יא:). ר

בדברי התוס' דמה דהתמנו למשפחות של משוררים ושוערים לכך הוה זר לגבי
עבודת חבירו / בדברי הרמב"ם דלוי שנפסל מלומר שירה יכול להיות משוער,
ולכאורה התוס' פליגי בזה / מוכיח מהרמב"ם דמה דנתמנה לתפקיד זה מחיל
עליו דין משורר / בביאור דברי הגר"ז דביאר ברמב"ם דאיכא שני דינים

סימן מט: בדין משורר ששיער (דף יא:). רג

מבאר מהו יסוד החיוב מיתה בלוי העושה בעבודת חבירו, ומהו הדין
בכהנים, / בדין ישראל דעבד עבודת לוי / בדין כהן דעבד עבודת חבירו אי יש
איסור, ובגדר האיסור כהן דעובד עבודת לוי / מוכיח מדברי הרמב"ם דאיסור
של מסייע הוי רק לוי דעובד בעבודת חבירו אבל כהן דעובד עבודת לוי וכן
להיפך ליכא איסור של מסייע / מבאר דהאיסור של מסייע לוי בעבודת חבירו
הוי גם היכא דזה יכול וזה יכול / לוי דמסייע בעבודת כהונה אינו חייב / אם
שייך שלוי התמנה לשני עבודות / מבאר לפי הכ הקדמה, דברי הכס"מ, האם
איכא איסור של מסייע לוי בעבודת חבירו, דזה תלוי אי לוי בעבודת חבירו הוי
במיתה או בלאו

סימן נ: בגדר מהו שדה מקנה ושדה אחוזה (דף יד:). ריא

שדה דזכה מהפקר או שקיבל מתנה אי הוי שדה אחוזה / בפשוטו מהא דר"מ
איצטריך קרא היכא דקנה מאביו ומת אביו והקדישה דהוי שדה אחוזה, מבואר
דשדה מתנה והפקר לא חשיב שדה אחוזה / מקשה דמבואר במתני' דבשדה
מקנה אינו יוצא לכהנים דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ולפי"ז בשדה מתנה
יצא לכהנים כשדה אחוזה, ואילו לענין פדיון חמישים הוי כשדה מקנה / מביא
קושית הגר"ז הא דכתבו התוס' דאיכא נפק"מ בין שדה מקנה לבין שדה אחוזה
לענין אי יוצא לכהנים, ולפי"ז זה לא קשור לחילוק בין שדה מקנה
לאחוזה / מוכיח דגם ביובל שני הגדר שחזרת קרקע ביובל הוי מדין אפקעתא
דמלכא / בגדר קנין פירות קנין הגוף דגם בעל הפירות יש לו את הגוף / מביא
ראיה מסוגין מהא דר"מ איצטריך קרא דהיכא דקנה שדה מאביו ומת אביו
והקדישה דיוצא לכהנים

שלמי תוכן הענינים מנחם

סימן נא: המשך בענין הנ"ל, ובביאור מתני' דשדה מקנה אינו יוצא לכהנים דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו (דף יד.) רטז

סימן נב: בגדר גאולת הבעלים בשדה אחוזה (דף יד.) רכ

סימן נג: בביאור השקו"ט בסוגית עשיר דהתחייב לפטור חיובו של עני בערכין ובמצורה (דף יז.) רכג

סימן נד: בגדר החיוב בפורע חוב ערכין של חבירו, ונפק"מ לפלוגתת רבי ורבנן בעשיר שהעריך עני, ובגדר החיוב בהישג יד (דף יז.) רכו

סימן נה: בדין עני דהעריך ועומד להתעשר ובחילוק בין קרבנות לערכין (דף יח.) רכט

סימן נו: בדין חביבה מצוה בשעתה (דף יז:) רלב
 מוכיח מדבר התרוה"ד דהדין חביבה מצוה בשעתה, רק במקום ד'בשעתה' זה עיקר המצוה / מבאר דברי התוס' דבערכין לא אמרינן חביבה מצוה בשעתה וצ"ע דבריהם מהתוספתא / מבאר מהו הגדר של הישג יד, ותולה בפלוגתת ר"מ ורבנן ולפי"ז מבאר דברי התוס' / מבאר מהו שני הדינים חביבה מצוה בשעתה, וזריזין מקדימים / מבאר לפי"ז דהמג"א נמי מודה להתרוה"ד במקום דאם ימתין יקיים את המצוה יותר בהידור

סימן נז: בגדר שנה דבעינן מעת לעת (דף יח:) רלז
 מבאר דבכל מקום שנה היינו מעת לעת, ויש מקומות דמהני מעת לעת מדין מקצת היום ככולו

סימן נח: בפלוגתת רש"י ותוס' בטעמא דהחיוב דמים לפי שעת נתינה (דף יח.) רמא

סימן נט: בביאור ספיקות של הגמ' באומד לשני נדרים (דף כ.) רמד

סימן ס: בביאור דברי רש"י ותוס' דביאורו החילוק דאין דמים למתים בין נזקין לנדרים (דף כ.) רמז

סימן סא: בביאור ההיקש דמים לערכין (דף כ.) רמט
 האם הוי היקש גרידא או דפרשת דמים ילפינן מפרשת ערכין והנפק"מ בזה / בפלוגתת התוס' והרמב"ם מדוע ליכא פרשת השג יד בנדרי אדם / מקשה דלדעת הרמב"ם מהו החומרא ערכין בנדרים לענין השג יד, וכן מהו החומרא דנדרים מערכין דחלה על חיה ועוף הא הוי מפרשה של דמי דיקלא / מבאר דהמשנה והברייטא נחלקו בגדר של ערכין, ובזה תלוי האם יליף פרשת דמי אדם מדמי דיקלא או מפרשת ערכין / מבאר דהחומרא בנדרים מבערכין דבנדרים חל על חיה ועוף הוי רק אי ילפינן דמי אדם מדמי דיקלא / מבאר דלפי"ז נמי א"ש מדוע המשנה לא נקטה את החומרא לענין השג יד, ובזה א"ש היטב דברי הרמב"ם

סימן סב: בגדר חיוב האחריות באומר הרי זו עולה (דף כ:) רנד

סימן סג: בהמשך ענין הנ"ל ובביאור מתני' בית זה עלי קרבן ונפל חייב לשלם. (דף כ:) רנז

סימן סד: בגדר חיוב דמי שור לעולה (דף כ:) רנט
 בביאור דברי רש"י בסוגיין דבהו"א "דמי שור עולה" הוי התחייבות ולמסקנא הוי דקל לפירותיו ואיכא בזה מעילה / בביאור דברי התוס' דכשאמר אדם דמי שור זה עלי, אפשר לבאר 'דמי' בג' אופנים

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

סימן סה: בדין המשכיר בית לחבירו ונתנגע, ובגדר השכירות של בית סתם ובית זה

(דף כ:) רסג

מבאר דהיכא דאמר לו בית זה ונתנגע חייב המשכיר להעמיד בית אחר דהוי כמו דהמשכיר נתצו / מקשה מדוע אם הבית קיים אומר לו אומר הרש"ל הא המשכיר ביטל ממנו בידים את הדיוורין / מבאר דהיכא דהבית קיים נמצא דהחיסרון רק בדיוורין ומזליה דשוכר גם. ומוכיח מרש"י דלא ס"ל כן / מבאר דהיכא דאמר לו בית זה הקנין הוא על הדיוורין ובית סתם הקנין הוא על השימושים / מקשה בדברי התוס' דכתבו דאע"פ דאומר לו המשכיר הרש"ל מ"מ הפסיד שכרו / מבאר דס"ל להתוס' דהתשלום עבור השימושים והקנין דנעשה הוא על הבית / בביאור דברי הר"ן בסוגיין דפירש דאיירי בבית סתם, ומבאר דהחילוק בין סתם לבית זה האם הקנין נעשה דוקא על הבית הזה או על כל הבתים של המשכיר

סימן סו: בביאור הדין דהקדיש משכיר דהשוכר מועל (דף כא.) רסז

שיטת התוס' דהשוכר מעל כיון דמשתמש בשל הקדש / בביאור קושית התוס' אמאי מעלה שכן להקדש, הא משתמש בשלהם / שיטת הר"ן דחילק בין בית זה לבית סתם / ביאור דברי הקובץ הערות בדברי הר"ן / ביאור דברי הקובץ הערות דנחלקו התוס' והר"ן מהו איסור מעילה / מבאר באופ"א פלוגתתם דנחלקו בגדר קנין שכירות

סימן סז: בגדר הממשכנין דנאמר בחייבי ערכין וקרבתות (דף כא.) רעא

מהתוס' בר"ה מבואר ד'ממשכנין' הוי מדין כפיה על המצות, וכן לא הוי בתורת גביה אלא מתורת משכון / מהרבינו גרשום בסוגיין מבואר דהגזבר הוא הממשכן וע"כ דלא הוי מדין כפיה על המצות / מהרמב"ן במלחמות נמי מבואר דהגזבר הוא הממשכן אבל לא מתורת גביה אלא מדין משכון / מוכיח מדברי הרמב"ן דגם לאחר ג"ר אין ממשכנין בחטאת, וחזינן מזה דהגזבר אינו ממשכן מדין שליה ב"ד והיינו מדין כפיה על המצות, / מוכיח מדברי הרמב"ן דהטעם דממשכנין בעולות משום דאיכא זכות תביעה לגזבר למשכן, משא"כ בחטאת אין ממשכנין מעיקר הדין דאין לגזבר זכות תביעה אפילו לא למשכן / וכן מוכיח מהריטב"א / מבאר דס"ל להרמב"ן דלאחר ג"ר ממשכנין נמי מדין כפיה על המצות, ובתוך ג"ר הוי מדין זכות תביעה של הגזבר לענין משכון / מבאר דגם בקדושת הגוף איכא זכות תביעה לגזבר רק למשכן דהא איכא שיעבוד נכסים / מביא דברי הברכת שמואל דביאר גדר הזכות דאיכא לגזבר רק למשכן / מקשה דאם הטעם דאין ממשכנין בחטאת מעיקר הדין מדוע בחטאת נזיר ממשכנין / מבאר דבחטאת נזיר איכא בל תאחר מיד, ולכך ממשכנין מדין כפיה על המצות, כמו לאחר ג"ר בחטאת / מבאר באופ"א דבחטאת נזיר ממשכנין מזכותו של הגזבר, דגם דבחטאת לאחר ג"ר הנכסים נעשין ערבים וממילא לאחר ג"ר אפשר למשכן גם מדין כפיה על המצות וגם מדין זכותו של הגזבר / מביא שיטה שלישית מהתוס' בכריתות דאין ממשכנין בחטאת דהיכא דלא נח"ל בכפרה לא מועיל מה יכפוהו

סימן סח: המשך בענין הנ"ל ובדין ממשכנין על הכופר (דף כא.) רפא

ביאור דברי התוס' דהספק היה לגבי יורשי הניזק / לשיטת התוס' בר"ה מבאר מהו הספק הא וודאי כופין מדין כפיה על המצות / דברי הרמב"ן עה"ת דבכופר היכא דאינו רוצה אין ממשכנין, וצ"ע מדוע לא יכפוהו מדין כופין על המצות דמ"ש מלאחר ג"ר דכופין בחטאת / דברי הרמב"ן בב"מ דכתב דמהא דאין ממשכנין בחטאת חזינן דלא הוי חיוב לשני, דמבואר דבריו רק לשיטתו

מנחם

תוכן הענינים

שלמי

סימן סט: בגדר הדעת דנצרכת בשעת הפרשת והקרבת קרבן (דף כא:) רפו

סימן ע: בביאור דברי רש"י דלא חל הקדש על שיעבוד משום שאינו שלו
(דף כג:) רפט

סימן עא: בדברי הגר"ז דהמקדיש שדהו ביוכל לרב דמכורה ויוצאת מדוע אינה יוצאת
לכהנים (דף כד:) רצב

סימן עב: בפלוגתת רב ושמואל בגדר שדה אחוזה דזוכים כהנים משלחן גבוה
(דף כד:) רצד

סימן עג: בדין חילוק היציאה ביוכל של הקדש מהיציאה של מכירה (דף כד:) רצז

סימן עד: בביאור דברי התוס' דלולא קרא דשדה אחוזה נוהגת ביוכל לא שייך להקדיש
שדה אחוזה. (דף כד:) רצט
מבאר דההו"א היתה דמקדיש שדה אחוזה ביוכל דאינה קדושה דהוי כשדה מקנה
ואיכא ק"ו דשמואל / מבאר במה נחלק התירוצ' הראשון / מבאר באופן"א ההו"א
דביוכל לא שייך להקדיש שדה אחוזה / מבאר לפי"ז היטב דברי הרמב"ם

סימן עה: בפלוגתת הראשונים בגדר גאולת הבעלים מיד ההקדש (דף כה:) שג
בפלוגתת הראשונים בגירסת המשנה היכא דגאל אחר והבעלים גאלה מידו אי
יוצאה לכהנים / בדברי הגר"ח דביאר דפלוגתתם בגדר גאולת הבעלים
מהקדש / בביאור גאולת הבן דחוזר לאביו ביוכל / מוכיח מהאחרונים דלמדו
דלא כהגר"ח דהיה פשיטא להו דהיכא דהמקדיש גאלה ומכר לאחר דחוזר
לבעלים ביוכל, ולדברי הגר"ח לכאורה זה תליא בפלוגתת הרמב"ם
והראב"ד / מביא דברי המאירי בקידושין דהביא פלוגתא האם הבעלים יכולים
לגאול בע"כ של הלוקח / ולפי דברי המאירי מבאר היטב פלוגתת הרמב"ם
והראב"ד

סימן עז: בגדר הזכות דזיכתה התורה לכהנים שדה אחוזה (דף כה:) שח
בגדר הפדיון בחמישים שקל כסף לפי זרע חומר שעורים / מוכיח מהסוגיא
דהתורה זיכתה לכהנים בלא תשלום כלל, ומה דצריכים להביא חמישים שקל הוי
לחילול הקדושה / מקשה מדוע דהקדושה לא תפקע ממילא כמו דחזינן
בתרנגולת דמרדה / מביא דברי הרשב"א ומבאר דבריו מדוע בתרנגולת שמרדה
פקע הקדושה, ולפי"ז מבאר סוגיין

סימן עז: בביאור השקו"ט מי זוכה בשדה האם משמר היוצא או משמר הנכנס
(דף כח:) שיד

סימן עח: בגדר קדושת חרמים, ובגדר איסור חרם דאינו יכול לאסור כל נכסיו
(דף כח:) שיח
דברי הנמוק"י דחרמים הוי דבר האסור ולא דבר הנדור / דברי התוס' בתמורה
דבחרמים לא אמרינן דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט / מביא מהראשונים
דחרמים פירושו דאוסר את נכסיו / מבאר דלדברי הראשונים דהוא רק אוסר את
נכסיו והתורה היא מחילה על זה קדושה / בביאור דברי התוספתא דלהחרים אינו
יכול את כל נכסיו ולהקדיש יכול את כל נכסיו

סימן עט: בפלוגתת רש"י והתוס' מהו הגדר הקדושה של חרמי כהנים עד שמגיע לידי
הכהן (דף כח:) שכג

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

סימן פ: **בדין חרמי כהנים אי יש טובת הנאה לבעלים** (דף כח:) שכה
בחידוש דברי התוס' דגם דחרמי כהנים אזיל לאנשי משמר מ"מ הבעלים יכולים
להחליט לאיזה כהן לתת מאותו משמר

סימן פא: **בביאור דברי רש"י דחרמי בד"ה יש להם פדיון דאדעתא דהכי אחרמנהו**
(דף כח:) שכו

סימן פב: **בגדר חרם לבדק הבית** (דף כט.) שכח

סימן פג: **בגדר קדושת חרמי כהנים ובדין חרמי כהנים בזה"ז מה דינם** (דף כט.) שלא
בדברי הרא"ש דכיון דחרמי כהנים דינם דיתנו לאנשי משמר לכך אין לכהנים חלק
בחרמים / בביאור דברי הרמב"ם דחרמי כהנים בזה"ז דדינם דיתנו לכהן שירצה,
והא דינם לינתן לאנשי משמר / בפלוגתת רש"י והתוס' מהו הגדר של הקדושה
בחרמי כהנים עד שבאים לידי הכהן / מביא דברי רש"י בב"ק ו: דהוי
לשיטתו / מביא דברי החזו"א דדן האם חרמים ניתנים לאנשי משמר כשעת
החרם או כשעת הנתינה, ותולה בפלוגתת רש"י והתוס' / מבאר דלא שייך למילף
דבר זה מגזל הגר דזוכים בזה אנשי משמר דשעת נתינה / מבאר בזה פלוגתת
הרא"ש והרמב"ם אם בזה"ז דין חרמי כהנים לינתן לכהנים / מבאר לשון המשנה
דחרמי כהנים נותנים לכהן 'כתרומה'

סימן פד: **ביסוד החילוק בדין חרמי כהנים בין קרקעות למטלטלין** (דף כט.) שלו
מוכיח מר"ש דחלוק הגדר של קדושת חרמי כהנים בקרקעות מקדושת חרמי
כהנים דמטלטלין / בביאור דברי הרמב"ם דכהן דזכה בשדה חרם דיכול להקדישו
וצ"ע דמ"ש ממטלטלין

סימן פה: **בגדר איסור גאולה בתוך שתי שנים** (דף כט:) שמ
בדברי החינוך דהאיסור דיקשה בעיני המוכר למוכרה / מוכיח דלכאורה מרש"י
מבואר דלא כהחינוך, דכתב דאם הובירה הלוקח איהו דאפסיד אנפשיה / מוכיח
מרש"י דדברי החינוך אזלא על גוף הקרקע, ואיכא עוד איסור על המוכר מצד
זכות הלוקח / מביא דברי המנחת חינוך דדן האם האיסור רק בשדה אחוזה או
גם בשדה מקנה / מוכיח נמי מדברי השטמ"ק דהאיסור רק בשדה
אחוזה / מקשה ומבאר מה היתה ההו"א דאם הלוקח מתרצה דלא יהיה
איסור / מוכיח דהאיסור היכא דמתרצה הלוקח מצד דמפקיע ממנו את הזכות
של שני תבואות / מוכיח עוד מדברי השטמ"ק דהיכא דהמוכר גואל בע"כ של
הלוקח לכו"ע לא מהני / בפלוגתת הראשונים בגאולת קרובים אם יכולים לגאול
תוך שתי שנים

סימן פו: **בגדר הזכות חליטה של הלוקח בבית בערי חומה** (דף לא:) שמח

סימן פז: **בדין נותן מתנה שדה אחוזה, ובית בערי חומה לר"מ דמתנה אינה כמכר**
(דף לא:) שנא
מבאר דהזכות גאולה של המוכר בבית ערי חומה, לא הוי מזכויותיו, אלא הוי דין
בחפצא של הבית / מוכיח מהשטמ"ק דגם בשדה אחוזה הזכות גאולה של המוכר
מצד החפצא של שדה אחוזה

שלמי

תוכן הענינים

מנחם

סימן פח: בגדר הזכות גאולה בבית בבתי ערי חומה. (דף לא:) שנה

דברי האגודה דהוכיח מפדיון דבית בבתי חומה דאונס ביום אחרון לאו הוי אונס. / דברי הנמוק"י דפליג על האגודה / דברי הקצה"ח דליכא ראיא מבתי ערי חומה לדברי האגודה / קושיית הנתיבות על הקצ"ח, דהתנאי בבע"ח הוא קיום המקח / מביא מהריטב"א דמוכח כדברי הקצה"ח דהוי זכות פדיון למוכר / מביא דברי המשובב דהביא ראיא מהרשב"א דהוי תנאי ביטול / דן בביאור בביאור ראית המושב מהרשב"א / מבאר דאפשר לבאר דברי הרשב"א כדברי הריטב"א / בביאור דברי הגרע"א בגדר הקנין בבית בע"ח

סימן פט: בדברי הגרי"ז דהוצרך הלל לשבור את הדלת (דף לא:) שסב

סימן צ: בדין נתינה בע"כ שמיה נתינה (דף לב.) שסג

מביא מהרשב"א דביאר בזה שני ביאורים / בפירושו השני מבואר דהלוקח כלל לא זכה בע"כ ורק הנותן נפטר בנתינתו / ובביאור הראשון מבואר דכיון דמוכר לקבלם הלוקח זוכה בע"כ / מוכיח מהתוס' ומהריטב"א כהביאור הראשון ברשב"א

סימן צא: בענין חודש העיבור דחלוק גדלות מבתי ערי חומה (דף לא:) שסז

מבאר בפשוטו דהנדון בסוגיא היה האם איכא שנה של י"ג חדשים / מוכיח מדברי המג"א דלמד כן דאיכא שנה של יב"ח ואיכא שנה של יג"ח / בביאור דברי הב"י דכתב דאיכא חילוק בין בית בבתי ערי חומה לגדלות / מיישב לפי"ז קושיית המג"א מדוע מי שנולד באדר ראשון ונעשה בר מצוה ג"כ בשנה מעוברת דנעשה בר מצוה באדר ראשון הא משנה שעברה דהיה בן י"ב לא עבר שנה / בפלוגתת הפוסקים בקביעת יארצייט בחודש אדר, דמ"ש מסוגיין דלא דנו בזה כלל

סימן צב: בשבח מעלת התורה דנקראת רק "טוב" ולא "טוב לבב" (ערכין יא.)

(דף יא.) שעג

בביאור דברי התוס' דתורה לא נקראת "טוב לב" / בביאור דברי המדרש דהתורה נקראת "טוב לבב" דבשעה שעוסק בתורה דיכול להגיע ל"טוב לבב" / מבאר בעוד אופן דברי המדרש דהמדרש איירי דהתורה נקראת "טוב לבב ביחס לקניני עוה"ז / בביאור דברי הגר"א דפירש את הקרא "תחת אשר לא עבדת וכו' בטוב לבב" על התורה וצ"ע מסוגיין / הטעם דאין מברכים "שהשמחה במעונו" בסיום מסכת

הקדמה לפרשת ערכין

ובמעלת עמל התורה דאפשר להגיע על ידה למעלת נתינת ערכין

ויקרא פכ"ז "דבר אל בני ישראל וכו' איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה". והנה פרשת ערכין פרשה תמוהה מאד, דלכאורה אדם דנודר בלשון ערכין הוא נודב נדבה לבדק הבית ונמצא דאדם דנודב ואומר ערך פלוני עלי ואותו פלוני בן חמישים דדינו לתת חמישים שקל כסף, נמצא דנקט רק לסימנא בעלמא דנותן חמישים שקל, וא"כ מדוע שלא יאמר דמתנדב חמישים שקל ומה הענין במה שמתנדב לפי ערכו או לפי ערך פלוני.

ועוד יש לעיין בלשון הקרא דהתורה מעמידה את פרשת ערכין בנודר נפשות רבות דכתיב "איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה" וגו' וצ"ב איזה ערך 'נפשות' יש כאן. ועוד מהו 'נפשות' הרי רק מעריך נפש אחד או את עצמו או את חבירו, והיה צריך לכאורה ליכתב 'איש כי יפליא נדר ערך נפש לה'. [ובאמת בדף ד. דרשין בגמ' מ"נפשות" דאדם יכול להעריך מאה, אמנם יש להבין מהו פשוטו של מקרא.].

ועיין עוד ברש"י דהעיר מהו הלשון "בערכך" בשתי כפים ולא נכתב איש כי יפליא נדר 'ערך' נפשות לה, וכן בהמשך "והיה ערכך הזכר וגו' ולא נכתב והיה ערך הזכר.

ועוד יש לעיין דהנה מיד לאחר פרשת התוכחה סמכה התורה את פרשת ערכין, ויש לעיין אם יש איזה טעם למה נסמכה פרשת התוכחה לפרשת ערכין.

מביא דברי המדרש דהמהות של ערכין הוי כמו קרבן

ומצינו במדרש תנחומא סוף פרשת בחוקתי דביאר מהות הערכין דאיתא שם ד"א איש כי יפליא נדר וכו' אמר להם הקדוש ברוך הוא עכו"ם בניכם אתם מבקשין להקריב לפני איני מבקש לא בניכם ולא קרבנותיכם, אלא לבני נתתי פרשת קרבנות ופרשת ערכין שקרבנותיהם חביבים לפני, וכו' תדע לך תחלתו של ספר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מכם ולא מהעכו"ם, * וסופו של ספר דבר

אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא, וכן הוא אומר מגיד דבריו ליעקב וגו' אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל אם אתם מביאין לפני ערכים שלכם מעלה אני עליכם כאלו נפשותיכם הקרבתם לפני.

ומבואר במדרש דאע"פ דיסוד דינו של ערכין דנודר נדבה לבדק הבית, אבל לא הוי כסתם נדרי ממון, אלא יש להך התחייבות דין של קרבן, ולא סתם קרבן אלא המדרש מדגיש דאם אתם מביאין לפני ערכים שלכם מעלה אני עליכם כאלו נפשותיכם הקרבתם לפני.

מקשה מהו המעלה דערכין הוי יותר מנדבה לבד"ה דחשיב קרבן, ועוד מוכיח מהמדרש דערכין יש לו מעלה יותר מקרבן, דק בערכין מבואר דחשיב כאילו הקריב נפשו

והנה יש לעיין טובא מהו המעלה של המתחייב להביא ערכין דיש לו דין של קרבן יותר ממי שמחייב עצמו להביא נדבה לבדק הבית. וביותר צ"ב דנראה במדרש דבר מפליא דאע"פ דלערכין אית ליה מעלה של קרבן, אפ"ה אית ליה מעלה הרבה יותר מקרבן דהוי כאילו מקריב את נפשו, ומשמע במדרש דהך מעלה איכא רק בערכין ולא בקרבנות, דבתחילה דהמדרש דאיירי לגבי המעלה של ישראל מעכו"ם, דאומר הקב"ה לעכו"ם דנתתי לבני קרבנות וערכין שקרבנותיהם חביבין עלי, התם צירף את הקרבנות לערכין דמשמע דיש לערכין אותו מעלה כמו קרבנות, אמנם לבסוף סיים אמר להן הקב"ה אם אתם מביאין ערכין שלכם מעלה אני אליכם כאילו הקרבתם עצמכם, ולא צירף יחד את הקרבנות, דהיה לו לומר אם אתם מביאין "קרבנות" וערכין שלכם מעלה אני אליכם כאילו הקרבתם עצמכם, ומבואר דשונה ערכין מקרבנות, דרק בערכין התחדש דכאילו הקרבתם נפשותיכם.

ועוד יש לעיין דהמדרש הביא ראייה מהתורה להדיא דערכין שייך רק בישראל ולא בעכו"ם דכתיב דבר אל בני ישראל וכו' איש כי יפליא, וממשיך המדרש וכן הוא אומר מגיד דבריו ליעקב וכו' אמר להן הקב"ה לישראל וכו', ולכאורה מביא עוד מקור

מתהלים דערכין שייכים בישראל ולא בעכו"ם, וצ"ע דלאחר דהביא ראייה מהתורה דכתיב להדיא "בני ישראל" מה צריך להביא עוד ראייה מהמדרש, וביותר דשם נמי כלל לא כתוב להדיא דערכין הוי רק בבני ישראל, אלא הוי דרש שדרשו חכמים בקרא, וא"כ צ"ע מה הוצרך להביא עוד ראייה מתהלים דערכין נוהגים רק בבני ישראל במקום דכתיב בתורה מפורש דנוהגים רק בישראל.

מבאר דחלוק עבודת הקרבנות מעבודת הערכין ומהו המעלה של ערכין

ונראה דבאמת חלוק עבודת הקרבנות מעבודת הערכין, דקרנן פירושו דהוא עובד את הקב"ה ע"י הקרבן, דוגמת תפלה דהיא במקום קרבן, דע"י דאדם מתעורר לידבק בבוראו הרי הוא עובד את הקב"ה ע"י הקרבן, וכמו דהאריך הרמב"ם דהקרבנות הם במקום הע"ז, [ושם וודאי דההגדרה דהוא עובד לע"ז ע"י הקרבן, וגם הרמב"ן דפליג על הרמב"ם לא פליג בזה] משא"כ ערכין דאדם מקדיש את גופו ונשמתו לקב"ה הרי הוא אומר דהוא מקדיש את כל כוחותיו למען שמו יתברך, ונמצא דהוא עצמו החפצא של הקרבן דהוא כורת ברית עם הקב"ה להיות עבד גמור לעבודתו. ולכך נראה דרק לגבי ערכין סיים המדרש אם אתם מביאין ערכין שלכם מעלה אני אליכם כאילו הקרבתם עצמכם, ד'הקרבתם עצמכם' שייך רק בערכין דהוא מקריב עצמו לקרבן.

[ונראה דאע"פ דמבואר ברמב"ן דהמהות של קרבן שיחשוב האדם כאלו הוא חייב מיתה ומחסד א-לוה שנפש בהמה באה תחת נפשו, אמנם זה עדיין לא בכלל מקריב את נפשו, דדבר זה אדם יכול לעשות גם בע"כ, וכמו חייבי מיתות בי"ד דזה פשוט דגם אדם דהולך להרג באחד מחייבי מיתות בי"ד בשמחה, משום דעכשיו מתכפר לו החטא, וודאי דאינו חשיב דמקריב נפשו, דחייב דבר זה משום עונש, ולכך גם כשאדם מביא קרבן המטרה של הבאת הקרבן דצריך לחשוב דהיה מגיע לו עונש מיתה, והקרבן באה תחת נפשו, וא"כ לא שייך לומר דהוא מקריב את נפשו, משא"כ בערכין דאדם לא היה חייב כלל למסור את נפשו לקב"ה ומתנדב לזה, בזה איכא מעלה דכאילו מקריב נפשו לקב"ה.]

ונראה להעמיק בזה יותר, דאדם דמביא ערכין והיינו דמוכן להקריב כוחו ונפשו ותשוקתיו למען הקב"ה, זה כבר התוצאה של העבודה, דמי שמוכן למסור נפשו למען השני זה רק אם הוא אוהבו, וא"כ נראה דרק לאחר דאדם עבד להגיע לאהבת ה' והגיע לפסגה דאוהבו בכל מאודו ונפשו, מוכן להקריב את עצמו למען שמו יתברך. ונמצא דהבאת ערכין זה לא עצם העבודה, אלא זה תוצאה של העבודה שקודמת לה, דע"י דכבר עבד לאהוב את הקב"ה בכל מאודו ובכל נפשו, מחמת זה מביא לקב"ה את עצמו לקרבן.

ונראה דזה מה דסיים המדרש, שספר ויקרא מתחיל בפרשת הקרבנות ומסיים בפרשת ערכין, דע"י דאדם עובד את הקב"ה על ידי קרבן, עי"ז אדם יכול להגיע לאהבת ה', ולאחר שהגיע לאהבת ה' יכול מרוב אהבתו בכל מאודו ונפשו להגיע לפרשת ערכין, דמהותו דמקריב את עצמו ומבטל את כל כוחותיו ורצונותיו למען הקב"ה.

ולפי"ז נראה דהא דהמדרש הביא ראייה מתהלים, לא הביא כלל ראייה מהתם דערכין נוהג רק בבני ישראל ולא בעכו"ם דלזה לא הוצרך כלל להביא ראייה, דזה כתיב בתורה מפורש, אלא הביא ראייה למה דסיים למעלה הגדולה של ערכין, דהוא יותר מהקרבת קרבנות, ולכך התורה מתחילה בקרבנות ומסיימת בערכין, לומר דמי שמתחיל לעבוד את הקב"ה בקרבנות לבסוף מסיים במעלה הגדולה של ערכין, ועי"ז הביא ראייה מתהלים, דלערכין אית ליה מעלה יותר מקרבנות, דע"י דאדם מעריך מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו לקב"ה.

מבאר דברי המדרש דיפתח טעה במה דהקריב את בתו דהיה צריך לתת דמים כפרשת ערכין

ונראה דלפי"ז מבואר דברי המדרש שם דהביא קודם לזה את המעשה עם יפתח, דיפתח טעה בפרשת ערכין ולכך הקריב את בתו, דאיתא שם דבר אחר איש כי יפליא נדר בערכך נפשות, זש"ה פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם (משלי יא) אם יהיה אדם צדיק ואף על פי שהוא צדיק ואינו עוסק בתורה אין בידו כלום, אלא פרי צדיק עץ חיים זו תורה שמתוך שהוא בן תורה הוא למד האריך לוקח נפשות שנאמר ולוקח נפשות חכם, שאם ידור לערוך נפשות הוא למד מן התורה היאך עושה ואם אין בידו תורה אין בידו כלום, כן את מוצא ביפתח הגלעדי מפני שלא היה בן תורה אבד את בתו, אימתי בשעה שנלחם עם בני עמון ונדר באותה שעה שנא' (שופטים יא) וידר יפתח נדר וגו' והיה היוצא וגו' והיה לה' והעליתיהו עולה באותה שעה היה עליו כעס מן הקדוש ברוך הוא אמר אילו יצא מביתו כלב או חזיר או גמל היה מקריב אותו לפני לכך זימן לו בתו, כ"כ למה כדי שילמדו כל הנודרים הלכות נדרים וקונמות שלא לנהוג טעות בנדרים, והנה בתו יוצאת לקראתו ויהי כראותו אותה ויקרע את בגדיו וכו' כיון שבקש לקרבה היתה בוכה לפניו אמרה לו בתו, אבי יצאתי לקראתך בשמחה ואתה שוחט אותי שמא כתב הקדוש ברוך הוא בתורה שיהו ישראל מקריבין לפני הקדוש ברוך הוא נפשות אדם, וכו' עלה ושחטה, ורוח הקדש צווחת נפשות הייתי רוצה שתקריב לפני אשר לא צייתי ולא דברתי וכו' ולא דברתי ליפתח להקריב את בתו, רבי יוחנן ורשב"ל רבי יוחנן אמר דמים היה חייב כענין שכתוב בערכין, ורשב"ל אמר ולא כלום שהתנה על דבר שאי אפשר להקריב ולא היה עליו כלום.

ומבואר במדרש דר' יוחנן ור"ל נחלקו במה היה טעותו של יפתח, דר"י ס"ל דיפתח

התחייב דמים כענין שכתוב בערכין, וצ"ע דהרי בפרשת ערכין מדובר שהמקדיש הקדיש לתת ערכו בלבד, והיינו דמים, אבל יפתח נדר להקריב את מי שיצא לעולה וכיון דבתו היא זו שיצאה, נמצא דנדר להקריב את בתה, וא"כ מדוע דיחול הקדש ערכין, דלא נדר דבר זה כלל.

ונראה דלפי מה דמבואר במדרש דהמהות של ערכין דע"י דנודר ערכין הוי כאילו מפריש את נפשו לקב"ה, לפי"ז אפשר לבאר דס"ל לר' יוחנן דהפסוק "איש כי יפליא לנודר" בא ללמד על איש שהפליא והגדיל לנודר את הנדר הגדול ביותר דהיינו להקריב נפש אדם לקב"ה, והתורה כותבת שאין הנדר חל כמחשבתו של הנודר, אלא התורה אמרה דאדם דנדר להקריב נפשו מחויב להביא את ערכו דע"י דמביא את ערכו חשוב כאילו הקריב את עצמו. וכן מבואר להדיא בשלטי גיבורים בע"ז יג. וז"ל דגם האומר ערכי עלי הוה מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד הקדש בדמי ערכו.

ולפי"ז שפיר קאמר ר' יוחנן דכיון דהוא נדר דמי שיצא מדלתי ביתי יהיה עולה, וכיון דיצאה בתו התברר דנדרו היה נדר של ערכין, נמצא דבאמת הנדר חל להקריב את בתו, אלא התורה אמרה דאדם דנדר להקריב אדם, דינו דצריך לתת את ערכו ובזה חשיב דהוא הקריב את נפשו, ולכך קאמר ר"י דיפתח התחייב להביא דמים.

ולפי"ז א"ש דכתיב בקרא "איש כי יפליא לנודר בערכך" וכן בהמשך "והיה ערכך הזכר", בשני כפים, ולא כתיב לנודר ערך, דהאדם עצמו באמת לא נדר כלל להביא את ערכו, אלא הקדיש את גופו ונפשו לה', והתורה כתבה דכשאדם מקדיש גופו ונפשו דינו דיתן ערכו ועי"ז יקיים את נדרו דיעלה לפניו כאילו הקריב נפשו.

ור"ל נראה דנמי לא פליג על ר' יוחנן בעיקר גדר ענין הערכין שהוא כפדיון נפשות, אלא ס"ל דפרשת ערכין הוי רק דמקדיש גופו לפדיונו, אבל היכא דמעיקרא מקדיש גופו להקרבה לא חל כלל הנדר דאין חפץ הקב"ה באיבוד נפשו של אדם. ועיין בזה בארוכה בסימן א' ובסימן יז.

ואע"פ דערכין הוי גם כשמעריך אחר, ולכאורה בזה לא שייך לומר דהנערך מקריב גופו ונפשו דהוא לא נערך כלל. אמנם ראיתי בספר השג יד בהקדמה דהביא מהאלישך דהאריך בזה וכתב בתו"ד וההיקש בזה באומר ערך בני או אחי וכיוצא בו שהוא להכינו לקדשו לו יתברך, וחזינו מדבריו דגם היכא דמעריך אדם אחר איכא השפעה על נפש הנערך להכינו לקדשו לכהנו לו יתברך.

מבאר הא דנסמכה פרשת ערכין לפרשת התוכחה

ונראה לבאר לפי"ז הא דפרשת ערכין מבוארת בתורה בפרשת בחוקתי לאחר פרשת התוכחה, ויש לעיין למה נסמכה פרשת ערכין לפרשת התוכחה דמה שייך זה לזה. ונראה דהתורה באה לומר דאדם שמתנדב לערכין והיינו להקדיש גופו ונפשו לקב"ה בזה יכול למנוע מעצמו את כל העונשים שבפרשת התוכחה.

דברי המדרש דמשה רבינו זכה לתת פרשת ערכין כיון דראה בסבלותם מבאר מה השייכות זה לזה

איתא במדרש רבה פרשת בחוקתי פרשה לז' סימן ב' ד"א כי פועל אדם ישלם לו זה משה דכתיב ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם מה ראה משה איש על אשה ומשוי גדול על קטן ומשוי בחור על זקן ושב וישב להם סבלותם בין איש לאשה בין גדול לקטן בין בחור לזקן אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה יושבת לבני סבלותם חייך שאתה עתיד לישב ולפרש לבני נדריהם בין איש לאשה בין גדול לקטן בין בחור לזקן הזה"ד וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל איש כי יפליא לנדור נדר בערכך נפשות לה'.

וצ"ב השייכות בין מה דמשה רבינו ראה בסבלותם לפרשת ערכין, ועוד צ"ב דהא כל המצוות נתנו ע"י משה רבינו.

ונראה לבאר דכיון דנתבאר דהמהות של פרשת ערכין דאדם מתנדב לבטל את כל רצונותיו וכוחותיו למען הקב"ה, ונראה דזה יותר ממסירות נפש, דלחיות על מסירות נפש, הרבה יותר קשה מלמות על מסירות נפש דבר זה לכאורה לא שייך לילוד אשה, דישעבד את כל רצונו ותאותיו וכוחותיו, דזה היפך מטבע האדם, ולכך בשביל להעביר את פרשת ערכין לעם ישראל היה צריך רק כזה ילוד אשה שהוא שייך בפרשה הזו, ולכך רק לאחר דמשה רבינו הצטיין במדת נושא בעול עם חבירו דשיעבד את כל רצונותיו וכוחותיו למען השני, הרי הוא הראה דלאדם יש לו כח למסור את נפשו למען הזולת, לכך הוא יכול למסור את פרשת ערכין דמהותו למסור נפשו למען הקב"ה.

מבאר דבזמן הזה דאין לנו פרשת ערכין אדם יכול להגיע קרבן ערכין ע"י עמל התורה

והנה בזמן הזה דאין לנו לא קרבנות ולא ערכין, נראה דהדרך היחידה להביא קרבן לקב"ה זה ע"י עמל התורה. דהנה איתא בברכות סג: אמר ר"ל מנין דאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר "אדם כי ימות באוהל". והנה יש לעיין מה ר"ל חידוש, הא זה משנה מפורשת באבות פ"ו מ"ד "כך היא דרכה של תורה פת

במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל אם אתה עושה כן אשריך וטוב לך וכו'". וא"כ מבואר כבר במשנה דאדם צריך ללמוד תורה מתוך מסירות נפש.

ובפשוטו אפשר לומר דהמשנה איירי לגבי מסירות נפש בגשמיות, שאדם צריך לוותר על רדיפת הגשמיות ועניני העולם הזה כדי לזכות לתורה, וכמו דמבואר במדרש תנחומא בפרשת נח 'שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה' אמנם ריש לקיש מיירי לגבי מסירות נפש של הנפש והרוח, דאדם צריך לרכז את כל חושיו וכוחותיו בשביל דיוכל להתייגע בתורה. אמנם לפי"ז קצת צ"ב דר"ל היה לו לדבר על עצם החיוב של עמל התורה דצריך לעמול עד שימית עצמו על התורה, ולא לדבר על הזכות לזכות בתורה דמתקיים בידו רק מי שממית עצמו באהלה של תורה.

בביאור הא דעמל התורה נקראת "חק"

ונראה לבאר דהנה ברש"י עה"פ "אם בחוקתי תלכו" הביא דברי חז"ל דאם בחוקתי תלכו אזיל על עמל התורה. ועיין באור החיים הקדוש דכתב, דמבואר מכאן דהא דהתורה מצווה על עמל התורה זה "חק". ובפשוטו הביאור הוא דמה דאמרה תורה לעמול בתורה ולא רק ללמוד ולדעת את התורה זה "חק". אמנם נראה דמי שטעם טעם בתורה מבין דזה עצמו אינו "חק", משום דרק ע"י עמל ויגיעת התורה אדם מקבל את המתקנות בתורה דע"י מחשבות ויגיעות רבות ולימוד תורה ברציפות מוחלטת ומוצא את הביאור וההבנה בסוגיא אין לך סיפוק שמחה ואושר יותר מזה. ועיין עוד במה דהארכנו בארוכה בהקדמה לקונטרס 'קטן שהגדיל', דאין לך אדם יותר מאושר מבחינה מציאותית יותר ממי שעמל בתורה.

ואפשר לומר לפי מה דפירשנו לעיל דברי ר"ל, דזה גופא ה"חק", דהתורה אמרה דרק ע"י עמל ויגיעה אדם יזכה דהתורה תתקיים בידו.

מבאר בעוד אופן דהתורה נקראת "חק" כיון דרק ע"י עמל התורה התורה מתקיימת בידו

אמנם נראה דאפשר לומר דיש כאן יותר עומק, דה"חק" הוא במה דדרשו חז"ל דאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, דלכאורה מסברא אדם דממית עצמו באהלה של תורה כיון דהוא ממית את כל תאוותיו ותשוקותיו למען התורה וכמו דהבאנו מהמדרש תנחומא שכל מי שאוהב עושר ותענוג אין יכול ללמוד תורה שבעל פה לפי שיש בה צער גדול ונידוד שינה, א"כ מסברא מי שלומד בכזה אופן זה סברא הפוכה דאין התורה מתקיימת בידו, דחסר לו בישוב הדעת. וע"ז חידשה התורה

דתורה זה "חק", דהא דדברי תורה מתקיימין במי שממית עצמו עליה זה ה"חק", דבאמת אין לזה הבנה כלל.

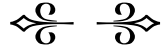
ולפי"ז נראה דר"ל הוסיף על דברי המשנה, דבמשנה היה משמע דזה רק מעלה גרידא וכמו דמסיימת המשנה דאם אתה עושה כן 'אשריך וטוב לך', אבל ר"ל חידש "דאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה", והיינו דזה לא רק מעלה אלא דבלא דימית את כל הנאותיו הגשמיות לא יזכה דהתורה תתקיים בידו. ור"ל באמת התקשה בזה דאיך התורה תתקיים אצלו רק ע"י חיי צער דבר שנוגד את כל המוסכמות, דהא לכאורה בכזה אופן אין לאדם כלל יישוב הדעת. וע"ז הביא מקור מהא דכתיב בפרשת פרה אדומה "זאת התורה אדם כי ימות באוהל". ומבואר דהתורה לא מצאה מקום לכתוב את החידוש הזה דהתורה מתקיימת רק במי שממית עצמו עליה רק בפרשת פרה אדומה. ומזה הוציא ר"ל דכמו דפרה אדומה זה 'חק', גם הממית עצמו באהלה של תורה דרק אז יכול לזכות דהתורה תתקיים בידו זה "חק", ולכך כתבה זאת התורה בפרשת פרה אדומה דגם שלמה המלך אמר עליה "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני".

ומבואר מזה דכדי לזכות דהתורה תתקיים בידו הוי רק במי שממית עצמו לתורה, ונתבאר ד'הממית' היינו דמשעבד את כל חושיו ורצונותיו ותשוקותיו למען דיוכל לעמוד בתורה. ומי שיכול לזכות לזה מבואר שם במדרש תנחומא רק מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו הוא יכול להמית עצמו על התורה, דמחמת חביבותו לקב"ה מבטל את כל רצונו לרצונו של מקום. ונמצא דהממית עצמו באהלה של תורה זה כבר תוצאה, דמחמת דהגיע לאהבת ה' בכל מאודו ונפשו, הרי הוא מקריב את כל עצמיותו לפניו, והוי דוגמת קרבן ערכין, דאדם לאחר דהגיע למעלה של אהבת ה' בכל מאודו ונפשו, יכול להגיע לפסגת המעלה להקריב נפשו ונשמתו למען שמו יתברך.

ונתבאר לעיל דבשביל להגיע לכזו אהבת ה', מבואר במדרש זה ע"י עבודת הקרבנות, דלאחר דאדם עובד את הקב"ה עם הקרבנות יכול להגיע לקרבן ערכין.

ולפי"ז נראה דגם בתורה כן דבשביל להגיע לפסגת המעלה להקריב את כל עצמיותו בשביל לזכות דהתורה תתקיים בידו, צריך שיוקדם לזה תפלה, דתפלה היא במקום קרבנות, וע"י התפלה דהיא במקום קרבן אדם יכול להגיע לאהבת ה' בכל מאודו ונפשו, וכמו דדרשו חז"ל עה"פ "ולעבדו בכל לבכם ובכל נפשכם" איזוהי עבודה שבלב זוהי תפלה, וכמו דהאריך בזה הנפש החיים בשער ב' פי"ד ונעתיק קצת מלשונו וז"ל המתפלל צריך שיתן לבו למעלה וכל כך תרבה ותתלהט אהבתו יתברך בכח נפשו עד

שיהא חושק ומתאוה באמת שבדברו עתה אותו הדבור הקדוש של איזה תיבה מנוסח
 התפלה תהא נפשו יוצאת מהגוף לגמרי ותתעלה להתנדבק כביכול בו יתברך שמו.
 ולאחר דהגיע לאהבת ה' ע"י התפלה, יכול להגיע לפסגת המעלה להקריב את עצמו
 לקב"ה, והוי ממש מה דמבואר במדרש דע"י הקרבן-התפלה אדם מגיע לקרבן
 ערכין-עמל התורה.



מזמור לתודה

מה אשיב לה' על כל הטוב אשר גמלני מעודי עד היום הזה ושם חלקי מיושבי ביהמ"ד, ונטע אהלי בחבורת תלמידי חכמים מופלגים בכולל דישיבת מיר וזיכני להוציא עוד חיבור שנלמד והתחדש בחבורה הנפלאה, וידעתי מיעוט ערכי דהחידושים התחדשו מכח שמיעת שיעוריו המאלפים של הגאון הגדול ר' בונים שרייבר שליט"א מרא דכולא תלמודא, שהוסיף הרבה דברים מידיעותיו בכל התורה, ובהבנה, והרבה מדבריו הבאתי בספר זה בשמו, וביחוד מלימודו הבהיר של ידיד נפשי מרביץ תורה, הגאון ר' אביעד קורצטג שליט"א ר"מ בישיבה הגדולה ביתר, אשר בלמדי עמו מסכתא זו, נתלבנו ונתחדדו הדברים עד שהגעתי בס"ד להעלאת חידושים אלו על ספר.

ובהזדמנות זו נודה לראש הישיבה הגאון ר' אליעזר יהודה פינקל שליט"א אשר מוסר נפשו ומאודו עבורנו בני הישיבה, ויה"ר שיזכה להמשיך לפאר ולרומם ממלכת התורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ובטוחני שלא בזכותי זכיתי לזה אלא בזכות אבי ומורי הגאון שליט"א ולאמי מורתי שתחי', אשר גדלוני במסירות וכל חפצם להעמיד דור ישרים מבורך עמלי תורה ורודפי חסד והם לנו בזה לאות ולמופת, ותפלותיהם ודמעותיהם עומדים לנו כל הימים. ועד היום עומדים לימנינו בכל עת. יאריך ה' ימיהם ושנותיהם בנעימים וימשיכו לרוות ביחד נחת מכל צאצאיהם מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא.

כן אברך ואודה למורי חמי הגאון ר' אפרים קשש שליט"א ולחמותי היקרה שתחי' אשר עומדים לימנינו בכל עת, ונהנים מהם הרבה בעצה ותושיה. יזכם ה' לראות נחת מכל צאצאיהם כשאיתם הטהורה, מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא.

מנשים באוהל תבורך רעיתי המוסרת נפשה למען אוכל ללון באהלה של תורה ביישוב הדעת ובלא טירדות ורב חלקה מיוחד בספר זה. יעזרני הקב"ה יחד עם בני להמית עצמינו באהלה של תורה, ונזכה יחד עם אשתי לראות ילדינו עושים נחת רוח ורצונו למקום מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

סימן א

בגדר חיובי ערכין

הוי התחייבות גרידא להקדש מה זה שייך לפדיון.

וכן מהא דחזינן דבעינן דהנערך יהיה בר העמדה והערכה, ואי הוי התחייבות גרידא להקדש, סגי בזה שנדע בן כמה שנים אותו אדם, ומדוע בעי העמדה והערכה. ועיין עוד בהמשך פירקין דמבואר הרבה ראיות דערכין לא הוי גדר של התחייבות.

והנה איתא בחולין קלט. תניא רבי נתן אומר ונתן את הערכך ביום ההוא קודש לה' מה ת"ל לפי שמצינו בהקדשות ומעשרות שמתחללין על מעות שבחולין נגנבו או שאבדו אינן חייבין באחריותן יכול אף זה כן [ערכין משהפרישן יפטר] ת"ל ונתן את הערכך וגו' חולין עד שיבואו לידי גזבר.

והקשו שם התוס' מה הדמיון ערכין לחילול הקדש דהא הטעם דהקדשות שנתחללו שאין חייבין באחריות המעות, משום דהנדר לא היה על המעות, אלא ההקדש היה על חפץ מסוים, ולכך חיוב אחריות הוי רק על אותו חפץ שהקדיש אותו, ולאחר דחילל את החפץ אינו חייב באחריות המעות דעל אותם מעות לא נדר, משא"כ בערכין דאמר הרי זה לערך פלוני הרי המעות הללו את זה

ב. מתני' "הכל מעריכין ונערכין". והנה מצינו בתורה פרשת דמים ופרשת ערכין, ותרוויהו לכאורה הוי נדר לבדק הבית, דכמו בפרשת דמים כשאומר הרי עלי דמי פלוני הרי הוא נודר לבד"ה, ה"ה בערכין דכשאדם אומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי הוי כמו דאומר הרי עלי מנה לבדק הבית, ולכך כשאמר ערכי עלי כיון דהתורה אמרה דערך של אדם חמישים שקל, נמצא דהוי כאומר שמתחייב לבדק הבית חמישים שקל, ורק אמר את זה בצורה של ערך פלוני עלי.

אמנם הוכיח החזו"א בסימן כט' דוודאי אינו, דהרי מבואר דעכו"ם נודר ואינו מעריך ואי ערך הוי כנדר דאומר הרי עלי מנה לבדק הבית ונמצא דהא דאמר ערכי עלי הוי רק לסימנא בעלמא מדוע אינו מעריך.

ועוד הוכיח הג"ר בונים דהא מבואר להלן דהיוצא ליהרג עפ"י ב"ד אינו נערך וילפינן לה מקרא דכתיב "כל חרם לא יפדה", ופירש"י מי שהוא ראוי ליחרם וליהרג אינו בכלל פדיון. ואי נימא דהאדם התחייב חמישים שקלים ורק לסימנא קאמר ערך פלוני עלי מה איכפת לן שהוא יוצא ליהרג.

ועוד דרש"י פירש שם דכיון דראוי ליחרם וליהרג אינו בכלל פדיון. ואי ערכין

נדר, וממילא וודאי דחל על זה חיוב אחריות.

וכתב שם התוס' רא"ש ליישב וז"ל וכן נמי אם אמר ערכי עלי היה ראוי לדמות להקדש שנתחלל כי הדמים באים מכח ערך הקצוב על הגוף כן נראה לי. ומבואר ברא"ש דכל ערכין הוי כמו חילול הקדש דמקדיש את הגוף ונותן את הערך תמורת הגוף, ונמצא דכשייחד את המעות ואמר ערך זה לפלוני לא הקדיש את אותם המעות אלא הנך מעות הם פדיון של דמי האדם.

ובביאור דבריו נראה עפ"י דברי השלטי גבורים, דהנה איתא בשבת א"ר אלעזר פוסקים צדקה לעניים. והקשו הראשונים דהא איתא בביצה לו: דאין מקדישין ואין מעריכין בשבת, וחזינן דגם נדרי מצוה אסור לפסוק בשבת.

וכתב השלטי הגבורים בע"ז יג. [ד. מדפי הרי"ף] וז"ל אינו נראה לי קושיא די"ל דגם האומר ערכי עלי הוה מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד הקדש בדמי ערכו ודמי למקח וממכר משא"כ במחייב עצמו לתת כך וכך לגבוה.

ומבואר להדיא מדבריו דערכין לא הוי התחייבות אלא דחלות הנדר דמחיל קדושה על גוף האדם, וע"י שנותן דמי הנערך הרי הוא פודה את הנערך, ונמצא דתשלומי ערכין הוי מתורת פדיון דהמעריך כלל התחייב מעות לבדק הבית, אלא דיסוד דין דנדרי ערכין דמחיל קדושה

בנערך, ורק דין התורה הוא דמוטל על המקדיש חובה לפדות הקדש זה ע"י שיתן דמי ערכין להקדש, ולא הוי כלל חיוב של המעריך מחמת נדרו. ולפי"ז כשאדם אומר "ערכי עלי" תיבת "עלי" אינו דמחייב עצמו לתת ערכו לבדק הבית, כמו 'בדמי עלי עולה' אלא זה מתפרש דמקבל על עצמו לשלם את התשלומין דהתורה חייבתו, והוי דומיא דנזיר דכשמקבל על עצמו הרי עלי נזירות, ד'עלי' מתפרש דמקבל על עצמו את קדושת הנזירות דחלה מכח נדרו.^א

ובביאור הדברים ביאר הג"ר בונים, דוודאי דא"א לומר דחל קדושה על גוף האדם, דהא לא שייך להקדיש בן חורין, וביותר דכשאומר ערך פלוני עלי נמצא דמקדיש את חבירו ואיך יכול להקדיש את חבירו, הא אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. וע"כ צ"ל דהוי כמו קדושת בכור אדם, דשם נמי צ"ב במה מתבטא הקדושה של הבכור, וכן פדיון פטר חמור למ"ד דהוא מותר בהנאה במה מתבטא קדושתו, וצ"ל דהביאור כמו דמצינו בטור ביור"ד סימן ש"ה דכתב דחתימת הברכה במצות פדיון הבן, בא"ה מקדש בכורי ישראל לפדיונו. ומבואר בטור דכל הקדושה שיש בבכור שהוא קדוש לענין פדיונו, ולפי"ז ה"ה נמי לגבי ערכין דהתורה אמרה דכשאדם אומר ערך פלוני עלי הוא מתחייב להקדש את פלוני לתת להקדש את דמיו.

ונראה להוסיף בביאור הדברים, דנראה דהמהות של קדושה הוא דבר

א. ועיין בסימן יז מה דביארנו באופ"א, דלפי"ז לא מובן מה המשיך 'ודמי למקח וממכר'.

להביא את את המעות דחיללן אלא רק את החפץ, ה"ה בערכין לא התחייב להביא דמי אדם, אלא הוי דין התורה כשאדם מחיל קדושה על האדם חייב לפדותו.

ולפי"ן א"ש היטב דרך מי דהוא במצות ערכין שייך אצלו חיוב של ערכין, משא"כ עכו"ם דאינו בפרשת ערכין וכן היכא דהנערך הוא גוסס דאיכא גזה"כ דאינו בפרשת ערכין לכך לא שייך אצלו חיוב של ערכין.

ונראה להוסיף דהנה עדיין צ"ע להנך ראשונים דפליגי על השלטי גיבורים דהוכיחו מהא דאין מעריכין בשבת דא"א להתחייב נדרי צדקה, וכן התוס' ועו"ר דפליגי על הרא"ש דהקשו דערכין הוא מתחייב לתת מעות להקדש ולכך הקשו דוודאי חייב באחריותם, צ"ע איך יפרנסו את הראיות הנ"ל דמוכח דלא הוי התחייבות.

ונראה לבאר דהנה עיין בחזו"א שם דהסיק וז"ל ונראה דענין הערכין שאינו חייב מדין נדר את הסך הקצוב בתורה אלא שהוא נתפס במצות הערכין וכענין התפסת נזירות ומתחייב במצות התורה בתשלומי הערכין ואם לא שלם עובר בעשה של ערכין. ובביאור דבריו נראה דחיובו של המעריך אינו משום שנדר והתחייב להביא לבדק הבית אלא התחייב לקיים מצות הערכין דאמרה תורה, ובכך הוא מחויב לתת את המעות לבדק הבית, וכמו בנזיר דחל עליו נזירות לא מכח דנדר מיין ותגלחת אלא התחייב לקיים את מצות הנזירות דאמרה תורה וממילא הוא מחויב בכל דיני נזירות, ונמצא דמה דאסור

שמופרש ומובדל מאדם, וכמו דכתבו התוס' בריש קידושין דהלשון 'קידושין' דהיא מיוחדת ומובדלת רק לבעלה, ויש דבר שמופרש ומובדל מאדם מחמת דהוא קדוש בעצם כמו קדושת מזבח, ויש דבר שהוא מופרש ומובדל מאדם מחמת דכל מה שיש לו את החפץ רק לדבר מסוים, ולכך הוא נחשב דהוא מובדל מאדם דאין אדם יכול לעשת בו כרצונו, ולכך אשה נקראת 'מקודשת' דהיא מובדלת מכל העולם, ולכך בכור נקרא קדוש דהוא מובדל מאביו דאינו ברשות אביו לגמרי דלגבי פדיונו הוא מובדל ממנו, דבכור לגבי פדיונו אינו שייך לאביו, אלא לשבט הכהונה. וחידשו הראשונים דערכין נמי כשאומר ערך פלוני עלי, אותו אדם הוא קדוש והיינו דהוא מיוחד ומובדל לענין דהמעריך חייב לפדותו.

[ועיין להלן ד. בסימן יז בסוגיא של ערך סתם דביארנו שם באופ"א דברי השלטי גיבורים.]

ולכך א"ש דיכול להקדיש בן חורין ויכול להקדיש את חברו, דהחיסרון של דבר שאינו ברשותו הוי חיסרון רק משום דבא להפקיע מהשני, אבל בערכין דעל הנערך אין שום משמעות דינית בזה דהוא קדוש, לכך יכול להחיל עליו קדושה לענין פדיונו.

וזה הביאור בדברי התוס' רא"ש, דכשאדם אומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי אין הוא מתחייב לתת מעות, אלא הוא מחיל קדושה על הנערך ומחמת כן התורה מחייבתו לפדותו, ונמצא דהוי כמו נדרי הקדש דהקדיש חפץ לבד"ה דאין מתחייב

לשתות יין לאו מחמת דנדר מיין, אלא משום דהתחייב לקיים מצות נזירות דאמרה תורה, וה"ה נמי בערכין דמה דחל החיוב לאו מחמת חיובו דהתחייב להביא דמים לבדק הבית אלא התחייב לקיים מצות ערכין דאמרה תורה, וזה מחייבו לתת דמים לבדק הבית.

ונמצא דלכל הראשונים חיוב ערכין לא הוי התחייבות גרידא לבדק הבית, אלא דלהרא"ש ולהשלטי גיבורים הגדר דהוא מחיל קדושה על האדם לפדיונו ונמצא דזה עובד בשני שלבים, ולכך כתב השלטי גיבורים דערכין לא דמיא לנדרי

צדקה, דערכין דמיא למכירה דהוי פדיון, ושאר ראשונים דהקשו, ס"ל דאע"פ דערכין לא הוי מכח ההתחייבות, אבל זה מכח דיבורו, דכיון דקיבל עליו מצות ערכין חל עליו חיוב ממון ונמצא דזה לא עובד בשני שלבים, ולכך הקשו קושיתם דכמו דאין מעריכן בשבת ה"ה נמי דיהיה אסור להתחייב בשבת. ולכך נמי ס"ל דכשאומר ערך מעות אלו לפלוני התחייב להביא אותם מעות מכח ההתחייבות לקיים מצות ערכין, ולכך הקשו דלא דמיא לנדרי דהכא התחייב באותם מעות. ועיין להלן ד. בסוגיא של ערך סתם דנתבאר כל זה באופ"א.

סימן ב

בגדר נדרי דמים

ואמרינן שם טעמא דעבד הוקש לקרקע. והקשו שם התוס' דהרי רק עבד כנעני הוקש לקרקע ולא עבד עברי. וכתב הקצה"ח דרש"י לשיטתו בקידושין ז. שע"ע נמי הוקש לקרקע.

והנה עיין בכתבי הגרי"ז דכתב דיש לחלק בין תשלומי חבלה לנדרי אדם, דתשלומי חבלה דהוי על ההפסד, בזה ס"ל לרש"י דשמין אותו כעבד עברי דרק כעבד עברי היה יכול למכור אותו דלא היה יכול לימכר לעולם, ונמצא דהפסיד רק כעבד עברי, משא"כ בנדרי דמים התם זה לא על ההפסד אלא השומא כמה אדם זה שווה, לכך שמין כעבד כנעני.

אמנם צ"ע מדוע השווי נידון כעבד כנעני, הא כיון דאדם התחייב דמי עלי, ולכאורה חיובו דהוי כמו דאדם אמר דמי חפץ פלוני עלי דשמין את החפץ כמה הוא נמכר בשוק, ה"ה היכא דאמר דמי ערך פלוני עלי ונמצא דהתחייב את השווי של אותו אדם, וכיון דהשוויות נמדד לפי מה דנמכר בשוק, א"כ צריך לשומו רק כעבד עברי, דהרי אינו יכול לימכר לימכר כעבד כנעני, ומה שייך לשומו כעבד כנעני.

ובאמת זוהי קושיא נמי על הרא"ש בתשלומי חבלות דכתב דשמין אותו כעבד כנעני, הא כיון דלא היה יכול

ב. מתני' נודרין ונידרינן. פירש"י נדר דמי עלי ושמין אותו כעבד הנמכר בשוק. והנה בתשלומי נזק דחבלה באדם איתא בב"ק פה: דשמין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה. וכתב רש"י שם שהרי הזיקו והפסידו ממון זה שאם היה נצרך היה מוכר עצמו כעבד עברי. ומבואר ברש"י דשמין את ההפסד של החבלה כעבד עברי הנמכר בשוק.

אבל הרא"ש שם פליג וכתב רואין אותו כאילו הוא עבד כנעני נמכר בשוק שהוא נמכר לעולם אבל עבד עברי אין לו שומא להמכר לעולם להפסיד לו בשומא הזאת וכו'. ומבואר ברא"ש שהשומא של חבלות כעבד כנעני. וביאר הרא"ש טעמו, דכיון דהמזיק הזיקו היזק עולם לכן הוא שצריך לשומו כעבד לעולם, וזה משכח"ל רק כעבד כנעני שהזיקו לעולם אבל כעבד עברי הא לא משכח"ל מכירה לעולם.

וכתב הקצה"ח בסימן ת"כ דפלוגתתם לענין חבלות, אותו פלוגתא איכא נמי לענין נדרי דמי אדם דלשיטת רש"י נישום כעבד עברי ולהרא"ש נישום כעבד כנעני.

והנה עיין במגילה כג: דתנן שם דהפודה קרקעות של הקדש צריך לפדותן בעשרה ואחד מהם כהן. ואדם כיוצא בהן.

לימכר לעבד כנעני מדוע חשיב דהפסידו כעבד כנעני.

אמנם על תשלומי חבלות אפשר לומר כמו דסיים הגרי"ז דהתשלום זה לא על הפסד אלא הוי חיוב תשלומין דחידשה התורה ליתן לנחבל, וביאורו כמו דמבואר בגר"ח בפ"ה מטוען ונטען, דהא מבואר בב"ק דאיכא לימוד דאין אתה לוקח כופר לנפש רוצח אבל אתה לוקח כופר לראשי איברים, והנה אי היה תשלום על רציחה, זה וודאי לא תשלום על הפסד דהא כבר הנרצח לא בעולם, וע"כ דהוי מדין כופר, וא"כ ה"ה תשלומי חבלות הוי מדין תשלומי כופר. ולכך ביארו הראשונים דחיוב נזק נכתב בלשון "עין תחת עין" דהחיוב היה דצריך להוציא למזיק עין, אלא דמשלם כופר במקומו. ונמצא דהתשלום כלל לא לפי השווי כמה הוא יכול לימכר בשוק אלא כיון דצריך להביא כופר קיבלו חז"ל דהשומא הוא כמו עבד כנעני הנמכר בשוק, דהשומא יהיה לפי הערך האמיתי של האדם ולא לפי כמה שאפשר לקבל בפועל ע"י מכירתו.

אמנם לענין נדרי דמים דאמר דמי עלי או דמי פלוני עלי ששמין את השווי, צ"ע מדוע השווי נמדד לפי מה ששוה לימכר כעבד כנעני הא כיון דאמר דמי עלי צריך לשום לפי ערך הדמים דהתחייב להקדש.

והנה נתבאר לעיל דחיוב ערכין לא הוי התחייבות דליכא דמים לאדם, והנה נדרי דמים וודאי דהוי התחייבות דאדם דנודר דמי כלי עלי, הגברא מתחייב להביא את שויתו של הכלי, ולפי"ז דמי אדם, נמי

ילפינן לה מפרשת דמי דיקלא, והוי התחייבות על הגברא להביא דמיו של פלוני. [ואע"פ דילפינן לה לקמן יח. מ"נדר בערכך" הוי רק לענין דאיכא דינים דערכין ודמים הוקשו זה לזה לענין נידון בכבודו ולענין מרגלית לקלים. אבל עצם החיוב של דמי אדם אפשר למילף מדמי דיקלא.]

אמנם עיין בכתבי הגרי"ז דהוכיח מדברי הרמב"ם דגם נדרי דמים הוי פרשה מחודשת של שומא, והוי מפרשת ערכין, דכתב הרמב"ם דגוסס אין לו דמים דהוי כמת, והקשה דמדוע לא כתב דאינו בר דמים, דהא גוסס אינו נמכר בשוק וכיון דשויות של חפץ נמדדת לפי השווי הנמכר בשוק וגוסס אינו נמכר בשוק הי"ל לרמב"ם למימר דגוסס אין לו דמים משום דלאו בר דמים. וע"כ מבואר דפרשת נדרי דמי אדם לא הוי כפרשת דמי דיקלא דמתחייב להביא דמיו של פלוני, אלא ילפינן לה מפרשת ערכין.

והוכיח הג"ר בונים עוד, דהוי וודאי מפרשת ערכין, דהא מבואר דגם לגבי נדרי דמים בעי העמדה והערכה, ואי הוי התחייבות גרידא, כמו דמי דיקלא, נמצא דהחפץ הוא רק היכ"ת לקבוע איזה סכום של שיעור ממון מסויים וזה נקבע לפי מה שיתנו עליו בשוק, וזה לא שייך כלל לנידר.

וכן לקמן ד: דנו הראשונים מ"ט אין בנדרי דמים דין של הישג יד כמו בערכין. ואי הוי שני נידונים, מה הדמיון הא רק לגבי ערכין דהוי פרשה חדשה של שומא התחדש דין של הישג יד, משא"כ לגבי נדרי דמים דהוי התחייבות גרידא מהיכי

תיתי דיהיה בזה הישג יד, דכמו דבדמי דיקלא אין הו"א דיהיה פרשה של השג יד, כיון דאדם התחייב להביא דמיו של כלי הוי כמו דהתחייב להביא סכום של דמי הכלי, ה"ה בנדר אדם אם הוי התחייבות להביא דמיו לבד"ה, לא שייך פרשה של השג יד. וע"כ מבואר דלמדו דנדר דמים ונדר ערכין שוים. [אמנם נראה דהא בראשונים דהבאנו לעיל מבואר דס"ל דהגדר של ערכין הוי נמי גדר התחייבות, דהא הראשונים דהקשו מנדר צדקה לא תירצו כהשלטי גבורים, וכן תירצו של הרא"ש, הא מזה דהתוס' לא תירצו כן מבואר דס"ל דגם נדר ערכין הוי התחייבות ולא פועל ע"י שני שלבים, ולכך הקשו דכמו דאיכא הישג יד בנדר ערכין ה"ה נמי דיהיה הישג יד בנדר דמים.]

והביאור דגם נדר דמים אינם כנדר דמי חפץ דמתחייב להביא דמי החפץ והוי כאומר הריני נודר מנה להקדש, ורק לסימנא אמר דהתחייבות לפי הדמים ששוה החפץ, אלא נדר דדמי אדם אין כאן התחייבות להביא את ערך השווי של אותו אדם, מצד דאפשר למוכרו ולקבל תמורתו דמים, אלא הוא מחיל כאן קדושה על אותו אדם הנידר לפדיונו, ונמצא דדמי אדם נמי לא התחייב כלל להביא ממון לבדק הבית,

אלא הוא החיל קדושה על האדם, ודין התורה מחייבת אותו בפדיונו. והוי ממש דומיא דערכין, אלא התחדש בתורה דאיכא חילוק באיזה לשון חייב את עצמו, דאם חייב עצמו בלשון 'ערך' דמיו קצובים, ואי חייב עצמו בלשון 'דמים' חיובו לפי מה דנמכר בשוק, ולכך כתבו הראשונים דדנים לפי עבד כנעני דהשומא היא לפי הערך האמיתי של של אותו אדם.

אמנם לא ברירא כל צרכו מהו שני הפרשיות של דמים וערכין דאע"פ דהוי שניהם אותו פרשה דאינו הוי התחייבות לבדק הבית, אפ"ה חלוקים בדיניהם. ועוד מה הם שני השומות, וכי לאדם יש לו שני שומות. ועיין להלן בסימן יט מה דנתבאר בארוכה.

ועוד צ"ע דאי נדר אדם ילפינן לה מהיקש לפרשת ערכין וא"א למילף לה מדמי דיקלא, בגמ' לקמן ד. מקשינן מדוע צריך ריבוי לרבות טומטום ואדרוגינוס לדמים, הא נימא דלא גרע מדמי דיקלא. ואי נימא דנדר אדם כלל לא הוי התחייבות של הגברא להביא דמיו לבדק הבית מהי קושית הגמ' דלא גרע מדמי דיקלא. ועיין בכתבי הגר"ז דנתקשה בזה. ועיין להלן ד. בסימן יט מה דיישבנו בארוכה.

סימן ג

בביאור החידוש דמתני' דנשים ועבדים בכלל פרשת ערכין

לשלומי דתנן נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבין לשלם. וצ"ע מה היה הס"ד בגמ' דלאו בני חיובא נינהו משום דאין להם מה לשלם.

וע"כ הוכיח מכאן הג"ר בונים, דעבד ואשה כיון דהרשות ממון לא שלהם לא שייך שיחול עליהם חיוב ממון, ולא הוי כעני דהוי רק בעיה טכנית, אלא לגבי הרשות ממון שלהם אין להם כלל בעלות, דלגבי רשות הממון הוי כמו שור וחמור של הבעל ושל האדון, דכיון דאין לה כלל בעלות על הממון אין להם כלל חיוב תשלומין, ולכך היה הו"א דלא שייך דהתחייבו בממון, [ומצינו להדיא בתוס' כן דעיין בתוס' בכתובות ריש פ' אע"פ דהקשו איך יכול אדם לחייב עצמו כשארין לו נכסים, ומבואר מדבריהם להדיא דמי שאין לו נכסים אינו יכול לחייב את עצמו, ונראה דגם לפי מה שתי' התוס', הוי דווקא באדם שיש לו רשות ממון, אבל בעבד ואשה דכל זמן שאינו משתחרר לא שייך שיהי' לו ממון, לא שייך גם התחייבות,] והתחדש דיכול לחול חיוב ממון דכיון דהרי אם ישתחרר העבד או תתגרש האשה יחול חיוב ממון, לכך גם עכשיו חל חיוב ממון דלאחר דהתגרשו יחול עליהם חיוב לשלם, דכיון דלאחר דהתגרשו אי"ז סתירה

ב. מתני' "נשים ועבדים" וכתב רש"י ומשלמין לאחר זמן כשנתגרשה האשה או נשתחרר העבד. ועיין בתוס' דכתבו עוד נפק"מ דנתן להם אחר ע"מ שאין לרובם רשות בהם. וצ"ב מאי קמ"ל רש"י בזה דפשיטא דלאחר דהתגרשה העבד או נשתחרר חייבים לשלם נדריהם, דהא זה וודאי דרש"י לא היה צריך להשמענו דעני שנדר דחייב לשלם לאחר דיעשיר.

ובאמת הך קושיא יקשה במתני' בהחובל פז. דתנן שם העבד והאשה פגיעתן רעה הם שחבלו באחרים פטורים אבל משלמין לאחר זמן נתגרשה האשה או נשתחרר העבד חייבין לשלם. וצ"ע מאי קמ"ל מתני', דפשיטא דחייבים ורק יש להם חיסרון טכני דאין להם ממון, וכן צ"ב הלשון דחבלו באחרים 'פטורים' אבל משלמין לאחר זמן, דמשמע מזה דהם פטורים.

וביותר יקשה דמבואר בב"מ י': למ"ד דבאינו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה, ומקשינן אלא מעתה האומר לאשה ועבד צאו גנבו לי דלאו בני חיובא נינהו הכי נמי דמיחייב שולחן, אמרת אשה ועבד בני חיובא נינהו, והשתא מיהא לית להו

מוסיף על חיובי התורה, וכיון דאשה ועבד אינם בכלל חיובי נדרי צדקה דהא אין להם רשות ממון לכך לא שייך אצלם כלל חיוב של נדרי הקדש. וע"ז כתבו רש"י והתוס' דכיון דיש להם רשות ממון לאחר דהתגרשו לכך התחדש דכבר עכשיו חל עליהם חיוב לאחר דהתגרשו.

והנה עיין בקצה"ח סימן כ"ו דדן שם בארוכה האם כופין על הצדקה, או דכיון דמתן שכרה בצדה אין כופין דהוא כבר מפסיד את השכר. והקשה שם דיכפו מחמת נדר, דכון דאית ליה איסור ד"לא יחל דברו" ומשום הא יכפו. וכתב דכיון דחייב עצמו בנדר דמתן שכרה בצדה לכך גם משום הנדר אין כופין. והנה אי נימא דנדרי צדקה הוי התחייבות חדשה דאין לה כלל קשר לצדקה מדוע כתב דאיכא בזה מתן שכרה בצדה הא אינו נותן כלל צדקה אלא נותן מחמת שנדר. וע"כ מבואר בקצה"ח דכשאדם מחייב עצמו בנדרי צדקה לא הוי התחייבות חדשה, אלא הוא מוסיף על חיובי התורה ונמצא דהוא מוסיף על הצדקה דהתורה חייבה, ולכך כתב דנמצא דנדר על דבר דאיכא בזה מתן שכרה בצדה דכשמקיים את נדרו הרי הוא מקיים בזה מצות צדקה של התורה.

בביאור דברי רש"י והרמב"ם בזה

והנה יש לעיין מדוע רש"י לא כתב נמי את הנפק"מ של התוס' דהיכא דיתנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בו. וגם ברמב"ם מבואר דהשמיט את הנפק"מ של התוס' דכתב הרמב"ם בפ"א ערכין ה"ז העבד נערך ועורך כשאר ישראל ואם יפדה והיה

לרשות הממוני של הבעל והאדון, לכך יכול לחול כבר היום על הזמן ההוא.

אמנם עדיין צ"ע דהא הכא איירי לענין נדרים, וזה לא שייך לרשות ממון אלא זה מחמת ההתחייבות שלו להקדש דכיון דאמר הרי עלי להביא ממון להקדש א"כ מה איכפת לן שאין להם רשות ממון, הא נראה פשוט דגם אם בפועל לא היה להם לשלם לאחר זמן היה חל חיוב הנדר.

וביאר הג"ר בונים דהדין של נדר צדקה שאני משאר נדרים, דחיוב נדר הוי מפרשת צדקה דכמו דחיוב צדקה הוי חיוב וכשאדם נותן יותר ממה דחייב, מחייב עצמו בצדקה יותר ממה דחייבה התורה, ולא הוי התחייבות חדשה, ה"ה נמי בנדרי צדקה לא הוי חיוב של קיום נדר בעלמא, אלא הוא מחייב עצמו יותר ממה שחייבה התורה. וכמו דחזינן דאפשר לקבל שבת מפלג המנחה, ואפילו להשיטות דזה מתורת נדר אפ"ה יכול לקדש באותו הזמן, ואי הגדר של נדר הוי התחייבות חדשה א"כ כשמקבל שבת נדר על עצמו איסור עשיית מלאכה, אבל איך יכול לקדש באותו הזמן, וע"כ חזינן דהגדר בנדרי הקדש דהוא מוסיף על מה שחייבה תורה, ולכך מכח הנדר חל עליו קדושת השבת.

ולפי"ן נמצא דכשאדם נודר ממון לגבוה, חיובו מחמת דחידשה התורה דאדם חייב ממון לגבוה, ולכך יכול נמי לחייב את עצמו ולהוסיף על חיובו, אבל אשה ועבד היה ס"ד דכיון דאין להם רשות ממון לכך לא שייך אצלם כלל חיוב ממון לגבוה, ולכך נמי לא שייך לחייב עצמם בנדר, משום דכל המהות של נדר דהוא

לו יתן ערך שנדר. ולא כתב נמי נפק"מ היכא דנתנו לאחרים ע"מ שאין לרבו רשות בו.

חבירו, וא"כ אע"פ דהעבד הוא ברשות האדון אבל אינו גרע מאדם דמעריך אחר דלגבי אחר אינו כלל ברשות המעריך.

ונראה דרש"י ותוס' לשיטתם בנזיר, דאיתא בנזיר סב: דהיכא דהעבד נדר בנזיר רבו כופהו דלא יקיים נזירותו, אבל היכא דנדר או נשבע או העריך אינו כופהו, ופירש רש"י למסקנא בד"ה "אלא אמר אביי" דהא דאינו כופהו היינו משום דאין לעבד כלל בעלות על הערך והנדר וז"ל אבל לענין נדרים וערכין אינו צריך להפר וערך אין לו שאין גופו קנוי לו, וכן בנדרים נמי אפי' בלא כפייה מותר לשתות ביין ולאכול מכל אוכלין.

ונראה לבאר עפ"י דברי השלטי גיבורים דהבאנו לעיל דיסוד ערך היינו דמתפיס קדושה על הנערך לענין פדיונו, א"כ נמצא דאת הדבר הזה דמתפיס את האדם לקדושה זה העבד יכול לעשות, דכמו דאדם יכול להחיל קדושה לענין פדיון אדם אחר, ה"ה עבד יכול להתפיס על עצמו קדושה אע"פ שהוא קנוי לאדון, ומה דכתב רש"י דערך אין לו שאין גופו קנוי, היינו דהרי החיל עליו קדושה לענין פדיונו, ונמצא דחל עליו גם חיוב ממוני לפדות את הנערך ולתת את הפדיון להקדש, בזה כתב רש"י דכיון דאין גופו קנוי נמצא דאין לו רשות ממון, ומי שאין לו רשות ממון אינו יכול לחייב את עצמו בחיובים, וכמו דנכתבאר לעיל דלגבי רשות הממון הוי כשור וחמור של האדון, דכיון דאין לו כלל בעלות על הממון אין להם כלל חיוב תשלומין.

אמנם התוס' שם בד"ה "יצא להרע" כתבו וז"ל הא דקאמר אבל לא לערכין לא הוי דומיא דאבל לא לנדרים אלא שלא תועיל מחאת הרב לערכין כלל כי הוא [מה] מפסיד אם אמר העבד ערכי עלי ולכשישתחרר או יתנו לו מתנה על מנת שאין לרבו רשות בו ישלם להקדש. ומבואר להדיא מדבריהם דעבד כשהוא מעריך חל חיוב הערך כיון דהאדון אינו מפסיד במה דהעריך, ולכך זה חל לענין דאם יתנו לו ע"מ שאין לרבו רשות בו דיש לו חיוב לשלם להקדש.

ולפי"ז נראה דהא דאיתא במתני' דעבד יכול להעריך היינו רק לענין דיכול להתפיס על עצמו או על אחרים קדושה, אבל לא חל כלל חיוב ממון, ולכך גם אם יביאו לו ממון ע"מ שאין לרבו רשות בו נמי אינו חייב, דלא חל החיוב ממון כל זמן דאין לו רשות ממון, אבל מיד כשמשחרר חל עליו מיד החיוב החיוב הממוני לפדות את קדושת הנערך שקיימת ועומדת מיום שנדר נדר ערכין.

אמנם דברי רש"י צ"ע ממתני' דהא מבואר ברש"י דערך אין לו כיון דאין גופו קנוי לו, וצ"ע דהא מבואר במתני' להדיא דעבד מעריך. ועוד צ"ע איזו סברא זו דבגלל דאין גופו קנוי לו לכך אינו יכול להעריך, הא אדם יכול להעריך נמי את

אבל התוס' ס"ל דהיכא דהעבד נודר באופן דזה לא מחסיר לאדון חל הנדר, וממילא ס"ל דהערך חל לגמרי גם כשהוא עבד, לכך כתב דגם אם יתנו לעבד ממון ע"מ שאין לרבו רשות בו הרי הוא חייב, דכבר חל עליו חיוב ממון.



ב. נידרין לאתויי חרש שוטה וקטן וכו' לאתויי פחות מבן חודש ותני והדר מפרש. וצ"ע מה ההו"א דחרש שוטה וקטן וכן דפחות מבן חודש דאינו נידר, הא כיון דאמר דמי עלי וחש"ו וכן פחות מבן חודש

וודאי דיש להם שוויות של ממון, ובפרט ששמין אותם כעבד הנמכר בשוק ומהיכי תיתי דהיכא דיאמר דמי חש"ו עלי דלא יהיה חייב.

ונראה דמוכח מכאן כמש"נ דגם נדרי אדם הוי דומיא דערכין דאין כאן התחייבות להביא דמים של אותו אדם כמו דהוא שוה והוי כמו דאמר דמי חפץ עלי, אלא הוי חיוב מחודש דהוא מחיל כאן קדושה על אותו אדם לפדיונו. ולכך היה הו"א דחש"ו וכן פחות מבן חודש, כיון דאינם נודרים אינם בפרשה המחודשת של דמי אדם, דלא שייך להחיל עליהם קדושה לפדיונם.

סימן ד

בגדר מופלא הסמוך לאיש

כל השנה כולה שהוא שנת י"ב לקטנה, ושנת י"ג לקטן. ובהלכה ג' קודם הזמן הזה אף על פי שאמרו יודעין אנו לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו אין נדריהן נדר ואין הקדשן הקדש, ואחר הזמן הזה שנמצא הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד אף על פי שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהן נדרים ואף על פי שלא הביאו שתי שערות, וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום.

ומבואר ברמב"ם דהיכא דהגיע לי"ג שנה ואפילו דלא הביא שתי שערות לא בעינן דיהיו נדריו נבדקים, אלא רק מבן י"ב בעינן דיהיו נדריו נבדקים, ולפי"ז נמצא דמופלא אינו שנה לפני הבאת סימנים, אלא שנה לפני שנעשה גדול בשנים והיינו בן י"ג. וא"כ אפשר דמה דכתב הרע"ב מבן י"ג שנה היינו דלא בעינן דנדריו יהיו נבדקים, והגמ' בנדה איירי מבן י"ב שנה דבעינן דנדריו יהיו נבדקים, אמנם לפי הרש"ש דגרס ברש"י בן י"ג, וכתב רש"י דבעינן לבדוק נדריו מבואר דגם בן י"ג שנה בעי לבדוק נדריו וזה שלא כמתני' בנדה. וצ"ע.

והנה עיין בשב שבעתא שמעתא ה' פ"ג דכתב בדעת רש"י בנדה, דמופלא היינו סמוך לגדלות של סימנים, דהטעם

רש"י ד"ה "מופלא סמוך לאיש". בן י"ב שנה ויום אחד שהוא סמוך לאיש ואינו איש עד שיביא שתי שערות ומופלא קרי ליה על שם שבודקין אותו אם יודע להפלות ולפרש לשם מי נדר ולשם מי הקדש. ומשמע ברש"י מהא דכתב ואינו איש עד שיביא שתי שערות, דמבואר דאי יביא שתי שערות הוי איש, והקשה הרש"ש הא גם אי יביא שתי שערות הוי שומא בעלמא עד בן י"ג. ולכך גרס ברש"י בן י"ג שנה שלא הביא שתי שערות, וכמו דכתב הרע"ב במשנתנו. ולפי"ז מבואר מדבריו דגם היכא דהגיע י"ג שנה ולא הביא שתי שערות נדריו נבדקים לידע אם יודע לשם מי נדר.

ועיין בתוס' יו"ט דהקשה על הרע"ב דהא הוי משנה מפורשת בנדה מה: דמופלא הסמוך לאיש דנדריו נבדקים הוי רק מי"ב שנים, אבל בן י"ג נדריו קיימין.

והנה בדברי הרע"ב אפשר לבאר דפירש כמו דכתב הרמב"ם בפרק יא' וז"ל קטן בן שתיים עשרה שנה ויום אחד, וקטנה בת אחת עשרה שנה ויום אחד שנשבעו או נדרו בין נדרי איסור בין נדרי הקדש בודקין אותן ושואלין אותן, אם יודעין לשם מי נדרו ולשם מי הקדשו ונשבעו נדריהן קיימים והקדשן הקדש, ואם לא ידעו אין בנדריהם ובדבריהם כלום, וצריכין בדיקה

וכן להשמעתא אפשר דרש"י בא לאפוקי מהמהרש"א, דרק בן י"ב ולא הביא שני שערות מהני, אבל בן י"ג ולא הביא שערות כבר לא מהני.

ונמצא דאית לן פלוגתא בין רש"י להרמב"ם מהו 'מופלא', דלרש"י

סמוך לגדלות של כל התורה והיינו לפני גדלות של סימנים, ולהרמב"ם סמוך לגדלות של שנים, ובדעת רש"י נחלקו האחרונים, מהו 'סמוך' דלהשמעתא דוקא שנה לפני גדלות של סימנים, אבל לאחר שנה אם לא הביא סימנים אין נדריו נדרים, דכיון דלא ידעינן מתי יביא סימנים אפשר דהוא בן שנתים קודם גדלותו. ולמהרש"א וכן ברש"ש לאו דוקא שנה, וצ"ב שיטתם.

וראיתי לאאמו"ר שם דביאר דבריהם [והראוני דכיון בזה להקryn אורה בנזיר כט]. דהא ברמב"ם מבואר דשנים נמי הוי גדלות לענין נדרים, ולכך ס"ל דבן י"ג שנה אע"פ דידעינן דלא הביא שני שערות דאין נדריו נבדקים, ומבואר מדבריו דאיכא תרי דיני מופלא, דאיכא מופלא בשנת י"ב והוא דוקא היכא דידוע להפלות, ואיכא מופלא בן י"ג שנה ולא הביא שערות, וזה גם היכא דאין אנו יודעים אם יודע להפלות, דכיון דגם השנים הם חלק מהגדלות, מהני גם היכא דלא בדקנו אותו. ועייין בקרן אורה שם דיישב בזה קושית האחרונים על הרמב"ם מנדה מו: דמבואר דמופלא תלוי בשנה לפני סימנים.

ובביאור הנך שני גדריו מופלא נראה דהם חלוקים בשרשם, דהנה כבר חקרו מהו הגדר בדין מופלא דאיתרבי

דבן י"ב שנה נדריו נבדקים משום דתלינן דמסתמא יביא שערות ב"ג שנה, אבל בן י"ג שנה שלא הביא שערות אפילו יודע לשם מי נדר לא יהא נדרו נדר דתו לית ביה חזקה שיביא שערות ומספיקא מוקמינן הדבר בחזקת היתר ולא חל נדרו.

ומבואר בשמעתתא נמי דגרס ברש"י כהגירסא שלפנינו ברש"י, דאי גרס כגירסת הרש"ש ברש"י 'בן י"ג שנה ולא הביא שתי שערות' הא מבואר ברש"י דבן י"ג ולא הביא שערות נדרו נדר, וכן באמת ראיתי בספר נתיב שמעתתא לאאמו"ר, דהביא בשם המהרש"א והמהר"ם בנדה, דבן י"ג שנה ולא הביא שערות נמי מהני נדרו ואע"פ שלא בדקו אותו ודלא כהשמעתתא. וע"כ מבואר דהשמעתתא גרס ברש"י בן י"ב שנה ולא הביא שתי שערות דרק אז נדרו נדר אבל בן י"ג שנה אין נדרו נדר.

ומה דהקשה הרש"ש על רש"י דמשמע ברש"י דאם הביא שני שערות כשהוא בן י"ב הוי איש, והקשה דהא הוי שומא בעלמא. ונראה דכונת רש"י דכתב ולא הביא שתי שערות, דבא לאפוקי מהרמב"ם, דלפי הרמב"ם מופלא היינו שנה לפני גדלות של שנים, דהא לפי הרמב"ם דבבן י"ג שנה אע"פ דידעינן דלא הביא שערות כתב דנדרו נדר אע"פ דלא בדקנו אותו אם יודע לשם מי נדר, וחזינן ברמב"ם דלענין נדרים היכא דהגיע לגיל י"ג שנה זה גם גדלות, ולכך לא בעינן לבדוק אותו, וא"כ רש"י בא לאפוקי דמופלא הוא סמוך לגדלות של סימנים.

לנדרים, האם הביאור דהתרבה דלענין נדרים הנדר שלו הוא נדר של גדול, או דהתרבה דלענין נדרים אע"פ דהוא קטן כיון דיודע ומבין מהות הנדר לכך נדרו נדר.

והנה עיין במנחת חינוך מצוה תז' דהביא מהמשל"מ דהסתפק לענין קטן מופלא דאיתרבי לנדרים והקדישות מקרא, האם התרבה נמי לשאלה ויכול לישאל נדרו, או דהתרבה רק לענין דנדרו נדר ולא לענין שאלה. ובביאור הך ספיקו אפשר דתליא בהך ספק, דאי חשיב דהוא קטן א"כ התרבה רק לענין נדרים, אבל אם הוא גדול לענין נדרים נמצא דנדרו הוי נדר של גדול, ממילא ה"ה נמי לענין שאלה יכול לישאל כגדול.

ובפשוטו נראה דלפי השמעתתא אפשר דזה פלוגתא רש"י והרמב"ם, דלרש"י הגדר בזה דאע"פ דהוא קטן מהני, ולכך ס"ל דבן י"ג ולא הביא שערות לא מהני, ולהרמב"ם מהני משום דהוא גדול לענין זה, ולכך ס"ל דבן י"ג שנה אע"פ דלא הביא שני שערות אין צריך לבדוק משום דהוא כבר גדול.

ולפי דברי הקרן אורה אפשר דזה שני הגדרים במופלא, דאפשר דס"ל להרמב"ם דהתחדש דהיכא דהוא בן י"ב שנה התם התרבה דאע"פ דאינו גדול נדרו נדר, וכשהוא בן י"ג שנה הרי הוא גדול לענין נדרים, ולכך ס"ל דבן י"ג אין צריך לבדוק אותו.

ולפי"ז אפשר לבאר בזה דברי הרמב"ם דהבאנו בסימן הבא דכתב בפ"א הט"ו וקטן שהגיע לעונת נדרים והעריך או נדר דמים חייב לשלם שהרי נדריו קיימין

כמו שבארנו בהלכות נדרים. והבאנו דהקשה המנחת חינוך דכיון דקטן אין לו איסור כל יחל, מדוע חייב לשלם. אמנם לפמש"נ אפשר דס"ל דבאמת הרמב"ם איירי רק היכא דהוא כבר בן י"ג שנה, דס"ל דכיון דהתחדש דהוא גדול לענין נדרים, לכך אית ליה איסור כל יחל, ומלקות לית ליה כיון דלאו בר עונשין, דעדין קטן הוא לכה"ת, אבל לענין חיוב לשלם דהוי חיוב כלפי עצמו התם חייב לשלם.

ונראה דכן מדויק בדבריו דכתב בפ"א הל"ג ואחר הזמן הזה שנמצא הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד אף על פי שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהן נדרים ואף על פי שלא הביאו שתי שערות, וזו היא **עונת נדרים האמורה בכל מקום**. ומבואר ד'עונת נדרים' היינו בן י"ג שנה דלא הביא שתי שערות. וזה נמי לשונו של הרמב"ם בפ"א 'וקטן שהגיע לעונת נדרים חייב לשלם. ומבואר דחייב לשלם רק מי דהגיע לעונת נדרים היינו בן י"ג שנה.

ולפי"ז ביאר אאמו"ר דברי האחרונים דס"ל ברש"י דבן י"ג שנה ולא הביא סימנים דנדרו נדר, משום דס"ל דגם רש"י ס"ל דאיכא שני גדרים במופלא דאיכא מופלא דהוא סמוך לשתי שערות, דהתחדש דאע"פ דהוא קטן נדרו נדר היכא דמבין. ואיכא מופלא דהוא כבר בן י"ג שנה דמהני, דלענין נדרים התרבה שהוא גדול, ולכך אע"פ דלא ידעין מתי יביא סימנים נדרו נדר, דכיון דהגיע לגדלות של שנים הרי הוא נעשה גדול.

סימן ה

בביאור הרמב"ם דמופלא הסמוך לאיש דנדר
חייב לשלם

ומ"ש שאינם לוקין פשוט הוא דהא לאו בר עונשין. והקשה המשנה למלך על הכס"מ מדוע כתב דפשוט, והיינו דמסברא כן, הא בנדה מו. נחלקו בזה ר"כ ור"ה האם איכא מלקות של כל יחל למופלא, ולר"ה איכא מלקות, ורק הרמב"ם פסק כר"כ ואיך כתב דהוא פשוט.

ובביאור דברי הכס"מ נראה דהנה כתב הרמב"ם בפ"ט משגגות הל"ג בן תשע שנים ויום אחד שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן ויראה לי שאינו מביא עד שיגדיל ויהיה בן דעת.

ולפי"ן נראה דס"ל להרמב"ם דכמו דלענין קרבן כתב דמביא רק לכשיגדיל, ה"ה בפלוגתת ר"כ ור"ה לענין מלקות דכל יחל במופלא, נחלקו רק אם לוקה לכשיגדיל, והיינו דזה וודאי דכיון דנדרו נדר לכך אית ליה איסור של "לא יחל דברו" לכו"ע, ונחלקו האם כשעבר על איסור בקטנותו אם לוקה כשיגדיל, ורק כיון דקטן לאו בר עונשין לכך לית ליה מלקות כשהוא קטן. ונמצא דהא דכתב הרמב"ם דמופלא אינו לוקה, היינו בעודו שהוא קטן, וע"ז כתב הכס"מ דהוי סברא.

ולפי"ן מבואר בכס"מ חידוש, דבפשוטו הביאור דקטן לאו בר עונשין,

ב. שם. כתב הרמב"ם בפ"א הט"ו וקטן שהגיע לעונת נדרים והעריך או נדר דמים חייב לשלם שהרי נדריו קיימין כמו שבארנו בהלכות נדרים. ועיין במנחת חינוך מצוה שני דהקשה דאיך יתכן דחייב לשלם הא לכל התורה כולה הוא קטן ורק לענין נדרים דהתחדש דנדרו נדר, וכיון דפסק הרמב"ם בפ"א מנדרים כר"ה דמופלא הסמוך לאיש לית ליה לאו ד"לא יחל דברו" מדוע חייב לשלם, והיינו דס"ל להמנחת חינוך דהחיוב לשלם מחמת דכופין על ל"ת ולכך אע"פ דחל הנדר מצד "מוצא שפתיך תשמור" הוי רק מצוה בעלמא על הקטן לשלם, וכיון דקטן לאו בר כפיה היאך כופין אותו, דהא אין לו חיוב להקדש, אלא הוי חיוב רק מדין מצוה, ולכך א"א לומר דהוא חייב לשלם דאם ירצה לקיים את המצוה הרשות בידו, [ובשלמא בגדול חייב לשלם מחמת דכופין על המצוות], ולכך הקשה מדוע כתב הרמב"ם דחייב לשלם.

ונראה לבאר דהנה כתב הרמב"ם בפ"א מנדרים הל"ד ודבר זה מדברי תורה שהמופלא הסמוך לאיש הקדשו ונדרו נדר אע"פ שנדריה קיימין אם חללו נדרן או נשבעו והחליפו אינן לוקין עד שיגדילו ויביאו שתי שערות. וכתב הכס"מ

דכיון דאינו מצווה בלאוין לכך אינו בר עונשין, אמנם לפי"ז מבואר דקטן גם היכא דהוא מוזהר כמו במופלא הסמוך לאיש, אפ"ה אינו בר עונשין, ולכך ילקה רק כשיגדיל על מה דאכל בקטנותו.

ונראה דהכס"מ דייק כן מדברי הרמב"ם דהא כתב שם דמופלא הסמוך לאיש אינן לוקין עד שיגדילו. ובפשוטו כונת הרמב"ם דאינם לוקין רק לכשידור כשהוא גדול. אמנם לפי"ז היה לו לכתוב ואם חיללו דיבורם לאחר דהגדילו, לוקין. ומשמע מהך לשון דהרמב"ם איירי במופלא הסמוך לאיש דחילל דיבורו כשהוא קטן ואינו לוקה עד שיגדיל.

ולפי"ז נמצא דס"ל להרמב"ם דאיכא בל יחל למופלא הסמוך לאיש, ורק כשהוא קטן כיון דלאו בר עונשין הוא לכך לית ליה מלקות כשהוא קטן, וכשהוא גדול לוקה על מה דעבר בקטנותו, ולפי"ז נראה דלכך חייב לשלם, דקטן רק לאו בר עונשים, אבל חייב לשלם כיון דהוי מכח הבל יחל, לכך חייב לשלם.

וכן מבואר ברע"א להדיא, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ב מנזירות הלי"ג קטן שהגיע לעונת נדרים ונדר בנוזר הרי זה נזיר ומביא קרבנותיו ואע"פ שעדין לא הביא שתי שערות.

ועיין ברע"א בתשובת מה"ת סימן ק"ה [נדפס ברמב"ם פרנקל על הגליון שם] דהשואל שאל דאיך מופלא סמוך לאיש מביא קרבן דהא אף דהקדשו הקדש הא לגבי מלקות אינו לוקה וא"כ איך יביא קרבן חטאת הא הוי חולין בעזרה, והיינו

כיון דאינו בר עונשין ממילא אינו מחויב חטאת. ותירץ לו הגרע"א, דקרבן נזירות אינו בא על חטא דהרי אם עבר ושתה יין אינו מביא קרבן ורק כשנשלם הנזירות מביא קרבן, לכך כיון דמופלא הסמוך לאיש דאורייתא דנזירותו נזירות לכך כל פרטי נזירות עליו, ורק קרבן דבא על עבירה דנמצא דבא לכפר על חטא דכיון דאינו בר עונשין קרבן נמי אינו חייב.

ומבואר ברע"א להדיא דמופלא כיון דנדרו נדר הרי הוא חייב בקרבן נזירות, כיון דהקרבן נזירות לא בא על חטא, ולפי"ז נראה דה"ה נמי לענין תשלומין, דקטן דנדר חייב לשלם, דכיון דחל עליו איסור של "לא יחל" ממילא יש לו חיוב ממון, דהא רק לגבי עונשין אמרינן דקטן לאו בר עונשין אבל החיוב לשלם הוי מדין כופין על המצוות ולא הוי כלל מדין עונש, ולכך אית ליה חיוב תשלומין מיד.

ונראה דדברי הגרע"א מוכרחים מגוף הסוגיא שם בנדה, דהנה הגמ' שם מביאה ראייה לדברי רב הונא דמופלא הסמוך לאיש דלוקה, דתניא לפי שמצינו שהשוה הכתוב הקטן כגדול לזדון שבועה ולאסור ולבל יחל יכול יהא חייב על הקדשו קרבן ת"ל זה הדבר, קתני מיהת לאסור ולבל יחל חייב. ודחינן לאיסור בל יחל. והנה מבואר בגמ' בהו"א דאע"פ דמבואר בבריתא דהמופלא הסמוך איכא מלקות אפ"ה קרבן לא יהיה. ולכאורה חזינן דקטן ממועט מקרבן ולא משום דלא הוי בר עונשין. אמנם נראה דהתם הקרבן הא על מה דמעל בקרבן ולא הוי מדין

לפוטרו, אלא להיפך דמסברא עבד היה פטור לגמרי ממצוות, ובא הגז"ש לחייבו במה שהאשה חייבת, ולכך ליכא נפק"מ במה דהקרא נאמר לגבי שפחה. וא"ת דמה דשפחה חייבת במצוות כיון דהוקשה לאשה ולכך כיון דהיא אשה אינה חייבת יותר אבל עבד דהוא זכר יהיה חייב כאיש, וצ"ל דכיון דמסברא הוא פטור לגמרי לכך אין לנו מקור לחייב יותר ממה דחידשה התורה.

ולפי"ז מיושב שפיר כיון דמסברא עבד היה כמו עכו"ם דאינו חייב כלל במצוות וכל מה דנתרבה רק מלה לה מאשה, לכך היה הו"א דאי אפשר דיהיה שייך אצלו מצוות יותר מאשה.

ונמצא דאין הביאור בתוס' דערכין שייך רק למי שחייב במצוות, אלא מצות ערכין שייכא גם במי שאינו חייב במצוות, ורק עכו"ם כיון דנתרבה דחייב במצוות כאשה לכך היה הו"א דלא שייך דיהיה חייב במצוות יותר מאשה. ולפי"ז התיישב מה דהקשינו מסומא, דאע"פ דפטור מכל המצוות, כיון דלא נמתעט מערכין לכך ליכא כלל הו"א דבסומא לא יהיה שייך בפרשת ערכין.

ונראה דכיון דנתבאר דעבד היה פטור מכל המצוות, ואיכא דרשה דחייב במצוות כאשה, א"כ היה הו"א דכל היהודי שבו הוי רק לענין כאשה, כיון דאינו מתחייב במצוות רק כאשה, נמצא דכל הצד היהודי שבו הוי רק כאשה, אבל לגבי איש עדין יש לו דין תורת עכו"ם וכלשונו של הרמב"ם דעבד יצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא בא, ולכך הצד לפטור אותו

דחילל דיבורו, ונמצא דהוי מדין עונש, ולכך ליכא קרבן דמופלא הסמוך לאיש אינו בר עונשים.



ב. תוס' בד"ה "נשים". וז"ל ועבד אע"ג דגבי מצוות יש לו דין אשה לפי ערך זכר הוא נערך דלא אישתמיט תנא דלימא אם היה נערך כאשה. והנה דברי התוס' צ"ב דמה ההו"א דבגלל דחייב במצוות כאשה לכך יהיה נערך כאשה. ואי יש הו"א דבאמת עבד יהיה נערך לפי אשה באמת מנ"ל דלא נערך כאשה. ועוד צ"ע דהא סומא פטור מכל המצוות ולא נתמעט מפרשת ערכין וא"כ מה ההו"א כיון דעבד חייב במצוות כאשה, לכך יהיה חייב כאשה.

והנה עיין בגליון רעק"א למשניות ברכות פ"ג מ"ג אות כח' דהקשה אהא דילפינן בכל דוכתי דעבד חייב רק במצוות שהאשה חייבת בהן ופטור ממ"ע שהזמ"ג משום דאיתקש עבד לאשה, והרי מה דאיתקש עבד לאשה, המקור מהא דהוקש שפחה לאשה, דאיתא בחגיגה ד. דדרשינן 'לה לה', דבאשה כתיב "וכתב לה" ובשפחה כתיב "או חפשה לא נתן לה", וכיון דהמקור מ"לה" דכתיבא גבי שפחה, מנלן למילף לגבי כל העבדים, דהא הפסוק בעבדים איירי באשה, ומנ"ל ללמוד שגם עבד שהוא זכר פטור ממ"ע שהזמן גרמא.

וכתב דע"כ חזינן דהא דאיצטריך למילף מלה לה מאשה לחייב עבדים במצוות כאשה, דאין הביאור דמסברא דעבד היה חייב במצוות ובא הגז"ש

מערכין כזכר לא בגלל דאינו חייב במצוות כזכר, אלא דלגבי הזכר שבו הרי הוא כעכו"ם. ואע"פ דעכו"ם איתיה בערכין לחד מ"ד. ונראה דאה"נ דכל ההו"א דעבד יהיה כאשה הוי רק למ"ד דעכו"ם ליתיה בפרשת ערכין.

שם. עיין בחידושי הגרע"א דהוכיח דעבד נערך כזכר מהא דקתני במתני' דטומטום אינו נערך דבעי זכר וודאי ונקבה וודאית, ומשמע דלא משכחת לה כלל דטומטום יהיה נערך, ואי נימא דטומטום נערך כאשה משכחת לה בעבד טומטום דהוי כולו כאשה.

ודבריו צע"ג דהא מבואר בבכורות כב. דהא דקתני במתני' דטומטום אינו נערך הוי רק למ"ד דהוי בריה חדשה אבל למ"ד דהוי ספק זכר ספק נקבה נערך לחומרא, וא"כ גם אי טומטום היה נערך כאשה, בעבד טומטום נמי אינו נערך. וצ"ע.



ב. תוד"ה "לאותוי". וי"ל דהכא בטריפה איירי וא"ת ההורגו יתחייב הואיל ואיתרבי בנפשות אלמא איקרי נפש דמהאי טעמא מרבינן להורג בן יום אחד ואע"ג דשמא נפל הוא וי"ל דהתם בתורת כהנים מוקמינן ליה בשכלו לו חדשיו. ודבריהם צ"ב דמה תירצו על קושייתם, דהא כיון דטריפה הוי בכלל נפש וכדחזינן הכא מדוע ההורגו פטור.

ונראה לבאר דבריהם בפשיטות, דהנה מבואר בקושייתם דהוצרכו להוכיח מההורג בן יום אחד דההורגו

חייב, ואע"פ שהוי נפל, וחזינן דהורג נפש חייב, ומבואר דלולא הראיה לא היה קשה להם כלל, והטעם דאיכא מקום לחלק טובא בין ערכין לרציחה, דאע"פ דלגבי ערכין חשיב נפש, לגבי רציחה לא הוי נפש, ורק הוכיחו מהתם דהיה פשוט להם דנפל הוי כטריפה כיון דכבר מונח בו הסיבה למיתה, ואפ"ה ההורגו חייב וע"כ משום דהוי נפש, ולכך הקשו דא"כ לגבי טריפה נמי כיון דמבואר הכא דחשיב נפש דהתחייב ההורגו. ולכך לאחר דתירצו דמשם ליכא ראייה דלא איירי כלל בנפל דהא איירי בכלו לו חדשיו ממילא הדרינן לסברא הפשוטה דגם מי שקרוי נפש לגבי ערכין לגבי טריפה לא הוי נפש.

והטעם דס"ל להתוס' בפשיטות דחלוק ערכין מרציחה משום דרציחה לא שייך לנפש, דהא זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקיבלו בסייף דהשני פטור, והא שם התינוק הוא אינו טריפה כלל, דהא עד של הגיע לארץ הוא בריא ושלם, וע"כ חזינן דהיכא דאיכא כבר את הסיבה למיתה אין כאן מעשה רציחה, ולכך טריפה כיון דאיכא כבר את הסיבה למיתה ליכא כאן מעשה רציחה.



ב: הכל חייבין בסוכה לאותוי קטן הצריך לאמו. ועיין בכתבי הגר"ז דביאר דטעם הפטור משום מצטער, וביאר דזה הוי שיעור בחינוך דהא אפילו דיהיה עם אמו בסוכה נמי נפטר דכיון דלא ראוי למצוה בלא אמו נחשב שאינו ראוי למצוה דגדר המצוה נקבע לפי מה שהוא בלא אמו. וצ"ב דבריו.

סימן ו

קטן במצות ראייה ובגדר עולת ראייה

של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך. ועיין במשנה למלך דריק מהרמב"ם דליכא מצות חינוך לקרבן אלא רק לראית פנים, וצ"ב הא כיון דמבואר ברמב"ם דבלי הבאת קרבן לא קיים את המצוה כלל, מה שייך לחנכו לקיים מצות ראייה בלא שאביו מביא עליו קרבן, הא אין כאן כלל חינוך למצוה.

וביותר צ"ע דאיך שייך לחנך קטן במצות ראייה להרמב"ם דהא כיון דס"ל דבלי קרבן לא רק דאינו מקיים מצוה אלא גם עובר על לא תעשה, א"כ מה שייך לחנכו לקיים ראית פנים כשעובר על לא תעשה, דנמצא דהוי חינוך לעבירה.

וע"כ צ"ל דוודאי גם הרמב"ם ס"ל דעיקר המצוה הוא רק ראית פנים בעזרה, ודין הקרבן הוא רק תנאי בקיום החיוב מצות ראייה דבקרא ד"לא יראו פני ריקם" כתיב שצורת הראיה תהיה באופן שלא תהיה ריקם, אבל אין הביאור דזה החפצא של המצוה ראית פנים בקרבן, אלא המצוה היא ראית פנים ורק איכא תוספת דין דכשמקיים מצות ראית פנים דזה יהיה עם קרבן, ולפי"ז נראה דהלאו הוי רק למי שחייב במצות הבאת קרבן ואינו מביא עובר בל"ת, אבל מי שאינו בר הבאת קרבן דאין עליו דין להביא קרבן הרי הוא מקיים

ב: תוד"ה "הכל חייבין בראייה". אבל בירושלמי אמרי עלה הדא דאיתא בקרבן אבל בראית פנים בעזרה אפי' טף חייבין דכתיב הקהל הנשים והטף וכו'. מבואר בירושלמי דפירש דהא דתנן דהכל חייבין בראיה זה על חיוב קרבן ומזה מיעטנו קטן דאינם חייבים קרבן, אבל בראית פנים חייבים, והביא ראייה מהקהל דטף נמי חייבים. ומבואר בירושלמי דלולא מצות הקהל לא היה לנו מקור דקטנים חייבים בראיה, וצ"ב מ"ש מכל מצות חינוך.

מבאר דהבאת קרבן בשעת ראית פנים הוי רק תנאי בקיום החיוב מצות ראייה

ונראה לבאר דהנה שיטת הרמב"ם בפ"א מחגיגה הל"א הראייה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון של חג ויביא עמו קרבן וכו' ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם. ומבואר ברמב"ם דהבאת קרבן מעכבת את מצות ראייה, דהמצוה הוא להראות בקרבן, ואם נראה בלא קרבן לא רק דלא קיים מצוה אלא עבר על איסור.

ולפי"ז צ"ע דהרמב"ם כתב שם בפ"ב הל"ג כל קטן שיכול לאחוז בידו

מצוה בלא ראית פנים, ואינו עובר בל"ת. וכן מבואר בחינוך במצוה תפט' דאם בא בלילה דלא הוי זמן קרבן אינו עובר על הלאו של "לא יראו פני ריקם". ולפי"ז קטן דאינו שייך בקרבן יש עליו [או על אביו] מצות חינוך לקיים ראיית פנים, וכיון דאצלו לא שייך חיוב קרבן, לא חסר בקיום המצוה דבאה ריקם, דכיון דאינו מחויב בקרבן.

**מבאר מאי שנא נענועים בלולב
דלכך דקטן אינו חייב בלולב
מקרבן ראייה דאע"פ דאינו יכול
להביא חייב במצות ראייה**

והנה מבואר בסוגיין דקטן דאינו יודע לנענע אין מחנכין אותו, וחזינן דהיכא דחסר בפרטי המצוה אין מחנכין אותו, וצ"ב מ"ש ממצות ראייה. ונראה דנענוע הוי חלק ממעשה המצוה, ולכך אם חסר בחלקים של מעשה המצוה אין מחנכין את הקטן, דמצות חינוך דהקטן יעשה את פעולת המצוה כמו גדול, ואם אינו יכול לעשות את הפעולה כמו גדול אין מחנכין אותו, אע"פ דנענוע אינו מעכב, משא"כ ראית פנים בלא קרבן מצד מעשה המצוה הוי מצוה בשלימות בלא קרבן דצורת מעשה המצוה היא ראית פנים, ורק איכא תנאי דלא יבא ריקם, ולא הוי פרט במעשה המצוה, לכך בזה איכא חיוב לחנכו בראית פנים ואע"פ דאינו מביא קרבן.

אמנם צ"ע דמדוע רק לגבי מצות ראייה הוצרך הרמב"ם להביא קרא דאביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר "יראה כל זכורך". דמ"ש

הכא דרך הכא איצטריך קרא להשמיענו על מצות חינוך.

ועוד קשה דהרי מבואר בסוגיין דהחינוך ללולב משעה שיודע הקטן לנענע, וכן בציצית משעה שיודע להתעטף, והנה היכא דנוטל לולב בלא נענוע וודאי מקיים את המצוה כתיקונה, וגם להשיטות דנענונים דאורייתא, וכן טלית היכא דלבש בלא עיטוף וודאי דמקיים את המצוה, ואפ"ה מבואר דקטן דאינו יודע לנענע אין מלמדין אותו, וביאר הגר"ז בסוגיין דחינוך למצוה הוי רק היכא דיודע לקיים את המצוה לכל פרטיה, והביאור בדבריו נראה דכיון דכל המטרה של החינוך דהתרגל במצוות לכשיגדיל, נמצא דאם נחנך אותו למצוות עם חיסרון של פרטי המצוות, גם כשיגדיל יעשה את המצוות בלא הנך פרטים, ולכך לא מחנכים למצוות היכא דכשיגדיל יהיה לה חיסרון בקיום המצוה, ואם חזינן הכא דהיכא דהוי רק חיסרון בפרטי המצוות דאין מחנכין אותם, כ"ש במצות ראייה הא לכשיגדיל היכא דיראה, בלי קרבן ליכא כלל מצות ראייה, ולא עוד אלא הוי עבירה, ונמצא דאין כאן חינוך למצוה כלל ובודאי דאין מחנכין.

**מבאר דחיוב האב למצות ראייה
של בנו הוי חלק ממצות האב
ושאני מכל המצוות**

וע"כ נראה לבאר דחיוב האב להעלות את בנו להר הבית, חלוק הוא ביסודו מתקנת חינוך בשאר מצוות, דבאמת לא הוי כלל מדין מצות חינוך, אלא הוי חלק ממצות האב שצריך להעלות את בנו עמו, וכלשון של הרמב"ם אביו חייב להעלותו

מקטנים דלאו בני קרבן, אבל בראיית פנים חייבים, והמקור לזה מהקהל, דבלא מצות הקהל דחזינן התם דאיכא מצוה להביא את הבנים משום מצוה של האב, לא היינו מחייבים כלל את האב להעלות עם בנו לקיים מצות ראייה, דהא לא שייך בזה חנוך כלל, וזה הביא אסמכתא מהקהל דרבנן חייבו את האב להביא את בניו לעזרה מדין המצוה שלו.

**מוכיח מהרמב"ם דחינוך במצות
ראיה שונה גדרו מכל גדרי מצות
חינוך**

אמנם לכאורה ברמב"ם א"א לבאר דבר זה דהא כתב להדיא חייב האב להעלותו ולהראות בו 'כדי לחנכו למצוות', ומבואר להדיא דהחיוב הוא מדין לחנכו במצוות.

ונראה לבאר דס"ל להרמב"ם דהכא התחדש דאע"פ דבכל המצוות הוי דין חינוך דהמצוה תתקיים ע"י קטן וכמו דכתב הרמב"ם בכל המצוות, לגבי ראייה התחדש דאיכא דין חיוב על האב לעשות המצוות באופן דהבן ילמד ממנו האיך לעשותו, וזה חלק מהמצוה של האב דכשעושה את המצוה צריך לעשותו באופן דהבן ילמד ממנו איך לעשותו, ונראה דלא הוי שני דינים דבכל המצוות הוי מצוה על הבן ובראייה הוי מצוה על האב, [וכמו דמבואר בגרי"ז בנזיר כח: ולפי"ז דברי הרמב"ם מיושבים להפליא דאיכא תרי דינים במצות חינוך, דאיכא מצות חינוך דהוי מצוה על הבן, ואיכא מצות חינוך דהוי מצוה על האב, ולפי"ז במצות ראייה דלא שייך חינוך על הבן הוי רק מצוה על

"ולהראות בו", והוי דומיא דהקהל שצריך להביא את בניו הקטנים מדין החיוב של האב.

וכן מבואר בחינוך להדיא דכתב במצוה תפט' וענין המצוה שיעלה כל אדם עם כל בן זכר שיש לו שיכול ללכת לבדו, ומבואר שזה דין במצוה של האב להעלות עם הבן זכר שלו.

ולפי"ז נמי א"ש הרמב"ם דהביא קרא דאביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר "יראה כל זכורך". וצ"ע מדוע רק הכא צריך פסוק על מצות חינוך. אמנם לפי"ז א"ש היטב משום דהכא באמת ליכא כלל מצות חינוך והוי רק חיוב מדין המצוה של האב להעלותו.

וכן היה משמע בשינוי לשונות של הרמב"ם דבפ"י מהלכות ציצית הל"י כתב קטן היודע להתעטף חייב בציצית, ובפ"ז מלולב הל"י ט כתב קטן היודע לנענע חייב בלולב מד"ס. ובפ"ו מסוכה הל"ח כתב קטן שאי"צ לאמו חייב בסוכה מד"ס. ולפי"ז לגבי מצות ראייה נמי היה לו לכתוב כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית 'חייב בראיית פנים', ולא כתב כן, אלא כתב כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית 'אביו חייב להעלותו ולהראות בו', ומבואר מזה דהמצוה להביא את הבן הוי חלק מהמצוה של האב. והטעם כמש"נ דראיית פנים בלא קרבן לא הוי כל מצוה, ולכך לא שייך כלל לחנך את הקטן לדבר זה.

ולפי"ז א"ש היטב דברי הירושלמי דביאר דהכל חייבים היינו בקרבן, חוץ

האב.]. אלא נראה דבכל המצוות נמי הדין חינוך הוי חלק מהמצוה על האב, אלא דבכל המצוות זה מתקיים ע"י דהקטן עצמו יעשה, דע"י דהקטן עצמו עושה, בזה האב מקיים את דינו, דהבן לומד איך לקיים את המצוה, אבל במצות ראייה דאין יכול הבן להקריב כיון דחייב רק מדרבנן, לכך שם הדין חינוך לא יכול להתקיים ע"י מעשה של הקטן, ובזה חידשה התורה דהדין חינוך התקיים רק ע"י מצוה של האב דע"י דהאב עושה את המצוה ומביא את בנו דיראה וילמד ממנו, מקיים בזה מצות חינוך.

והתעוררתי לדברים הללו מלשונו של הב"ח דעיין בב"ח סימן י"ז דהקשה על לשונו של הטור דכתב קטן היודע להתעטף אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו, דמדוע שינה מלשון הברייתא דקטן היודע להתעטף חייב בציצית. וכתב וז"ל דלפי שעכשיו הוזהרו כולם לקנות בגד ד' כנפות כדי לחייב עצמם בציצית לפיכך צריך לקנות גם לקטן לחנכו דכל חנוך לקטן הוא כדי שיהא רגיל מקטנותו לקיים המצוות **כאשר רואה באביו**. ומבואר מלשונו דהמצות חינוך דמביאין לקטן דע"י מתחנך כאשר רואה איך אביו נוהג.

סימן ז

בגדר מצות חינוך ובדין חינוך בפרטי המצוות

כמתעסק ומה שייך לחנכו לעשות מצוה
דלא הוי מעשה מצוה כלל.

וחדש הטורי אבן דכל עיכוב בקיום
המצוה שקטנותו גורמת לו, בזה
לא נאמר הכלל כל היכא דגדול אינו חייב,
קטן נמי אינו מתחייב דדין חינוך אינו חיוב
דרבנן לקיים את המצוה, אלא רק בשביל
להרגילו לקיים המצוה בגדולתו, וגדר
החינוך לחנכו בקיום המצוה אילו עתה היה
גדול, ולכך היכא שחסר בתנאי החיוב
מחמת קטנותו אין כאן פטר ממצות חינוך.
ולפי"ז קטן דאינו יכול להלך, דהוא מחמת
קטנותו וכשיגדל יוכל להלך, לכך איכא
בזה מצות חינוך. וכן לענין כונה במצוות,
דמה דאין לו כונה ולכך המעשה שלו לא
הוי מעשה הוי משום קטנותו, וכיון
דכשיגדל יהיה בר כונה אין זה מפקיעו
ממצות חינוך.

ונמצא לדבריו דבאמת לקטן אין כלל
מעשה מצוה, וכל מצות חינוך
להטורי אבן לעשות רק 'פעולה' מה
שעושים הגדולים כשמקיימים את המצוה,
דאע"פ דאצלו אין כאן כלל לא מעשה
מצוה ולא קיום מצוה, זהו קיום מצות חינוך
לעשות פעולה כמו שיעשה כשיהיה גדול,
ואע"פ דלפעולה הזו שעושה עכשיו כשהוא
קטן אין לה כלל שם של מעשה מצוה.

**ב: הכל חייבין בתקיעת שופר לאתויי
קטן שהגיע לחינוך.** וכתב
רש"י פלוגתא היא בפרק בתרא דיומא
חד אמר כבר (שית) [שמונה] כבר (שבע)
[תשע] וחד אמר כבר תשע כבר עשר
שמחנכין אותו לשעות. והקשו התוס' ולא
נהירא דהתם בחינוך קטן להתענות איירי
אבל בשאר מצות כל אחד ואחד לפי
דרכו כדאשכחן לעיל גבי לולב וסוכה
ותפלין.

חידושו של הטורי אבן דקטן אינו
מקיים כלל מצוה כיון דאין לו
כונה, ורק מקיים מצות חינוך

ובביאור דברי רש"י נראה דהנה איתא
בחגיגה ו. אמר אביי כל היכא
דגדול מיחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכין
ליה מדרבנן כל היכא דגדול פטור
מדאורייתא קטן נמי פטור. והקשה בטורי
אבן דהרי קטן שאין יכול לילך וצריך
לרכבסימ על כתפי אביו דבכה"ג גדול
פטור ממצות ראייה וכדתנן במתני' שם
דהחולה והזקן ומי שאין יכול לעלות
ברגליו פטור מראיה, וא"כ מדוע קטן דאינו
יכול לעלות ברגליו מחייב במצוות ראייה.
ועוד הקשה דלמ"ד מצוות צריכות כוונה
מדוע איכא מצות חינוך דכיון דקטן אינו
בר כוונה נמצא דכאילו לא עשה דמי והוי

מבאר דאיכא מצות חינוך גם על
האב וגם על הבן אמנם המצות
חינוך דאיכא על הבן לא הוי
בכל המצוות

והנה כבר דנו בזה הרבה האם מצות חינוך
הוא על האב והקטן פטור לגמרי, או
דאיכא מצות חינוך על הבן, וכבר כתבו
להוכיח דאיכא שני דינים. ואכמ"ל. והנה
נראה דאי המצוה של האב להרגיל את הבן
לקיים את המצוה לכשיגדיל, ובזה גם
כשאין הבן מקיים מצוה נמי איכא חיוב על
האב להרגילו, נמצא דבזה מקיים האב
'מצוות חינוך', אמנם אי המצוה על הבן,
אפשר דהבן אינו מקיים מצות חינוך אלא
הרי הוא מקיים אותו מצוה כמו הגדול,
וכשנוטל לולב הרי הוא מקיים 'מצות
לולב' מדרבנן, ואינו מקיים רק "מצות
חינוך" כמו דהאב מקיים כשמחנך את בנו.
ולפי דברי הטורי אבן נמצא דבאמת החיוב
חינוך על הבן לא שייך בכל המצוות. וכמו
שיבאר.

דהנה מבואר הכא בסוגיין דהתנא נקט
מצות לולב שופר סוכה תפילין
וציצית להשמיענו דגם קטן חייב בהנך
מצוות, וצ"ע דמ"ש הנך מצוות מכל
המצוות, דהא קטן חייב בחינוך בכל
המצוות ומה נשתנה הנך מצוות.

ונראה דלפי הטורי אבן נמצא דשאני הנך
מצוות מכל המצוות, דרוב המצוות
דהחפצא של המצוה הוא ע"י מעשה, נמצא
דקטן כלל אינו מקיים מצוה, אלא רק אביו
מקיים מצות חינוך, דכיון דמצוות צריכות
כונה לכך המעשה של הקטן לאו מעשה

מצוה, ולכך נראה דברוב המצוות לא שייך
דיהיה מצות חינוך על הבן כמש"נ כיון
דהמצוה של הבן לקיים את המצוה מדרבנן
כמו הגדול, ולכך במצוות דתלויים במעשה
כיון דאין למעשיו שם מעשה מצוה לכך
לא שייך אצלו כלל קיום מצוה, אבל נראה
דבמצוות כמו תפילין וציצית דעצם מה
דהוא לבוש בהם מקיים מצוה, וכן סוכה
המציאות של ישיבת סוכה וכן שמיעת קול
שופר, וכן בלולב אחד שנטל לולב קודם
עלות השחר וכשהגיע עלות השחר וזה
בידו נמי קיים מצוה, וחזינן דאין המצוה
הוא המעשה לקיחה, התם נמצא דהקטן
מקיים מצוה גמורה של לולב ושל סוכה,
דהנך מצוות אינם תלויים במעשה, ולפי"ז
אפשר דאם מצות חינוך של הבן הוא
לקיים את המצוות הרי זה שייך רק בהנך
מצוות, דהמצוה מתקיימת גם בלא מעשה,
אבל ברוב המצוות דתלויים במעשה התם
המצות חינוך שייך רק על האב, דהמצוה
של האב להרגיל את בנו במעשה המצוה,
וכשבנו עושה מצוה, האב מקיים בזה
מצות חינוך.

מבאר מה התנא הוצרך
להשמיענו דוקא הנך מצוות
דקטן מחויב בהם

ולפי"ז נראה דהיה הו"א דכיון דבהנך
מצוות הקטן נמי מקיים את
המצוה כמו גדול דמקיים מצוה דרבנן, לכך
היה הו"א דבהנך מצוות אין כלל חובת
חינוך על האב, דהא חובת חינוך על האב
רק על מעשה המצוה להרגילו לקיים את
מעשה המצוה לכשיגדיל, אבל הנך מצוות
דמקיים גם בלי מעשה, והקטן מחויב בהם

מביא ראייה מרבינו מנוח דאיכא
חילוק בחינוך בין אם הקטן
מקיים מצוה לבין היכא דאין
הקטן מקיים מצוה דהוי רק מצוה
חינוך על אביו

ונראה ראייה גדולה לדברינו דבמקום דאין
הקטן מקיים מצוה לא שייך אצלו
חינוך למצוה, והוי רק חינוך על אביו,
וכשהקטן מקיים מצוה הרי הוא חייב מצד
המצוה שלו, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ב
משביתת עשור הל"י קטן בן תשע שנים
ובן עשר שנים **מחנכין אותו לשעות וכו'**,
בן אחת עשרה שנה בין זכר בין נקבה
מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי
לחנכו במצוה. ועיין ברבינו מנוח דביאר
מדוע לגבי חינוך לשעות כתב "מחנכין"
ולגבי היכא דמתענה כתב דמשלים מדברי
סופרים, ולא כתב דמחנכין אותו להתענות
כל היום. וכתב דתרי חנוכי הוו דחנוך
השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה
המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד
ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב
חנוך לנער על פי דרכו וכדי להכניסם תחת
כנפי השכינה כדאמרינן יודע לדבר אביו
מלמדו תורה צוה לנו. והחנוך הזה אינו
מוטל אלא על הבנים ולא על הבנות, אבל
היכא דמתענה יום שלם כיון דמקיים את
המצוה כתקנה אין חילוק בין בנים לבנות,
דתרוויהו חייבים. ולכך לא שייך נמי על
חינוך לשעות לכתוב מחנכין אותו לשעות
מד"ס כיון דאין המצוה כתקנה.

ומבואר להדיא מדבריו דהיכא דאין הקטן
מקיים מצוה חייב אביו לחנכו
במצוה, ובבנות דליכא חינוך על האב ליכא

מצד חיוב חינוך שלו, אין לאב במה
לחנכו, דהא הקטן מחויב בהם מחמת
חיובו, וע"ז אמרינן דגם בהנך מצוות איכא
חיוב על האב, דכיון דבהנך מצוות איכא
פרטי מצוות, והפרטים מחייבים לעשות
'מעשה' מצוה, ובזה לא שייך חינוך מצד
המצוות חינוך של הקטן, כיון דאין המעשה
שלו מעשה כלל, לכך התם החינוך הוי רק
על האב דאיכא חיוב על האב לחנכו
להרגילו בפרטי המצוה, ואע"פ שאינם
מעכבים, כיון דהוי חלק ממעשה המצוה
לכך מוטל על האב להרגילו לעשות המצוה
בשלימות.

מבאר דברי רש"י דהמצוות חינוך
של הבן כ"א לפום חורפיה
והמצוות חינוך של האב כמו
דמבואר בסוגיין

ולפי"ז נראה ליישב שיטת רש"י, דהא
דכתב רש"י דהבן מחויב במצוות
חינוך כבר שית כבר שבע כל אחד לפום
חורפיה, היינו במצוות חינוך דהבן חייב,
כיון דהקטן מקיים מצוה לכך היכא דהגיע
לגיל שבע כבר חייב בקיום המצוה, ומה
דמבואר הכא דהמחייב כלולב רק היכא
דיודע לנענע, ובציצית היכא דיודע
להתעטף, היינו מצד מצוות חינוך של האב,
דחייב האב נמי לחנכו במצוה, התם אמרינן
דהאב מחויב לחנכו רק משעה דיודע
לנענע, דהאב מחויב לחנכו לאו בקיום
המצוה אלא במעשה המצוה להרגילו
למעשה המצוה לכשיגדיל, לכך רק היכא
דיודע לעשות את מעשה המצוה מחויב
לחנכו.

חובת האב לחנכם לשעות, משא"כ בבן י"א שנה דאית ליה חינוך להתענות כל היום הקטן מקיים מצוה מד"ס ולכך גם הקטנה חייבת בזה.

מבאר מ"ש דפרטי המצוה של נענעו וכן פסול של ד' מינים מעכב בחינוך ו"לכם" אינו מעכב

והנה מבואר הכא בסוגיין דאיכא חינוך גם בפרטי המצוה שאינם מעכבים, וכמו נענעוים דלולב, ולפי"ז נמצא דפרטים דמעכבים את המצוה וודאי דליכא מצות חינוך על האב. וצ"ע דהמ"ב בסימן תרנח' ס"ק כ"ח הביא מהאחרונים דס"ל דבלולב ביום הראשון האב מקיים מצות חינוך בד' מינים שאולים. וצ"ע הא 'לכם' הוי עיכוב במצוה עצמה, דגדול לא יוצא בד' מינים שאולים, ואם מבואר הכא דפרטי המצוות אינם יוצאים במצות חינוך כ"ש היכא דהוי חיסרון במצוה עצמה.

וביותר צ"ע דהשער הציון כתב דטעמם דיוצא, דס"ל דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה, וצ"ע דהא מבואר הכא בסוגיין דפרטי המצוות דאינם מעכבים איכא בזה מצות חינוך, א"כ כ"ש בפרטי המצוות דמעכבים איכא בזה מצות חינוך.

ועוד צ"ע דבסימן תרנז' כתב הביאור הלכה וז"ל ופשוט דצריך שיהיו ד' מינים כשרים כמו בגדול. וצ"ע פשיטותו, דהא לגבי לכם' נמי אין הגדול יוצא יד"ח, ומדוע לגבי 'לכם' הביא בזה ב' דיעות אם יוצא, ולענין ד' מינים פסולים לכו"ע אינו מקיים מצות חינוך.

ונראה דלדברי הטורי אבן א"ש היטב, דכיון דביאר דקטן אינו מקיים כלל מצוות, ואין החינוך בקיום המצוה, אלא מצות חינוך הוא במעשה המצוה, דהמצוה להרגילו לעשות 'מעשה' מצוה שבגדלותו ידע איך לעשות את המצוה, לכך כל המצוה להרגילו רק בפרטי המצוות דתלויים במעשה המצוה, אבל פרטי המצוות דאינם תלויים במעשה המצוה אלא רק בקיום של המצוה, הנך אי"צ לחנכו, דבלא"ה אינו מקיים מצוה, ולכך נראה דד' מינים דפסולים חסר בשם ד' מינים, דלולב נקטם הוי פסול דלא הוי לולב, ונמצא דאם לוקח לולב קטום חסר במעשה המצוה דלא לקח לולב, והוי כמו דיחנכו דיתן לקטן לימון במקום אתרוג, משא"כ בפסול 'לכם' לא הוי חיסרון בשם לולב אלא רק בקיום המצוה, ולכך התם לא בעי לחנכו בזה.

תוד"ה "אביו לוקח לו תפילין". וגבי ציצית לא נקט לישנא דלוקח דמסתמא טלית יש לו וגבי לולב נמי יכול לצאת בלולבו של אביו. והטעם דבתפילין אינו יכול לצאת בתפילין של אביו, מבואר בביאור הלכה בסימן לז' דבזמנם דהיו מניחים תפילין כל היום אין מצוי שישאל אחד לחבירו.

אמנם לפי"ז צ"ע מה הסתפק שם וז"ל יש לעיין אם יש לו שני בנים אם חייב לקנות תפילין עבור כל אחד או שיוצא במה שיחנך מתחילה לבנו האחד ואחר תפלתו יתנם לבנו השני וכן ביש לו בן אחד והוא משיג "לשאל" עבורו תפילין או שיתן לו תפילין בשעת קריאת שמע ותפילה בכל עת החינוך עד שיעשה לאיש

לקנות לו טלית, משמע דוקא אם כבר יש לקטן טלית אביו צריך לתקן לו ציצית, אבל אין צריך לקנות לו טלית. ועיין בסמוך טעמא רבתא בזה, דגם אביו אינו חייב לקנות לעצמו ציצית. ועיי"ש דהביא דמהירושלמי מבואר דאיכא חיוב לקנות לו טלית. ודן שם האם הבבלי חולק על הירושלמי או דאינו חולק.

ונראה דלפמ"ש"נ לעיל דהא דקתני בברייתא קטן היודע להתעטף חייב בציצית, רק כדי להשמיענו דאיכא נמי חובת חינוך על האב, ואע"פ דאיכא חובת חינוך כבר על הבן עצמו, משום דהאב חייב לחנכו ל'מעשה' המצוה, א"כ ליכא ראייה מידי דההבלי חולק על הירושלמי.

אמנם צ"ע מהיכתי תיתי דיהיה חובת חינוך על האב לקנות טלית לבנו, הא כיון דגדול עצמו אין לו חיוב לקנות טלית דהא טלית אינו חובת גברא ורק אם לובש בגד של ד' כנפות יש לו חיוב להניח בו טלית, איך יש חובת חינוך יותר מגדול.

ונראה דלפמ"ש"נ דחיוב חינוך על האב אינו דבנו "קיים" מצוות אלא דמצות חינוך הוא ב'מעשה' המצוה, דהמצוה להרגילו לעשות 'מעשה' מצוה שבגדלותו ידע איך לעשות את המצוה, ונתבאר דגם במקום דאין הקטן כלל מקיים מצוה כגון לתת לקטן לולב שואל ביום הראשון דליכא כלל קיום מצוה, נמי איכא חובת חינוך על האב, לכך נראה דאיכא חילוק בין המצוה של האב לבין המצוה של חינוך האב לבנו, דהאב מחויב 'בקיום' המצוה ולכך כיון דחיוב ציצית

אם יוצא בזה דאפשר מה דנקטה הברייטא אביו "קונה" לו תפילין היינו בזמנם שהיו מניחים תפילין כל היום ואין מצוי שישאיל אחד לחברו תפילין משא"כ בזמננו. וצ"ב דכיון דבזמנינו אין נוהגין להניח כל היום מדוע דיצטרך לקחת עבור בנו.

ואפשר דס"ל דכיון דמעיקר המצוה צריך ללבוש תפילין כל היום, נמצא דהמצוה היא לא רק לרגע אחד כמו בלולב אלא הוי מצוה מתמשכת, ולכך גם היום דלא נוהגים ללבוש כל היום, אבל מצות חינוך הוא, דיהיה לקטן את האפשרות לקיים את המצוה כל היום.

בביאור דברי התוס' דאיכא מצוה על האב לקנות טלית לבנו אע"פ דהוא אינו מחויב בשביל המצוה שלו לקנות טלית של ד' כנפות

והנה מבואר בתוס' דאיכא מצות חינוך על האב לקנות טלית לבנו, דכתבו דהטעם דלא נקיט "לוקח" דמסתמא טלית יש לו, ומבואר דאם אין לו לקטן, מצות חינוך על האב לקנות לו טלית. וכן כתב השו"ע בסימן יז' סעי' ג' קטן היודע להתעטף אביו צריך "ליקח" לו ציצית לחנכו.

ועיי"ש במג"א ובמחצית השקל דהקשה על לשון המחבר דכתב דקטן היודע להתעטף אביו 'לוקח' לו ציצית. והקשה דמנ"ל הא, דהא רק לגבי תפילין איתא קטן היודע לשמור תפילין, אביו חייב 'לקנות' לו תפילין, ואילו לגבי ציצית קתני רק קטן היודע להתעטף, חייב בציצית, ומדלא קתני גם כן גבי ציצית שאביו חייב

הוי רק היכא שלובש בגד של ד' כנפות, לכך היכא דלית ליה בגד של ד' כנפות אין הוא חייב בקיום המצוה, משא"כ מצות חינוך הוא ל'מעשה' המצוה, דהמצוה להרגיל את בנו שידע איך לעשות המצוה, לכך איכא חובת חינוך על האב לקנות לו טלית כדי לחנכו איך לקיים את מעשה המצוה.

ג. תוד"ה "לא תווי נשים". התוס' כתבו בשם בה"ג דאע"פ דמבואר דנשים נמי חייבות במגילה משום דאף הן היו באות הנס, מ"מ אינן חייבות במקרא מגילה כי אם בשמיעתה. ומה"ט פסק הרמ"א בסימן תרפ"ט דאשה הקוראת לעצמה מברכת לשמוע מגילה ולא לקרוא מגילה כאנשים, דמצוה בשמיעה ולא בקריאה. והדברים צ"ב מ"מ צ"ב דמהו שני הדינים דממ"נ אם נשים חייבות במגילה משום שאף הן היו באותו הנס, מה"ט יתחייבו בכל המצוה, ומהיכי תיצי לחלק בזה בין הזכרים לנקבות.

ונראה לבאר דהנה מבואר בשבת כג: דנר חנוכה עדיף מקידוש היום משום פרסומי ניסא. והרמב"ם בפ"י מהלכות חנוכה הלי"ד כתב דנ"ח עדיף משום קידוש היום משום שיש בו זכרון הנס. וחזינן דבנר חנוכה דהיא באה משום פרסומי ניסא יש בה שני חלקי מצוה יש מצוה לזכור את הנס לעצמו, ויש בה עוד דין לפרסם את הנס לאחרים. [והטעם דהרמב"ם שינה מלשון הגמ' יתבאר במקומו].

וא"כ נראה דה"ה במקרא מגילה דעיקרו דהיא באה לפרסם את הנס יש בה

נמי שני חלקי מצוה דיש בה חלק לזכור את הנס לעצמו, וזה מתקיים ע" שמיעה לחוד, דבשמיעה ליכא בזה כלל פרסום לאחרים, ויש דין נוסף של קריאה, דעיקר מצותו לפרסם לאחרים, ולכך לכתחילה צריך לקרותו בציבור דברוב עם הדרת מלך, ועי"ז הנס מתפרסם יותר.

ולפי"ן אפשר דס"ל להבה"ג דאף הן היו באותו הנס מחייב רק חיוב לזכור את הנס לעצמו, אבל ליכא חיוב מה"ט לפרסם לאחרים, ואפשר לומר דהטעם דאצל נשים לא מצינו כלל מושג של 'ציבור' ולכך גם היכא דיתאספו הרבה נשים יחד זה יקרא שיש כאן הרבה יחידים, דכמו דאצל גברים דאם יש תשעה אנשים לא חשיב דמתקיים כאן פרסומי ניסא בציבור משום דרק עשרה מצורף אותם לציבור, ה"ה נמי בנשים דלא שייך כלל אצלם מהות של ציבור לכך לא שייך אצלם פרסומי ניסא לאחרים.

ואפשר לומר באופן אחר דהטעם דמבואר בגמ' דחייבות משום דאף הן היו באותו הנס, ולולא זה היו פטורות, משום דהוי מ"ע שהזמ"ג, וא"כ נראה דאף הן היו באותו הנס סגי לחייבם בזה דיהיו חייבות לזכור את הנס, אבל לענין דאיכא עוד דין לפרסם את הנס לאחרים, ע"ז הדר דינא דפטורות משום דהוי מ"ע שהזמ"ג, דמה שהוסיפו דהמצוה של קריאת המגילה תיעשה בציבור זה עוד חלק מחלקי המצוה של קריאת המגילה והוי כעוד מצוה, ולגבי זה יש פטור לנשים משום מ"ע שהזמ"ג.

ולפי"ן נראה דא"ש נמי בחנוכה מדוע בנות לא מדליקות משום מהדרין,

שלמי

סימן ז

מנחם

כט

דאפשר דהדין מהדריין לא בשביל זכרון הנס, אלא כמה שיש יותר ריבוי נרות, הנס מתפרסם יותר לאחרים, דלא מבעיא לדעת הרמב"ם דכתב דההידור דמדליקים כמנין אנשי הבית, ואם יש עשרה בבבית בעה"ב מדליק עשרה נרות, דעי"ז מתרבה יותר פרסום הנס, אלא אפילו לדידן דההידור

הוא כמנין הימים, במה שמדליק עוד נרות כמנין הנס של אותו יום הנס יותר מתפרסם, [ןמה"ט כתב האבי עזרי דמי שיש לו ביו השלישי רק שני נרות דידיק שני נרות] וכיון דנשים הם לאו בכלל פרסום הנס לאחרים לכך אין הבנות מקיימים את המהדריין.

סימן ח

בביאור השקו"ט דכהנים כיון דאינם יכולים להיות עם נשותיהן לכך יפטרו מסוכה

דרכים דחזינן דביום פטורים בלילה חייבים, וחזינן דאע"פ דאינם יכולים לקיים מצות סוכה ז' ימים אפ"ה חייבים.

אמנם ברמ"א מבואר דלמד אחרת, דעיין בסימן תרל"ט דכתב הרמ"א דהטעם דמקילין בשינה בסוכה משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה ובמקום דאינו יכול לדור עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור. וכתב המג"א דמקורו של הרמ"א מסוגיין.

והנה לדברי רש"י ליכא כלל מקור לרמ"א אלא אדרבה מבואר דרק בהו"א ס"ל להגמ' כן, אבל למאי דמסקינן מבואר דאע"פ דאינו יכול לקיים מצות סוכה ע"י אשתו ולא הוי כעין תדורו נמי חייב. וע"כ מבואר דלמד הרמ"א דהא דאמרינן בסוגיא קמ"ל נהי דפטירי בשעת עבודה וכו' זה המשך הקמ"ל, והיינו דנהי דבשעת עבודה פטורים משום דאינם יכולים להיות עם נשותיהן, שלא בשעת עבודה חייבים. ולפי"ז 'שעת עבודה' ו'שלא בשעת עבודה' אין הכונה שעת עבודה ביום ו'שלא שעת עבודה' בלילה כמו דנתבאר לרש"י, אלא היכא דהכהן עובד למחרת, חשיב 'שעת עבודה' והיכא דאינו עובד למחרת חשיב 'שלא שעת עבודה', דכיון דיכול להיות עם

ג: הכל חייבין בסוכה, כהנים לויים וישראלים פשיטא, והני כהנים הואיל ובני עבודה ניהו לא ליחייבו, קא משמע לן נהי דפטירי בשעת עבודה, בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי, מידי דהוה אהולכי דרכים וכו'.

וכתב רש"י "ובני עבודה ניהו" ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה שאין נזקקין לנשותיהן דרמיא עליהו עבודת הרגל אימא לא נחייבו. קמ"ל דאע"ג דלא אפשר להו כעין תדורו כי היכי דאפשר להו מיחייבי ובעידן עבודה פטירי שלא בעידן עבודה מיחייבי.

ומבואר ברש"י דהיה הו"א דכיון דאינם יכולין להיות עם נשותיהן [והטעם דהם צריכים לעבוד בביהמ"ק ואם בלילה יהיו עם נשותיהן לא יוכלו למחרת לעבוד משום דהם יהיו טבול יום]. לכך לא מתקיים כעין תדורו, קמ"ל דאע"פ דאין כאן כעין תדורו חייבים בסוכה. ולפי"ז מה דהגמ' מוסיפה 'נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה וכו' מידי דהוי אהולכי דרכים', הוי דבר בפני עצמו, דלפי"ז נמצא דהטעם דבשעת עבודה פטירי הוי משום דהם עוסקין במצוה, ושלא בשעת עבודה היינו בלילה חייבים בסוכה ואע"פ דלא הוי כעין תדורו, וע"ז מביאין סיעתא מהולכי

אשתו בלילה חשיב שלא שעת עבודה. ומזה הוציא הרמ"א דמבואר דבשעת עבודה פטורים בסוכה משום דלא הוי כעין תדורו, כיון דאינם יכולים להיות נשותיהן. ואפשר דהגירסא של הרמ"א היתה כמו דאמרינן בהו"א 'בני עבודה' ו'לאו בני עבודה'. דק לרש"י דהגמ' באה לומר דבר חדש גרס בתירוצו 'בשעת עבודה' ודלא כמו דאמרינן בתחילה. ועיין בביאור הגר"א שם דכבר העיר דברש"י מבואר דלא כהרמ"א.

והנה לפי הרמ"א קצת צ"ע החידוש בברייתא דכהנים חייבים בסוכה, דלרש"י החידוש דאע"פ דלא הוי כעין תדורו אפ"ה חייבים, ולפי הרמ"א החידוש דאע"פ דלא הוי ז' ימים שלימים בסוכה נמי חייבים. וקצת צ"ע דדבר זה ילפינן מהולכי דרכים, וא"כ מה התחדש בכהנים. וצ"ע.

בביאור החילוק בין כהנים לאבל לגבי מצות סוכה

שם. הקשו האחרונים [עיינ' במפרשים שבסוף המסכת] דלהו"א בגמ' דכהנים יפטרו בסוכה משום דבני עבודה נינהו, ופירש רש"י דכיון דאין נזקקין לנשותיהן לכך לא הוי כעין תדורו, לפי"ז גם אבל דאסור בתשמיש המטה וכן היכא דאשתו נדה נמי דיפטרו מסוכה כיון דלא הוי כעין תדורו דאין נזקקין לנשותיהן. וכתב השער אפרים דלפי הך הו"א אה"נ גם הם היו נפטרים, אבל למסקנא דכהנים חייבים אע"פ דלא הוי כעין תדורו לכך גם

אבל וגם מי שאשתו נדה חייבים בסוכה. **אמנם** צ"ע דלפי הרמ"א דס"ל דלא הדרין בגמ' והגמ' נשארה דהיכא דאינו יכול להזקק לאשתו לא הוי כעין תדורו, אלא מסקינן דרק שלא בשעת עבודה חייבים, כיון דלאו בני עבודה נינהו וכמו דנתבאר, וא"כ לדבריו עדיין הדרא קושיא לדוכתיה דאבל והיכא דאשתו נדה דיפטרו מסוכה דלא הוי כעין תדורו.

ונראה לבאר דהנה צ"ע מדוע חשיב דכהנים לא הוי כעין תדורו, הא גם בביתם בשעה דעסוקים בעבודתם אינם נזקקין לנשותיהם וא"כ הוי כעין תדורו.

וע"כ צ"ל דס"ל להגמ' דכיון דכהנים בני עבודה וצריכים להיות בבית המקדש חשיב דאין להם בית ולכך מיפטרי מסוכה, דתשבו כעין תדורו ילפינן נמי דחיוב סוכה הוי רק למי שיש בית וכל השנה דר בבית יש לו חיוב של מצות סוכה, אבל מי שאין לו בית אין לו מצות סוכה, ואפשר דזה הטעם דהולכי דרכים פטורים מן הסוכה, דנחשב דאין להם בית כלל, ולכך היה הו"א דכהנים כיון דאין להן בית לא יהיו חייבים בסוכה, ואע"פ דהולכים לישון בבתיהם, הוי כמו שינה דהולכי דרכים, דהבית הוי רק בשביל השינה וזה לא חשיב דיורין לחייב סוכה, דבשביל לחייב סוכה בעינן דזה יהיה עיקר הדיורין, והיכא דנזקקין לנשותיהן נמצא דאית ליה בית, דזה עצמו עושה דאית ליה קביעות, אבל היכא דאין נזקקין לנשותיהן לא חשיב דאית ליה דיורין, וקמ"ל דאפ"ה חייבים

בסוכה כמו הולכי דרכים דבלילה חייבים
לישון בסוכה.

ולפי"ז א"ש היטב החילוק בין אבל וכן
היכא דאשתו נדה, לכהנים, דזה
וודאי דלא היה הו"א כלל דאבל יהיה פטור

מסוכה משום דאינו נזקק לאשתו דלכך
נימא דלא הוי כעין תדורו, דהא גם בביתו
אינו נזקק לאשתו וא"כ שפיר הוי כעין
תדורו, אלא דההו"א היתה רק בכהנים
דכיון דבני עבודה אין להם בית.

סימן ט

בגדר ההיתר דהותר כלאים לכהנים

ג: הכל חייבין בציצית כהנים וכו' והני כהנים הואיל ואשתרי כלאים לגבייהו לא לחייבו, קמ"ל נהי דאשתרי בעידן עבודה, בלא עידן עבודה לא אשתרי. והנה צ"ב מה היה ההו"א בגמ' דכיון דאשתרי כלאים דלכך לא התחייבו בציצית. ובפשוטו הביאור הוא דהוי לפותא מהיקש, דכלאים וציצית הוקשו אהדדי, ולכך ילפינן דדינים הנאמרים בכלאים נאמרו גם בציצית ולכך כהנים דאינם מוזהרים בכלאים ונמצא דאצלם לא נאמר פרשת כלאים לכך לית להו נמי מצות ציצית.

אמנם זה וודאי אינו דהא כהנים רק בגדי כהונה הותר להם כלאים, אבל בגדי חול וודאי דאסור להם כלאים, ונמצא דהם בפרשת כלאים, וא"כ מדוע דלא יהיה עליהם מצות ציצית. ואי נימא דסגי בזה דמצינו במקום אחד דאינם בפרשת כלאים, א"כ צ"ע מה דמשני דהפטור שלהם רק בשעת עבודה ושלא בשעת עבודה אית להו איסור כלאים, דאיזו פירכא זו, הא למעשה מצינו דבשעת עבודה לית להו איסור כלאים.

וראיתי לבאר בשיעורי הגרמ"ד דהביא בשם הגרי"ז דהשקו"ט בסוגיא היתה האם מה דהותר כלאים בבגדי כהונה הוי מדין הותרה דליכא איסור כלל, ולכך

גם שלא בשעת העבודה נמי לית להו איסור כלאים בבגדי כהונה דעצם לבישת בגדי כהונה היא המתירה את האיסור כלאים, וכיון דהותר לו ללבוש גם שלא בשעת עבודה כבר ליכא איסור כלל, או דהוי מדין דחייה דבאמת אית להו איסור של כלאים ורק המצוה של בגדי כהונה דוחה את האיסור כלאים, ולכך רק שעת העבודה היא המתירה את האיסור כלאים, אבל כשאינו עובד צריך לפשוט מיד את הבגדי כהונה. ולפי"ז נראה דהגמ' סברה דהוי מדין הותרה ולכך דגם שלא בשעת עבודה נמי הותר, ולכך ס"ל לגמ' דכיון דחזינן דבלבישת בגדי כהונה ליכא כלל איסור כלאים, ונמצא דיש בגדים דלא הוזהרו עלייהו כלל באיסור כלאים ממילא גם בציצית לא התחייבו דכל שאינו בכלאים אינו בציצית, וע"ז דחינן דכיון דחזינן דההיתר רק בשעת עבודה ושלא בשעת עבודה לא הותר, ע"כ חזינן דהוי מדין דחווה ונמצא דגם הם מוזהרים באיסור כלאים ורק המצות בגדי כהונה דוחה את האיסור כלאים ולכך חייבים נמי בציצית.

והנה לפי"ז נמצא דהגמ' קא הדרא בה וס"ל דכהנים איתניהו בפרשת כלאים דהא דהותר להם בגדי כהונה הוי רק מדין דחווה. אמנם קצת צ"ב לשון הגמ' דאמרינן נהי דאשתרי בעידן עבודה בלא

עידן עבודה לא אישתרי, דמשמע מהך לשון דהגמ' נשארה בזה דכהנים ליתנניהו בפרשת כלאים אבל כל זה רק בשעת עבודה אבל שלא בשעת עבודה איתנייהו.

ונראה לבאר דוודאי ס"ל להגמ' גם בהו"א וגם במסקנא דהוי הותרה, ורק בהו"א סברה הגמ' דההיתר הוא על 'הגברא' דגברא העובד הותר לו בגדי כהונה, ולכך כיון דמצינו דהך גברא יש לו במקום אחד היתר לכך אמרינן דאינו בפרשת כלאים ולכך אינו חייבים בציצית, וקמ"ל דההיתר הוא לא בגברא, אלא ד'העבודה' היא מתירה את האיסור כלאים, ולפי"ז נמצא דהגמ' נשארה בזה דבשעת עבודה אית להו היתר, וזה אמרינן בגמ' דנהי דהותר להם בשעת עבודה והיינו דבשעת עבודה זה הותרה, אבל כיון דשלא בשעת עבודה לא הותר ללבושו לכך נמצא דזה לא היתר בגברא אלא היתר בשעת עבודה.



ג: הכל חייבין בתפילין, כהנים וכו' והני כהנים הואיל וליתנהו במצוה דיד, דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין בשרו, אימא במצוה דראש נמי לא ליחייבו, קמ"ל. וכתב רש"י דהמקור דתפילין בעי דיהיה על בשרו, דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות. ומבואר ברש"י דכלל לא נאמר דבעינן דתפילין יהיו על בשרו משום דלא יהא דבר חוצץ בין התפילין לבשרו, אלא רק

נאמר הלכה דבעי דתפילין של יד יהיו מכוסות דכתיב לך לאות ולא לאחרים לאות, ולכך אמרינן בגמ' דהכהן אינו יכול להניח את התפילין על בגדיו. וכן מבואר ברשב"א להדיא, דהב"י בסימן כ"ח הביא דברי הרשב"א דכתב דליכא דין בתפילין דהתפילין יהיו על בשרו, ורק ילפינן דבעינן דתפילין יהיו מכוסות ולכך אינו יכול להניח את התפילין על בגדיו מלך לאות ולא לאחרים לאות, וכתב דבתפילין של ראש דכתיב וראו כל עמי הארץ לכך יכול להניח את התפילין על כובעו.

ולדבריהם נמצא דהטעם דכהנים פטורים מתפילין של יד לאו מטעם חציצה, אלא דכיון דילפינן דבעי דתפילין יהיו תחת בגדיו ולא על בגדיו, ותחת בגדיו אינו יכול להניח, דהא בגדי כהונה דינם להניח על בשרם.

אמנם צ"ע, דמחמת האי טעמא יוכל להניח את התפילין על בגדיו ויכסם בעוד כיסוי. ואי תימא דאם יכסם בעוד בגד הוי ייתור בגדים, הא יכול לכסות כמו הקופסא דאנו מכסים, דלא חשיב כלל בגד אלא הוא טפל לתפילין, או בכגד פחות מגע"ג דלא חשיב בגד, כדמבואר בזבחים יח.

וביותר צ"ע דמקשינן ומ"ש דיד דכתיב ילבש על בשרו ולכך הכהנים אינם יכולים ללבוש תפילין של יד, של ראש נמי כתיב ושמת המצנפת על ראשו. והגמ' הוצרכה ליישב דיש מקום בראש גם לתפילין, וצ"ע מה קשיא דאה"נ כתיב

שלמי

סימון ט

מנחם

לה

ושמת המצנפת על ראשו אבל יכול להניח את התפילין של ראש על המצנפת, דכיון דליכא דין חציצה בתפילין. ועיי"ש בב"י דהביא דהרשב"א כתב דאינו יכול להניח את התפילין על המצנפת, משום דאסור לתת כלי אחר של מצוה על המצנפת.

אמנם ברש"י א"א לבאר כן דא"כ גם בתפילין של יד יכול לבאר דהטעם דאינו יכול להניח את התפילין על הבגדים משום דאסור לתת כלי אחר של מצוה על הבגדים. ואפשר דכל דברי הרשב"א רק במצנפת וצ"ע.

סימן י

חיוב ברכת הנהנין בקדשים ובאכילת איסור

לזימון, ולפי"ז החילוק בין המקרים דבתחילה איירי דאפילו היכא דכל הסעודה היתה של הכהנים דהיה הו"א דאין שייכות בין כל הסועדים דאין כאן קביעות, ובסיפא איירי לענין אם כהן יכול להצטרף עם ישראל.

ולפי"ז א"ש היטב בפשיטות הדיוק דראיתי בשיעורי הגרמ"ד דהעיר מדוע ברישא נקטו הכל חייבין בזימון כהנים וכו' פשיטא לא צריכא **דקאכלי קדשים**, ובסיפא קתני הכל מצטרפין לזימון כהנים וכו' ל"צ דכהנים אכלי תרומה, והעיר דמדוע בתחילה נקט סתמא דקאכלי קדשים ובסיפא נקט דכהנים אכלי תרומה, ולא נקט כהרישא ל"צ דקאכלי תרומה'.

אמנם לפי מה דנתבאר הדברים פשוטים, דברישא איירי לענין אם אכילת קדשים מצטרפת לזימון, ואין הנדון כלל בגלל אכילת כהנים, אלא משום דהוי אכילה של כפרה, והנדון אם אכילת קדשים יש בה קביעות לזימון, [ובמקרה מי שאוכל קדשים זה כהנים] משא"כ בסיפא כל הנדון לענין אם הכהנים מצטרפים לזימון עם ישראל, דכיון דלישראל אסור לאכול תרומה, ונמצא דאין הנדון מצד אכילת התרומה, אלא מצד הצירוף דהגברא אכל דבר שאין השני יכול לאכול.

ד. **הכל חייבין בזימון, כהנים וכו' סד"א ואכלו אותם אשר כופר בהם אמר רחמנא, והא כפרה היא, קמ"ל ואכלת ושבעת אמר רחמנא, והא איתנהו.**

מבאר דהנדון בסוגיא היה לגבי צירוף לזימון

והנה בפשוטו מלשון הגמ' משמע דהנדון לענין זימון, [ולא לענין אי חייב לברך ברכהמ"ז ועיין להלן] דהיה הו"א דכהנים דאוכלים בשביל כפרה אין כאן קביעות לזימון, וכמו דכתב הראב"ד בפ"א מברכות הלי"ט דהאוכל דבר איסור שאין מזמנין עליהם מפני שאין להם חשיבות קביעות הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון, וה"ה נמי היה הו"א דבאכילת מצוה דאוכל בשביל כפרה לא שייך קביעות על זה, וקמ"ל דכיון דכתיב "ואכלת ושבעת" ונמצא שיש לו שביעה דאינה שייכת לכפרה לכך מצטרף לזימון.

והנה בהמשך הגמ' אמרינן הכל מצטרפין לזימון ואמרינן בגמ' דהחידוש באופן דקאכלי כהנים תרומה או קדשים, וזר קאכיל חולין, דהיה הו"א דהואיל ואי בעי זר למיכל בהדי כהן לא מצי אכיל אימא לא ליצטרף, קמ"ל נהי דזר בהדי כהן לא מצי אכיל, כהן בהדי זר מצי אכיל. והנה הכא וודאי דהנדון לענין צירוף

דחינן בגמ' דכיון דכתיב נמי "ושבעת" החיוב של ברכת המזון הוא על השביעה וכיון דבפועל הוא שבע הוא חייב לברך.

**מבאר בעוד אופן כיון דיסוד
הברכה היא נטילת רשות, והיכא
דמיצווה לאכול לא בעי נטילת
רשות**

ושמעתי מהג"ר בונים דביאר באופ"א, דהנה בפ"א מברכות הלי"ט נחלקו הרמב"ם והראב"ד דהאכול דבר איסור בין בשוגג ובין בזדון אי מברך עליו, דהרמב"ם כתב דאינו מברך, והראב"ד כתב דטעות גדולה טעה, וודאי מברך ורק אמרו דאין מזמנין היכא דאכלו דבר איסור, דאין חשיבות לקביעות סעודה באכילת איסור.

ועיין בכס"מ דביאר טעמו דהרמב"ם דאינו מברך באכילת איסור דהוי מנאץ, וכמו דאמרינן לגבי גזל עיסה, והפריש ממנה חלה דאינו מברך אלא מנאץ, ודימה הרמב"ם דכמו דלענין ברכת המצות הרי זה מנאץ ה"ה לגבי ברכת הנהנין אמרינן דהוי מנאץ.

אמנם הרשב"א בתשובה ח"א תשצ"ד דן, בחולה דצריך לאכול ביום הכיפורים אם מברך המוציא וברכת המזון, ותלה דזה תליא בפלוגת הרמב"ם והראב"ד. ואי נימא דלמד, דהרמב"ם ס"ל דהטעם דאינו מברך באכילת איסור כיון דהוי מנאץ, הא ביום הכיפורים דחייב לאכול וודאי דלא הוי אכילת איסור, ומדוע דימה את דברי הרמב"ם דאסור לברך באכילת איסור לחולה דחייב לאכול ביוהכ"פ.

**מביא מהתוספתא דההו"א היתה
דלא התחייבו בברכת המזון.**

אמנם עיין בתוספתא בפ"ה הל"ט"ו דהגירסא היתה הכל חייבין בברכת המזון כהנים לויים וישראלים. [אמנם הרמב"ם בפ"ה הל"ו גרס כגירסא דידן וז"ל הכל חייבין בברכת המזון כדרך שחייבין בברכת המזון, אפילו כהנים שאכלו קדשי הקדשים בעזרה.] ועיי"ש בחזון יחזקאל דהוכיח דגם בסוגיין צריך לגרוס כהתוספתא. אמנם לפמ"ש"נ יישבנו דבריו.

וצ"ב מה היה ההו"א דכהנים דיאכלו מנחות דלא יברכו ברכת המזון, האם נימא דהיה הו"א נמי דאכילת מצה בפסח נמי לא תחייב ברכת המזון כיון דהוי אכילת מצוה.

**מבאר דההו"א דבשביל להתחייב
בברכה מ"ז בעינן מעשה אכילה**

ונראה דוודאי ההו"א היתה רק לענין אכילת קדשים, והביאור בזה נראה דהרי ידועים דברי הבית הלוי דבקדשים אין המצוה על הגברא דיאכל, אלא המצוה הוא על החפצא של הקרבן דייאכל, ולכך ביאר דלכך גם בפחות מכזית מקיים מצות אכילה, וכן באכילה שלא כדרכה נמי מקיים את המצוה, ושאיני מכל מצוות אכילה דאינם מתקיימים בפחות מכזית, ובאכילה שלא כדרכה, ולפי"ז נראה דכיון דכתיב בקרא "ואכלת וברכת" לכך היה הו"א דהמחייב בברכת המזון הוי מעשה האכילה, ובקדשים כיון דכל האכילה רק לכפרה, ואין עליה שם של מעשה אכילה וכש"נ, לכך ליכא חוב של ברכה מ"ז. וע"ז

וע"כ מבואר דלמד הרשב"א דהביאור ברמב"ם דאינו מברך, כיון דהיסוד של ברכה לפניה הוא נטילת רשות, וכן כתב הרשב"א בריש כיצד מברכין דברכה אחרונה היא הודאה על הרשות שניתנה לו, לכך ס"ל להרמב"ם דבאכילת איסור כיון דאין לו רשות לאכול, לא שייך כלל ברכה על נטילת רשות, ולכך ס"ל להרשב"א דה"ה ביוהכ"פ כיון דאסור לו לאכול וכל אכילתו רק משום קיום המצוה של "וחי בהם" נמצא דיש לו ציווי לאכול, ולכך בזה לא בעי נטילת רשות. [ולא דמיא למי שאוכל מחמת פיקוח נפש, דשם מותר לו לאכול ולכך אע"פ דהוא מצווה לאכול עכשיו, כיון דאין לו איסור לאכול נמצא דהאכילה לא רק בשביל "וחי בהם", אלא גם משום דיש לו הנאה, משא"כ ביוהכ"פ דאסור לו לאכול נמצא דכל אכילתו רק משום דכך ציווה הבורא.]

ולפי"ז י"ל נמי דההו"א דכהנים דאוכלים קדשים דלא יצטרכו לברך, כיון דהכהנים צריכים לאכול רק לשם שמים [ועיין בכס"מ בפ"י ממעשה הקרבנות הל"י] דביאר דמחמת דהכהנים צריכים לאכול רק לש"ש לכך היה הו"א דכהנים אינם יכולים לאכול בטעמים, ולכך כתב הרמב"ם שם דמותר לאכול את הקדשים בכל מאכל אפילו הכהנים מותרין לאכול ולשנות באכילתן ולאכלם צלויין שלוקים ומבושלים ולתת לתוכן תבלין של חולין וכו', וביאר דהחידוש דכתב הרמב"ם

'אפילו כהנים' מחמת האי טעמא דכיון דבעינן דכל אכילתם יהיה רק לש"ש לכך לא יאכלו אותם בטעמים דרך תענוג, ורק מחמת דכתיב בקרא "למשחה" איכא גילוי דמותר להם להטעים את האכילה. [לכך היה הו"א דלא יצטרכו על זה נטילת רשות משום דיש להם ציווי לאכול, [ושאני מאכילת מצה בפסח וכיוצא"ב, משום דשם יכול לאכול גם שלא לשם מצוה דגם מקיים מצוה, דהא במצוות לולא הטעם דאכילת רשות מבטלת מצוה היה יכול להטעים את המצה בכל מיני טעמים, ודלא כקדשים דלולא הגילוי ד"למשחה" היה אסור להם להטעים, והביאור דבקדשים כל אכילתם בעי דתהיה לש"ש משא"כ במצוות] וקמ"ל קרא כיון דכתיב "ושבעת", והשביעה לא נצרכת למצוה, לכך צריכים לברך ברכת המזון, משא"כ ביוהכ"פ היכא דחייב לאכול כדי שביעה נמצא דהשביעה נמי נצרכת למצוה של "וחי בהם".

**חידוש לדינא דגם למסקנא
כהנים אינם צריכים לברך ברכה
ראשונה**

ואם כנים הדברים נמצא דגם למסקנא כהנים שאוכלים קדשים אינם צריכים לברך ברכה ראשונה דרק לענין ברכה אחרונה איכא לימוד דכתיב "ושבעת" משא"כ ברכה ראשונה דהברכה היא על הנטילת רשות לאכילה וכיון דהאכילה היא רק לצורך מצוה ממילא אינו חייב בברכה.

סימן יא

בפלוגתת בן בוכרי וריב"ז אי הכהנים חייבים לשקול, ובגדר הבעלות במחצית השקל

ד. אמר רבא לא נצרכא אלא לבן בוכרי וכו' כל כהן ששוקל אינו חוטא, אמר לו רבן יוחנן בן זכאי לא כן, אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא, אלא שהכהנים דורשין וכו'.

מוכיח מהירושלמי דנחלקו בגדר של קרבן ציבור

ובביאור פלוגתת בן בוכרי וריב"ז היה אפשר לבאר דמחלוקתם מהו הגדר של קרבן ציבור, האם הוא השותפין וכמו דקרבן השותפין הוא קרבן של הרבה יחידים ה"ה קרבן ציבור הוא קיבוץ של הרבה יחידים, ולכך קאמר בן בוכרי דכל כהן שאינו שוקל אינו חוטא, דכיון דדין הקרבן להאכל, וקרבנן של כהנים אינה נאכלת, לכך אינם חייבים לשקול דאם ישקלו יש כאן חלק בקרבן דהוא שייך לכהנים שדינו כליל. וריב"ז ס"ל דקרבן ציבור הוא גוף בפ"ע וחשיב דיש כאן בעלים אחד על הקרבן, ולא הוא קרבן של הרבה יחידים כמו שותפים, וכמו דהאריך בזה הקובץ שיעורים בב"ב באות תד' דציבור הוא כמו דיש כאן בעלים אחד דהוא ציבור, ולכך גם שכהן שקלו זה לא שייך לו בתורת יחיד אלא בתורת בעלים של ציבור ולכך גם כהנים חייבים לשקול.

וכן מבואר בירושלמי בפ"א משקלים הל"ג והכי איתא שם טעמא דרבן יוחנן בן זכאי זה יתנו י"ב שבטים יתנו, ר' טבי בשם רב המנונא כן משיבין חכמים לר"י חטאת יחיד מתה אין חטאת ציבור מתה מנחת היחיד קריבה כליל ואין מנחת הציבור קריבה כליל וקשיא משיבין לאדם דבר שאינו מודה בו דתנן שאין חטאת ציבור מתה ר' יהודה אומר תמות. ונראה דהשקו"ט בירושלמי היה, דהירושלמי הוכיח מהדין דאין חטאת ציבור מתה דחזינן דקרבן ציבור אינו קרבן השותפין אלא הוא קרבן ציבור, וכיון דאין ציבור מתים דשם ציבור זה בעלים אחד, ולכך גם דמתו יחידים מתוך הציבור, הציבור עדיין קיים, ולכך אין חטאת ציבור מתה, דהציבור לעולם אינו מת דרק אנשים מתחלפים אבל הציבור אינו מת. וע"ז מקשינן בירושלמי האם זה תשובה לר"י הא ר"י ס"ל דחטאת ציבור מתה, ולמש"נ הביאור דר"י ס"ל דחטאת ציבור הוא כחטאת השותפין, והוא קיבוץ של הרבה יחידים, ולכך כשמתו יחידים מהציבור הוא כחטאת השותפין דמתה, כיון דיש כאן חלק בקרבן דאין לו בעלים.

וקאמר הירושלמי עוד ליישב כהגמ' דידן דמייתי ומסר להו לציבור. וצ"ע

דמה מהני בהא דמסר לציבור הא כיון דציבור חשיב לבן בוכרי קיבוץ של הרבה יחידים ונמצא דכל אחד ואחד יש לו בעלות בקרבן א"כ מה מהני שמסר לציבור הא הקרבן הוא לא קרבן של ציבור אלא קרבן שיש עליו הרבה בעלים. והיה אפשר לומר דהוא הקנה את זה לציבור- שותפין, והרי הם הפקיעו מהם את הבעלות על השקלים, אמנם צ"ע דא"כ מהו ש'מסר' לציבור, ועוד דלפי"ז היה יכול לומר יותר, דהכהנים הקדישו את הדמים לקדשי מזבח. ועוד מה הרויחו בזה דשקלו הרי נמצא דאין להם כלל חלק בקרבן.

ונראה לבאר דהנה צ"ב דלדעת בן בוכרי איך הכהנים מתכפרים בקרבנות ציבור, דכיון דהם לא שוקלים שקליהם נמצא דאין להם חלק בקרבן, ובשלמא לדעת ריב"ז דקרבן ציבור אין לאף אחד חלק בקרבן בתורת יחיד אלא בתורת ציבור, וכיון דהכהנים הם גם חלק מהציבור לכך אע"פ שאינם שוקלים הם מתכפרים בקרבן דהקרבן הוא שייך לציבור, וכל מי שנכלל בציבור הקרבן מכפר עליו, אבל לבן בוכרי דהוי קרבן שותפין, נמצא דרק מי שיש לו חלק בקרבן יכול להתכפר, וכהנים שאינם שוקלים היאך מתכפרים.

ונראה לבאר דהנה קי"ל דאדם יכול להביא קרבן ע"מ שהתכפר בו חבירו, דבכה"ג המביא הוא נשאר בעל

הקרבן וחבירו הוא המתכפר, [ויש נדון גדול באחרונים מי הבעלים על אכילת הקרבן האם המקדיש או המתכפר עיין בחידושי ר' שמואל עמ"ס בב"ק, מה דהביא שם מהגרי"ז, ועיין עוד בזבחים מה דהארכנו בזה.] ולפי"ז נראה דהציבור-שותפין דהביאו את השקלים הם המביאים בשביל דהתכפרו הציבור, ונמצא דבאמת השקלים עדיין ברשות הקיבוץ של הרבה יחידים דשקלו שקליהן, והם נשארים בעלים על הקרבן, אבל הם מביאים את הקרבן ע"מ שהתכפרו בו הציבור, ולכך גם מי שעדיין לא הביא את השקלים מבואר בריש שקלים, דהקרבן עולה לו, והביאור דאלו שתרמו כבר, הם תרמו בשביל שהתכפרו הציבור.

ולפי"ז נמצא דגם הכהנים אע"פ דאינם חייבים לשקול הם מתכפרים בקרבנות ציבור כיון דהחייבים להביא, הם מביאים בשביל דהתכפרו הציבור, וכהנים נמי הוי חלק מציבור.

ולכך קאמר בן בוכרי דאין הכהנים חייבים לשקול, דאם היו חייבים ע"כ דהיו נשארים בעלים על הקרבן וכיון דדין הקרבן הוא להאכל, והכהנים יש להם חלק בו, היה דינו של הקרבן דיהיה כליל. * ולכך קאמר בן בוכרי דאינם חייבים לשקול, דאם הכהנים ישקלו שקליהם, נמצא דמעורב כאן מעות של הכהנים וא"כ דין הקרבן דאינו נאכל, ולכך קאמר דע"כ "זה יתנו"

א. דהדין אם דינו של הקרבן להאכל או דינו כליל תלוי במקדיש ולא במתכפר, ועיין בשיעורי הגרמ"ד דהוכיח דאזלינן בתר המקדיש, דאייתא בסוטה כג. דסוטה שנשואה לכהן אין מנחתה נאכלת מפני שיש לו חלק בה, ומבואר דאע"פ דהקרבן קרב עליה, והבעל הוא רק מביא את המעות דין הקרבן כדין המקדיש ולא כדין המתכפר, ולכך דין הקרבן דאינה יכולה להאכל.

לא אזיל על הכהנים ולכך אינם חייבים לשקול.

ולכך קאמר דאם הם רוצים לשקול הם מוסרים את השקלים לציבור, והיינו דאינם נשארים בעלים על המעות והם רק מוסרים את זה לציבור, והיינו כמו דלריב"ז גם החייבים בשקלים הם מוסרים לציבור ואין הם בעלים כלל על הקרבן בתורת יחידים, אלא בתורת ציבור, ה"ה לבן בוכרי הכהנים דאינם חייבים הם מוסרים את השקלים לציבור.

ונמצא לפי"ז דפלוגתת ריב"ז ובן בוכרי, דבן בוכרי ס"ל דבקרבנות ציבור בעינן דהמביאים ישארו עדיין בעלים על הקרבן והם מביאים בשביל דהתכפרו בו הציבור, ולכך ס"ל דכהנים אינם חייבים להביא דאם חייבים להביא ע"כ דהם נשארים בעלים וכיון דיש להם חלק בו הקרבן היה דינו דלא יאכל. ^ב וריב"ז ס"ל דאין דין בקרבנות ציבור דהמביאים ישארו בעלים על הקרבן ולכך כל המביאים הם מוסרים את השקלים לציבור ולכך גם הכהנים חייבים לשקול את שקליהם, כיון דכשהם שוקלים אין הם נשארים בעלים על הקרבן וממילא דין הקרבן כדין הציבור.

מבאר דזה גם הביאור ברש"י
"זיל בתר רובא"

אמנם ברש"י לכאורה מבואר לא כן, דהא רש"י כתב בד"ה "שלנו" וז"ל ולדידן לית לן הך דרשא דהאי כליל תהיה

במנחת כהן גרידתא כתוב אבל במנחת צבור זיל בתר רובא. ובפשוטו מבואר ברש"י דגם לריב"ז קרבן ציבור הוא כקרבן השותפין והטעם של ריב"ז משום דהמעות בטלים ברוב, ולכך כיון דרובם ישראל חל דין על הקרבן להאכל, כקרבן ישראל ולא כליל כקרבן כהן. וכן פירש המשל"מ בפ"ז ממעילה הל"ו בדברי רש"י. אמנם לדבריו צ"ע דא"כ מאי פלוגתייהו דמה הטעם דבן בוכרי פליג. וכן צ"ע דמה מקשינן על בן בוכרי דהוי חולין בעזרה, נישני דבבטל ברוב.

ועוד צ"ע דאי זה בטל ברוב מדוע חל החיוב לכהנים, הא לפני שנתנו אין להם חיוב להביא כיון דדין הקרבן להאכל ומנחת כהן דינו דתהיה כליל, ונמצא דחל עליהם חיוב להביא בשביל לעשות ביטול ברוב. וצ"ע.

ושמעת מהג"ר בונים דביאר דברי רש"י דגם רש"י ס"ל דהטעם של ריב"ז משום דקרבן ציבור לא הוא קרבן שותפין אלא הוא קרבן ציבור, ורק ביאר רש"י 'זיל בתר רובא' וכיון דרוב הציבור הם ישראלים לכך דין הקרבן להאכל, אבל אי רוב הציבור היו כהנים באמת היה דין לקרבן דלא היה נאכל.

אמנם לפי"ז נמצא דאת עיקר הטעם של ריב"ז רש"י לא קאמר, דהא לפמש"נ נמצא דעיקר הטעם של ריב"ז דהוי קרבן ציבור ולא הוא קרבן השותפין וזה רש"י לא ביאר לן.

ב. אמנם לפי"ז נמצא דאין דין דהקרבן ישאר בעלים, דאי הכי הא כיון דהכהנים מסרו לציבור, נמצא דכשקונים את הקרבן יש כאן חלק שאין לו מביא יחיד, וע"כ מבואר דהוי דין בשוקלים דבעינן דיהיה להם חלק בקרבן. וצ"ע.

מבאר דברי רש"י עפ"י דברי
המשנה למלך דכוונתו לביטול
ברוב

ונראה לבאר דבאמת הביאור ברש"י כמו
דביאר המשנה למלך ברש"י
דהטעם של ריב"ז דזה בטל ברוב, ולרש"י
היה הכרח דא"א לבאר דהביאור בבלי כמו
דמבואר בירושלמי, דהנה עיין ברש"י
בד"ה "אינו חוטא" דביאר קושית הגמ'
וז"ל דלא הוו חולין בעזרה אף על גב
דלכתחילה לא מיחייב. ומבואר דפירש
דהקושיא דמקשינן על בן בוכרי דהוי
חולין בעזרה כיון דאינם חייבים, והביאור
דכיון דאינם חייבים נמצא דליכא על זה
דינא דמחצית השקל, ולפי"ז ע"כ דלא חל
על זה קדושת דמים, ונמצא דכשקנו מהך
מעות קרבן חלק מהקרבן הוא חולין.

והנה הירושלמי דהקשה על בן בוכרי לא
הקשה מצד דהוי חולין בעזרה, אלא
הקושיא היא כמו דביאר שם הפני משה,
דאם אינם חייבים נמצא דדין הקרבן דלא
ייאכל, וא"כ קשיא היאך שיריים נאכלין
לכהנים, ועיי"ש דביאר עוד דהוי נדבת
יחיד ולא נדבת ציבור.

ומהא דמקשינן בבבלי על בן בוכרי דהוי
חולין בעזרה, ע"כ למד רש"י,
דהבבלי ס"ל דהטעם של בן בוכרי לא
מאותו טעם [דהירושלמי] דהכהנים
דורשים, דכיון דיש חלק לכהנים היאך
נאכלת, אלא בן בוכרי לא ס"ל את הדרשא
של ריב"ז "זה יתנו" דהכהנים נמי חייבים
אלא כמו דכתב רש"י בד"ה "אינו חוטא"
דכיון דכתיב "לכל העובר על הפקודים"
ושבט לוי לא נפקד, ומהאי טעמא דהכהנים
פטורים.

ולפי"ן ס"ל לרש"י דאם כל פלוגתתם רק
אם איכא דרשא דשבט לוי גם
התחייב, נמצא דלגבי החפצא של קרבן
ציבור האם הוי קרבן של קיבוץ הרבה
יחידים, או דהוי קרבן ציבור, בזה לא
פליגי ריב"ז ובן בוכרי, ולרש"י היה הכרח
דכו"ע ס"ל דהשקלים הם קרבן השותפין
וכל השוקלים הם עדיין נשארים בעלים על
השקלים והם רק מביאים את השקלים
בשביל דהתכפרו בו ציבור, דאי נימא
דהגדר דגם המביאים מוסרים את זה
לציבור ואין כאן כלל בעלות של יחידים
על הקרבן אלא מי ששוקל מוסר את שקלו
לציבור, ונמצא דהבעלות של הקרבן הוא
הציבור, א"כ מה מקשינן על בן בוכרי איך
שוקלים הכהנים הא הוי חולין בעזרה, הא
כמו דכולם מוסרים לציבור גם הכהנים
מוסרים לציבור וממילא המעות הם מעות
הקדש ולא מעות חולין. [ובאמת עיין בפני
משה דביאר דהקושיא דכיון דאינם חייבים
לא ימסרו את זה יפה, אמנם ברש"י לא
נראה כן.]

ומכא זה פירש רש"י דהבבלי ס"ל דגם
ריב"ז ס"ל דהשוקלים נשארים
בעלים על הקרבן, ורק ס"ל לריב"ז דכיון
דחייבים לשקול לכך לא הוי חולין בעזרה,
אבל עדיין יקשה דכיון דהכהנים חייבים
לשקול נמצא דחלק מהבעלות בשקלים זה
של הכהנים ונמצא דיש לכהנים חלק
בקרבן וא"כ יקשה היאך נאכלין. ועל זה
כתב רש"י דהמעות של הכהנים בטלים
ברוב המעות דדינם להאכל. אבל לבן
בוכרי כיון דס"ל דכהנים אינם חייבים
לשקול נמצא דהחלק של הכהנים אינו
קדוש והוי חולין וכשיקנו מזה קרבן נמצא

שלמי

סימן יא

מנחם

מג

דחלק מהקרבתן הוא חולין, ולכך מקשינן
דהיאך מקריבים הא חולין בעזרה. וע"ז
לא שייך ליישב דהמעוֹת של הכהנים
בטלים ברוב, דביטול ברוב לא יכול לתת
דינים על המעוֹת דיהפכו להיות קדוש.
[וכדברי העונג יו"ט הידועים לענין ציצית

שלא לשמה דאינו יכול להתבטלך ברוב
החטים דנעשו לשמה] ולכך משני דלבן
בוכרי הכהנים מוסרים לציבור, והיינו דאין
הם נשארים בעלים על הקרבן, אלא
מוסרים את המעוֹת לציבור. וכמו דנתבאר
לעיל בארוכה בירושלמי.

סימן יב

בענין העמדה והערכה ובביאור הא דגוסס אינו נערך

ד. יכול שאני מוציא אף דבר שהנשמה תלויה בו ת"ל נפשות נפשות ולא המת, אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס ת"ל והעמיד והעריך כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה וכל שאינו בהעמדה אינו בהערכה.

ומבואר בסוגיין דהמעריך מת אינו נערך משום דכתיב "נפשות", ומת אינו נפש וגוסס אינו נערך משום דלאו בר העמדה והערכה.

אמנם ברמב"ם מבואר דהטעם דגוסס אינו נערך משום דהוי כמת דכתב בפ"א הלי"ג הגוסס אין לו לא ערך ולא דמים הואיל ורוב הגוססין למיתה הרי הוא כמת. וצ"ע מסוגיין דמבואר דגוסס לא חשיב כמת.

ועוד צ"ע דלכאורה הא דכתב הרמב"ם דגוסס חשיב כמת אינו נכון, דהא מבואר ברמב"ם בפ"ב מרוצח דההורג את הגוסס בידי שמים, נהרג עליו, וא"כ מהו דכתב הרמב"ם דחשיב כמת.

ונראה דס"ל להרמב"ם דלאחר המיעוט דגוסס אינו בר העמדה והערכה הדר דינא דאפשר למילף גוסס מ"נפשות". והביאור בזה נראה דהנה יש לעיין מהו הגדר של העמדה והערכה דאם הגדר

כפשוטו דבעי להעמיד את הנערך, א"כ צ"ע איך התורה נתנה ערך לבן חודש הא בן חודש וודאי דלא חשיב בר העמדה והערכה.

וע"כ צ"ל דהא דהתחדש בקרא דבעינן העמדה והערכה אין הביאור דבעינן בפועל העמדה והערכה, אלא אמרה תורה דמי דאין לו כח לעמוד מחמת דחסר בכח חיותו אינו נערך, דבשביל להתחייב בערכין בעינן דיהיה להנערך חיות שלימה, ולכך פחות מבן חודש מה דאינו יכול לעמוד דלא הוי חיסרון מצד חיותו אלא יש לו חיות שלימה ורק אין לו היכי תימצי לעמוד, בזה לא איכפן לן דאינו בר העמדה דהתורה לא הקפידה דבפועל יעמוד הנערך.

ולפי"ן נראה לבאר בפשיטות דממעטינן בגמ' מת שאינו נערך משום דכתיב "נפשות", ועל זה קאמר הברייטא אוציא את המת ולא אוציא את הגוסס, והיינו דגוסס הוא כחי לכל דבריו וא"כ לא חסר בשם "נפשות". ת"ל והעמיד והעריך היינו דכתיב בקרא דבעינן דהנערך מצד חיותו יהיה בר העמדה והערכה וגוסס כיון דחיותו פגומה אינו בר העמדה והערכה, ונמצא דלאחר דאמרה תורה דגוסס לאו בר העמדה, אינו בכל "נפשות".

וא"כ א"ש היטב דברי הרמב"ם דכתב דגוסס אינו נערך משום דהוי כמת, דבאמת זה הטעם האמיתי דאינו נערך כיון דחיותו פגומה והרי הוא כמת, ורק מ"והעמיד" הוי גילוי מהו בכלל "נפש" הנצרך לערכין, דאע"פ דלכל התורה גוסס חי לכל דבריו, אבל לגבי ערכין איכא דין דבעינן דיהיה "נפש", ונפש לגבי ערכין הוא, מי דהוא בר העמדה, ומי דאינו בר העמדה אינו בכל נפש.

ונראה דלכאורה זה מוכח מעצם הסוגיא, דהנה צ"ב מדוע הוצרך קרא למעט מת מ"נפשות" ת"ל דמת אינו בר העמדה והערכה, וא"כ התורה לא היתה צריכה כלל לכתוב "נפשות", דמת היה ממועט כיון דלאו בר העמדה והערכה.

אמנם לפמ"ש נ"א"ש היטב דהא דכתיב בקרא דבעינן העמדה והערכה, לא הוי מיעוט בפ"ע על גוסס דממועט כיון דלא הוי בר העמדה והערכה, אלא "והעמיד" הוי גילוי דמי שאינו בכלל "והעמיד" אינו בכלל נפש, ונמצא דליכא כלל דין דבעינן "והעמיד", אלא אדרבה עיקר הלימוד דבעינן "נפש" ומי שאינו בר העמדה הוי גילוי דהוא גם לאו בכלל נפש.

ונראה דדברינו מפורשים בתוס' בסוטה כז. דהקשו שם בד"ה "רב אשי" אהא דאיתא שם דסוטה שהיא חגרת אינה שותה משום דכתיב בה והעמיד הכהן את האשה וגו' ומאי טעמא לא ממעטינן מה"ט חגר מערכין והרי בערכין גם כתיב והעמיד ולא ממעטינן מזה אלא רק גוסס. ותירצו מדרבי רחמנא בן חודש לערכין ש"מ דאהעמדה ממש לא קפיד רחמנא. וצ"ע מה יישבו דהא אי לא קפיד רחמנא על העמדה ממש א"כ מה"ט מדוע גוסס אינו נערך, דהא לכאורה גם גוסס מה דאינו בר העמדה מחמת דבפועל אינו בר העמדה.

אולם לדברינו נראה בפשיטות דהתוס' הוכיחו מהא דבן חודש נערך דחזינן דהא דכתיב בקרא "והעמיד" בערכין, ליכא דינא דבעינן העמדה בפועל כמו בסוטה, אלא התורה הקפידה על מי שאינו בר העמדה מחמת דחיותו פגומה, ולכך חיגר דהא דאינו יכול לעמוד לאו משום דחסר בחיותו אלא רק הוי חיסרון בהיכי תימצי לכך אינו בכלל המיעוט ד"והעמיד", משא"כ גוסס דאינו יכול לעמוד מחמת דחיותו פגומה לכך הוא ממועט מ"והעמיד" דהתורה גילתה דמי שאינו יכול לעמוד מחמת דנפשו פגומה דאינו בכלל נפש.

סימן יג

בביאור העמדה לדעת הרמב"ם דהוי העמדה
בדין

כתב הרמב"ם בפ"א הלכ"א האומר ערכי עלי ומת קודם שיעמוד בדין אין היורשין חייבין ליתן, שנאמר והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן, עמד בדין ומת יתנו היורשין. ועיין בראב"ד דהשיג א"א עמידה בדין שהזכרה בגמ' על זה לא באו לה מדרך העמדה והערכה האמורה בכאן שהרי ראוי היה בשעת הנדר להעמדה והערכה ולמעוטי גוסס ויוצא ליהרג שאינן ראויין בשעת הנדר והכי איתא בסיפרי אבל הזכרה שם לחיוב היורשים מפני שהוא מלוה על פה והשתא דקיימא לן מלוה על פה גובה מן היורשים דשעבודא דאורייתא לא אצטרכינן לעמידה בדין לא לעורך ולא לנערך, מי חכם ויבן אלה.

והיינו דהקשה הראב"ד דהא מבואר להלן כ. דאם אמר ערכי עלי ומת למ"ד מלוה הכתוב בתורה כשטר דמיא, חייבים היורשים ואע"פ דלא עמד בדין, וכיון דקיי"ל דמלה ע"פ גובה מן היורשים תו לא צריך להעמדה בדין לא למעריך ולא לנערך.

ועיין ברדב"ז דמבואר מדבריו דס"ל להרמב"ם דאיכא שני ענינים של העמדה בדין, דין אחד לשום את הנערך

לפי שניו, ודבר זה ילפינן מ"והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן", ומהא פטרינן גוסס דאינו יכול להעמידו בדין, ועוד דין להעמיד את המעריך בדין בשביל לחייבו לשלם. והגמ' איירי לענין העמדה בדין בשביל לחייבו לשלם ובהא הגמ' דנה האם מלוה הכתובה בתורה כתובה בשטר דמיא וחייבים היורשים אע"פ דלא עמד בדין, או דהוי כמלוה ע"פ ובעינן העמדה בדין, ולמאי דקיי"ל דמלוה ע"פ גובה מן היורשים באמת בשביל זה לא צריך להגיע להעמדה בדין, ודבר זה גם לא ילפינן כלל מ"והעמידו לפני הכהן" דזה הלכה כללית דבשביל לחייב את היורשים בעינן העמדה בדין. והרמב"ם איירי לענין הדין דבעינן לידע שנותיו דאיכא גזה"כ להעמיד את הנערך ולהעריכו לפי שניו, ובזה ליכא כל חילוק בין מלוה ע"פ למלוה בשטר, דבלא העמדה והערכה ליכא חיוב כלל, וע"ז כתב הרמב"ם דאם אמר ערכי עלי ומת כיון דהנערך מת קודם העמדה בדין אינו חייב.

אמנם לפי"ז נמצא דבר מחודש דכיון דפירש הרמב"ם ד"והעמידו" היינו עמדה בדין לפי"ז הנערך יצטרך לבוא לבית דין, ודבר זה לא שמענו. וביותר צ"ע דהא ממעטינן מ"והעמידו לפני הכהן"

מבאר דפלוגתת הרמב"ם
והראב"ד אזלי לשטתייהו
דנחלקו מדוע ליכא השג יד
בדמים, דיסוד פלוגתתם מהו
הגדר של פרשת ערכין

ואפשר דאזלי לשיטתייהו, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ג ה"ט וכן האומר דמי עלי או דמי פלוני עלי אינו נדון בהשג יד, שחייבי דמים הרי פירשו נדרן והרי הן כמי שאמר מנה עלי הקדש שהוא חייב ליתן מנה גמור. והשיג הראב"ד וז"ל א"א לא מן השם הוא זה אלא לפי שהערכים הם כעין קנס כשלשים של עבד חסה התורה עליו שידון בהשג יד אבל בדמים אין קנס וגזרת הכתוב הוא ואם מן הוא. שהערכים הם כעין קנס כשלשים של עבד חסה התורה עליו שידון בהשג יד.

ומבואר ברמב"ם דמסברא היכא דאומר דמי עלי היה צריך לידון בהשג יד כמו בערכין, וע"כ מבואר דס"ל להרמב"ם דהגדר של דמי עלי הוי כגדר של פרשת ערכין, והביאור כמו דביאורו הגר"ז והחזו"א דהגדר דאין אדם כלל מתחייב ממון לבדק הבית אלא הוא מחיל קדושה בנערך, ודין התורה כשאדם אומר 'ערכי עלי' הרי הוא מתחייב במצות התורה ולכך הוא מתחייב לפדותו, והתורה אמרה דדין הפדיון הוא לתת לבדק הבית, ולכך כיון דאין האדם התחייב להביא ממון לבד"ה אלא התחייב במצות התורה לפדותו, לכך איכא פרשה של השג יד, דאמרה תורה דאיכא שני קצבאות לאדם. וה"ה היכא דאומר דמי פלוני עלי כיון דאין דמים לאדם בשוק לכך אין הוא כלל מתחייב להביא ממון לבד"ה אלא הוא מחיל קדושה בנידר, והוי כפרשת ערכין,

גוסס דאינו יכול לעמוד על רגליו, ולפי הרמב"ם ד"והעמידו" היינו העמדה בבי"ד מנלן למעט גוסס.

ונראה דהביאור בזה לפמש"נ לעיל דהא דממעטינן מ"והעמידו לפני הכהן" גוסס דאינו בר העמדה והערכה, דליכא דין עמידה על רגליו בפועל דהא חזינן דהיכא דהנערך בן חודש נמי נערך ואע"פ דאינו יכול לעמוד על רגליו, אלא הביאור דבעינן דמצד חיותו יכול לעמוד ולכך גוסס דמצד חיותו אינו יכול לעמוד אינו בר העמדה והערכה. וא"כ נראה דס"ל להרמב"ם דהך העמדה בדין היינו דכיון דזה זמן החיוב בעינן דיהיה בזמן החיוב במצב דמצד חיותו יוכל לעמוד, ולכך גוסס בשעת העמדה בדין דאינו יכול לעמוד מצד חיותו לכך אינו בר העמדה והערכה.

ונמצא לפי"ז דגם מה דכתב הרמב"ם דילפינן מ"והעמיד" דבעי לעמוד בדין אין הביאור דצריך לעמוד בפני בי"ד דלא שמענו דצריך הנערך לבוא לבי"ד, אלא הרמב"ם פירש דהדין דבעי בר העמדה אינו לפי שעת הנדר אלא לפי שעת חיוב הנדר דזה בשעת העמדה בדין.

ונראה דהראב"ד דפליג דס"ל דלא בעי דיהיה בר העמדה לפי שעת חיוב הנדר, אלא לפי השעה דנדר דיהיה בר העמדה. ולכך הבין ע"כ דהא דכתב הרמב"ם דבעי העמדה בדין היינו דנאמר הלכה ב"והעמיד" דבעי העמדה בדין ולכך הקשה דהא מבואר בסוגיא דאם מלוה הכתובה בשטר לא בעינן כלל העמדה בדין.

ולכך כיון דאיכא היקש בדמים הוי מפרשת ערכין לכך גם בדמים צריך דיהיה פרשה של השג יד, ולכך כתב הרמב"ם טעמים בדמים הוי כפירשו נדרן משא"כ בערכין.

והראב"ד דפליג משום דס"ל דהגדר של ערכין כמו דנתבאר להלן מהשלטי גיבורים דגם נדרי ערכין הוי כמו דמי דיקלא דהוא עצמו מתחייב לתת ממון לבדק הבית, ורק כיון דאין דמים לאדם, לכך גדר הנדר דהמערך מחיל בנערך 'דין נערך' דאית ליה לנערך תורת דמים לאדם שבו, ולאחר דחל עליו דין דמים, המערך מתחייב להביא את הדמים שבאדם הנערך, והתורת דמים וההתחייבות חלים בבת אחת. ונמצא לפי"ז דהאדם מתחייב להביא את השויות של אדם הנערך, ולכך הראב"ד כתב דפשוט בדמים דליכא השג יד, דרק בערכין דהוי קנס והיינו דקצבת התורה לא הוי ערך אמיתי לאדם, אלא הוי ערך כשלושים של עבד דהוי לכל עבד, לכך התם שייך פרשת השג יד דכיון דבלא"ה התורה היא קצבה את ערכו של הנערך, לכך היכא דליכא לנערך השג יד נתנה לו התורה קצבה אחרת, משא"כ בדמים

דחייבו להביא את השויות האמיתית כמה דהוא שוה בשוק לכך לא שייך פרשת השג יד, דהא התחייב להביא את שויו.

ולפי"ן נראה דהרמב"ם דס"ל דהגדר של ערכין דאין האדם כלל מתחייב להביא את ערכו של פלוני דאין כלל ערך לאדם אלא הוא רק מקדיש את האדם, ודין התורה כשאדם אומר 'ערכי עלי' הרי הוא מתחייב במצות התורה ולכך הוא מתחייב לפדותו לכך ס"ל להרמב"ם דהדין העמדה והערכה חלה לפי שעת העמדה בדין, דרק בשעת העמדה בדין חל החיוב דבי"ד הם יוצרים עליו את החיוב לפדותו. משא"כ הראב"ד דס"ל דבערכין הוי נמי התחייבותו של המערך להביא את שויותו של הנערך דלענין ערכין נתנה התורה שויות לנערך, ונמצא דנדרי ערכין הוי ככל נדרים דחייבו חל מיד בשעת הנדר להביא את שויותו של הנערך, וא"כ זה לא שייך כלל להעמדה בדין, דגם היכא דמת הנערך קודם העמדה בדין כבר התחייב המערך להביא את שויותו של הנערך, לכך ס"ל דהחיוב חל לפי שעת נדרו, כמה דהיה שוה הנערך.

סימן יד

בביאור הו"א של הגמ' דאיכא ערך לאיברים

איברים בדמים ה"ה נמי דשייך איברים לערכין. ושור'ר בשיעורי הגרמ"ד דנמי הוכיח כן. ועיי"ש דהקשה דהא מבואר בתוס' דדמי אדם הוי כדמי חפצים, ועיין לעיל בריש פירקין מה דכתבנו בזה דגם התוס' מודים לזה.

אמנם עדיין צ"ע דא"כ הא גופא דמנלן דאיכא פרשת דמים באיברים. ובפשטו היה נראה דרק בערכין שם התורה כתבה דערך הוי לפי כל גופו של אדם וליכא ערך לאיברים, משא"כ בדמים התורה לא אמרה כלל מה הקצבה של דמי אדם.

ועוד נראה להוסיף דלאחר דאמרו חז"ל דהפרשה המחודשת של דמי אדם הוי לפי השוויות שנמכר בשוק, לכך גם שייך לדון בו לפי ערך איברים, דדנים כמה שווה למכור אדם בלי אותו אבר, משא"כ בערכין דכתבה התורה דערך הוי לא לפי השוויות של האדם אלא לפי ערך גופו, לכך ליכא ערך לאיברים.

מקשה מה הנפק"מ בין חצי ערכי עלי לערך ידי ורגלי וע"כ
דהחילוק במעשה הנדר וא"כ
צ"ע מדוע בנדרי דמים חל

אמנם עדיין צ"ע דהא איתא לקמן כ. דהאומר חצי ערכי עלי נותן ערך חציו. והנה אע"פ דהאומר ערך ידי ורגלי

ד. תוד"ה "ערך כולו" עוד י"ל דסד"א הואיל ואיתנהו אברים בדמים איתנהו נמי בערכין. מבואר בתוס' דהיה הו"א דאע"פ דליכא פרשת ערכין בתורה על איברים, אפ"ה אם אמר ערך אבר ידו עלי דיתן לפי חשבון של אותו אבר ביחס לגופו של הנערך כדוגמת דמים.

מוכיח דהגדר בדמי אדם דהוי
חיוב מפרשת ערכין

וצ"ע דבריהם דמה השייכות בגלל דאיברים איתנייהו בדמים איתניהו בערכין, הא מה דאיברים איתנייהו בדמים דהוי כמו חפצים דאדם אומר דמי חפץ עלי דנותן כמה השוויות של אותו חפץ, ולכך גם השומא כפי עבד הנמכר בשוק, ולכך גם היכא דאמר דמי אבר פלוני עלי, שמין כמה שוויות של עבד עם אותו אבר וכמה שוה בלי אותו אבר, דההתחייבות שלו לפי השוויות, משא"כ בערך דלא הוי לפי שוויות מהיכי תיתי דיהיה ערך לאיברים.

ונראה דע"כ מבואר מכאן כמו הגרי"ז דהבאנו בריש פירקין דחלוק דמי אדם מדמי חפץ, דגם דמי אדם אין הביאור דהוי התחייבות לפי כמה ששוה אותו אדם, אלא הוי מפרשה של ערכין דמתחייב לפרשת דמים דאמרה תורה, והתורה אמרה דפרשת דמים נותנים לפי הערך שנמכר בשוק, ולכך כתבו דאם חזינן דשייך

עלי לא אמר כלום כדמבואר הכא, מבואר מכאן דהטעם דאין ערך לאיברים לא הוי משום דלא שייך לנדור בערכין ולהתחייב בפחות משיעור ממה דאמרה תורה, דהא בחצי ערכי מתחייב בפחות משיעור דאמרה תורה, ואין לן ריבוי מדרשא דחצי ערכי הוי ערך, אלא הוי דין פשוט מסברא. וע"כ דהא דנתמעט דאין ערך לאיברים, הוי חיסרון במעשה נדר, דהתחדש בקרא דאין נדר של ערכין על אבר אחד, ולכך כשאומר חצי ערכי עלי מצד המעשה נדר הוי מעשה על כולו, דהוא מעריך את כל גופו ורק אומר דיתן חצי מהערך דאמרה תורה.

וא"כ לפי"ז יש להעיר טובא, דכיון דגם דמי אדם הוי מפרשת ערכין דלא הוי התחייבות גרידא, מדוע התם פשוט דחל הנדר על אבר, דכיון דנתבאר דהוי חיסרון במעשה הנדר ולא הוי חיסרון להעריך חצי אבר א"כ אותו חיסרון איכא גם בדמים. וצ"ע.

בדברי התוס' בפירושם הראשון
דההו"א דיתן ערך של כל
האיברים

והתוס' בפירושם הראשון כתבו דס"ל לרבווי משום דאדם יודע דאין ערך לאיברים וגמר ואמר לשם האיברים כולם קמ"ל. ויש לעיין לפי"ז מה הקמ"ל, דאי נימא דבאמת אין כונתו לזה, א"כ למאי איצטריך קרא למיעוטי. ועוד צ"ע דלכאורה הך סברא דכיון דאין אדם יודע וכו' לכך גמר וכו' זה רק סברת ר"מ לקמן ה. דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, לכך אמרינן דאע"פ דאמר לשון דאינו צריך לחול, כיון דאין אדם מוציא דבריו לבטלה

אנו מפרשים דיבורו, אבל לרבנן אנו דנים לפי דיבורו, וא"כ ממ"נ אי הסוגיא הכא אזלא אליבא דר"מ, א"כ מהו הקמ"ל.

ונמצינו למדים דנחלקו שני תירוצי התוס' להו"א דיהיה ערך לאיברים, דבתיורצם השני כתבו דלולא גזה"כ היה שייך לתת ערך לאבר אחד, ובתירוצ הראשון כתבו דגם לפי ההו"א לא היה שייך לתת ערך לאבר אחד, ורק כשמעריך אבר אחד כונתו להעריך את כולו. וצ"ב פלוגתתם.

דברי הרא"ש דההו"א היתה
דהיכא נדר להביא ערך של
אבר יביא ערך כולו

והנה עיין בשטמ"ק דהביא בשם הרא"ש דמה היה ההו"א דיוכל לתת ערך של אבר אחד הא לא כתיב בקרא אלא ערך נפשות. וי"ל דסד"א כיון דאיתיה בדמים איתיה בערכין וכיון דאיתיה בערכין יהיב ערך כולו כיון דערך אינו לפי ערכו ע"כ ערך שלם יהיב.

והנה בפשוטו מבואר ברא"ש דזה ידעין גם מסברא דלא שייך לתת ערכין בפחות ממה שאמרה תורה, ורק היה הו"א דהיכא נדר להביא ערך של אבר אחד יביא ערך כולו דערך אינו לפי ערכו. והתחדש דלא שייך מעשה של ערכין על אבר.

אמנם צ"ב דבריו דהא דחזינן דהיכא דאדם אומר חצי ערכי עלי דנותן ערך חציו, וא"כ חזינן דשיך להביא קצבת של ערכין גם פחות ממה שחייבה תורה,

וא"כ מדוע פשיטא דלא שייך לתת ערכין לפי ערך של אבר. וצ"ע.

מבאר דהמעריך אבר שהנשמה תלויה בו נותן ערך כולו דאותו אבר הוא ככולו

ונראה לבאר דהנה מבואר להלן דהמעריך אבר שהנשמה תלויה בו נותן ערך כולו, ויש לדון האם מה דנותן ערך כולו מחמת דהתרבה מ"נפשות" דהמעריך בערך שהנת"ב יש לזה מעשה ערך כמו דאמר דמעריך בכולו, או דלמא דבאמת נותן רק את האבר שהעריך והתחדש בקרא דשיעור ערך דאמרה תורה אינו תלוי בגוף האדם אלא בנפש, ולכך כשמעריך באבר שהנת"ב עצם האבר נחשב לאבר שלם.

ונראה דברש"י אפשר קצת לדייק דכתב "דבנפש חלה רחמנא". ומשמע קצת כצד הב' ד"בנפשות" התחדש דשיעורי ערכין תלויים בנפש ולא בגוף.

בביאור דברי הרא"ש

ונראה דזה גם הביאור בדברי הרא"ש דכתב דההו"א דיועיל היכא דהעריך אבר שאין הנשמה תלויה בו 'כיון דערך אינו לפי ערכו ע"כ ערך שלם יהיב'. ומבואר ברא"ש דההו"א היתה דלא יביא דמי כל האיברים, אלא כיון דערך אינו לפי ערכו, לכך גם באבר אם התחדש שם פרשת ערכין ערך שלם יהיב.

ובביאור דבריו נראה דכיון דערך של האדם באמת לא הוא שויות של האדם דהרי אין דמים לאדם, אלא התורה קצבה שיעור לאדם שמעריך דחיובו כך

וכך, א"כ גם היכא דמעריך אבר, עד כמה דאמרינן דמעריך איברים דחייב מדין פרשת ערכין, מהיכי תיתי דנימא דשיעורו יהיה פחות משיעור דקצבה תורה, וזה כונתו דכיון דערך אינו לפי ערכו ע"כ לפי ערך שלם יהיב, דכיון דערך לא הוא כפי כמה ששונה הנערך לכך גם דמעריך אבר של אדם בן חמישים חיובו להביא ערך שלם של אדם בן חמישים.

ולפי"ן נראה דא"ש היטב החילוק בין חצי ערכי דנותן חצי ערכו, לבין היכא דהעריך אבר דהיה פשוט דאינו יכול להביא פחות ממה דקצבה התורה, ומדוע בחצי ערכי נותן ערך חציו, דהיכא דאמר חצי ערכי אינו נותן פחות ממה דקצבה התורה, דבאמת מתחייב להביא מה דהתורה כתבה, אבל מתחייב בחציו, משא"כ היכא דמתחייב להביא ערך של אבר נמצא דמתחייב רק בערך של אבר וערך של אבר לא שייך כלל, דערכין כלל לא נתפס לפי שויות של הנערך.

ונראה דהתוס' בתירוצם הראשון נמי הלכו על דרך הרא"ש דכיון דערכין אין לו שויות, לכך לא שייך לומר דיהיה חיוב על ערך של אבר, אולם כתבו דכיון דערך אינו לפי ערכו, לכך היה הו"א דכשמעריך אבר הערך נתפס על כולו, וכמו היכא דמעריך אבר שהנשמה תלויה בו הערך נתפס על כולו, ה"ה היה הו"א דהיכא דהעריך יד או רגל, כיון דערך אינו לפי ערכו, אין נפק"מ בין שמעריך כולו לבין שמעריך אבר, וגם היכא דמעריך אבר נתפס הערך על כולו, וקמ"ל קרא דאין מעשה נדר כלל על אבר.

ונמצא לפי"ז דהרא"ש והתוס' פליגי האם בגלל דערך אינו לפי ערכו לכך היה הו"א דהערך הוא רק על האבר, או דלמא דמחמת זה אמרינן דהערך נתפס על כולו.

מבאר פלוגתת שני תירוצי
התוס' האם ההו"א דיתן ערך של
אבר או ערך של כל האיברים,
ויסוד פלוגתתם בגדר של ערכין

ונראה דלפי"ז אפשר לבאר דזה פלוגתת דברי התוס', דהבאנו לקמן [בסוגיא של ערך סתם] באריכות דברי השלטי גיבורים דס"ל דבפרשת ערכים התחדש דלגבי ערכין איכא שויות לאדם, וחדשה התורה דאדם דאומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי לגבי חיוב ערכין, התורה נתנה שויות לאדם, וחייב את עצמו כפי שויות של הנערך, ולכך ס"ל להתוס' בתירוצם השני דגם היכא דיאמר ערך אבר עלי היה הו"א דמביא שיעור של אותו

אבר, דהשויות של הנערך אפשר לחלקו לפי האיברים, והתחדש בקרא דאינו יכול להעריך דהחיסרון במעשה הנדר דהתחדש בקרא דאין נדר של ערכין על אבר אחד. והתירוץ הראשון של התוס' ס"ל כמו דכתב הרא"ש דהשיעור הוא לא לפי השויות של האדם דגדר ערכין כמו דביאר הגרי"ז דהתורה אמרה דאדם דאומר ערך פלוני עלי התורה קצבה עליו דחייב להביא כך וכך, ולכך לא שייך ערכין לאבר אחד, ולכך ההו"א היתה דגם היכא דמערין אבר אחד דיהיה צריך להביא את כל הערך, והביאור דעד כמה דלא שייך ערך לאבר, כשאומר ערך לאבר הרי זה נתפס בכולו.

ונמצינו למדים דאיכא ג' פירושינן מה ההו"א דיועיל היכא דהעריך אבר, להפירוש הראשון של התוס' דכונתו להביא ערך כל האיברים, ולהפירוש השני דבאמת יביא ערך של אבר אחד, ולהרא"ש אבר אחד הוי כערך כולו.

סימן טו

בדין אחד שהעריך מאה

סלע לערך אחד ולגבי השני נשאר לו חוב להקדש, והביאור דהיכא שאומר שני ערכי עלי זהו שני נדרים חלוקים ורק שאומר אותם בדיבור אחד, אמנם היכא דאמר ערך פלוני ופלוני עלי, כיון דהזכיר את כולם בלשון ערך אחד, זה מעשה נדר אחד דמעריך מאה נערכין, ולכך יתן רק סלע ואינו חייב יותר נדר רק ערך אחד.

מביא דברי הגר"ז דהוכיח מהרמב"ם דהוי נדר אחד

ועיין בכתבי הגר"ז דהוכיח מלשונו של הרמב"ם דכתב בפ"א הלי"ח האומר ערך אלו עלי נותן ערך כולן כל אחד ואחד לפי שניו ואם היה עני נותן על ידי כולם ערך אחד עני. ודייק הגר"ז דמהא דכתב דנותן 'ערך אחד עני' מבואר דהוי ערך אחד וחייב אחד ולכך כתב דאם הוא עני נותן רק ערך אחד.

ועוד נראה להוכיח דאם נימא דהוי ערכים נפרדים וחייב כערך כולם, מה הוצרך הרמב"ם להוסיף דאם הוא עני נותן ע"י כולם ערך עני, הא אי הוי חייב של ערכין נפרדים הא כבר ידעינן דעני נידון בהשג יד, וביותר יקשה דהוצרך להוסיף 'ואם היה עשיר נותן על ידי כולם ערך עשיר'. הא כבר כתב בתחילת ההלכה האומר ערך אלו עלי נותן ערך כולם. ונראה דזה גופא חידש הרמב"ם דאע"פ דנותן בערך כולם אבל לא

ד. אין לי אלא אחד שהעריך אחד, אחד שהעריך מאה מנין ת"ל נפשות. וכתבו התוס' דההו"א היתה דלא יחול כיון דאמר ערך פלוני ופלוני עלי דהזכיר ערך בלשון יחיד דס"ד דלא הוי ערך קמ"ל. ומבואר בתוס' דההו"א דלא יחול דכיון דאמר בלשון יחיד והוא נדר להביא הרבה ערכין נמצא דחסר ב'לבטא בשפתיים'.

דן הא דמעריך מאה אנשים הוי מדין מאה נדרים או דהוי נדר אחד ונפק"מ בעני שהעריך אי נפטר בסלע אחד

והנה לפי"ז יש לדון מה התחדש דמהני, האם זה מהני מדין ידות והוי כמו דאמר 'ערכי' פלוני ופלוני עלי, היינו בלשון רבים, ונמצא דיש כאן ערך נפרד לכל פלוני ופלוני, [ודבר זה צ"ע דמדוע איצטריך קרא לומר דזה חל מדין ידות, דמה שנא נדרי ערכין מכל נדרים]. או דלמא דהתחדש בתורה פרשה חדשה של ערכין דאיכא ערך אחד לאנשים רבים, דאע"פ דצריך להביא ערך לפי כל אחד ואחד, אבל לא הוי מדין דיש כאן הרבה ערכין, אלא הוי מדין דיש כאן נדר אחד דמעריך בנדר אחד מאה אנשים. והנפק"מ לגבי הישג יד דהנה היכא דעני נדר שני ערכין דאמר ערך ראובן עלי וערך שמעון עלי, ויש לו רק סלע אחד [דהוי פחות שבערכין כדמבואר להלן] דהדין דנותן

מדין דהוי ערכים נפרדים אלא משום דהוי ערך אחד, ולכך כשהוא עני נותן רק ערך אחד, וכן כשהוא עשיר הו נתינה אחת על כולן.

מוכיח מהרא"ש דהוי מאה נדרים

והנה עיין בשטמ"ק בהשמטות אות יג' דהביא בשם הרא"ש דהקשה תימה מה לי אם העריך מאה ומה לי אם העריך אחד מידי דהוי אמקדיש מאה בהמות כאחת וי"ל דהא דאיצטריך לרבוויי מיירי כשאמר ערך פלוני ופלוני ולא אמר ערכי בלשון רבים דסד"א ערך אראשון לחודיא קאי קמ"ל. ובפשוטו קושיתו מה החידוש דחל ערך על מאה אנשים דזה לא גרע ממקדיש מאה בהמות כאחת, דנותן שווי של כולם ה"ה הכא נתן ערך כולם. והנה לדברי הגר"ז דס"ל דהתחדש בקרא דהוי מעשה נדר אחד ואיכא נפק"מ לגבי עני שהעריך מאה אם נותן סלע אחד, צ"ע קושיתו הא איכא נפק"מ טובא בין אם העריך אחד או העריך מאה, דהיה הו"א דהיכא דהיכא מאה הוי מאה נדרים, ולא יוכל ליפטר בסלע אחד, והתחדש קרא דנפטר בסלע אחד. ומבואר ברא"ש דס"ל דהיכא דמעריך מאה הוי כמו דנדר על מאה אנשים והתחייב לתת ערך של מאה אנשים, ולכך הקשה דלמאי איצטריך קרא, הא פשיטא שזה חל דלא גרע ממקדיש מאה בהמות.

מדוע איצטריך קרא לחדש דבר זה גם בנדר ערכין. וצ"ע. ואפשר לדחוק בלשונו דדזה גופא תירץ דהיה הו"א דהיכא דאמר ערך בלשון יחיד היה חל רק אראשון, והטעם דלא שייך להתחייב ערך אחד להרבה נפשות, וקמ"ל קרא דחל על כולם דשייך להתחייב ערך אחד על הרבה נפשות.

בדברי הלח"מ דכתב דגם עני שהעריך בעי דיהיה למעריך סלע לכל אחד ואחד. ולכאורה מבואר דהוי מאה נדרים

והנה הלח"מ כתב על דברי הרמב"ם דכתב דאם היה עני נותן על ידי כולם ערך אחד, דזה רק בתנאי שיגיע סלע לכל אחד ואחד, דכיון דמבואר להלן דכל פחות מסלע לאו ערך הוא, לכך היכא שאומר כל אלו ערך עלי צריך לתת לכל אחד ואחד סלע. והנה הדין דאין ערכין פחות מסלע, היינו דהיכא דהגודר בנדר ערכין אינו יכול ליפטר בפחות מסלע ואפילו דהוא עני, ואם גם סלע אין לו חל עליו חוב הקדש לחמישים סלעים כמו דקצבה התורה לעשיר. ואי נימא דהגדר של מעריך מאה נפשות דהוי גדר של נדר אחד, מדוע בעינן דיהיה סלע לכל אחד ואחד, הא מצד נדרו כיון דנדר נדר אחד כל חיובו הוי רק סלע אחד.

ומבואר בלח"מ דלמד דלא כדברי הגר"ז אלא ס"ל דהוי כמאה נדרים דהוי כמו דאמר ערך ראובן וערך שמעון עלי. ולדבריו נמצא דהתחדש בקרא דמהני הך נדר מדין ידות כמו דנתבאר בתוס' וברא"ש.

ותירץ דהיה הו"א כיון דאמר ערך בלשון יחיד לכך היה הו"א דיחול רק אקמא קמ"ל דזה חל על כולם. ולכאורה הא דחל על כולם הוי מדין ידות, וצ"ב דהא לאחר דהתחדש פרשת ידות בנדרים

מבאר דאפשר דס"ל דהוי נדר
אחד ודבריו תליא בגדר של
ערכין האם כהשלטי גיבורים או
כהגרי"ז

אמנם נראה דלא הוי הכרח דאפשר דנמי
ס"ל דהוי נדר אחד, אמנם עיין
לקמן דנתבאר בשני אופנים גדר הנדר
בערכין, דמהחזו"א והגרי"ז מבואר דלמדו
דהגדר דאין אדם כלל מתחייב ממון לבדק
הבית כיון דאין שויות לאדם, אלא הוא
מחיל קדושה בנערך, ודין התורה כשאדם
אומר 'ערכי עלי' הרי הוא מתחייב במצות
התורה ולכך הוא מתחייב לפדותו, והתורה
אמרה דדין הפדיון הוא לתת לבדק הבית.
ומהשלטי גיבורים נתבאר דגם נדרי ערכין
הוי כמו דמי דיקלא דהוא עצמו מתחייב
לתת ממון לבדק הבית, ורק כיון דאין דמים
לאדם, לכך גדר הנדר דהמעריך מחיל
בנערך 'דין נערך' דאית ליה לנערך תורת
דמים לאדם שבו, ולאחר דחל עליו דין
דמים, המעריך מתחייב להביא את הדמים
שבאדם הנערך, והתורת דמים וההתחייבות
חלים בבת אחת. ונמצא לפי"ז דהאדם
מתחייב להביא את השויות של אדם
הנערך, דלענין ערכין נתנה התורה שויות
לאדם והמעריך מייצר את השויות ומתחייב
להביא את שויותו.

ונראה דבאמת לפי ההבנה של החזו"א
והגרי"ז כיון דהגדר של ערכין

דאין כלל שויות לאדם והוי רק דין פדיון,
לכך היכא דהעריך מאה אנשים כיון דהוי
מעשה נדר אחד חל עליו דין פדיון אחד,
ולכך לא בעינן דיהיה סלע לכל אחד ואחד,
אלא ע"י סלע אחד פודה את כולן. אמנם
לפי השלטי גיבורים דהגדר של ערכין
דאדם התחייב להביא את שויותו של
הנערך, נמצא דהיכא דהעריך מאה אנשים
נמצא דהתחייב בנדר אחד להביא שויות
של מאה אנשים, לכך נראה דגם אי נימא
דהוי מעשה נדר אחד צריך דיהיה לו לכל
נערך סלע, דהתורה אמר דאין שויות לאדם
פחות מסלע.

והנפק"מ במה דהוי נדר אחד, הא
לפמ"ש"נ בין אם זה נדר אחד
או שני נדרים צריך להביא מאה סלעים,
סלע לכל אחד ואחד. ונראה דהנפק"מ כמו
דמבואר בגרי"ז דהביא את הסוגיא לקמן
ח. ותו"ד, דאי הוי מאה נדרים, כיון דיש
לו מאה סלעים אינו יכול ליפטר במאה
סלעים דכיון דלחלק מהנדרים אית ליה
תורת עשיר נמצא דהתחייב לחלק
מהנדרים כקצבת עשיר, ונמצא דכל נדר
ונדר חל עליו שיעבוד גמור לתת כקצבת
עשיר ואין יוכל ליפטר סלע כעני. אמנם
אי הוי נדר אחד חל עליו חיוב אחד ערך
של מאה אנשים ולכך יוכל ליפטר במאה
סלעים.

סימן טז

בדין העמדה והערכה למעריך או לנערך

ונראה מכאן עוד ראייה דהגדר של ערכין דאינו התחייבות לבדק הבית אלא כמו דהבאנו בריש מסיכתא מהשלטי גיבורים דאדם מקדיש את גופו לפדיונו, או כמו דהארכנו בסימן יז דהגדר של ערכין דהמעריך מחיל הנערך 'דין נערך' דיש לו תורת ממון, ומחמת זה איכא זכות להקדש בנערך וע"י דנותן את ערכו של הנערך הרי הוא מפקיע את הזכות שיש להקדש בנערך. ונמצא לפי"ז דלגבי ערכין נתנה התורה שויות לאדם, וזה היה החיוב של המעריך לתת את ערכו של הנערך, ובמקום דהמעריך עני, אמרה תורה דיש לנערך ערך אחר, [ואותו חיוב ערך של הנערך יהיה ע"י הכהן], דאע"פ דבכל ערכין יש סכום קצוב, בפרשת הישג יד איכא לנערך סכום אחר, והוא עפ"י אשר תשיג יד הנודר. ונמצא דוודאי סכום הדמים נקבע לפי יכולת הנודר, אבל כיון דהתחייב הנודר להביא את ערכו של הנערך לכך הנערך צריך שומא אחרת ממה דקצבה התורה.

מבאר ד"העמיד" אין הכונה להעמדה על רגליו אלא דמימד חיותו יוכל לעמוד

ועדין צ"ע דלפי"ז נמצא דבפרשת השג יד התחדש דהנערך הוא צריך לעמוד לפני הכהן, וצ"ע דלא שמענו כן דהמעריך

ד. תוד"ה "ולא אוציא את הגוסס". וצריך עיון דפשטיה דקרא דהעמיד והעריך גבי נודר דכתיב בההוא קרא ע"פ אשר תשיג יד הנודר יעריכנו וגוסס הוא נודר ומעריך כדתנן במס' שמחות ומנא לן לומר מוהעמיד ע"פ [דכתיב] בההוא קרא גבי מעריך לומר שלא יהא נערך.

מבאר דמבואר בסוגיין וכן ברש"י עה"ת להדיא דהעמדה דכתיב פרשת השג יד אזיל על הנערך, ומוכיח מכאן דהגדר של ערכין כהשלטי גיבורים

והנה רש"י עה"ת מבואר דפירש פשוטו של מקרא כמו מבואר בסוגיין דאזיל על הנערך, דפירש עה"פ בפרשת השג יד דאמרה תורה "אם מך הוא ואין ידו משגת והעמידו לפני הכהן". ופירש "והעמידו" - לנערך לפני הכהן ויעריכנו לפי השגת ידו של מעריך. וצ"ע כמו דהקשו התוס' דהרי וודאי פשוטו של מקרא דאזיל על המעריך דכיון דהתורה איירי לענין השג יד, ודין השג יד תליא רק ביכולת של הנודר-המעריך ואין כלל שייכות לנערך, דהתורה נתנה ערך אחר למעריך היכא שאינו משיגה ידו וא"כ מדוע בעי כלל להעמיד את הנערך.

צריך להביא את הנערך לידי הכהן דיעריכנו.

ונראה לפמ"ש"נ לעיל ברמב"ם דזה וודאי חזינן דליכא דין של העמדה על רגליו בפועל, דהא מהא דחזינן דאפשר להעריך בן חודש וודאי דאין דין דבעינן דהמעריך או הנערך יעמוד לפני הכהן, אלא הפירוש ד"והעמיד" דבעינן דמצד חיותו יהיה לנערך חיות שלימה דיכול לעמוד, ובא לאפוקי מי שאינו יכול לעמוד מחמת חיותו וכמו גוסס, אבל בן חודש כיון דמה דאינו יכול לעמוד אינו מצד דחסר בחיותו אלא הוי חיסרון טכני ליכא בזה חיסרון דאינו יכול לעמוד. וא"כ לפי"ז נראה פשט דאין כלל דין דהנערך יעמוד לפני הכהן, אלא רק בעינן דהכהן יקבע את הסכום של הנערך לפי אשר תשיג יד הנודר כיון דזה היה התחייבותו של המעריך, ולכך ליכא דין דהנערך יעמוד לפני הכהן.

מוזכח מרש"י דאיכא דין העמדה גם לנערך וגם למעריך וחלוק גדר העמדה הנערך מהמעריך

אמנם צ"ע על רש"י דסתר משנתו דהכא בסוגין פירש הא דאמרינן בסוגין הא דאיצטריך לאשמועינן דהכהנים מעריכים כיון דכתיב והעמידו לפני הכהן ולא כהן לפני כהן. וכתב רש"י בד"ה "והעמידו לפני הכהן" – עני שהעריך את עצמו או אחר. ומבואר דהעמיד את הקרא "והעמידו לפני הכהן" – את המעריך. וצ"ע הא דלא פירש כמו דפירש עה"ת.

ונראה לבאר עפ"י הנצי"ב דהביא בהרחב דבר דוודאי הפשטות כהתוס'

ד"והעמיד" אזיל על המעריך, אבל דרשו חז"ל מהמשך הקרא דכתיב "אשר תשיג יד הנודר" דכיון דאירי בנודר א"כ היה צריך להכתב אשר תשיג ידו ומהו 'הנודר', מזה פירשו חז"ל דאיכא עוד כונה שניה דרישא דקרא איירי בנערך. ועיין מעין זה ברש"ש. ולפי"ז נמצא דאנו מפרשינן ד"והעמידו" גם על המעריך וגם על הנערך.

אמנם לפי"ז יקשה קושית התוס' דא"כ מדוע לא ממעטינן גוסס דאינו יכול להעריך כמו דממעטינן את הנערך.

ונראה לפמ"ש"נ דחלוק העמדה של הנערך מהעמדה של המעריך, דהעמדה של הנערך אין צריך להיות העמדה בפועל אלא כיון דהמעריך התחייב להביא את ערכו של הנערך, לכך בעי דלנערך יהיה לו נפש שלימה, ולכך היכא דאינו יכול לעמוד מחמת דחסר בחיותו אין המעריך מתחייב, דמי שחסר בחיותו חסר ב'אדם' שבו והרי הוא כמת, והתחייבותו של המעריך להביא שויות של 'אדם'. ומה"ט ממעטינן גוסס דאינו נערך, אבל נראה דלענין העמדה של המעריך אין נפק"מ במה דאין לו חיות, כיון דהוא יכול לנדור אין חיסרון במה דחסר בחיותו, וע"כ דהתם הגדר בפסוק "והעמידו" מלשון העמדה בדין, דצריך לעמוד לפני הכהן דיחייבו ויתן לו קצבה אחרת ממה דאמרה תורה.

ונמצא דבשניהם ליכא חיוב העמדה בפועל על רגליו, אלא לנערך הגדר ב"והעמידו" דיהיה לו 'ערך' והיכא דאין חיותו שלימה חסר באדם שבו ולכך

חסר ב"והעמידו", ולגבי המעריך דלא שייך למעט היכא דהוא גוסס, התם מפרשין רק דבעינן העמדה לענין חיובו.

והנפק"מ באמת היא רק בהו"א דהיכא דהכהן הוא המעריך דהכהן לא יוכל לתת לו קצבה חדשה של פרשת השג יד, דבאמת דבפועל אין נפק"מ במה דבעי להעמיד את המעריך, ורק לפי ההו"א דדרשין דכהן אינו יכול להעריך דכתיב והעמיד אותו לפני הכהן ולא כהן לפני הכהן, בזה היה נפק"מ דכיון דבעי המעריך לעמוד לפני הכהן, בשביל דהכהן הוא נותן לו ערך חדש לפי אשר תשיג ידו, לכך היכא דהמעריך הוא כהן דרשין דאינו בכלל והעמיד אותו הכהן, ובזה לא יהיה פרשה של השג יד. והטעם הכא דרש"י הכא לא פירש דאזיל על הנערך, דהא נתבאר דליכא דין דהנערך צריך להעמידנו לפני הכהן, ולכך פירש דאזיל רק על המעריך.

מבאר פלוגתת רש"י ותוס'
דנחלקו בגדר של השג יד

ונמצינו לפי"ז דאיכא פלוגתא בין רש"י לתוס' האם פשוטו של מקרא, הקרא ד"והעמיד אותו לפני הכהן" דנאמר בפרשת השג יד האם אזיל על המעריך או דאזיל על הנערך, דמרש"י מבואר דאזיל על הנערך, ומהתוס' מבואר דלא שייך כלל למימר דאזיל על הנערך, כיון דפרשת השג יד תלוי רק ביכולת של הנודר ואין כלל שייכות לנערך, דהתורה נתנה ערך אחר למעריך היכא שאינו משיגה ידו וא"כ מדוע בעי כלל להעמיד את הנערך.

ובביאור פלוגתתם נראה דנחלקו מהו הגדר של השג יד, האם הביאור דהתורה חידשה קולא לעני, וא"כ וודאי דאזיל רק על המעריך, או דהתורה חידשה דלעני יש לו קצבה אחרת מעשיר, דקצבתו של הנערך לפי השג ידו של המעריך, ולכך הקרא ד"והעמידו" אזיל על הנערך דהכהן צריך להעריך את הנערך לפי השג ידו של המעריך.

מבאר דהך פלוגתא תליא בגדר
של ערכין האם כהשלטי גיבורים
או כהגרי"ז

ונראה דהך פלוגתא תליא בגדר של חיוב ערכין, דנראה דנחלקו מהו הגדר של ערכין דנתבאר בשני אופנים (עיין בזה בסימן יז בארוכה) גדר הנדר בערכין, דמהחזו"א והגרי"ז מבואר דלמדו דהגדר דאין אדם כלל מתחייב ממון לבדק הבית כיון דאין שויות לאדם, אלא הוא מחיל קדושה בנערך, ודין התורה כשאדם אומר 'ערכי עלי' הרי הוא מתחייב במצות התורה ולכך הוא מתחייב לפדותו, והתורה אמרה דדין הפדיון הוא לתת לבדק הבית. ודמיה לנדר נזירות דחל עליו איסור של שתית יין ותגלחת לאו מחמת דנדר מיין, אלא התחייב לקיים את מצות הנזירות דאמרה תורה וממילא הוא מחויב בכל דיני נזירות, וה"ה נמי בערכין דמה דחל החיוב לאו מחמת חיובו דהתחייב להביא דמים לבדק הבית אלא התחייב לקיים מצות ערכין דאמרה תורה, וזה מחייבו לתת דמים לבדק הבית.

ומהשלטי גיבורים נתבאר דגם נדרי ערכין הוי כמו דמי דיקלא דהוא עצמו מתחייב לתת ממון לבדק הבית, ורק כיון

דאין דמים לאדם, לכך גדר הנדר דהמעריך מחיל בנערך 'דין נערך' דאית ליה לנערך תורת דמים לאדם שבו, ולאחר דחל עליו דין דמים, המעריך מתחייב להביא את הדמים שבאדם הנערך, והתורת דמים וההתחייבות חלים בבת אחת. ונמצא לפי"ז דהאדם מתחייב להביא את השויות של אדם הנערך, דלענין ערכין נתנה התורה שויות לאדם והמעריך מייצר את השויות ומתחייב להביא את שויותו.

ונראה דרש"י ס"ל דהגדר של ערכין דהתורה נתנה שויות לאדם לגבי ערכין, ולכך גם היכא דהמעריך עני כיון דהעריך את הנערך התחייב להביא שויותו, וע"כ דגם בפרשה דהשג יד התורה חידשה דהיכא דלמעריך אין לו את הסכום הקצוב דקצבה תורה, יש לנערך ערך אחר, כיון

דהחייב לתת ערכו של פלוני לא הוי שיווי אמיתי אלא התחדש הך שיווי רק לגבי פרשת ערכין, לכך היכא דהמעריך הוא עני שם התחדש שויות אחרת. לכך ס"ל לרש"י דגם בפרשת השג יד צריך להעמיד את הנערך. אמנם התוס' ס"ל דכיון דאין לאדם שויות גם לגבי פרשת ערכין התורה לא חידשה דיש לו שויות, והגדר של ערכין דהתחייב לקיים מצות ערכין דאמרה תורה, והתורה רק קצבה סכום לנדרי ערכין, ולכך ס"ל דבפרשת השג יד התורה לא חידשה סכום אחר לנערך, דמעולם לא התחייב להביא את השויות של הנערך, אלא התורה חידשה קולא בתשלומי עני שאינו צריך לשלם את כל הערך, לכך ס"ל להתוס' דפשוטו של מקרא ד"והעמידו" לגבי השג יד אין שייכות כלל לנערך ואזיל רק על המעריך.

סימן יז

בגדר החיוב של ערכין ובגדר ערך סתם

סתם, דחזינן דחל חיוב של ערכין גם בלא העמדה והערכה. ואי נימא דכיון דתלה בנערך גרע, צ"ב דלכאורה אין כלל משמעות מה דתלה בנערך, דהנערך הווי רק לסימנא בעלמא כמה הוא מתחייב, והוי כמו דאמר הרי עלי חמישים שקלים, וא"כ מה גרע מה דתלה בנערך דלא יחול היכא דהנערך אינו בר העמדה והערכה.

ובאמת צ"ב לפי"ז דאם הוי התחייבות גרידא מהו פרשת העמדה והערכה, הא לא חל כלל בנערך שום דינים, והוי התחייבות גרידא של המערך.

וע"כ דהביאור כמו דנתבאר שם מהשלטי גיבורים דערכין לא הוי התחייבות של המערך לשלם כפי ערכו של הנערך, אלא דהוא מקדיש קדושה בנערך והתורה מחייבתו לפדות הך קדושה ולשלמו לבד"ה, ועיין בזה בריש פירקין בארוכה בכל זה. אמנם דבריו לכאורה נסתרים מהא דמהני ערכין בלא נערך, ומבואר בסוגיא דלא צריך על זה פסוק כלל, וזה נכלל בפרשת ערכין, ולכאורה מבואר מזה דבערכין אינו מחיל שום קדושה בגברא. וא"כ צ"ע דמצד אחד איכא ראיא מסוגיין דערכין לא הוי התחייבות דא"כ אמאי בעי העמדה והערכה, ת"ל מצד ערך סתם דמהני בלא נערך, ולכאורה ע"כ מבואר

ד: **אמר מר בערכך לרבות ערך סתום וכו' אלא למה לי קרא.** מבואר בגמ' דהיכא דאדם אומר ערך עלי בלי נערך דפשוט דחל הערך מדין פרשת ערכין וידעינן דבר זה מסברא, מהא דהקשו בגמ' 'ואלא קרא למה לי'. ולפי"ז לכאורה מבואר דאדם שיאמר ערך זכר בן חמישים עלי חייב מדין פרשת ערכין ואע"פ דליכא נערך.

מוזכח מסוגיין דהגדר של ערכין
כחשלטי גיבורים וא"כ צ"ב היכי
מהני ערך סתם

ולכאורה מבואר בזה דהמהות של ערכין דאדם אומר ערך **פלוני** עלי הוי התחייבות גרידא לבדק הבית והאדם דהזכיר הוי לסימנא בעלמא, ולכך גם היכא דאמר ערך סתם מתחייב שלושת שקלים וכמו דכתב רש"י דזה הפחות שבערכין. ודבר זה אינו וכמו דכבר הוכחנו בריש פירקין דפרשת ערכין לא הוי התחייבות גרידא לבדק הבית ולא הוי כאומר דמי עלי לבדק הבית.

ונראה ראיא ברורה לזה נמי מהא דמבואר בסוגיין דבערכין בעינן עמדה והערכה, ולכך גוסס כיון דאינו בר העמדה והערכה אינו שייך בפרשת ערכין, ומבואר דפרשת ערכין הוי רק שיש נערך, דאי מהני בערכין בלא נערך, דהתחייב מפרשת ערך

מביא דברי החזו"א ד'ערך' אינו
לשון של שויות, מוכיח מכמה
מקומות ד'ערך' פירושו שויות

כהשלטי גיבורים. אמנם א"כ צ"ע דאיך
מהני בלא נערך.

ועיין בחזו"א דבאמת כתב מה"ט דחזינן
דאיכא שני פרשיות דמים וערכין,
ויש דברים שנוהגים רק בדמים ולא בערכין
דע"כ חזינן ד'ערך' אינו לשון שויות, אלא
ערך בלשון הקודש 'כבוד הדבר ומציאותו'
וכלל לא הוא תחליף ללשון דמים.

וראיתי בחו"ב דהקשה דהא מצינו בתורה
בכמה מקומות לשון ערך על ענין
שומת שיווי הדבר דבאשם כתיב בתורה
"בערך כסף שקלים" והוא לשון שומא
בדמים כו' וכן בפרשת הקדש לבד"ה כתיב
"והעריך אותה הכהן בין טוב ובין רע
כערך וגו'". ועיי"ש דנדחק ליישב
דמשניתנה מצות ערכין נקבע לשון ערך
בסתמא על מצוה זו ולפיכך המעריך פחות
מבן חודש סברי רבנן דהוציא דבריו
לבטלה ולא נתכוין לשם דמים כיון שאמר
לשון ערך.

ועוד צ"ע דאיתא להלן כ. ת"ר חומר
בנדרים מבערכין, שהנדרים חלין על
בהמה חיה ועוף ואין נדונים בהשג יד,
משא"כ בערכין. וצ"ע מהו החומרא כאן,
הא כשאומר אדם 'ערך' אין כאן כלל לשון
דמים ונמצא דאין כאן כלל לשון נדר
דיחול עליו חיוב דמים לתת דמי חיה ועוף,
ורק בנדרים דהוי לשון של שויות,
נתפס על חיה ועוף דנדר להביא את דמים
של חיה ועוף לכך זה חל וא"כ מהו חומרא
דמשמע דהיה צריך לחול גם בערכין
ואפ"ה התורה החמירה דרק בנדרים זה חל
ובערכין זה לא חל.

ונראה לבאר דזה וודאי אין כונת השלטי
גיבורים לומר דהוא מקדיש את
גופו של הנערך ופודהו, דהנה ז"ל דגם
האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי
ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו
אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי
ערכו ודמי למקח וממכר, משא"כ במחייב
עצמו לתת כך וכך לגבוה מידו.

והנה אי נימא דכונתו כפשוטו דהוי
כהקדש גמור דהוא מקדיש את
אותו נערך, וחל עליו חיוב לפדותו, א"כ
צ"ב הא דהוסיף דדמי למקח וממכר,
דלכאורה פתח בכד וסיים בחבית.

מבאר מהו לשון 'ערך'

והנה לכאורה פירוש המלה 'ערך' היינו
שווי, ולפי"ז 'ערך' הוא תחליף
ללשון 'דמים', והטעם דצריך להגיע
לפרשת ערכין משום דאין דמים לבן חורין,
וכיון דאין שויות לאדם, לכך היכא דאומר
ערכי עלי או ערך פלוני עלי לא היה חל
כלום, ולכך איצטריך לפרשת ערכין. אמנם
צ"ע דא"כ מדוע היכא דאדם אומר ערך
כלי עלי מבואר להלן ה: דרק לר"מ דאין
אדם מוציא דבריו לבטלה חל נדרו
דאמרין דכונתו לדמים משא"כ לרבנן
דאדם מוציא דבריו לבטלה לא חל כלל
הנדר. וצ"ע הא שם וודאי דכשאמר ערך
כלי עלי הרי הוא פירש לתת ערכו-דמיו של
כלי, וא"כ מדוע לא חל כלל. וע"כ חזינן
מזה ד'ערך' אינו שויות ואינו תחליף ללשון
דמים וצ"ב מהו לשון 'ערך'.

מבאר ד'ערך' הוא לשון של
שויות ורק השווי של החפץ
בעצמותו

ונראה לבאר דודאי דלשון 'ערך' הוא שויות, והחילוק בין ערכין לדמים, דהנה בכל חפץ יש לאדם בעלות בחפץ בעצמותו, ויש לו בעלות בדמים של החפץ, דהחפץ עצמו יש לו שויות של ממון, ולכך אדם שהזיק ממון לחבירו אית ליה תביעה של 'ממוני גבך' אע"פ דהחפץ כבר אינו בעולם, כיון דהיה לו בעלות בדמי החפץ נמצא דחסרו ממון, דהוי כמו דגזל ממנו מעות, לכך אית ליה תביעה דהשויות של החפץ נמצא אצל המזיק, ולכך היכא דהזיק חפץ של איסורי הנאה דנמצא דאין לחפץ שווי של ממון לכך כל זמן דהחפץ בעולם כיון דיש לו בעלות בחפץ לכך יש לו תביעה 'ממוני גבך' מצד החפץ עצמו, אבל היכא דהחפץ אינו בעולם נמצא דלא חיסרו ממון כלל ולכך אין לו תביעה של ממוני גבך.

ונראה דזה החילוק בין ערכין לדמים, דדמים היינו דמתחייב להביא את

שויוי של דמי החפץ, ולכך היכא דאומר דמי פלוני עלי מתחייב להביא דמיו כעבד הנמכר בשוק, דהשויות של דמי האדם הוא למלאכתו. [ועיין בסימן הבא בארוכה בזה] משא"כ בערכין מתחייב להביא את השויוי של ה'אדם' עצמו, ולכך לולא פרשת ערכין לא היה חל כלל חיוב כי אין ערך לנפשו של אדם, ומה"ט חלוק החיוב של דמים מהחיוב של ערכין, דלדמי אדם אין לו סכום קצוב אלא כל אדם יש לו שווי אחר כיון דשויוי לפי הדמים שבאדם והיינו במה דהוא ראוי למלאכתו לכך כל אדם יש לו קצבה אחרת, משא"כ לגבי ערכין דמיו קצובין משום דלנפשו של אדם ליכא ערך אמיתי, ורק לגבי מצות ערכין חידשה תורה דיש לאדם שויות לערכין.^א

ולפי"ז נמצא ד'ערך' וודאי הוא לשון שווי, ורק לולא פרשת ערכין כשאדם היה נודר ערך פלוני עלי לא היה חל כלל חיוב, משום דאין דמים ל'אדם', ומה דהקשינו דא"כ מדוע היכא דאומר

א. ולהטעים את הדבר מדוע לגבי ערכין נתנה התורה ערך לאדם, עיין בהקדמה בזה בארוכה. ונראה עוד להוסיף כהא דהאבן עזרא כתב בפכ"ז פ"ב "בערךך נפשתי" הטעם שידור נדר לאמר, אם השם יעשה לי כך, אפדה נפשי כדי ערכי, או ערך בני, או ערך בהמה. ומבואר מדבריו דהטעם דאדם ידור בלשון הזה, דהמהות של ערכין דבר לתת פדיון נפשו, וכן כשמעריך חבירו בא לתת פדיון נפש חבירו, ולכך אדם נודר בלשון הזה דרוצה להציל עצמו או את חבירו לכך אומר אם השם יעשה לי כך אתן פדיון נפשי, וכיון דניח"ל לקב"ה בזה לכך קצב בתורה את ערך האדם לענין ערכין כדי שיוכל לפדות עצמו.

ונראה דלדברי האבן עזרא א"ש היטב הא דמצינו פרשת השג יד רק בערכין ולא בכל התחייבות, ובפרט דעיין להלן דמבואר ברש"י ועוד דהשג יד לא הוי קולא לעני דהתורה הקילה עליו, אלא התורה נתנה לו ערך אחר, ולכך כתב רש"י דבעי הנערך לעמוד לפני הכהן. והטעם דהתורה רצתה לתת גם לעני אפשרות לתת פדיון נפשו, ולכך קאמרה התורה דעני יוכל לקיים פדיון נפש ע"י דהכהן יתן לו ערך אחר.

[ונראה לבאר לפי"ז נמי דברי רש"י בפרשת בחוקתי דכתב עה"פ "איש כי יפליא נדר בערךך" כי יפליא יפריש בפיו. וראיתי להקשות מהג"ר איתמר גרבוז דהא נדרי הקדש סגי בלב וכדמבואר בשבועות כו. וכתב דמרש"י איכא סייעתא לקצת"ח בס"י יב' דרק בקדשי מזבח מהני בלב, אבל בקדשי בדק הבית בעי בפה. והעיר דמדוע הקצה"ח לא הביא סייעתא מרש"י הכא.

ונראה לבאר דהנה רש"י כתב דבר זה דבעינן בפה דוקא בפרשת ערכין, ונראה דס"ל דרק בערכין בעי בפה,

ערך כלי עלי לא חל עליו חיוב להביא את דמי הכלי, הא כיון ד'ערך' פירושו שויות וא"כ נימא דהתחייב להביא את שויו של הכלי. ונראה דכלי כל שויו למלאכתו ואין ערך לכלי מחמת עצמותו, ולכך כשנדר להביא 'ערך כלי' לשונו מתפרשת להביא שויו של עצמותו של כלי, ולכך לא חל נדרו, ורק לר"מ דאין אדם מוציא דבריו לבטלה אמרינן דחל נדרו דכונתו להביא את שיווי של דמי החפץ.

ולפי"ז א"ש הא דאמרינן חומר נדרים מבערכין דהנדרים חלים על חיה ועוף משא"כ בערכין, דאע"פ דמצד הנדר בשניהם הוי נדר להביא את ערכם- השויות של חיה ועוף, ואפ"ה זה לא חל בערכין משום דכל השווי של חיה ועוף רק לענין מלאכתם ולאכילה, אבל ליכא שיווי מצד עצמותם ולכך אע"פ דאמר לשון 'ערך' דהוי לשון של שויות לא חל נדרו כיון דאין ערך לעצמותם.

ואפשר דזה נמי כונת החזו"א דכתב 'שענין הערך בלה"ק הוא ערך כבוד הדבר ומציאותו ולא ערך נגד חליפין ודמים'. והיינו דלא בא לשלול דלשון

'ערך' הוא לא לשון שויות, אלא ביאר ד'ערך' אין כונתו ליתן את השויות של הדבר אלא את השויות של כבוד הדבר בעצמותו והיינו את השויות של ה'אדם' עצמו, ולא חליפין ודמים.

בביאור השלטי גיבורים דערכין
הוי כמקדיש וגם כמקח וממכר

ולפי"ז נראה לבאר היטב דברי השלטי גיבורים, בהקדם קנין מקח וממכר, דנראה דכשאדם מוכר לחבירו חפץ, התשלום אינו בעבור החפץ עצמו אלא בעבור שווי החפץ, דאע"פ דהלוקח עשה משיכה והחפץ כבר ברשותו, אפ"ה איכא למוכר תביעה של ממוני גבך, והטעם דהמשיכה נעשתה בגופו של החפץ, אבל התשלום הוא בעבור שויותו של החפץ, והוי כמו הלואה דנתן לחבירו מעות, ע"מ שיחזיר לו מעות. ונמצא דאית ליה למוכר כל זמן דלא שילם הלוקח, זכות בחפץ, [אפילו דהלוקח כבר עשה משיכה] דדמי החפץ עדיין שייכים למוכר ולכך אית ליה למוכר תביעה של ממוני גבך. אבל אי נימא דהחפץ נקנה ללוקח ורק התחייב להעמיד לו חפץ אחר בתמורה, נמצא דאין כאן למוכר כלל תביעה של ממוני גבך אצל

ושאני מכל נדרי הקדש, והביאור בזה, דראיתי דמביאים מספר שו"ת יהודה יעלה דכתב ביו"ד סימן של"ג שכיון שנדר בעת צרה לפינן מקרא ד'וידר יעקב נדר לאמר' א"כ יש לדייק דבהך קרא כתיב "לאמר" דוקא, דזהו משום שדוקא באמירה חל הנדר וכן מדויק מקרא ד'וידר ישראל נדר לה' ויאמר וכו' וישמע ה' בקול ישראל" שמשמע שדוקא ע"י דיבור חל הנדר וכדכתיב "ויאמר" ו"בקול" וכמו"כ מה שדרשו חז"ל מקרא דיעקב "לאמר לדורות" לא שייך זה ע"י גמר בלבד לחודא שהרי אין אחר יודע מה שבלבו של זה.

ולפי"ז כתב בשו"ת יהודה יעלה שם שגם נדרי הקדש שחלים הם ע"י מחשבה בעת צרה אינם חלים ע"י מחשבה אלא כדיבור דוקא וכדמשמע קרא ד"כל נדיב לב" שדוקא אותם נדרים שהם "נדיב לב" דהיינו שבאים מחמת נדבותו סגי בלב ולא נדר בעת צרה.

ולפי"ז נראה דהאבן עזרא דהבאנו דכתב דמהות של נדר בערכין דנדר דבר לתת פדיון נפשו, וכן כשמעריך חבירו בא לתת פדיון נפש חבירו, ולכך אדם נודר בלשון הזה דרוצה להציל עצמו או את חבירו לכך אומר אם השם יעשה לי כך אתן פדיון נפשי. ומבואר באבן עזרא דכל המהות של ערכין דאדם נודר ממון מחמת דהוא בצער, ולכך אפשר דרק לגבי ערכין כתב רש"י דצריך לפרש בפיו.]

הלוקח, דאין אצל הלוקח כלל ממון של המוכר, דהחפץ כבר יצא מרשותו לגמרי ללוקח, ומה דמתחייב את הלוקח להעמיד לו דמים הוי רק תנאי צדדי. ורק אי נימא דהתשלום עבור דמי החפץ, נמצא דהמוכר נתן לו שויות ממון [כמו בהלואה] והלוקח מתחייב להעמיד לו את השויות של החפץ, וכל זמן שלא העמיד הלוקח יש למוכר זכות תביעה של ממוני גבך. [ועיין בריבית מה דהארכנו בזה בפלוגתא החו"ד והגרע"א].

ערכין דע"י נדר של ערכין, המעריך מחיל בנערך 'דין נערך', והנערך מקבל דיני ממון 'באדם שבו' רק לענין פרשת ערכין. ולאחר דחל עליו דין נערך ממילא יש להקדש זכות בגופו של נערך, כמו בכל התחייבות דאדם מתחייב חפץ לשני יש לזוכה זכות ממון בגופו של חפץ, וה"ה היכא דאדם אומר דמי חפץ להקדש יש להקדש זכות ממון בגופו של חפץ, ה"ה בערכין לאחר דהמעריך החיל בנערך דין מעריך חל זכות ממון להקדש בגופו של נערך.

ונראה דמה"ט לא שייך למכור אדם, דכיון דנתבאר דדמי מכירה אינו חפץ תמורת חפץ, אלא הדמים הם בעבור השויות של החפץ, וכיון דאדם אין לו שויות לא שייך למוכרו, דבכל מכירה המוכר תובע את הלוקח דיש לו זכות ממון בגוף החפץ דכל זמן דלא נתן דמיו עדיין יש למוכר את שויות של החפץ, ולכך באדם דמצד ה'אדם' שבו אין לו שויות לא שייך למכור את ה'אדם' שבו, ורק בתורת 'עבד שבאדם' דלא הוי מכירה של השויות של האדם, אלא הוי דבר חיצוני דמוכר אותו למלאכתו התם שייך מכירה.

[וכן] היכא דאדם מתחייב ממון לחבירו, אע"פ שלא קדמה לזה שום הפסד וחוב ממון, אפ"ה כיון דהתחייב לחבירו ממון אמרינן דיש אצל המקבל זכות ממון אצל הנותן, והמקבל יכול לתבוע את הנותן דיש לי ממון אצלי, אע"פ דכלל לא הפסידו ולא חיסרו.]

ונראה דזה הדמיון של השלטי גיבורים להקדש וגם למקח וממכר, דכמו דבהקדש דהוא מחיל קדושה על החפץ, ה"ה בערכין הרי הוא מחיל בנערך 'דין נערך' דהנערך מקבל דיני ממון באדם שבו, ונמצא דמחמת דהפך את הנערך לדבר שיש בו ממון, לכך איכא זכות ממון להקדש בנערך מחמת התחייבותו של המעריך [אבל אין כונתו כלל דמקדיש את הנערך] ולאחר דחל עליו דין נערך, חל עליו על המעריך חיוב כמו במקח וממכר, דכמו דבכל מקח וממכר הוא פודה את זכותו של המוכר מהחפץ, [ורק בהקדש הוא פודה את גופו של חפץ דגוף החפץ קדוש, ובמכר פודה גוף החפץ מחמת הדמים שבו דיש למוכר זכות בהם], וע"י הדמים דנותן הלוקח הוא מפקיע את זכותו של המוכר, ה"ה בערכין ע"י דהמעריך נותן להקדש דמי הנערך פודה את הזכות שיש להקדש בנערך.

ונמצא לפי"ז דחיוב ערכין נמי דאיכא התחייבות של הגברא לשלם דמי ערכין, ורק כתב כיון דהך זכות חלה לא

ונראה דזה חידש השלטי גיבורים דאין כונתו לומר דחל קדושה על הנערך, אלא חידש הש"ג דהתחדש בפרשת

הוי רק שיש נערך, וא"כ צ"ב איך חל בערך סתם.

אמנם לפמש"נ נראה דכיון דמהות של ערכין הוי התחייבות להביא שויות של 'אדם', נמצא דמהותו של חיוב ערכין הוי התחייבות על הגברא להביא דמי הנערך ורק כיון דאין לאדם ערך, חידשה התורה דהמערך מחיל בנערך 'דין נערך' דהנערך מקבל דיני ממון באדם שבו ע"י המערך, ולאחר דחל עליו דין נערך, יש למערך התחייבות להביא את דמיו של הנערך, וכיון דמהות של ערכין הוי התחייבות על הגברא להביא ערך הנערך, לכך שייך להתחייב נמי ערך בלי נערך דחל חיוב רק על הגברא להביא ערך אדם, והיינו דנודר להביא ערך אדם לפי מה דקצבה התורה, ולא לפי נערך, דערכו שלוש שקלים משום דתפסת מרובה לא תפסתה, ולכך לא שייך להקשות דא"כ היכא דאמר ערך פלוני עלי באופן דלא יכול לחול, דיהני מדין ערך סתם, דכיון דתלה חיובו בנערך הרי חל התחייבותו להביא את דמי הנערך, ולכך במקום דאין לנערך ערך כגון דהוא לאו בר העמדה והערכה לא חל עליו חיוב. [נודמיא לנדר דאומר 'הרי זו' עולה והבהמה מתה דלא שייך למימר דהתחייב דלא גרע מ'הרי עלי', ה"ה הכא התחייב להביא דמי הנערך.]

ע"י דהתחייב ממון להקדש אלא ע"י דהחיל כאן על הנערך 'דין נערך' ומחמת כן חל חיוב ממון להקדש, לכך דמי למקח וממכר, דנמצא דמוכר להקדש זכות בגופו של נערך לכך זה אסור בשבת.

וא"ת דאיך אדם יכול לתת זכות להקדש בחבירו הא אין הוא בעלים על חבירו. אמנם זה כבר נתבאר לעיל בריש פירקין דכל זמן דאינו סותר לבעלות של חבירו אדם יכול להחיל חלות בממון חבירו וכמו דאדם יכול לאסור ממון חבירו באיסור נדר עליו והרי אין החפץ שלו, וע"כ דכל היכא דאין מפריע לבעלות חבירו יכול לפעול בנכסי חבירו.

ולפי"ז נראה דגם הני ראשונים דפליגי על השלטי גיבורים עיין לעיל בסימן א, נמי מודים לדבריו דמהות של ערכין דמחיל דין בנערך, דהנערך מקבל דיני ממון באדם שבו, אבל ס"ל כיון דסו"ס עיקר המהות של ערכין חיוב על הגברא לכך דמי לנדר צדקה דעיקר חיובו חיוב על הגברא.

בביאור ערך סתם

ולפי"ז א"ש היטב ערך סתם, והקשינו דכיון דבעינן העמדה והערכה ובלא זה לא חל, ע"כ חזינן דחיוב ערכין

סימן יח

בביאור דברי הראב"ד דערכין הוי כעין קנס לפי הנ"ל

של הנערך, וכן לא הוי חיוב של המערך, אלא התורה כתבה דמי דנדר לקיים מצות ערכין, התורה מחייבתו להביא תשלום לפי מה דקצבה התורה, [והוי כמו נזיר דאדם דנודר להיות נזיר התורה היא מחילה עליו כל ניהוגי נזירות] ונמצא דכל זמן דלא שמוהו את הנערך לא חל עליו חיוב, והוי כקנס, והבין דזה הטעם דשייך הישג יד בערכין כיון דכל זמן דהכהן לא העריכו לא חל חיוב של ערכין. ולכך הקשה דא"כ היכא דיודה דאמר ערכי עלי דיפטור.

ונראה דזה וודאי דא"א לבאר דזה היה כונת הראב"ד דהא הראב"ד השיג על מה דכתב הרמב"ם בפ"א הלכ"א כתב האומר ערכי עלי ומת קודם שיעמוד בדין אין היורשין חייבין ליתן שנאמר והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן. והשיג עליו הראב"ד א"א עמידה בדין שהוזכרה על זה לא באו לה מדרך העמדה האמורה בכאן שהרי ראוי היה הנדר להעמדה והערכה ולמעוטי ויוצא ליהרג וכו' אבל הוזכר שם לחיוב מפני שהוא מלוה ע"פ וכו'. והיינו דהקשה הראב"ד דהא מבואר בסוגיין דכל העמדה בדין הוי רק לענין חיובא דיורשים דיחשב למלוה הכתובה בתורה, ואם מלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר מבואר בגמ' דלא בעינן העמדה והערכה. ואי נימא

כתב הרמב"ם בפ"ג ה"ט וכן האומר דמי עלי או דמי פלוני עלי אינו נדרן בהשג יד, שחייבי דמים הרי פירשו נדרן והרי הן כמי שאמר מנה עלי הקדש שהוא חייב ליתן מנה גמור. והשיג הראב"ד וז"ל א"א לא מן השם הוא זה אלא לפי שהערכים הם כעין קנס כשלשים של עבד חסה התורה עליו שידון בהשג יד אבל בדמים אין קנס וגזרת הכתוב הוא ואם מן הוא. + שהערכים הם כעין קנס כשלשים של עבד חסה התורה עליו שידון בהשג יד. [בביאור פלוגתת הרמב"ם והראב"ד ביארנו כ"פ במקו"א.] והשיג עליו הרדב"ז, דאי נימא דערכין הוי קנס א"כ נימא שאם אמר ערכי עלי ואין שם עדים והודה שהוא פטור כדקי"ל מודה בקנס פטור.

והיינו דהרדב"ז הבין דמודה בקנס דפטור, היינו דחידשה התורה דכל היכא דחל חיובו רק מכח התורה, כל זמן דבפועל ביי"ד לא חייבוהו, אם אדם מודה דחייב הרי הוא פטור, כיון דעדיין לא חל חיובו, והבין דזה היה הדימוי של הראב"ד לשלושים של עבד, דכמו דהתם אין התשלומין עבור השויות של העבד, אלא התורה קנסה את בעל השור לתת קנס שלושים שקלים, ה"ה בחיוב תשלום דערכין, לא הוי חיוב מחמת דזה השויות

דס"ל להראב"ד דערכין הוי חיוב קנס א"כ צדקן היטב דברי הרמב"ם דבעינן העמדה והערכה לחייבו, דכל זמן דבי"ד לא חייבוהו לא חל כלל חיוב ממון.

וע"כ נראה דוודאי אין כונת הראב"ד לומר דערכין הוי קנס, אלא כמו דמדויק בלשונו דהוי 'כעין קנס'. ונראה כונתו, דהחילוק בין חיוב ממון לחיוב קנס, דחיוב ממון הוי חיוב של 'ממוני גבך' דהיכא דאדם הזיק או גזל את חברו כיון דחיסרו ממון יש לו תביעה מיד של ממוני גבך, ואפילו בלא חיוב של בי"ד, ואע"פ דהחפץ כבר אינו בעולם, כיון דחיסרו ממון, משא"כ חיוב קנס אין החיוב תשלום כלל עבור מה דחיסרו ממון, ולכך אין המקבל יכול לתבוע מצד ממוני גבך כל זמן דלא חייבוהו בי"ד, דגם לאחר שעשה את המעשה שיש עליו עונש של קנס, אין לו כלל חיוב של ממוני גבך, דהבי"ד הם מיצרים חיוב ממון עבור עונשו, ורק לאחר חיוב של בי"ד דיצרו עליו חובת תשלום לחבירו חל עליו חיוב ממון לחבירו.

ונראה דזה כונת הראב"ד במה דכתב דערכין הוי כעין קנס כשלושים של עבד, דכמו דבקנס של שלושים של עבד דהתורה קצבה דשיעור שויותו של העבד הוא שלושים שקלים, ואע"פ דזה לא השויות האמיתית דהא הדין שלושים של עבד הוא בכל עבד, וע"כ דאין התשלום

עבור ההפסד, אלא התורה ייצרה שויות מחודשת לעבד בשביל דבעל השור יוכל להתכפר, ובי"ד הם יוצרים את השויות המחודשת, דהרי כל זמן דלא חייבוהו בי"ד לא חל חיוב של שלושים של עבד, ה"ה בערכין באמת ליכא שויות לאדם, ורק התורה חידשה דהמעריך מייצר והופך את הנערך לדבר שיש בו ממון לענין מצות ערכין, וע"ז כתב דכיון דהמעריך הוא מייצר את הנערך לדבר שיש בו ממון ע"כ הסכום דקצבה התורה לא הוי שויות אמיתית לנערך, דאם הנערך היה לו ערך של ממון מצד עצמו לא הנערך היה צריך לייצר דבר זה, וכמו דחזינן בשלושים של עבד דלכך בי"ד הם צריכים ליצר דינא לאדם שבעבד שויות. ונמצא דכל הדימוי לשלושים של עבד דמצינו מהתם דאע"פ דקצבה התורה שיווי לעבד אפ"ה אין שיווי האמיתי ה"ה נמי לגבי ערכין כן דאע"פ דקצבה התורה דלענין ערכין יש לו שויות, לא הוי שויות אמיתית. ולכך זה דומה לקנס, דכל דבר דהתשלום אינו עבור השויות של הדבר נקרא קנס.

ולכך ביאר דרך בערכין כיון דהערך אינו ערך אמיתי של הנערך לכך התורה קצבה לעני קצבה אחרת לנערך כפי השג יד של המעריך, משא"כ בדמים דהוי ערך אמיתי לפי כמה ששוה לימכר בשוק לכך לא שייך קצבה אחרת של השג יד כיון דהתחייב להביא את דמיו.

סימן יט

בגדר נדרי דמי אדם ודמי דיקלא

כלי עלי' דדין דמים של דמי חפץ הוי התחייבות של הגברא לתת את דמי החפץ לבדק הבית, והוי כאומר הרי עלי מנה לבד' ורק לסימנא אמר דהתחייבות לפי הדמים ששוה החפץ, משא"כ דין דמים של דמי אדם אין הוא מתחייב להביא את שוייו של האדם, דאין דמים לבן חורין, אלא הוי דין מיוחד שנלמד מפרשת ערכין דחל על האדם קדושה לפדיונו ולא חל כלל חיוב על הגברא להביא את שוייו של האדם, והוי ממש דומיא דפרשת ערכין, אלא התחדש בתורה דאיכא חילוק באיזה אופן חייב את עצמו, אם אמר 'דמי עלי' או דאמר 'ערכי עלי'. אמנם לא נתברר שם דא"כ מה הם שני הפרשיות של ערכין ודמים דחלוקים בדיניהם.

ועוד צ"ב דהא לכאורה כל המהות של 'ערך' הוי נמי דמים דמתחייב לשלם את ערכו של פלוני דהתחייב בו, וא"כ צ"ב מ"ש אם התחייב בלשון ערכין או בלשון דמים, דהא מבואר בסוגיות לעיל, וכן בהמשך דאע"פ דהוקשו דמים לערכין, לענין היכא דנדר נדרי ערכין בדבר שהנשמה תלויה בו דנותן ערך כולו, דה"ה לענין נדרי דמים דנותן דמי כולו, וכן לקמן כד. לענין 'מרגלית לקלים' – דהעני משלם לפי מקומו, וכן לענין הישג יד לולא דלא היה מיעוט [לדעת התוס' כ:], דמים וערכין שויי אהדדי, אולם יש דברים שנוהג רק

ד: והיה ערכך לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים. דמים למה לי קרא לא יהא אלא דמי דיקלא, אילו אמר דמי דיקלא, מי לא יהיב. הנה לעיל ביארנו ד'ערך' הוא לשון שויות, והחילוק בין ערכין לדמים דדמים חיובו להביא שויי למלאכה ולכך נישום כעבד הנמכר בשוק, וחיוב של ערכין הוא חיוב על עצמותו של האדם. ולפי"ז נמצא דדמי אדם הוי כדמי חפץ, דכמו דדמי חפץ חיובו להביא את דמי החפץ, ונתבאר לעיל דשויי של החפץ נמדד לפי שימושו למלאכתו ה"ה דמי אדם הרי הוא מתחייב להביא את שויותו של האדם למלאכתו לבדק הבית. וכן נראה מפשוטו של סוגיין דמקשינן בגמ' על הברייתא דאיצטריך לריבויא מ"והיה ערכך" לרבות טומטום ואנדרוגינוס לדמים. ומקשינן דמים למה לי קרא לא יהא אלא דמי דיקלא, אילו אמר דמי דיקלא, מי לא יהיב. וחזינן דדמי אדם הוי הו כמו דמי דיקלא דמתחייב להביא דמיו לבדק הבית.

מביא דברי הגרי"ז דנדרי דמים הוי כנדרי ערכין ומקשה מה הם שני הפרשיות דדיניהם חלוקים

אמנם בריש פירקין הבאנו דברי הגרי"ז דהוכיח מכמה מקומות דשאני דין האומר 'דמי עלי' או 'דמי פלוני עלי' מדין האומר 'דמי בהמה זו עלי' או 'דמי

כנעני, נמצא דכלל לא חיסרו כעבד כנעני. והבאנו שם דברי הגר"ח דבאמת תשלום חבלות לא הוי על ההפסד אלא הוי תשלום של כופר. אמנם עדיין צ"ע דמהיכי תיתי קיבלו חז"ל לשומו תשלום של כופר לפי עבד כנעני, דכיון דלא שייך אצל ישראל שייכות לעבד כנעני.

מבאר דהשומא לפי חפצא של האדם וכיון דשיך אצל אדם חפצא של ממון כדביאר הגר"ח לכך קיבלו חז"ל דשמין אותו לפי ע"כ

ונראה לבאר דהנה מבואר בכתבי הגר"ח דביאר דהא דקתני בקידושין טז. דעבד עברי גופו קנוי דאין הביאור דגופו קנוי לענין להתירו בשפחה, וע"ע הוא רק קנין למעשה ידים בלחוד, אלא הקנין איסור זה פרט בדיני עבד עברי, והיינו דחידשה התורה שישראל יכול למכור את עצמו לעבד ושחל עליו שם עבד ונעשה לחפצא של עבד, ובחפצא של עבד יש בו דין דהוא קנוי למעשה ידים ודין היתר שפחה כנענית, וזוהי הכונה ע"ע גופו קנוי שנעשה לחפצא של עבד עברי.

ומבואר בדברי הגר"ח דגם בישראל שייך קנין שחל בו חפצא של עבד, דעד עכשיו היה בן חורין ולא היה שייך עליו בעלות, וע"י הקנין של עבד חל עליו חפצא של עבד והרי הוא נעשה בר דמים דנתחדש בפרשת עבד עברי שלפני שהיה עבד הוא היה בן חורין, ולא היה שייך עליו כלל בעלות, וע"י שמכר עצמו לעבד חל עליו קנין לעבד. [אמנם דבר זה צ"ב דכיון דקודם לא היה בר ממון ולא היה עליו כלל בעלות איך שייך שיהפך לאדם שיש לו בעלות. ועיין בחידושי ר' לייב סימן לא'

בערכין ולא בדמים, וכמו דמבואר לקמן ד: דאיכא ריבוי לענין ערכין דמנוול ומוכה שחין הוי בפרשת ערכין ולענין דמים לית ליה דמים, ולכאורה הביאור דהיכא דהתחייב דמים כיון דמנוול ומוכה שחין לית ליה דמים, לכך לא שייך אצלו כלל דמים, אמנם א"כ מה"ט איך שייך אצלו פרשת ערכין, דהא ערכין נמי הוי שויות של אדם ומ"ש בין דמים לערכין.

ועוד צ"ב דכיון דנתבאר דהגדר בנדרים דמים דאינו התחייבות של הגברא לבד"ה, אלא הוא מחיל על האדם קדושת דמים לפדיונו, ונמצא דלולא פרשת התורה לא היה שייך להחיל קדושה על הגברא, א"כ צ"ב כמו דמצינו דממעטינן לקמן ה: עכ"ל לענין ערכין, וכן קטן פחות מבן חודש דאינו נערך, מה"ט נמעט דמים.

מבאר מדוע תשלומי חבלות שמין לפי תשלום של עבד כנעני הא לא שייך אצל ישראל שייכות לע"כ

ונראה לבאר דהנה הבאנו שם מהראשונים דאדם שחובל בחבירו שמין אותו כעבד כנעני, וכתב הקצה"ח דה"ה לענין היכא דנדר דמי אדם עלי דצריך להביא שויו של אותו אדם דנמי שמין אותו כעבד כנעני. והקשינו שם דהא כיון דישראל לא יכול להיות כלל כעבד כנעני נמצא דאין לו שויות כלל של עבד כנעני.

ועיי"ש דהבאנו מדברי הגר"ח דלכאורה הך קושיא יקשה נמי על תשלומי חבלות דמה שייך לדונו כעבד כנעני הא לכאורה חיובו מחמת החיסרון דהפסידו, וכיון דישראל לא יכול להיות לעולם כעבד

ס"ק א' דמבואר שם בתו"ד בד"ה "והנה" דדבר זה חידשה תורה דחלות עבדות זה נעשית ע"י קנין כסף ושאני מכל קניני כסף, דהכסף מחייב תמורה, אלא הכסף פועל חלות שם עבד. ודוגמא לזה איכא ברש"י בקידושין ד: דכתב דכסף עביד אישות, והיינו דכסף יכול ליצור חלות ומצב חדש].

ולפי"ז נראה לבאר דכיון דשייך באדם הישראלי דיחול עליו חפצא של עבד, והרי הוא יהיה כחפצא של ממון, לכך אע"פ שעכשיו אינו כלל חפצא של ממון, כיון דשייך אצל האדם כזה מציאות של ממון, לכך שמין אותו כהך חפצא. ומה"ט ס"ל להראשונים דשמין אותו כעבד כנעני, דאע"פ דאצל ישראל לא שייך עבד כנעני, אפ"ה כיון דשייך אצל אדם מציאות של ממון, לכך קבלו חז"ל ששמין אותו כעבד כנעני.

ולאחר דנתבאר דהטעם דשמין חבלות של אדם לפי עבד עברי או עבד כנעני, משום דבאדם שייך בו חפצא של ממון, לפי"ז יש לדון מהו גדר ההתחייבות כשאדם אומר דמי עלי, דהנה זה מבואר בסוגיין דאיכא היקש דמים לערכין, ולהלן ית. פירש רש"י דההיקש הוא מהא דכתיב "נדר בערכך", 'נדר' היינו דמים, 'בערכך' היינו ערכין.

מבאר ב' אופנים בגדר ההתחייבות לתת דמי דיקלא א. דהוי כאומר הרי עלי מנה. ב. דמתחייב לתת את הדמים שבחפץ

והנה נתבאר בסימן הקודם בארוכה, שני אופנים בגדר של ערכין, דמהגרי"ז

והחזו"א מבואר דהגדר דאין אדם כלל מתחייב ממון לבדק הבית אלא הוא מחיל קדושה בנערך ודין התורה כשאדם אומר 'ערכי עלי' הרי הוא מתחייב במצות התורה ולכך הוא מתחייב לפדותו, והתורה אמירה דדין הפדיון הוא לתת לבדק הבית, אמנם הוכחנו בארוכה דמהשלטי הגיבורים מבואר דיסוד הנדר של ערכין דהוא עצמו מתחייב לתת ממון לבדק הבית, ורק כיון דאין דמים לאדם, לכך גדר הנדר, דהמערך מחיל בנערך 'דין נערך' דאית ליה לנערך תורת דמים ל'אדם' שבו, ולאחר דחל עליו דין דמים המערך מתחייב להביא את הדמים שבאדם הנערך, והתורת דמים וההתחייבות חלים בבת אחת.

אמנם כל זה רק בפרשת ערכין אבל בנדרי אדם כיון דנתבאר דאדם הוא בר דמים מצד העבד שבאדם, נמצא דאינו צריך להחיל על הנדר דין דמים, וא"כ כשנודר דמי עלי, הוי התחייבות כמו דמי דיקלא דמתחייב להביא את הסכום של הנדר, ומה דנקט דמי עלי הוי רק לסימנא בעלמא, וכמו בדמי דיקלא, דהוי כמו דאומר הרי עלי מנה לבדק הבית, ורק לסימנא נקט דמי דיקלא. אמנם זה וודאי אינו וכמו דכבר הוכחנו לעיל דמבואר דיש שיכות בין הנודר לדבר הנדר, ולפי"ז נמצא דהנדר כלל לא שייך לחיוב הנודר.

מבאר לפי דרך הא', פרשת נדרי אדם א"א למילף מדמי דיקלא

ובפשטו דמי אדם שאני מדמי דיקלא, דנתבאר לעיל בארוכה דהערך של דמי חפץ הוא לפי כמה דהוא שוה לימכר בשוק, וזה התשלום כשאדם מוכר

ממון להקדש ונותן זכות להקדש באדם הנידר, וכשפורע את את החייבותו הרי הוא פודה את זכות של ההקדש מדבר הנידר.

וביסודו נדרי ערכין נמי הכי הוא, אלא כיון דנתבאר דלשון 'ערך' דמתחייב לתת את השווי של האדם בעצמותו ולזה אין ערך, לכך שם המערך צריך קודם להחיל הנערך 'דין נערך' דיש לו דמים, ולאחר דחל עליו דמים הרי הוא מתחייב להביא דמיו של הנערך. ונמצא דהתורת דמים וההתחייבות חלים בבת אחת, משא"כ נדרי דמים דהוי התחייבות לבדק הבית להביא את 'העבד שבאדם', נמצא דהדמים כבר קיימים באדם, ולא צריך להחיל חלות דמים באדם, ונמצא דהוי כדמי דיקלא דמתחייב להביא את הדמים שבדיקלא ויש זכות להקדש מחמת כן בדיקלא.

מבאר מהו החיקש דמים לערכין,
דאע"פ דגדר ההתחייבות של
דמים הוי כדמי דיקלא אפ"ה
א"א למילף מדמי דיקלא

והטעם דצריך היקש דמים לערכין, והטעם דא"א למילף מדמי דיקלא. אפשר לבאר בשני אופנים. א. דבאמת ילפינן לה מדמי דיקלא, ומה דצריך היקשא רק לענין הדינים דנילף דמים מערכין. ב. דאפשר דא"א למילף מדמי דיקלא, דכיון דליקלא יש לו ערך בשוק, לכך שייך להתחייב לתת להקדש דמי דיקלא, כיון דהוא נמכר בשוק נמצא דההקדש קיבלו זכות ממון בדיקלא, אבל בדמי אדם כיון דאדם לא יכול לימכר כעבד כנעני, לכך אע"פ דהוא חפצא של ממון, הו"א דלא שייך להתחייב לתת

חפץ דאינו משלם עבור החפץ עצמו אלא בעבור שווי החפץ, והשוויות של החפץ נמדד לפי כמה דהוא יכול לימכר בשוק, וא"כ היכא דנודר דמי חפץ עלי, פירושו דנדר להביא סכום מסוים ותלה נדרו לפי כמה דהחפץ שוה בשוק, ומה דנקט דמי כלי עלי הוי לסמינא בעלמא, והוי כאומר הרי עלי מנה לבדק הבית, משא"כ בדמי אדם לא מיבעיא לדעת הרא"ש דשמין אותו כעבד כנעני, נמצא דלעולם לא יוכל לימכר כעבד כנעני, וא"כ אינו שוה כעבד כנעני, אלא גם אי שמין אותו כעבד עברי אין אדם עומד כלל לימכר, וא"כ א"א למילף מדמי דיקלא, דהתם מתחייב לתת כמה דמקבלים עליו בשוק וזה לא שייך בדמי אדם.

מבאר לפי דרך הב', ההתחייבות
של דמי אדם הוי כדמי דיקלא

אמנם נראה דבאמת דמי אדם הוי כדמי דיקלא, דהא נתבאר בסימן הקודם, דכשאדם מתחייב דמי חפץ להקדש, הרי הוא מתחייב לתת להקדש את דמי הדיקלא ונמצא דיש להקדש זכות בדיקלא לענין הדמים שבו, ונמצא דדמי דיקלא אין הביאור דהוי כאומר הרי עלי מנה לבדק הבית ורק לסימנא בעלמא נקט את דמי החפץ, אלא באמת נתן זכות להקדש בדמי החפץ, ויש להקדש זכות בחפץ לדמיו, וכשנותן דמים להקדש הרי הוא פודה את הזכות שיש להקדש בחפץ מחמת הממון שבחפץ. [ונתבאר דזה לא רק בהקדש אלא הוי בכל התחייבות דאדם מתחייב לחבירו להביא לו דמי חפץ.] ולפי"ז נראה כשאדם אומר דמי פלוני עלי, הרי הוא מתחייב

להקדש את העבד שבאדם, דההקדש לא קיבל כלום, דלהתחייב בממון הוי רק דבר דאפשר לקבל עבורו ממון, וכיון דא"א לקבל עבור אדם ממון נמצא דההקדש לא קיבל כלל זכות באדם הנידר, ולדבר זה הוצרכנו היקש למילף מערכין דשם חזינן דאפשר להתחייב לתת ממון גם על דבר דא"א לקבל עבורו ממון, ולאחר דילפינן מערכין הדר דינא דדמי אדם הוי כהתחייבות של דמי דיקלא.

ועיין להלן בדף כ. בסימן נט דאיכא בזה כמה נפק"מ אי ילפינן דמים מערכין או דילפינן דמים מדמי דיקלא.

מבאר לאור הנ"ל גדר שני הפרשיות של ערכין ודמים ובביאור חילוקי דיניהם

ונראה דלפי"ז א"ש היטב מה הם שני הפרשיות ערכין ודמים, דאע"פ דשניהם הוי התחייבות ממון להקדש, אבל כשהתחייב בלשון 'ערך' התחייב להביא את הדמים דב'אדם', וזה חל ע"י ההחיל חלות בנערך, משא"כ כשנדב בלשון דמים התחייב להביא להקדש את הדמים בעבד שבאדם, ולכך איכא נפק"מ לענין מנוול ומוכה שחין, דהתמעט רק מפרשת דמים ולא מפרשת ערכין, ואע"פ דהוקשו זה לזה היה צריך להתמעט גם מפרשת דמים. אמנם לפי"ז נראה פשוט דהיכא שאנו דנים מצד השויות העבד שבאדם, למנוול ומוכה שחין אין לו ערך, אבל מצד האדם עצמו כל זמן שהוא קיים אית ליה ערך.

וכן נראה דלפי"ז מיושב נמי קושית הגרי"ז מדוע הוצרך הרמב"ם לומר דגוסס אינו נידר משום שהוא כמת ולא כתב משום

שאינו נמכר בשוק, [וע"כ הוכיח מזה דגם דמי אדם אין הוא עצמו מתחייב ממון להקדש ועיין בסימן ב] דלפי"ז מיושב בפשיטות דכיון דההתחייבות של הגברא לא במה שהוא יקבל עבורו בשוק אלא במה שהוא בעצמותו שוה ממון מצד העבד שבאדם, לכך הוצרך לומר דמצד החפצא שבאדם אינו שוה ממון משום שהוא כמת.

וכן לפי"ז נמי א"ש מדוע בעינן העמדה והערכה לנידר הא אי הוי התחייבות של הגברא להקדש, אין שייכות כלל לנידר. אמנם לפמש"נ מבואר היטב כיון דכשאדם מתחייב להקדש דמי אדם הוא נותן להקדש זכות ממון בגופו של נידר לכך צריך להעמדה והערכה.

בביאור קושית הגמ' "לא יהא אלא כדמי דיקלא"

ולפי"ז א"ש היטב נמי קושית הגמ' דמקשינן מדוע צריך ריבוי לטומטום ואדרוגינוס לא יהא אלא כדמי דיקלא, והקשה הגרי"ז על דבריו דדמי אדם לא הוי פרשה של דמי דיקלא אלא ילפינן לה מפרשת ערכין. אמנם להשלטי גיבורים א"ש היטב, דבאמת התחייבות של דמי אדם הוי כדמי דיקלא, דהחיוב של דמי דמי דקלא להביא את דמי החפץ, והחיוב של דמי אדם נמי להביא את דמיו, דבכל אדם הוא חפצא של ממון מחמת 'העבד שבאדם' ובוזה ליכא כלל חילוק בין טומטום לכל אדם דגם טומטום יש בו שויות בעצם מצד העבד שבו.

וכן נראה דא"ש היטב דגם הדברים דממעטים מערכין, כעכו"ם וכן

שלמי

סימן יט

מנחם

עג

פחות מבן חודש אין אנו ממעטים לגבי דמים, כיון דפרשת ערכין הוי פרשה מחודשת דהרי אין ערך לאדם, ורק לענין ערכין התחדש דיש לאדם שויות, לכך יש דברים דאיכא מיעוט דאינם בפרשה

המחודשת, משא"כ נדרי דמים כיון דהתם החיוב להביא את הדמים דכבר קיימים באדם, דהוא העבד שבאדם, לכך כל הנך דברים א"א למעט דבפועל יש להם שויות מצד הדמים שבאדם.

סימן כ

בדין המעריך ומפרש דמיו דאינו נידון בהשג יד

נידון בהשג יד, מערכי עלי וז"ל ולא דמי לאומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי דהתם לא מוכחא מילתא דאין הכל יודעין את שנותיו אבל הכא דבר גלוי הוא שהרי לא תלה בשום אדם. [ועיין להלן בביאור דבריו]. ומבואר ברש"י דאם יאמר ערך פלוני בן עשרים עלי דהכל יודעים שנותיו חשיב כמפרש, ואע"פ דתלה בנערך.

וכן מבואר ברמב"ם דכתב בפ"ג הל"ח המפרש את הערך ואמר ערכי עלי חמשים סלעים, או ערך פלוני עלי שלשים סלעים, אינו נדון בהשג יד. ולפי התוס' בכה"ג נמי לא חשיב כמפרש כיון דתלה בנערך ונידון בהשג יד.

מוכח לרש"י והרמב"ם דהיכא דפירש ערך פלוני עלי בן עשרים אע"פ דחיבו מפרשת ערכין אינו נידון בהשג יד

והנה יש לדון לרש"י והרמב"ם דהיכא דמפרש ערך פלוני בן עשרים עלי או ערך פלוני עלי נ' שקלים דזה נקרא 'מפרש' לרש"י והרמב"ם, דדינו דאינו נידון בהשג יד, האם הביאור דכיון דהתחייב נ' שקלים חיובו הוי מפרשת נדר ולא מפרשת ערכין, ובפרשת נדר לא התחדש השג יד, והטעם דלא הוי מפרשת ערכין אע"פ דהזכיר בלשון ערך, נראה לפמש"נ לעיל בארוכה דהחיוב של ערכין הוא דמתחייב לתת את השויות של הנערך, והך שויות

ד. ואלא קרא ["בערכך"] למאי אתא אר"נ אר"ב א לומר שאינו נידון בהשג יד מ"ט כמפרש דמי. א"ד אמר ר"נ נדון בהשג יד פשיטא מהו דתימא כמפרש דמי קמ"ל. ומבואר בסוגיא דהמעריך את פלוני ומפרש את דמיו אינו נידון בהשג יד. ונחלקו שני הלישנות היכא דאמר ערך סתם האם דינו כמפרש.

בדברי התוס' דפירשו ד'מפרש' היינו דלא תלה בנערך

והנה מבואר בגמ' דבמפרש אינו נידון בהשג יד. ונחלקו הראשונים מה הפירוש "מפרש" דאינו נידון בהשג יד, בתוד"ה "לומר" מבואר ד'מפרש' היינו דאומר הרי עלי שלש סלעים, אבל היכא דאמר ערך פלוני בן עשרים אף על פי שיודע שיתחייב חמשים סלעים מ"מ גזירת הכתוב כיון שתלה הערך בנערך גזירת הכתוב הוא שידון בהשג יד ואינו כמו מפרש הרי עלי נ' סלעים לבדק הבית. ולדבריהם נמצא דגם היכא דיאמר ערך פלוני עלי שלושים סלעים לא הוי כמפרש ודינו דנידון בהשג יד כיון דלמעשה תלה בנערך.

מוכח מרש"י והרמב"ם דגם היכא דתלה בנערך היכא דנקט את גילו של האדם חשיב כמפרש ודלא כהתוס'.

אמנם ברש"י מדויק לא כן, דרש"י הקשה דמ"ש ערך סתם דהוי כמפרש ואינו

חלה רק ע"י הכהן המעריך, או דהתורה היא מחילה את זה ע"י דיבורו, [ונכמו לגבי נזיר דהתורה היא מחילה את חיובי הנזיר ע"י דאמר הרי זה נזיר] והיכא דהמעריך נוקב בסכום, ע"כ דאין כונתו לחיוב של ערכין של התורה דהקצבה חלה ע"י הכהן, אלא מתחייב סכום של נ' שקלים.

אמנם מפשטיה דסוגיין מבואר דגם היכא דמפרש הוי מפרשת ערכין ואפ"ה איכא דינא דכיון דפירש לכך אינו בהשג יד, דהא אמרינן בגמ' בתחילה ד"בערכך" בא לרבות ערך סתם, ומקשינן דא"כ קרא ל"ל. ומשני דאיצטריך קרא דבערך סתם אינו נידון בהשג יד משום דהוי כמפרש. ומבואר דלא הדרין בגמ' אלא אמרינן דבאמת הקרא איירי לענין ערך סתם, ורק הקרא לא בא לרבות פרשת ערכין ב'ערך סתם' דזה פשיטא, אלא בא לרבות דבערך סתם ליכא פרשה של השג יד, ואי נימא דהטעם דאינו נידון בהשג יד כיון דהוה כמפרש ולכך אינו ערך אלא נדר, א"כ מה אמרינן בגמ' ד"בערכך" בא לרבות ערך סתם, הא זה כלל לא ריבוי בערך סתם, אלא הטעם דאינו נידון בהשג יד דלא הוי כלל מפרשת ערכין. וע"כ מבואר "דערכך" בא לרבות ערך סתם היינו דאע"פ דלא צריך לרבות את עצם פרשת ערכין בערך סתם אבל איצטריך קרא לרבות דבערך סתם דינו אחר לענין השג יד.

ונראה דגם מרש"י מבואר כן, דרש"י הקשה דמ"ש ערך סתם מערכי עלי וז"ל ולא דמי לאומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי דהתם לא מוכחא מילתא דאין הכל יודעין את שנותיו אבל הכא דבר גלוי

הוא שהרי לא תלה בשום אדם. ומבואר ברש"י דאם אדם יאמר ערך פלוני בן עשרים עלי הוי כמפרש דהתם ידוע שנותיו, ולא יהיה בזה פרשה של השג יד, והנה התם כיון דתלה השיעור בשיעור ערכין דקצבה התורה וודאי דיש כאן חיוב ערך והיינו לתת את השויות של אותו אדם, דכיון דלא נקב סכום אין כאן שום התחייבות לבד"ה. ועיין עוד בכתבי הגר"ז דנמי הוכיח מרש"י כן.

דברי הרמב"ם דדמי אדם עלי
הוי כמפרש, ומבאר מדוע הוי
יותר מפרש מאומר ערכי עלי

וע"כ מבואר דגם היכא דמפרש הוי מפרשת ערכין ואפ"ה התחדש דהיכא דמפרש אינו נידון בהשג יד. ובביאור הדברים נראה דהנה הרמב"ם שם בה"ט כתב וכן האומר דמי עלי או דמי פלוני עלי אינו נדון בהשג יד שחייבי דמים הרי פירשו נדרן והרי הן כמי שאמר מנה עלי הקדש שהוא חייב ליתן מנה גמור. וצ"ב דבריו מדוע היכא דאמר דמי עלי חשיב דמפרש נדרו יותר ממי שאומר ערך פלוני עלי, הא מסברא הוי להיפך דהיכא דאומר דמי פלוני עלי, צריך לשום את אותו פלוני, משא"כ היכא דאומר ערך פלוני עלי הא התורה כבר קצבה את ערכו וא"כ הוי יותר מפרש, ואי בערך פלוני עלי לא חשיב כמפרש, [דהא במפרש את ערכו של פלוני ליכא השג יד כמו דכתב בה"ח], ה"ה בדמי פלוני עלי דלא יהיה כמפרש.

ונראה דהביאור בדבריו כיון דנתבאר דהגדר של ערכין, דאמרה תורה דלענין ערכין יש לאדם שויות, ונמצא

דמצד דיבורו דאמר ערך פלוני עלי, לולא פרש ערכין לא היה לזה כלל משמעות וכמו דהבאנו בסימן יז מהחזו"א, ונתבאר כיון דאין לאדם שויות לכך מצד דיבורו לא היה היה חל כלל, וגם כשחל אין הוא מחיל את השויות אלא נתבאר דע"י דהמעריך מחיל 'דין בנערך' דיש לו דמים התורה היא מחילה את החיוב על פי דיבורו, לכך כיון דמצד דיבורו לא היה חל, לכך לא חשיב כמפרש, משא"כ היכא דאומר ערכי עלי בחמישים שקל, נראה דגם לולא פרשת ערכין היה מתחייב להביא מדין נדרים.

ולכך ס"ל להרמב"ם דהיכא דאומר דמי פלוני עלי נמי חשיב כמפרש, דאע"פ דבשביל לדעת כמה מתחייב צריך לשומא, אבל מצד נדרו כבר נתחייב מחמת דיבורו, דלא צריך להחיל בנידר תורת דמים דמצד העבד שבאדם יש בו תורת דמים, ולכך פרשת השג יד התחדש רק במקום דאין החיוב חל מחמת דיבורו אלא התורה מחיל מכח דיבורו, משא"כ בנדרים דחל החיוב מחמת דיבורו, לא שייך פרשת השג יד דכבר חל חיוב נדרו כפי כמה שאמר. [אמנם ההבנה הזו ברמב"ם הוי רק להבנת השלטי גיבורים, אבל להבנת הגר"ז לא שייך מה דנתבאר דגם בדמים אין החיוב חל מחמת דיבורו אלא התורה מחילה את החיוב ודו"ק.]

ולפי"ז נראה דהיכא דאומר ערך פלוני בן עשרים עלי אע"פ דחיובו רק מפרשת ערכין, דהא לולא פרשת ערכין ליכא שויות לאדם ולא היה מתחייב כלל,

אמנם לאחר דחידשה התורה פרשת ערכין הרי הוא מתחייב להביא את החמישים שקל דקצבה תורה לשויות של אדם בן עשרים, וכיון דהוא החיל את החיוב לכך לא שייך פרשה של השג יד. משא"כ היכא דאומר ערך פלוני עלי, אע"פ דידוע ערכו של פלוני, אבל מחמת לשונו לא נתברר ערכו ונמצא דמחמת נדרו לא חל כמה סכום לשלם, וחיובו חל רק מחמת דהתורה היא החילה את החיוב על פי דיבורו לכך איכא פרשה של השג יד.

מבאר בזה דברי רש"י דאומר ערך פלוני עלי לא הוי כמפרש כיון דאין הכל יודעים שנותיו

ונראה דלפי"ז נמי מתפרש היטב דברי רש"י דכתב דהיכא דאומר ערך פלוני עלי ולא פירש גילו דלא הוי כמפרש כיון דאין הכל יודעים שנותיו. וצ"ב דבריו דלפי"ז נמצא דאם הנודר יודע שנותיו ישתנה דינו ויהיה לזה דין כמפרש, וזה וודאי אינו. ועוד דהא אמרה תורה דמעשרים עד חמישים נותן ערך של חמישים שקל, והאם נימא דלא יודעים להעריך אדם דהוא בין עשרים לחמישים. ומעין זה הקשו התוס'. וע"כ דכונתו כיון דהנודר לא פירש שנותיו נמצא דמצד דיבורו לא ידעין שנותיו של הנערך, ונמצא דסכום הקצוב כמה הוא יתן, התורה אמרה דהכהן הוא מחיל את החיוב, ולכך נידון בהשג יד דמצד דיבורו לא חל כלל כמה סכום צריך לתת, משא"כ בערך סתם מצד דיבורו גרידא דבריו מתפרשים כפחות שבוערכין.

**בביאור דברי התוס' דחילוק
דמפרש תלוי אם תלה בנערך**

אמנם בתוס' מבואר דהיכא דיאמר ערך פלוני בן עשרים עלי לא הוי כמפרש, דכתבו דודאי אי אמר ערך פלוני בן עשרים אע"פ שידוע שהתחייב חמישים סלעים מ"מ גזה"כ כיון דתלה הערך בנערך גזה"כ שידון בהשג יד ואינו כמו מפרש הרי עלי נ' סלעים. ומבואר מדבריהם דלא כרש"י, אלא גם היכא דפירש שנות הנערך כל היכא תלה חיובו בנערך לא חשיב מפרש ורק אם נדר חמישים סלעים [והינו דאמר ערך פלוני בחמישים סלעים דאם נדר חמישים סלעים פשיטא דהוי נדר] שם הוי כמפרש. וכן דייק הגר"ז.

והנה לפי"ז מבואר מדבריהם דהטעם דאינו נידון בהשג יד במפרש כיון דלא הוי מפרשת ערכין אלא מפרשת נדר, ולכך היכא דלא פירש להדיא אע"פ דהמעריך עצמו יודע דמתחייב חמישים סלעים אפ"ה לא חשיב כמפרש.

אמנם צ"ע דלפי"ז יקשה מה דהקשינו לעיל דמהו לרבות ערך סתום דאינו נידון בהשג יד. ועיי' בכתבי הגר"ז מה דיישב.

אמנם התוס' סתמו דבריהם דמה החילוק בין היכא דאמר ערך בן עשרים עלי דהמעריך יודע הערך, דהחיוב מפרשת ערכין, לבין היכא דאמר ערך פלוני עלי בחמישים סלעים דלא הוי מפרשת נדר, הא למעשה כיון דבשניהם יודע הערך מדוע לא הוי מפרשת נדר. ובאמת בתוס' מבואר

דנתקשו בזה וכתבו דהכא איכא גזה"כ. וצ"ב בגדר גזה"כ.

ונראה דלפי מה שנתבאר בגדר ערכין דהוי חיוב להביא דמי אדם, א"כ לפי"ז נראה דהיכא דאמר ערך פלוני בן עשרים עלי נמצא דתלה את סכום ערכו לפי הנערך, ונמצא דמתחייב להביא את שווי האדם, משא"כ היכא דאמר ערך פלוני עלי בחמישים סלעים, נמצא דלא תלה חיובו בנערך, דבעצם נדרו כבר קבע את סכום ערכו, ונמצא דאינו מתחייב להביא דמיו של האדם אלא הוי התחייבות גרידא לבדק הבית, ואע"פ דאמרה תורה דזה שיווי ערכו, אמנם נראה כיון דהרי נתבאר דאין לאדם שויות וערך ממוני, אלא בפרשת ערכין חידשה התורה דאדם יכול ליצור חיוב דמי ממון לאדם, ואת החיוב הזה אינו עושה הגבורא אלא התורה מחילה את זה ע"י דיבורו, [וכמו לגבי נזיר דהתורה היא מחילה את חיובי הנזיר ע"י דאמר הרי זה נזיר] ולכך היכא דהוא עצמו נקב סכום נמצא דהחיוב חל מחמת התחייבותו, ולא חל כאן חיוב של דמי אדם אלא התחייבות גרידא לבד"ה לכך אינו מפרשת ערכין.

ונמצא לפי"ז דנחלקו רש"י והרמב"ם עם התוס' מהו הגדר של מפרש, דלרש"י והרמב"ם 'מפרש' היינו היכא דנתפרשו בדיבורו, והיכא דלא נתפרשו בדיבורו דהחיוב חל ע"י הכהן לא חשיב מפרש. ולהתוס' 'מפרש' היינו היכא דלא תלה בנערך והיכא דתלה בנערך אע"פ שפירש סכום הקצוב חשיב דלא פירש.

מבאר דנחלקו לשיטתם מדוע
בדמים ליכא פרשת השג יד

ונראה דלפי"ז נמצא דנחלקו לשיטתם
מדוע בדמים ליכא פרשה של
השג יד. דהתוס' להלן כ. בד"ה "ואין
נידונין בהשג יד כערכין" הקשו מדוע ליכא
בדמים פרשה של השג יד הא הקשנו לעיל
דמים לערכין ואין היקש למחצה. וכתבו
ואיכא למימר דאיכא חד מיעוטא דכתיב
יעריכנו הכהן גבי ערכין דמשמע ליה ולא
לאחר וגבי ערכין נידון בהשג יד כאשר
יעריכנו הכהן ולא גבי נדרים. ומבואר
בתוס' דמסברא כמו דערכין איכא בו
פרשה של השג יד, ה"ה נמי נדרים היה
צריך להיות בו פרשה של השג יד, ולכך
הוצרכו לומר דיש מיעוט בדמים ליכא
פרשה של השג יד.

אמנם הרמב"ם דהבאנו בפ"ג הל"ט כתב
וכן האומר דמי עלי או דמי פלוני
עלי אינו נדון בהשג יד שחייבי דמים הרי

פירשו נדרן והרי הן כמי שאמר מנה עלי
הקדש שהוא חייב ליתן מנה גמור. ומבואר
מדבריו דלא שייך כלל פרשה של השג יד
בדמים כיון דהוי כמפרש. ועיין לעיל מה
דנתבאר מדוע חשיב כמפרש.

ונראה דאזלי לשיטתייהו דהרמב"ם דס"ל
דמפרש היינו היכא דנתפרשו
בדיבורו חשיב מפרש, לכך ס"ל דנדרים
כיון דחייבו חל מחמת דיבורו לכך אע"פ
דבפועל צריך שומא, כיון דכבר חל חיובו
מחמת דיבורו לא שייך פרשה של השג
יד, דהיכא דחל מחמת דיבורו חשיב
כמפרש. משא"כ התוס' ס"ל דהגדר של
מפרש היינו היכא דלא תלה סכום ערכו
בנערך, אבל היכא דתלה סכום ערכו
בנערך לא חשיב כמפרש, א"כ גם היכא
דאמר דמי אדם פלוני עלי הרי תלה חיובו
בפלוני, ולכך הקשו דמדוע לא יהיה
פרשה של השג יד. ולכך הוצרכו לומר
דאיכא מיעוט.

סימן כא

המשך בענין הנ"ל ובפלוגת הרמב"ם והראב"ד בטעם דנדרי דמים לא נידון בהשג יד

שישתנה דינו בין ערך לערך עני, דגם עני כיון דנדר לתת את השויות של האדם לא שייך שישתנה דינו.

וזה גם מה דדימה לשלושים של עבד, דכמו דהתם אין התשלומין עבור השויות של העבד, והיינו על מה דחיסרו אלא התורה קנסה את בעל השור לתת קנס שלושים שקלים, ה"ה בחיוב תשלום דערכין, לא הוי חיוב מחמת דזה השויות של הנערך, וכן לא הוי חיוב של המעריך, אלא התורה כתבה דמי דנדר לקיים מצות ערכין, התורה מחייבתו להביא תשלום לפי מה דקצבה התורה, [והוי כמו נזיר דאדם דנודר להיות נזיר התורה היא מחילה עליו כל ניהוגי נזירות] ונמצא דכל זמן דלא שמוהו את הנערך לא חל עליו חיוב, והוי כקנס.

אמנם צ"ע לפרש כן דהא נתבאר לעיל בארוכה דגם דמי אדם הוי חידוש התורה, דכיון דאין דמים לבן חורין לכך שאני דמי אדם מדמי חפץ, דלולא פרשת התורה בנדרי אדם לא היה חל חיוב כלל להביא את השויות של האדם כיון דאין לאדם שויות, ונמצא דגם השויות דמביא בנדרי אדם לא הוי שויות אמיתית.

כתב הרמב"ם בפ"ג הל"ט כתב וכן האומר דמי עלי או דמי פלוני עלי אינו נדון בהשג יד שחייבי דמים הרי פירשו נדרן והרי הן כמי שאמר מנה עלי הקדש שהוא חייב ליתן מנה גמור. והשיג הראב"ד א"א לא מן השם הוא זה אלא לפי שהערכים הם כעין קנס כשלושים של עבד חסה התורה עליו שידון בהשג יד אבל בדמים אין קנס וגוזה"כ הוא [רק בערכין דאיכא השג יד שנלמד מהקרא] ואם מך הוא.

ובפשוטו היה נראה בביאור דבריו דבערכין כיון דלא הוי ערך האמיתי של האדם, אלא הוי גזה"כ דמי שנדר לקיים מצות ערכין דינו שיתן את השיעור שקצבה תורה, והמעריך כלל לא מחייב עצמו בממון, אלא הוא מתחייב לקיים מצות ערכין, והתורה אמרה דבשביל לקיים מצות ערכין דינו דיתן את השיעור דקצבה תורה. [והוי דומיא דנזיר דאדם מקבל על עצמו להיות נזיר והתורה היא מחילה עליו ניהוגי נזירות] לכך התם השיעור יכול להשתנות בין ערך עשיר וערך עני, דלערך עני התורה נתנה שיעור אחר, אבל בנדרי דמים דהחיוב לפי השויות של האדם, ממילא לא שייך

ואפשר לומר דאח"כ לולא פרשת התורה לא היה חל פרשת נדרי אדם, אבל לאחר דאמרה תורה דהיכא דאדם נדר להביא דמי אדם צריך להביא את שויותו, ושויותו האמיתית של דמי אדם הוא כעבד עברי או כעבד כנעני, [ועיין בזה לעיל בארוכה], נמצא דלאחר דהתחייב להביא את שויותו של האדם לא שייך לידון בהשג יד, כיון דהתחייב להביא את שויותו וגם כשהוא עני זה לא גורם דיש לו שויות אחרת, משא"כ בערכין דהתחייב להביא את השויות של ה'אדם' ולזה באמת אין כלל שויות, ונמצא דלא התחייב כלל להביא שויותו אלא התחייבותו להביא לפי מה התשלום דקצבה תורה, ולכך היכא דהיה עני אמרה תורה דיש לנערך קצבה אחרת לכך נישום בהשג יד.

דיבורו, ולכך לא שייך פרשה של השג יד, כיון דפירש את חיובו, וע"ז הוקשה לראב"ד הא כיון דדמי אדם נמי הוי פרשה מחודשת, דלולא דחידשה התורה לא שייך להביא שויות של אדם דאין דמים לבן חורין, נמצא דמכח דיבורו לא חל הנדר אלא דהתורה היא מחילה את החיוב לפי השויות של האדם, וא"כ נמצא דגם בדמי אדם לא הוי כמפרש.

ולכך הוצרך לפרש דהחילוק דבערכין אין כלל שיווי לאדם לכך שייך בהשג יד אמרה תורה דיש לנערך שיווי אחר, משא"כ בדמי אדם דאח"כ הוי חידוש התורה דיש שויות לאדם, אבל לאחר דזה השווי האמיתי לא שייך דלעני יהיה שויות אחרת.

בביאור הא דלא ניח"ל להראב"ד לפרש בהרמב"ם

אמנם עדין צ"ע מדוע לא ניחא ליה לראב"ד לפרש כמו דפירש הרמב"ם. ובפשוטו היה אפשר לומר דכונתו דאח"כ זה טעם נכון אבל לא צריך להגיע לזה, דבדמים לא שייך כלל השג יד כיון דהתחייב לתת את שויו. אמנם נראה דאפשר דס"ל להראב"ד דנמי לא שייך למימר כדבריו, דלפמש"נ דהביאור ברמב"ם דהחילוק בין דמים לערכין דדמים חשיב כמפרש משא"כ ערכין, כיון דבערכין מחמת דיבורו לא היה חל כלל הנדר ולכך התורה היא מחילה את החיוב על פי דיבורו, ולכך לא חשיב כמפרש, משא"כ היכא דאומר דמי פלוני עלי חשיב כמפרש דאע"פ דבשביל לדעת כמה מתחייב צריך לשומא אבל מצד נדרו כבר נתחייב מחמת

מבאר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בגדר הקולא דהשג יד

והנה הבאנו לעיל את חקירת האחרונים מה התחדש בדין של השג יד, האם התחדש קולא בתשלומי עני שאינו צריך לשלם את כל הערך, או דהשג יד יש לו גדר של ערך אחר מעשיר, דהיכא דהוא עני קצבה התורה את ערכו של הנערך לפי השג ידו של המעריך. ולכאורה מבואר מכאן דנחלקו בזה הרמב"ם ובראב"ד, דאי נימא דהגדר בחידוש התורה בהשג יד דהתורה נתנה שויות אחרת לנערך, כל זה שייך לכאורה רק בערכין דאפילו דקצבה התורה דיש לו שויות אבל לא הוי שויות אמיתית, לכך שייך לומר דלעני קצבה התורה קצבה אחרת, משא"כ בדמים דאח"כ הוי חידוש התורה, אבל לאחר חידוש התורה השויות של דמי אדם הוי שויות אמיתית כע"ע או כעבד כנעני, וא"כ מה שייך לומר דלעני יש

שלמי

סימן כא

מנחם

פא

לו שויות אחרת. ולכאורה מבואר מכאן
דהרמב"ם ס"ל דהגדר בהשג יד דהתורה
נתנה קולא לעני.

ובראב"ד מבואר להיפך דכיון דכתב
דבדמים לא שייך קולא של
השג יד, ורק בערכין דהוי כעין חיוב קנס
כשלושים של עבד, שייך קולא של השג
יד, מבואר מדבריו דוודאי לא הוי קולא
דהתורה חסה עליו, דאי הכי כמו
דהתחדש בפרשת ערכין דאע"פ דמעיקר

הדין חיובו כערך עשיר, אפ"ה התורה
הקילה עליו, א"כ גם בנדרי דמים נימא
כן. וע"כ מבואר בראב"ד דוודאי ס"ל
דהשג יד הביאור דהתורה קצבה לו ערך
אחר מעשיר, ולכך כתב דבנדרי דמים לא
שייך לקצוב שיעור אחר ורק לגבי ערכין,
דרק בערכין דחיובו הוי כעין קנס שם
שייך הקולא של השג יד. ועיין בסימנים
הקודמים דנתבאר דדבר זה תלוי נמי תלוי
בגדר מהות של ערכין האם כהשלטי
גיבורים או כהגרי"ז.

סימן כב

בענין נידון בכבודו

בריש מסיכתא, והתחדש בקרא דאע"פ שטומטום ליתא בפרשת ערכין, אבל בפרשת ערכין של דמים איתיה, והנפק"מ דנידון בכבודו.

אמנם צ"ע לפרש כן. א. דכיון דבתחילה ס"ל לגמ' בפשיטות דדמי אדם הוי נמי התחייבות, ולכך מקשינן דהוי פשיטא ול"ל קרא, מדוע הדרין ביה וס"ל דליכא דמי אדם, דממ"נ דעד כמה דאיכא שומא לאדם פשיטא דכן הוא. ב. דהא אי הגמ' הדרא ביה וס"ל דליכא דמים לאדם, ולכך לולא פרשת דמים של ערכין לא היה שייך להתחייב דמים של אדם, [וכמו דחזינן בפרשת ערכין דהיכא דאמר ערך שטומטום עלי לא חל כלל]. א"כ מדוע אמרינן בגמ' דאיצטריך קרא להיכא דנידון בכבודו, הא הו"ל למימר דהתחדש בקרא דליכא דמי אדם והוי רק מפרשת ערכין, אבל בטומטום אע"פ דליתיה בפרשת ערכין אבל בפרשת דמים של ערכין איתיה, ובשביל מה אמרינן בגמ' דהנפק"מ לענין נידון בכבודו.

אמנם על הנך שני קושיות היה אפשר ליישב דלא הדרין ביה בגמ' לגמרי, דבאמת הגמ' נשאה דאיכא דמים לאדם והוי כדמי דיקלא, ולכך היכא דאמר דמי שטומטום עלי פשיטא דחייב ול"צ על זה קרא כלל, אמנם משני דהתחדש בקרא

ד: והיה ערכך לרבות שומטום ואנדרוגינוס לדמים דמים למה לי קרא לא יהא אלא דמי דיקלא, וכו' אמר רבא לומר שנידון בכבודו סד"א וכו' כל שאינו בערכין אינו נידון בכבודו. א"ל אביי ודלא איתיה בערכין מי נידון בכבודו והתניא וכו' והא חמור ופרה ליתנהו בערכין, ואין נידון בכבודו.

והנה בקושית הגמ' דמקשינן דפשיטא דהיכא דאמר דמי שטומטום עלי דחייב בדמיו דלא יהא אלא כדמי דיקלא, מבואר דדמי אדם הוי התחייבות כדמי דיקלא, דדמי אדם נמי יש לו שוויות, וכשאמר דמי אדם התחייב להביא סכום מסוים, והאדם הזהזכיר הוי לסימנא בעלמא, ושמיך אותו כמה הוא נערך בשוק, ולכך מקשינן דפשיטא דנידון בכבודו. אמנם כשמשני דאיצטריך קרא דנידון בכבודו דהיכא דאמר דמי ראש שטומטום עלי דנותן דמי כולו, דהיה הו"א דרק מי דאיתיה בערכין נידון בכבודו, וטומטום דליתיה בערכין אינו נידון בכבודו, מבואר לכאורה דדמי אדם לא שייך להתחייבות דא"כ מה הדמיון דרק מילתא דאיתיה בערכין נידון בכבודו.

ולפי"ן משמע לכאורה דהדרין בגמ' וס"ל דדמי אדם לא הוי התחייבות אלא הוי פרשה חדשה, ערכין של דמים, וכש"נ

דבדמי אדם איכא נמי פרשת ערכין של דמים, ולכך איכא פרשה של נידון בכבודו דזה רק התחדש בפרשת ערכין, אבל לולא הקרא דהוי רק מדין התחייבות היכא דאמר דמי ראש פלוני עלי, היה חייב רק להביא את הערך של הראש, ורק בפרשת ערכין התחדש דנידון בכבודו וצריך להביא דמי כולו.

אמנם עדיין צ"ע דמה מקשה אביי מחמור ופרה דאינו נידון בכבודו, דחזינן דהיכא דליתיה בערכין אינו נידון בכבודו, הא רק בדמי אדם דהתחדש פרשת דמים של ערכין, התחדש דכמו דאיכא פרשת ערכין באדם התחדש גם פרשת דמים של ערכין באדם, אבל פרה וחמור דליתיה כלל בערכין שם וודאי דלא שייך כלל פרשת ערכין של דמים, והוי רק התחייבות גרידא לבדק הבית, ולכך שם אינו נידון בכבודו.

ועוד הקשו האחרונים [השפת אמת ועוד] דמה הוכיח אביי מהברייתא דחזינן דחמור ופרה דליתיה בערכין ואינו נידון בכבודו, דמה הדמיון הא לכאורה הדין של נידון בכבודו הוי דין דשייך היכא דאדם התחייב דמים להקדש ובזה הסברא ששיווי דבר שהנשמה תלויה בו הוא כדמי כולו. אבל בברייתא הא איירי דהקדיש את גוף העבד והחמור ונמצא דההקדש הוא שותף בהם ומגיע להקדש רק כפי חלקו, ומגלן דהתם נמי נימא דאם הקדיש רק את שור הפרה, דנימא פשטה דחול קדושה על כל הפרה.

ובשלמא לפי מה דהבאנו בריש מסיכתא מהשלטי גיבורים דגם ערכין

הוא מקדיש את האדם לפדיונו, לפי"ז נמצא דהטעם דהיכא דהעריך אבר שהנשמה תלויה בו דנותן ערך כולו, אינו מחמת דשיווי אבר שהנשמה תלויה בו הוי כערך כולו, אלא התחדש דאם העריך אבר שהנשמה תלויה בו נתפס קדושה לפדיונו בכולו, ולכך הקשה אביי דאם גם מי שליתיה בערכין נידון בכבודו, א"כ גם היכא דהקדיש ראש של פרה נמי יחול קדושה בכל הפרה.

אמנם עיין לעיל דהוכחנו וביארנו בארוכה דוודאי דאין כונת השלטי גיבורים דחל קדושה לפדיונו, אלא ס"ל דוודאי דערכין הוי התחייבות לבד"ה, ורק חידשה התורה דאע"פ דאין דמים לאדם לגבי ערכין המעריך מחיל באדם דין נערך ומתחייב להביא את ערכו, ולפי"ז ע"כ הא דנתחדש בדין של נידון בכבודו, דאבר שהנשמה תלויה בו יש לו ערך של כולו, וא"כ צ"ע מהו הדמיון של דמי אדם דהתחייב להביא דמי אבר שהנת"ב, להיכא דמקדיש גוף הדבר דנימא פשטה קדושה בכולה.

ונראה לבאר דהנה יש לחקור הא דאיכא ריבוי דדבר שהנשמה תלויה בו חל ערך על כולו, האם הערך נתפס על כולו, או דהביאור בזה דדבר שהנשמה תלויה בו יש לו ערך של כולו. ועיין ברא"ש דהבאנו לעיל דכתב דהא דאיכא הו"א דגם דמעריך אבר אחד יד או רגל יש פרשת ערכין, אין הביאור דיביא רק את ערך היד, אלא הוא מביא כולו, והטעם ביאר 'כיון דערך אינו לפי ערכו ע"כ ערך שלם יהיב'. ונתבאר בדבריו דכיון דערך של האדם באמת לא

דהתחדש בקרא דאין נדר של ערכין על אבר אחד, אבל אבר שהנשמה תלויה בו נותן דמי כולו, והביאור דכיון דבלא אותו אבר אין לו שויות כלל לאדם, נמצא דאותו אבר שוה כמו כולו.

ונמצא דלא נתרבה פרשה של נידון בכבודו בערכין, דזה ידעינן מסברא דאם שייך ערך לאיברים נותן ערך כולו, אלא רק התחדש בקרא דהיכא דמעריך אבר שהנשמה תלויה בו הרי הוא בפרשת ערכין, והרי הוא בכלל 'נפש' ולא הוי כמו היכא דמעריך איברים.

ולפי"ן נמצא דאביי דהקשה דגם היכא דמקדיש ראש וחמור של פרה דיהיה נידון בכבודו, דזה לא מצד פשטה, אלא משום דאמרינן דאדם דמקדיש ראש של חמור, היינו דמקדיש את דמי החמור, דנותן זכות להקדש בראשו של חמור לענין דיכולים למוכרו ולקבל בעבורו דמים, וכיון דהראש והחמור זה הנפש של החמור, נמצא דהדמים של הראש הוי דמים של כל החמור, כיון דבלא ראש אין לחמור שויות כלל.

הוי שויות של האדם דהרי אין דמים לאדם, אלא התורה קצבה שיעור לאדם שמעריך דחיובו כך וכך, א"כ גם היכא דמעריך אבר, עד כמה דאמרינן דמעריך איברים דחייב מדין פרשת ערכין, מהיכי תיתי דנימא דשיעורו יהיה פחות משיעור דקצבה תורה, וזה כונתו דכיון דערך אינו לפי ערכו ע"כ ערך שלם יהיב, דכיון דערך לא הוי כפי כמה ששוה הנערך לכך גם דמעריך אבר של אדם בן חמישים חיובו להביא ערך שלם של אדם בן חמישים.

ולפי"ן נמצא דהטעם דאין ערך לאיברים כיון דכתיב "נפשות" ולכך התמעט מפרשת ערכין, אבל באבר שהנשמה תלויה בו דהתחדש פרשת ערכין, התם הערך חל רק על אותו אבר שהנשמה תלויה בו, ואפ"ה מביא את כולו.

ונראה דגם לדברי התוס' שם דפליגי וס"ל דלהו"א היה נותן רק לפי הערך, ונתבאר דס"ל דכיון דבפרשת ערכין איכא שויות לאדם לכך השויות של הנערך אפשר לחלקן לפי האיברים, והתחדש בקרא דאינו יכול להעריך דהחיסרון 'במעשה' הנדר

סימן כג

**בדין מעריך פחות מבן חודש,
ובביאור פלוגתת ר"מ ורבנן דאין אדם מוציא
דבריו לבטלה**

חודש נמי חל על דמים. ולפי"ז ה"ה
טומטום דאינו יודע נמי חל לר"מ על
דמים. ודלא כהברכת הזבח.

ונראה דלכאורה מגופא דסוגיא מבואר
כדברי התוס', דהא אמרינן בגמ'
דרב אמר דהיכא דאמר ערך כלי עלי נותן
דמים כר"מ משום דא"א מוציא דבריו
לבטלה. ומקשינן פשיטא. ומשני דהיה
הו"א דהטעם דרבנן פליגי וס"ל דערך פחות
מבן חודש דלא חל, לאו משום דאדם
מוציא דבריו לבטלה אלא משום דאינו יודע
דאין ערך לפחות מבן חודש ולכך שם ודאי
דכונתו לערך, אבל היכא דאמר ערך כלי
עלי דיודע דאין ערך לכלי וודאי דכונתו
לדמים קמ"ל. ובביאור הקמ"ל ביאר רש"י
דגם היכא דיודע מוציא דבריו לבטלה.

ומבואר בגמ' דהיה הו"א דהיכא דאמר
ערך לפחות מבן חודש לא הוי
ערך לרבנן כיון דאין אדם יודע דאין ערכין
לפחות מבן חודש, ובזה פליג ר"מ, והגמ'
לא הדרא מזה, אלא הגמ' הדרא דגם היכא
דיודע דאין ערך לכלי נמי לא חל לרבנן.
וא"כ מבואר להדיא דגם היכא דאינו יודע
נמי קאמר ר"מ דא"א מוציא דבריו לבטלה.
וצ"ע ברכת הזבח.

ה. ת"ר המעריך פחות מבן חדש ר"מ
אומר נותן דמיו, וחכמים
אומרים לא אמר כלום וכו' ר"מ סבר אין
אדם מוציא דבריו לבטלה אדם יודע
שאין ערכין לפחות מבן חדש וגמר ואמר
לשם דמים.

והנה מבואר לעיל דאדם דאמר ערך
טומטום ואדרוגינוס עלי לא חל
כלל. ולכאורה לא אזלא אליבא דר"מ,
דלר"מ חל דמים משום דאין אדם מוציא
דבריו לבטלה.

ועיין ברש"ש שהביא מברכת הזבח דיש
חילוק, דפחות מבן חודש דכתיב
בקרא להדיא, לכך התם קאמר ר"מ דאדם
יודע דאין ערכין לפחות מבן חודש וגמר
ונתן לדמים, אבל בטומטום דלא כתיב
בקרא להדיא נמצא דאין אדם יודע דאין
ערך לטומטום ובהא גס ר"מ מודה דדבריו
לבטלה.

ועיין ברש"ש דהוכיח מדברי התוס' דלא
כדבריו, דכתבו התוס' בד"ה "אדם
יודע" ואפילו אינו יודע מ"מ דעתו ע"פ
שתקנו חכמים הלשון. ומבואר בתוס' דגם
היכא דאינו יודע דאין ערך לפחות מבן

וכתב הרש"ש עוד מדבריו רש"י בע"ב מבואר שלא כדבריהם, דאמרינן שם בגמ' דהמקדיש בהמת חבירו דנותן דמיה, ומפרשינן בגמ' דהחידוש בזה, דהיה הו"א כיון דאדם יודע שא"א להקדיש בהמת חבירו, לכך כונתו אי אמינא לה למרה מזבין לה ניהלי תיקדוש לה מהשתא ואקרבה, אבל דמי לא קאמר, קמ"ל. ופירש רש"י קמ"ל דלא אמרי' דטעה אלא ודאי יודע שאין הקדישו חל על גופה ולדמים נתכוין. ודייק הרש"ש דמהא דכתב רש"י דאמרינן דודאי יודע דאין הקדש חל על גופה דמבואר דלא כהתוס', דהיכא דאינו יודע לא חל דמים. וכתב דגם לפי רש"י מדוע אמרינן שם דאדם יודע, הא לא כתיב בקרא להדיא דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וע"כ מבואר דס"ל לר"מ דתמיד תולים באדם שאינו טועה, וא"כ גם בטומטום נותן דמיו דאמרינן דאדם לא טועה וגמר ואמר לשם דמים.

אמנם צ"ע דברי רש"י מדבריו הסוגיא דמבואר דגם היכא דאינו יודע נמי קאמר ר"מ דא"א מוציא דבריו לבטלה.

אמנם היה נראה לבאר דברי ברכת הזבח, דהא דכתבו התוס' דגם היכא שאינו יודע דאין ערך חל פחות מכן חודש, חל הנדר לדמיו, משום דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, הוי רק בפחות מכן חודש כיון דבסתמא אדם יודע שאין ערך לפחות מכן חודש, ממילא נקבע ע"פ חכמים דזהו לשון דמים היכא דקאמר לשון ערך בפחות מכן חודש, וזה כונת דבריהם 'דדעתו שיחול עפ"י שתקנו חכמים כונת הלשון'. אבל בטומטום ואנדרוגינוס דלא אמרינן בסתם

דאדם יודע, א"כ ליכא תקנת חכמים לתקן הלשון למהווי לשון דמים היכא דאמר ערך טומטום עלי, דהרי בסתם אינו יודע שהוא דמים א"כ אמאי יתקנו שלהוי לשון דמים.

ולפי"ז נמצא דליכא כלל ראייה מרש"י דפליג על תוס' דהא כל דברי התוס' הוי רק בפחות מכן חודש כיון דבסתם אמרינן דאדם יודע, ממילא אף באינו יודע הוי כבר לשון דמים, אבל לגבי מקדיש בהמת חבירו היכא דאינו יודע מהיכי תיתי דרבנן יתקנו כזה לשון, ולכך כתב רש"י שם דקמ"ל דלא אמרינן דטעה אלא ודאי יודע דאין הקדש חל על גופו ולדמים נתכוין. ולפי"ז נמי א"ש דליכא סתירה על רש"י מדבריו הגמ'.

אמנם נראה דא"א לבאר דזה הביאור בדברי התוס', דא"כ מה הקשו התוס' מהמתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה לא אמר כלום, ולא נימא דיחול תרומה. והא שם א"א לבאר דנקבע לשון חכמים דמעשר הכונה לתרומה.

מבאר דבפשוטו פלוגתת ר"מ ורבנן דלר"מ הנדר חל מחמת כונתו

והנה יש לדון טובא בביאור פלוגתת ר"מ ורבנן, הא כיון דאמרינן בגמ' דאדם יודע דאין ערך לפחות מכן חודש וגמר ונתן לשם דמים, ונמצא דכשאמר 'ערך' כונתו ל'דמים', וא"כ במאי פליגי רבנן.

ונראה דהנה בפשוטו מלשון הגמ' דאמרינן דאדם יודע וכו' וגמר ונתן לשם דמים, משמע מהך לשון דאע"פ

מה שיוכל הלכך נותן דמיו וקרי להו ערך
 לדמי הכלי משום דערך האדם נמי הוי
 דמים להכי קרי דמי כלי ערך. ומבואר
 מדבריהם דכיון דאדם נתכוין ליתן להקדש,
 וערך אדם נמי הוי דמים לכך אמרינן
 דכשאמר ערך כלי מתקנים דיבורו דערך
 היינו דמים, משא"כ בנזיר שלא שייך כלל
 נזירות בגרוגרות, לכך א"א לפרש ולתקן
 דבריו דנזיר היינו מן היין, אלא כונתו דנזיר
 רק מן הגרוגרות.

והנה אי נימא דהגדר דאין אדם מוציא
 דבריו לבטלה היינו דזה חל לפי מה
 דאמר בלב, וכלל לא לפי מה שפירש
 בדבריו, א"כ לא הועילו כלל בתירוצם,
 דגם בהריני נזיר נימא דכיון דאין אדם
 מוציא דבריו לבטלה וודאי דכונתו לנזירות.
 וע"כ מבואר דזה וודאי דזה חל מכח
 דיבורו, וכמו דמבואר להדיא מלשונם, ורק
 אמרינן דכיון דאין אדם מוציא דבריו
 לבטלה כך אנו מפרשים דבריו, ולכך כתבו
 דרק בערך כלי דאפשר לפרש דהשתמש
 בדמים בלשון ערך דגם ערך אדם זה דמים,
 אבל לרבנן דאדם מוציא דבריו לבטלה
 ממילא אין לנו הכרח דהתכוין לדמים אלא
 לערך כמו דאמר בדיבורו.

מבאר דנחלקו בזה שני תירוצי
 התוס' בסוגיין דביאורו מדוע
 דנתכוין לומר תרומה ואמר
 מעשר דלא חל

והנה לכאורה נראה דבזה נחלקו שני
 תירוצי התוס' בסוגיין, דהקשו
 התוס' דמדוע היכא דנתכוין לומר תרומה
 ואמר מעשר לא חל הא אין אדם מוציא
 דבריו לבטלה. ויש לומר דלא אמר כלום
 ממה שמוציא בפיו אבל מה שבלבו הוי

דמצד דיבורו משמע לערך, אפ"ה אמרינן
 דלא היה כונתו לערך אלא לדמים, כיון
 דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ולרבנן
 דאדם מוציא דבריו לבטלה, וודאי דהתכוין
 למה שאמר. ולפי"ז נמצא דהטעם של ר"מ
 דהדמים לא חלים מצד דיבורו אלא מצד
 מה שחשב בלב.

מוכיח מהתוס' בנזיר דהטעם של
 ר"מ כיון ד'ערך' הוי לשון של
 דמים לכך אנו מפרשים את
 דיבורו לדמים, ובמקום דא"א
 לפרש את דיבורו לא אמרינן
 מחמת דאין אדם מוציא דבריו
 לבטלה דיחול לפי מחשבתו

אמנם בתוס' בנזיר מבואר לא כן, דאמרינן
 שם דהיכא דאמר הריני נזיר מן
 הגרוגרות לב"ש הרי הוא נזיר משום דאין
 אדם מוציא דבריו לבטלה. וב"ה סברי
 דאיני נזיר דס"ל כר"י דאף בגמר דבריו
 אדם נתפס. והקשו בסוד"ה "אין אדם"
 דמבואר דב"ה נמי ס"ל כר"מ דאין אדם
 מוציא דבריו לבטלה, אבל היכא דבגמר
 דבריו איכא סתירה לתחילת דבריו אמרינן
 דלא חל, דאמרינן דסוף דבריו באו לפרש
 תחילת דבריו. ולכך כיון דאמר הריני נזיר
 ואח"כ אמר מן הגרוגרות, דליכא נזירות
 מגרוגרות אמרינן דכונתו דהוא נזיר
 מגרוגרות. והקשו דמ"ש מסוגיין דהיכא
 דאמר ערך כלי מתחייב דמים ולא אמרינן
 דאף בגמר דבריו אדם נתפס ונימא דסוף
 דבריו בא לפרש תחילת דבריו, וכיון דאין
 ערך לכלי דלא יחול כלל.

וכתבו ליישב זו"ל י"ל דלא דמי דהתם נהי
 דאין שייך ערך לכלי דמים מיהא
 שייכא ביה ואדם זה נתכוון ליתן להקדש

קיים. ועוד יש לומר דהתם שאני שמה שאמר בפיו אינו רוצה ובמה שאמר בלבו טעה. ונראה דבתירוץ הראשון ס"ל דאע"פ דא"א לפרש דבריו דמה דאמר מעשר הכונה לתרומה אפ"ה חל תרומה כיון דהתכוין לתרומה, ותרומה חלה במחשבה, לכך זה חל לפי מה דהתכוין, וכלל לא לפי דיבורו, ואע"פ דאין פיו ולבו שוים ופיו סותר את לבו, ואפשר דכל זה הוא רק בדברים דחלים ע"י פיו, אבל בדברים דחלים ע"י הלב ליכא בזה חיסרון. ויש לעי'.

ולפי"ז ה"ה היכא דאמר ערך פחות מבן חודש וכן ערך כלי, אמרינן דאע"פ דערך אינו מתפרש ללשון דמים, [וזה תלוי בפלוגת השלטי גיבורים והגרי"ז בגדר נדרי ערכין] אפ"ה זה חל כיון דאין אדם מוציא דברי לבטלה וודאי דלא התכוין לערך אלא לדמים.

ובתירוצם השני ס"ל דזה באמת חל לפי דבריו ואנו מתקנים את לשונו, דמה דאמר ערך הכונה לדמים, דכיון דהתכוין להקדש וערך אדם נמי הוא דמים לכך אותו אדם השתמש בערך ללשון דמים, ולכך כל זה שייך הכא דאפשר לפרש דבריו דהכונה ערך לדמים, אבל היכא דנתכוין לתרומה ואמר מעשר דא"א לפרש דמעשר היינו תרומה לכך זה לא חל.

אמנם לפי תירוצם הראשון צ"ע מתחילת דבריהם, דכתבו בתחילת דבריהם דגם היכא דאינו יודע דאין ערך לפחות מבן חודש אפ"ה זה חל. והנה אם אינו יודע וודאי דהתכוין לערך ולא לדמים ונמצא דגם דיבורו היה לערך וגם כוונתו היה לערך וכלל לא לדמים, וא"כ צ"ע

מדוע חל דמים, ובשלמא לפי תירוץ השני ניחא דחל דמים דאע"פ דהתכוין לערכין, אמרינן דכיון דאין אדם מוציא דבריו לבטלה והוא התכוין לתת דמים להקדש [והיינו להשלטי גיבורים דגם ערכין הוא התחייבות של האדם לבדק הבית] לכך אמרינן דאנו מפרשים דבריו דערכין הינו דמים וממילא זה חל עפ"י דיבורו, אבל אם אמרינן דאולינן בתר כונת הלב, הא אין כאן לא דיבור ולא כונת הלב לדמים. וצ"ע.

ועוד צ"ע דכיון דאמרו בתחילת דבריהם דגם היכא דאינו יודע דאין ערך לפחות מבן חודש זה חל, וביארו דדעתו עפ"י מה דתקנו חכמים הלשון, וע"כ ביאור דבריהם דאנו מתקנים את הלשון, וזה חל מכח פיו ולא הלב, א"כ מה הקשו מתרומה הא שם א"א לפרש ולתקן את הלשון. וצ"ע.

ונראה לבאר דס"ל להתוס' דהיכא דאמר ערך פחות מבן חודש כיון דכוונתו לתת ממון להקדש אמרינן היכא דאמר ערך וגם התכוין לערך כיון דכל כונתו לתת להקדש, לכך אמרינן כיון דאין אדם מוציא דבריו לבטלה כוונתו שיחול ההתחייבות שלו להקדש. ונמצא דמצד הדיבור וודאי דלשונו הוא ערך, אבל אפ"ה זה חל מכח מחשבתו, משום דעיקר כונתו היה שיחול חיוב להקדש. [וצ"ע מלשונם שכתבו דמתקנים הלשון.] ולפי"ז נמצא דאע"פ דפיו סותר את לבו דהרי בפיו קאמר ערך ואנו אומרים דזה חל מכח מה דבלבו היה כונתו שיחול ההתחייבות להקדש, כיון דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ולכך הקשו דא"כ גם היכא דנתכוין לומר תרומה ואמר מעשר נמי נימא דיחול תרומה ואע"פ דפיו סותר את לבו.

סימן כד

בדין נדרי עכו"ם [בשקו"ט בכתוב "לא לכם לבנות בית לאלקינו"]

כוותיה מהא דחזינן בעזרא. ב. דהמקור של עזרא הוא מפרשת ערכין, דמהא דכתיב בקרא "בני ישראל" חזינן דאי נדריהן נדר ולכך לא קיבל מעכו"ם.

מביא מהירושלמי דחלוק גדר הנדר של ערכין מקדשי בדק הבית ולכך אע"פ דאית לן מיעוט מלא לכם דאין העכו"ם נודרין עדיין בעינן בערכין מקור דאין העכו"ם מעריכין

ונראה לבאר עוד עפ"י הירושלמי, דבירושלמי פ"א משקלים הל"ד מבואר דאיכא חילוק בין ערכין לבין דמים, דמקשינן שם על ר' יוחנן דס"ל דאין מקבלין מעכו"ם קדשי בדק הבית בדבר מסוים, הא תנן במתני' דהכא דאין מעריכין. [וצ"ע דהא ערכין נמי הוי דבר שאינו מסוים]. ומשני אינון היך מה דאת אמר תמן לשמים הוא מתכוין ומאליהן הן באין לבדק הבית. היינו דהא דמקבלין ערכין מעכו"ם זהו משום דאיהו לא נתכוין לבד"ה אלא לשמים ומאליהן הם באים לבד"ה ואינו אסור לר' יוחנן לקבל מהן אלא כשנותן להדיא לבד"ה.

ובביאור דבריהם נראה דא"ש היטב לפי דברי הגר"ז דהבאנו כמה פעמים דהמהות של ערכין דהוא מחיל קדושה על האדם לפדיונו, ונמצא דלא

ה: אמר רבא הלכתיה דר"מ [דעכו"ם אינו מעריך מסתברא] וכו' דכתיב לא לכם ולנו לבנות בית לאלקינו וכו' טעמא דרבי יהודה [דעכו"ם מעריך] וכו' לא מסתברא דעכו"ם מעריך דכתיב לא לכם ולנו לבנות וכו'.

בפשוטו הלימוד מהקרא דלא לכם לבנות דאין נדרי עכו"ם חלים וכן מבואר בתוס'

והנה בפשוטו הביאור בגמ' דאמרין דמסתבריה דהטעם של ר"מ דאינו מעריך משום דכתיב בעזרא שלא לקח דמים מעכו"ם לבנות את בית המקדש חזינן דאין נדר של עכו"ם הוי נדר. וכן נראה דלמדו התוס', ולכך הקשו דא"כ מ"ט דר"מ דמבואר במתני' דמודה דעכו"ם נודרין ונדבות הא נדרי עכו"ם להקדש לא הוי נדר.

וצ"ע דא"כ מדוע ר"מ הוצרך להביא מקרא דאיכא מיעוט דאין העכו"ם מעריך, ת"ל מצד מה דחזינן בעזרא דהקדש של עכו"ם לא הוי הקדש. ואפשר לומר, א. דאה"נ הטעם של ר"מ הוא לא מעזרא אלא מהמיעוט דכתיב "בני ישראל" ורק רבא קאמר דהלכתיה דר"מ מסתברא אבל לא מטעמיה, דר"מ יליף לה מהמיעוט "בני ישראל" ורבא קאמר דמסתבריה

הקדיש להדיא לבדק הבית, או כמו דנתבאר דהוא נדר לקיים מצות ערכין ומצות ערכין דינו להביא דמים לבד"ה, וכמו בניזיר דחל עליו נזירות לא מכח דנדר מיין ותגלחת אלא התחייב לקיים את מצות הנזירות דאמרה תורה וממילא הוא מחויב בכל דיני נזירות, ונמצא דמה דאסור לשתות יין לאו מחמת דנדר מיין, אלא משום דהתחייב לקיים מצות נזירות דאמרה תורה, וה"ה נמי בערכין דמה דחל החיוב לאו מחמת חיובו דהתחייב להביא דמים לבדק הבית אלא התחייב לקיים מצות ערכין דאמרה תורה, וזה מחייבו לתת דמים לבדק הבית.

ולפי"ז היה נראה לבאר היטב דאע"פ דרבא קאמר דמסתברא הלכתיה כר"מ משום דכתיב לא לכם לבנות, זה רק סברא לגבי דמים לבדק הבית, אבל לענין ערכין לבד"ה שם עדיין אין לנו מקור לומר דלא יחול דהא שם אין מקדיש להדיא לבד"ה, ולכך איצטריך ר"מ לקרא לגבי ערכין למעוטי "מבני ישראל".

ולפי"ז מה דקאמר רבא דמסתברא הלכתיה כר"מ, היינו רק דכיון דמצינו דלגבי קדשי בד"ה דלא חל ההקדש לכך נמי זה סברא לאוקמי לקרא ד"בני ישראל" לענין דאין עכו"ם מעריכין, ולא לענין דאין נערכין. ועיין להלן דנתבאר דאפשר דבאמת דפליגי בזה הבבלי והירושלמי.

והנה כתבו התוס' ליישב קושייתם מדוע נודרין לר"מ הא ילפינן מעזרא דנדרין הקדש של עכו"ם לא הוי הקדש. וכתבו ודוחק לומר דאיירי בקדשי מזבח, והתם נדרי עכו"ם הוי הקדש, וכמו דחזינן

דעכו"ם יכול לידור עולות. וכתבו בסו"ד ליישב דשמא רבא הדר ביה וכו', והיינו דהא דקאמר רבא דהקרא דעזרא משום רפיון ידים, בפשוטו הוי ביאור רק לר"י דס"ל דעכו"ם מעריך, דמקשינן דהא חזינן בעזרא דאינו יכול להקדיש, ומשני דהא דכתיב בעזרא הוי רק לשעתו משום רפיון ידים אמרו דלא להשתמש בזה, אבל לדורת נדרי עכו"ם הקדש ומקבלין מהם. אבל לר"מ באמת נשאר הקרא כפשוטו בעזרא דלא לכם לבנות בית אלוקינן היינו משום דההקדש לא חל.

וע"ז כתבו התוס' דאפשר דרבא קאמר דבריו גם אליבא דר"מ דהקרא בעזרא איירי רק לשעתו משום רפיון ידים, וממילא אין לנו מקור כלל דנדרין הקדש לבדק הבית של עכו"ם לא הוי הקדש. ולפי"ז נמצא דהא דקאמר רבא דהלכתיה דר"מ מסתברא משום דכתיב לא לכם לבנות בית אלוקינן נדחה, ולכך הטעם של ר"מ דעכו"ם אינו מעריך משום דכתיב "בני ישראל" ובדמי הקדש ששם ליכא מיעוט נדריהם הוי הקדש.

ולפי"ז נמצא דבאמת בהו"א של הגמ' הא דתנן במתני' דעכו"ם נודרין נדרות איירי בקדשי מזבח. וא"כ יש להעיר מהו שכתבו התוס' "ודוחק לפרש דמתני' איירי בקדשי מזבח, הא בהו"א וודאי דבעי לאוקמי כן. וצ"ע.

מוכיה מדברי הראב"ד דגם
למסקנא ילפינן לר"מ מקרא
דעזרא דנדרין עכו"ם לא חל

והנה בראב"ד מבואר דלמד באמת דהא דנודרין ונידרין לר"מ משום דאיירי

בקדשי מזבח, דהרמב"ם כתב בפ"א מערכין ה"ו הגוי נערך אבל אינו מעריך כיצד גוי שאמר ערכי עלי או ערך ישראל זה עלי לא אמר כלום. ומבואר דפסק כר"מ. והשיג עליו הראב"ד, פוסק כר"מ ורבי יהודה חולק ואמר מעריך אבל לא נערך וקימא לן דר"מ ור"י הלכה כרבי יהודה.

והנה לפי איך שביארו התוס' היה לו להראב"ד להקשות יותר דהא בתחילה קאמר רבא דהלכתיה כוותיה כר"מ מסתברא [דעכו"ם אינו מעריך] משום דכתיב לא לכם ולנו לבנות בית אלוקינו וטעמיה לא מסתברא משום דחש"ו לאו בני דיעה נינהו, וטעמיה דר"י [דעכו"ם מעריך] מסתברא והלכתיה לא מסתברא דכתיב לא לכם לבנות בית אלוקינו.

וא"כ למאי דמסקינן דקרא ולא לכם לבנות וכו' איירי רק לשעתו משום רפיון ידים, וכתבו התוס' דאזלא גם לר"מ, נמצא דגם הלכתיה וגם טעמיה דר"מ לא מסתברא, ור"י טעמיה מסתברא וממילא גם הלכתיה מסתבריה, [דאין לנו פירכא מקרא דעזרא דהא האי קרא הוי רק לשעתו משום רפיון ידים] וא"כ היה לו להקשות ביותר דמדוע פסק הרמב"ם כר"מ הא מגופא דסוגיא מבואר דהלכה כר"י.

וצ"ל דס"ל להראב"ד דהא דאמרינן דהקרא דעזרא איירי רק לשעתו משום רפיון ידים אזלא רק לר"י אבל לר"מ נשארנו דהקרא כפשוטו דלא לכם לבנות

וכו' דאין הקדשן לבד"ה הקדש, ולפי"ז ס"ל דמה דתנן דנודרין לר"מ איירי בקדשי מזבח. וכן כתב להדיא בתו"כ בחוקתי פרשתא ג'. וכתב דכן איתא להדיא בירושלמי.

מוכיה מהרמב"ם דלמוד באופ"א

אמנם ברמב"ם א"א לבאר כן, דעיין בכס"מ דיישב השגת הראב"ד, דהרמב"ם סובר דכיון דאתמר עלה מסתבר הלכתיה דר"מ, 'מסתברא' עדיף מכללא דר"מ ור"י הלכה כר"י שהוא כלל כולל בעלמא ואין למדין מן הכללות. והנה לפי התוס' הא נדחה האי הלכתא, דהא אין לנו מקור דנודרי עכו"ם לבדק הבית לא חל, דהא הקרא דעזרא איירי רק לשעתו, או דאפילו דאיירי לדורות אבל הקרא רק קאמר דאין מקבלין.

והיה אפשר לומר דס"ל דכל דברי רבא הוי רק לר"י אבל לר"מ איירי הקרא כפשוטו דלא לכם לבנות בית אלוקינו, כיון דאין נדריהן לבדק הבית הוי הקדש. ולפי"ז יפרש מתני' דנודרים לר"מ דאיירי בקדשי מזבח, אמנם ברמב"ם מבואר לא כן, דהא כתב בהלי"א גוי שאמר דמי עלי או דמי פלוני עלי נותן כפי נדרו ואינו נופל ללשכה שאין מקבלין מן הגויים נדבה או נדר לחזק בדק הבית או בדק ירושלם שנאמר לא לכם ולנו לבנות בית וגו' וכו' ואם אמר לשמים יגנוז. ומבואר להדיא דפסק דאע"פ דר"מ ס"ל דעכו"ם אינו מעריך אבל היכא דאמר דמי עלי חל ההקדש לבדק הבית ורק אין מקבלין ממנו ולכן יגנוז.

מבאר דמבואר ברמב"ם
דמהקרא דלא לכם לבנות הוי
רק גילוי בקרא ד"בני ישראל"
להעמיד דאין מעריכין ולא דאין
נערכין

וע"כ נראה בביאור דברי הרמב"ם כמו
דמבואר בשטמ"ק באות יח' דהא
דקאמר רבא דהלכתיה כר"מ מסתברא
משום דכתיב לא לכם לבנות בית אלוקינן,
דלא כתיב בקרא דאין ההקדש של עכו"ם
חל לבדק הבית, אלא רק כתיב בקרא דאין
מקבלין מהעכו"ם וכמו דביאר הרמב"ם,
ורק קאמר רבא דמה"ט דחזינן בקרא דאין
מקבלין מהן לכך כיון דאית לן גבי ערכין
פסוק אחד שמרבה דכתיב "איש" ופסוק
אחד שממעט דכתיב "בני ישראל"
מוקמינן את הפסוק שממעט גבי ערכין
דכתיב "בני ישראל" דרק בני ישראל
מעריכין, ואין עכו"ם מעריך, אבל מעצם
הקרא דכתיב לא לכם לבנות בית לאלוקינו
לא היינו ממעטים דעכו"ם אינו מעריך
והקדשו לא חל, משום דהפסוק הזה רק
אומר דהיכא דעכו"ם נדר לבדק הבית דאין
מקבלין ממנו, ומהא למד רבא דכיון
דחזינן בקרא דלא מקבלין מהעכו"ם לכך
מסתברא לאוקמי קרא "בני ישראל"
דעכו"ם אינו נערך, דחזינן דהתורה לא
רוצה את נדבתו.

ולפי"ז א"ש היטב דלכך עכו"ם נודרין
דמים לבדק הבית, כיון דכל
המיעוט דעכו"ם אינו מעריך הוא רק
מ"בני ישראל" והך קרא איירי בערכין,
ולדמים לבד"ה אין לנו מקור ולכך כתב
הרמב"ם דהקדשו של עכו"ם לבד"ה הוי
הקדש.

מבאר דבהו"א סברה הגמ'
דילפינן מהקרא דלא חל,
ובמסקנא דהרינן בזה

אמנם לפי"ז צ"ע דא"כ מה מקשינן על
ר"י "ור' יהודה האי לא לכם לבנות
מאי עביד ליה", והא כיון דבקרא לא כתיב
כלל דאין נדרי הקדש של עכו"ם הוי הקדש
אלא כתיב דרק אין מקבלין מהן, א"כ מה
הקושיא, דהא ר"י לא אמר להיפך מהקרא,
וגם לר"י מה דמעריך היינו דזה חל אבל
לא יקבלו מהם. וביותר דהא גם לר"מ
מפרשינן את המשנה דהיכא דאמר דמי עלי
דנודרין לבדק הבית היינו דנודרין ואין
מקבלין מהם וא"כ נימא הכי נמי לר' יהודה
דמה דקאמר דאין מעריכין היינו דהערך
שלהם חל לבד"ה ורק אין מקבלין מהן.

ואפשר לומר דבאמת בתחילת הסוגיא
הבינה הגמ' דקרא דלא לכם
לבנות בית אלוקינן משום דההקדש לא חל
כלל, ולפי"ז קאמר רבא דמסתברא טעמיה
דר"מ אבל לא מטעמיה, דלר"מ טעמו
משום דכתיב "בני ישראל", ולרבא משום
דכתיב לא לכם לבנות וכו'. ומקשינן על
ר"י, מהקרא דלא לכם וכו' דמבואר
דההקדש לא חל ואין קאמר דעכו"ם
מעריך. ומכח זה הגמ' הוכיחה דהביאור
בקרא דלא לכם לבנות, דההקדש חל ורק
אין מקבלין להשתמש בהם משום רפיון
ידיים, ובזה דהרינן גם בר"מ ואמרינן דגם
ר"מ מפרש כן, ולפי"ז נמצא דלית לן מקור
דנדרי עכו"ם דנדר דלא חל, ונמצא דהגמ'
קא דרר ביה בביאור דברי רבא, דהא
דקאמר רבא דמסתבר טעמא דר"מ דכתיב
לא לבנות בית אלוקינן, היינו דרבא מפרש
דברי ר"מ, נודלא כהו"א דרק קאמר

דכיון דמתחילה קדושתו היתה קדוש בשביל ליגנו לכך חסר בקדושתו, ולכך מקשינן דא"כ שלא יהיה מעילה דהא חזינן בחטאות המתות דהיכא דאינו עומד ליעודו אין בהם מעילה. ומשני דקדשי עכו"ם אין הביאור דמלכתחילה קדושתו היתה ליגנו, אלא מה דהוא נגנו הוי רק משום רפיון ידים, ונמצא דאין כאן כלל חיסרון בקדושתו לא מצד הגברא ולא מצד החפצא, ולכך אית בהו מעילה.

מבאר דברי הרמב"ם דכתב
דנדרי עכו"ם נגנו, ופסק עוד
דאיכא מעילה

ולפי"ן נחא עוד בסתירת דברי הרמב"ם דהרבה התקשו בו, דכיון דפסק דנדרי הקדש של עכו"ם דנגנו, לפי"ז צ"ל דלא יהיה בו מעילה וכמו דמקשינן בסוגיין דומיא דחטאות המתות, ואילו בהלכות מעילה כתב הרמב"ם דבנדרי עכו"ם יש בהם מעילה.

אמנם לפמש"נ א"ש היטב דס"ל להרמב"ם דהא דערכו נגנו היינו מטעמא דרפיון ידים וס"ל דזה לא נאמר רק לשעתו אלא גם לדורות, ולכך כיון דלא חסר בקדושתו והוי רק דין דאין מקבלין מהם משום רפיון ידים, לכך יש בהם מעילה, וכל דברי הגמ' דאם ערכו נגנו אין בהם מעילה רק בהו"א דהבינה דערכו נגנו דכיון דכל קדושתו היה ליגנו ולכך חסר בקדושתו, אבל למאי דמשני דנגנו רק משום רפיון ידים נמצא דלא חסר כלל בקדושתו ולכך כתב דיש בהם מעילה. וכן מצאתי דהליקוטי הלכות ביאר כן בדעת הרמב"ם.

דמסתברא הלכתיה כוותיה ולא מטעמיה[דלכך מוקמינן לקרא "בני ישראל" דכתיב בערכין דעכו"ם אינן מעריכין, דחזינן דאין הקב"ה רוצה נדבותם, ולכך מוקמינן דבערכין דאיכא מיעוט היינו דאין עכו"ם מעריך כלל, אבל לגבי דמים דליכא מיעוט עכו"ם יכול לנדור ורק אין מקבלין ממנו.

ולפי"ן נמצא דבתחילת הסוגיא גם הרמב"ם למד כהתוס' דנאמר בקרא דלא לכם לבנות היינו דיש כאן הפקעה דנדרי הקדש של עכו"ם לא חל, ולכך מקשינן על ר"י מאי עביד עם הקרא דלא לכם לבנות וכו'. ורק למסקנא הדרינן דבקרא לא כתיב דאין נדריהם הקדש אלא רק דאין מקבלין מהן, ולכך קאמר ר"מ דמוקמינן לקרא ד"בני ישראל" דעכו"ם אינו מעריך.

אמנם עדיין צ"ע דהא בתחילה דמשני על ר"י ואמרינן דהביאור בקרא לא לכם לבנות היינו דזה חל וערכו נגנו, ומקשינן דא"כ דלא יהיה מעילה דומיא דחטאות המתות, ומשני דלא חל משום רפיון ידים, ובפשוטו הביאור דבהו"א למדנו דההקדש של עכו"ם חל ליגנו, ולכך מקשינן דא"כ לא יהיה מעילה, ומשני דההקדש חל ורק בזמן עזרא לא קיבלו מהן משום רפיון ידים, אבל לפמש"נ נמצא דהא דמשני דלא קיבלו מהם משום רפיון ידים היינו דהוי לדורות וזה הביאור בקרא דלא לכם לבנות דאין מקבלין, וא"כ נמצא דההקדש שלהם מעיקרא בשביל ליגנו וא"כ מה משני שלא יהיה מעילה.

ונראה דהשקו"ט בגמ' היתה דבהו"א סברא הגמ' דהטעם דערכו נגנו

סימן כה

בביאור דברי רמב"ם דאיכא חילוק בנדר
עכו"ם בין נדר לבין נדבה

הימנו ואם לקחו אין מחזירין לו וטעון גניזה, וצ"ע מדוע בפ"א מערכין לא כתב דלכתחילה אין מקבלין הימנו ואם קיבלו דיגנו.

ושמעתי לבאר מהג"ר בונים באופן נפלא, דבמתנות עניים כתב הרמב"ם עכו"ם **שהתנדב** לבד"ה וע"ז חילק הרמב"ם דבנדבה איכא חילוק בין לכתחילה לדיעבד, וכן כתב בדבריו המסוים מחזירין לו, אמנם בפ"א מערכין הלי"א דלא כתב דאיכא חילוק בין לכתחילה לדיעבד דמשמע דגם לכתחילה מקבלין הימנו וגונזים אותו וכן דלא חילק בין דבר מסוים לשאינו מסוים דהתם איירי בנדר וכלשונו גוי שאמר דמי עלי **נותן כפי נדרו** ואינו נופל ללשכה וכו' ובהלי"ב ואם אמר לשמים **נדרתי** יגנו.

ובביאור החילוק, דהא יסוד החילוק בין נדר לנדבה דבנדר הגברא הוא מתחייב להביא את החפץ דהחיל עליו קדושה לבית המקדש, משא"כ בנדבה הוא מחיל רק קדושה על החפצא ואין על הגברא כלל חיוב אחריות להביא את החפץ לבית המקדש.

כתב הרמב"ם בפ"ח ממתנות עניים ה"ח עכו"ם שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו לכתחילה ואם לקחו ממנו אין מחזירין לו היה הדבר מסויים כגון קורה או אבן מחזירין לו כדי שלא יהא להן דבר מסויים במקדש שנאמר לא לכם ולנו וגו' וכו' עכ"ל. וצ"ע כיון דפסק הרמב"ם בפ"א מערכין דנדרי הקדש של עכו"ם נגנו ע"כ מבואר דס"ל דנדרי הקדש חל מדאורייתא ורק הוי דין דרבנן דאין מקבלין מהן, א"כ צ"ע דאיך כתב דאם היה הדבר מסוים מחזירין לו הא כיון דההקדש חל היאך מחזירין לן. ועיין ברדב"ז ובלח"מ.

ועוד צ"ע דבפ"א מערכין הלי"א כתב הרמב"ם עכו"ם שאמר דמי עלי או דמי פלוני עלי נותן כפי נדרו ואינו נופל ללשכה שאין מקבלין מן העכו"ם נדבה או נדר לחזק את בדק הבית וכו'. ובהלי"ב כתב ואם אמר לשמים נדרתי יגנו. ומבואר דעכו"ם נדר לבדק הבית לוקחין ממנו וגונזים אותו. ובמתנות עניים כתב עכו"ם שהתנדב לבדק הבית אין מקבלין ממנו לכתחילה ואם לקחו ממנו אין מחזירין לו, היינו דכתב שם דלכתחילה אין מקבלין

בגדר החיוב של העכו"ם להביא את נדרו להקדש

והנה כתבו התוס' בע"ז ה: עכו"ם שנדר למזבח והביא בע"מ צריך להביא אחר. והקשו רבותינו דמחמת מה חל עליו חיוב להביא אחר הא בישראל חיובו הוי משום האיסור של "לא יחל דברו" וכיון דעכו"ם אינו מצווה על "לא יחל דברו" נמצא דליכא כלל חיוב על הגברא ומה מחייבו להביאו. וכתב המשל"מ דכוונתם מדין שבועה דאיירי שנשבע, ובשבועה גם עכו"ם מצווה. והקשה שם ממתני' דידן דנחלקו ר"מ ור"י אי עכו"ם מעריך או שאינו מעריך הא כיון דעכו"ם אינו מוזהר בבל יחל מהו פלוגתתם אי מעריך או לא דמחמת מה יש לו חיוב לקיים נדרו. וכתב דזה וודאי אי אמר לחודיה ערכי עלי או ערך פלוני עלי לכו"ע אין לו חיוב לקיים נדרו, ופלוגתתם רק היכא דלאחר דאמר ערך עלי, והפריש דמים מחמת דיבורו, האם חל על זה קדושה וטעון לגונזו, או שלא חל על זה ערך כלל כיון דאין בדבריו כלום.

והנה האבני מילואים בס"א סק"ב הקשה על המשנה למלך דזה וודאי דאע"פ דב"נ אינו מצווה בבל יחל אבל חייב לקיים נדרו מדין דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, דאמירה לגבוה הוי קנין גמור כמו מסירה להדיוט ולכך אם נדר חייב להביאו כיון דהוי חוב גמור.

והיינו דפלוגתת האבני מילואים והמשל"מ, דהמשל"מ ס"ל דהדין של אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט חל מחמת דאית ליה האיסור של לא יחל

דברו, דכיון דחייב לקיים נדרו לכך חל כאן קנין גמור להקדש, והאבני מילואים ס"ל דאין לזה שייכות דהדין של אמירתו לגבוה לא שייכא לאיסור בל יחל. ועיין באחיעזר ח"ג סי' סז' דהוכיח כשיטת האבני מילואים דהא קטן המופלא סמוך לאיש נדרו נדר והקדשו הקדש, והא אין הקטן מוזהר בבל יחל, וע"כ חזינן דהדין אמירתו לגבוה לא חל משום החיוב לקיים דיבורו, אלא כיון דנדרו נדר לכך דיבורו מחיל כאן קנין להקדש.

ולשיטת האבני מילואים יקשה מסוגיין דמה הנדון אי עכו"ם מעריך, הא כיון דאינו מצווה בבל יחל מחמת מה חל עליו חיוב להפריש ערכו. וצ"ל דס"ל דפלוגתתם דלר"מ דעכו"ם אינו מעריך, לכך דיבורו שאומר ערך עלי אין כאן כלל אמירה של הקדש, ולכך ליכא כאן אמירה לגבוה כמסירה להדיוט, דאמירה של ערכין אצל עכו"ם לא הוי אמירה כלל, ור"י דס"ל דעכו"ם נמי איתיה בפרשת ערכין נמצא דאמירתו הוי אמירה, ולכך איכא הכא חיוב להקדש מדין דאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט.

ובביאור דבריו דעכו"ם אין חיובו מתורת נדר לקיים האמירה לגבוה, אלא אית ליה חיוב ממוני דנתחייב מדין אמירתו לגבוה כמסירת להדיוט, דחל חיוב על הנודר לשלם כמו חיוב של הלווה לפרוע חובו של המלוה, וכמו דגם בעכו"ם איכא קנינים, וס"ל לר"י דזה נתרבה בקרא דעכו"ם מעריך, ואחרי שהתרבה דעכו"ם מעריך, כשמפריש ונותן את ערכו, חל על המעות הללו ערך להקדש.

מבאר לפי"ז דברי הרמב"ם דחילק בין נדר לנדבה

ולפי"ז נראה דהרמב"ם דפסק כר"מ דאינו מעריך, היינו טעמא, דכיון דעכו"ם אינו מצווה בכל יחל ממילא אין עליו כלל חיוב לקיים נדרו. משא"כ נדבה דמחיל את הקדושה רק על החפצא ולגברא אין כלל חיוב אחריות שם חל ההקדש של עכו"ם לגמרי, ולכך שם גם לכתחילה מקבלין מעכו"ם דהקדיש, משא"כ בנדר דהוא מחיל גם על החפצא וגם איכא חובת גברא, דהגברא חייב באחריות, לכך שם

כתב דלכתחילה אין מקבלין ואם קיבלו אין מחזירין, והביאור בזה דכיון דילפינן מקרא דלא לכם לבנות בית לאלוקינו, לכך בנדבה דמחיל קדושה על החפצא נמצא דכשמקבלין מעכו"ם לא הוי כלל של עכו"ם אלא הוי של הקדש, לכך אין כאן את החיסרון דלא לכם לבנות, משא"כ בנדר דכשמביא למקדש, הרי הוא מקיים נמי חיובו דאיכא נמי חובת גברא נמצא הבית נבנה נמי מחמת החיוב של העכו"ם, לכך בזה כתב הרמב"ם דלכתחילה לא מקבלין.

סימן כו

בדין עכו"ם דאמר ערכי למזבח

**בביאור דברי התוס' דדוחק לומר
דמתני' איירי בקדשי מזבח**

ה: תוד"ה "אלא מעתה" צ"ע כיון דלרבי מאיר אין עובדי כוכבים מתנדבין לבדק הבית היכי תנן זה וזה מודים שנודרים הא עובדי כוכבים לא נודרין לבדק הבית לרבי מאיר ודוחק לפרש שנודרין קאמר למזבח דלכאורה מתני' דומיא דערכין דמיירי לבדק הבית.

וצ"ע מה דכתבו דדוחק לומר דמתני' איירי בקדשי מזבח, הא הבאנו לעיל מהירושלמי בפ"א משקלים הל"ד דכך פירש למתני', דאיתא שם דרשב"ל ס"ל דאין מקבלין נדרים ונדבות מעכו"ם ומקשינן ממתני' דהכא דכו"ע מודו דמקבלין, ומשני דמתני' איירי בקדשי מזבח.

**בדברי הגרי"ז היכא דעכו"ם
אמר ערכי למזבח אי חל**

וראיתי בשיעורי הגרמ"ד דביאר עפ"י דברי הגרי"ז דאמר דהיכא דאמר עכו"ם ערכי למזבח אי חל הערך, דזה תלוי בשני המהלכים דנתבארו לעיל, האם הטעם של רבא דקאמר דמסתברא דהלכתיה כר"מ שאינו מעריך משום דכתיב לא לכם לבנות בית לאלוקינו, האם זה הטעם דעכו"ם אינו מעריך, דמבואר בקרא דנדר של עכו"ם לא

חל, ולפי"ז רבא לא קאמר ביאור בר"מ, דהטעם של ר"מ משום דכתיב "בני ישראל", ורבא קאמר מקור אחר, ומהאי מקור כתב דהלכתיה דר"מ מסתברא, אבל לא מטעמיה דר"מ, או דרבא פירש פשט בר"מ דבפסוק דלא לכם לבנות וכו' רק כתוב דנודרי עכו"ם אין מקבלין מהן ולא נאמר דהנדר שלהם לא חל, ורק הסברא של רבא דמחמת דחזינן דאין מקבלין מהן לכך איכא לסברא דמוקמינן לקרא ד"בני ישראל" למעט דעכו"ם אינו מעריך. ועיין לעיל בזה בארוכה.

**מביא דברי בנו הגרמ"ד דבזה
נחלקו הבבלי והירושלמי**

ולפי"ז נראה דאי נימא דהטעם של ר"מ משום הקרא דכתיב לא לכם לבנות, נמצא דזה טעם בין על ערכין בין על דמים דאין מקבלין מהן, ומה דקאמר ר"מ דאין מעריכין היינו רק ערך לבדק הבית אבל ערכי מזבח עכו"ם מעריך, דהקרא דלא לכם ולנו איירי בנודרי בדק הבית, ולפי"ז ע"כ סיפא דמתני' דקתני דנודרין עכו"ם היינו בקדשי מזבח, ולכך כתבו התוס' דדוחק לומר כן, דלפי"ז נמצא דרישא דמתני' איירי בערכין לבדק הבית, ואח"כ המשנה מוסיפה דנודרים למזבח, בדבר דכלל לא איירי בה, ועוד כיון דהמשנה ברישא איירי בערכין לבדק הבית

מבאר באופן פלוגתת הבבלי
והירושלמי אי הנדר של ערכין
חל כמו קדשי בד"ה

ונראה לבאר עפ"י דרכו באופן דהנה
הבאנו להקשות לעיל דאם רבא
פירש את הטעם של ר"מ משום דלא לכם
ולבנות בית א"כ מדוע ר"מ קאמר
דהמיעוט מצד בני ישראל. ונתבאר לעיל
דבאמת אה"נ דרבא לא קאמר טעמא דר"מ
אלא קאמר דהלכתיה כוותיה דר"מ אבל
לא מטעמיה.

אמנם בירושלמי מבואר דאיכא חילוק בין
ערכין לבין דמים, דמקשינן שם על
ר' יוחנן דס"ל דאין מקבלין מעכו"ם קדשי
בדק הבית בדבר מסוים, הא תנן במתני'
דהכא דאין מעריכין. [וצ"ע דהא ערכין נמי
הוי דבר שאינו מסוים.] ומשני אינון היך
מה דאת אמר תמן לשמים הוא מתכוין
ומאיליהן הן באין לבדק הבית. היינו דהא
דמקבלין ערכין מעכו"ם זהו משום דאיהו
לא נתכוין לבד"ה אלא לשמים ומאליהן
הם באים לבד"ה ואינון אסור לר' יוחנן
לקבל מהן אלא כשנותן להדיא לבד"ה.
[ובביאור הדברים נראה דא"ש היטב לפי
דברח הגר"ז דהבאנו כמה פעמים דמהות
של ערכין דהוא מחיל קדושה על האדם
לפדיונו, ונמצא דלא הקדיש להדיא לבדק
הבית.]

ולפי"ן נמצא דאית לן פלוגתא בין הבבלי
לירושלמי אי ערכין הוי דומיא
דקדשי בדק הבית, דהמקדיש מתכוין
להקדיש לבד"ה ה"ה נמי בערכין כן, ולכך
הבבלי קאמר דמסתבריה הלכתא כר"מ
דאין מעריכין מלא לכם ולנו, דכמו דלגבי

היה למתני' לכתוב אבל ערכי למזבח
עכו"ם נודר, ומדוע כתבה לגבי דמים ולכך
כתבו דזה דוחק.

אמנם הירושלמי דכלל לא הזכיר דברי
רבא ונמצא דטעמיה דר"מ רק
מ"בני ישראל", ולכך קאמר ר"מ דאין
עכו"ם נערך, לפי"ז נמצא דהמיעוט דאין
עכו"ם מעריך הוא מפרשת ערכין וממילא
לא שנא ערכין למזבח ולא שנא ערכין
לבדק הבית, ולפי"ז נמצא דר"מ דקאמר
דעכו"ם אינו מעריך הוי בין בערכי מזבח
ובין בערכי בדק הבית, ולכך אוקמיה
הירושלמי לרשב"ל דס"ל דאין מקבלין
נדריים ונדבות מעכו"ם הא מבואר במתני'
הכא דהכל מודים דמקבלין. ומשני דמתני'
איירי בקדשי מזבח, דומיא דרישא, דנמי
איירי בערכין למזבח, וע"ז קאמר המשנה
דאע"פ דעכו"ם התמעט מערכין למזבח
אבל מדמים למזבח לא התמעט.

מקשה דהא גם לבבלי טעמא
דר"מ משום "בני ישראל"

אמנם דבריו צ"ע דהא המשנה אזלא כר"מ
ומה דקאמר רבא דהלכתיה כוותיה
דר"מ משום דכתיב לא לכם לבנות וכו' זה
לא מטעמיה דר"מ, והטעם של ר"מ כמו
דמבואר בגמ' משום דכתיב "בני ישראל",
והך פרשה איירי לגבי ערכין, ונמצא
דבמשנה דקאמר ר"מ דאין מעריכין איירי
בין ערכי מזבח ובין ערכין לבדק הבית
וא"כ סיום המשנה דמודה ר"מ דנודרין
אפשר לאוקמי נמי בקדשי מזבח, אבל רבא
דקאמר דילפינן מלא לכם ולנו אין זה
הביאור בדברי ר"מ, דרק קאמר דמסתבריה
הלכתיה כר"מ.

קדשי בדק הבית לא חל ה"ה לגבי ערכין לא חל.

אמנם הירושלמי ס"ל דא"א כלל ללמוד מלא לכם לבנות, דאיירי לענין קדשי בד"ה, דנילף לענין ערכין, דרק בבדק הבית דמתכוין להקדיש לבד"ה אין מקבלין, אבל בערכין דאין מתכוין להקדיש לבד"ה התם חל הקדושה של העכו"ם, דכיון דעיקר קדושתו לשמים לכך הנודר כונתו לשמים ורק דינו של ערכין לתת לבד"ה.

ולפי"ז נמצא דכשארנין במתני' דאין מערכין לפי הירושלמי לא איירי כלל בקדשי בדק הבית אלא בקדשי גבוה, דעיקר הנדר של ערכין לא הוי כלל לבד"ה, ולכך אפשר לאוקמי מתני' דנודרין היינו בקדשי מזבח, דהמשנה כלל לא איירי בקדשי בד"ה, אבל לבבלי דס"ל דאין

לחלק בין ערכין לבד"ה ובתרווייהו הוי קדושה לבדק הבית, נמצא דרישא דמתני' דאיירי לגבי ערכין איירי לענין קדשי בד"ה ובסיפא איירי בקדשי מזבח ולכך כתבו דהוי דוחק.

ולפי"ז היה נראה לבאר היטב דאע"פ דרבא קאמר דמסתברא הלכתיה כר"מ משום דכתיב לא לכם לבנות, זה רק סברא לגבי דמים לבדק הבית, אבל לענין ערכין לבד"ה שם עדיין אין לנו מקור לומר דלא יחול דהא שם אין מקדיש להדיא לבד"ה, ולכך איצטריך ר"מ לקרא לגבי ערכין למעוטי "מבני ישראל".

ולפי"ז מה דקאמר רבא דמסתבר הלכתיה כר"מ, היינו רק דכיון דמצינו דלגבי קדשי בד"ה דלא חל ההקדש לכך נמי זה סברא לאוקמי לקרא ד"בני ישראל" לענין דאין עכו"ם מעריכין.

סימן כז

בדין כתיבת השם דמקדש את מקומו

דהשם שמקדש בנייר היינו רק במקומו, דבזה לא נחלק על הפירוש הראשון, אלא רק נחלק, דלפי הפירוש הראשון מקום דנכתב השם, השם מקדש את מקומו גם בקורה, ולפי הפירוש השני בקורה אינו מקדש, משום ששם זה לא מקומו, ורק בנייר נחשב למקומו ואפ"ה מתקדש רק מקום השם.

אמנם אפשר לומר באופ"א דלפי הפירוש השני היכא דנכתב במקומו והיינו על הנייר, מקדש את כל סביביו, דרק שם שלא במקומו אין השם מקדש, אבל שם במקומו מקדש את כל סביביו. דהא חזינן בגמ' דהחידוש של הברייתא דאע"ג דשם כתוב עליה יגוד וישתמש במותר, והיינו דהיה הו"א כיון דשם כתוב עליה כל הקורה אסורה, ועל זה אמרינן דשם שלא במקומו אינו קדוש, אבל שם במקומו והיינו על הנייר מקדש את כל הנייר ולכך אסור להשתמש.

וכן מבואר דלמד כן הגרע"א בדעת רש"י, דכתב באו"ח סימן לב' על המג"א בס"ק כו' וז"ל שהגאון ר"א ממייץ בספרו ספר יראים סי' ט' כתב דדוקא בכותב על כרעי המטה דאינו ראוי לכתיבת השם בזה ישתמש במותר אבל בנכתב על קלף מקדש כל היריעה, והוסיף הגרע"א וזה כפי' הב' ברש"י בערכין ו.

ו. והא קמ"ל דאע"ג דשם כתוב עליה יגוד וישתמש במותר דשם שלא במקומו לאו קדוש. ומבואר דהברייתא חידשה דיכול להשתמש במותר ולא אמרינן דמחמת השם יאסר כל הקורה, והטעם דשם במקומו אינו קדוש. וכתב רש"י שני פירושים א. דהשם מקדש רק במקומו שכתוב ולא כל הקורה. ב. דהשם מקדש רק היכא דכותבו על הנייר אבל היכא דכותב על גבי קורה שם אין השם כלל מקדש.

ונראה דנחלקו הראשונים והאחרונים בביאור שני הפירושים ברש"י. דהנה לפי הפירוש הראשון ברור לכו"ע ד'שם שלא במקומו אינו מקדש' היינו דרק השם במקומו מקדש אבל כל סביביו אינו מקדש, וזה בין בקורה ובין בנייר, והיינו ד'שם שלא במקומו' מתייחס למקום השם.

בביאור פירוש השני ברש"י האם שם במקומו מקדש רק מקומו או דנחלק על הפירוש הראשון נמי דמקדש את כל הנייר ולפי"ז נחלקו בתרתי

ובפירוש השני ברש"י נחלקו בביאור דבריו, דהנה לפי הפירוש השני ברש"י 'שם שלא במקומו' מתייחס דהיכא דהשם נכתב שלא במקומו, דאינו קדוש, אבל שם שנכתב במקומו והיינו על הנייר שם השם מקדש. ובפשוטו היה נראה

שלמי

סימן כז

מנחם

קא

ונמצא דלפי הביאור הזה נחלקו שני הפירושים בתרתי. א. דלפי הפירוש הראשון בין בנייר ובין בקורה השם מקדש רק את מקומו. ולפי הפירוש השני בנייר מקדש את כל הנייר, ב. דלפי הפירוש הראשון בקורה מתקדש מקומו ולפי הפירוש השני בקורה גם מקומו אינו מתקדש.

מביא מהגרע"א דלמד דאיכא ביינהו עוד פלוגתא האם העובי מתקדש

ונראה דמהגרע"א מבואר דאיכא עוד פלוגתא בין שני הפירושים דהמג"א דן שם, בשם שנכתב שלא במקומו הראוי, דהביא בשם מהרי"ל דמותר לקלוף ולכתוב במקומו תיבה אחרת. והוכיח כן מסוגיא דשבת דאזדא לה לכתב אזלא ליה קדושתיה. וכתב הגרע"א דמהתוס' בסוגיין מבואר להדיא שלא כדבריו דהא כתבו התוס' דכיון דמבואר בסוגיין דאסור להנות מאותה חתיכה שהיא כנגד השם והיינו טעמא דכל החתיכה קדושה, יש ליהזר כשכותבין ס"ת או תפילין וגררו מקום השם שאין לכתוב במקומו. ומבואר להדיא שלא כדברי מהרי"ל. והמשיך הגרע"א דכן נמי מבואר בפירושו השני של רש"י דכתב דדוקא בכותב על כרעי המטה דאינו ראוי לכתובת השם בזה ישתמש במותר אבל בנכתב על קלף מקדש כל היריעה.

וצ"ע דהא לכאורה לגבי הנדון של המג"א אם מותר לקלוף את השם שנכתב שלא במקומו הראוי ולכתוב תיבה אחרת, לכאורה גם לפי הפירוש הראשון של רש"י

אסור, דהא לגבי אותו מקום דנכתב בו השם, גם הפירוש הראשון מודה שכל העובי של הקורה נאסר בהנאה מחמת השם שכתוב בו, וכל הנפק"מ בין שני הפירושים לגבי נייר האם כיון דנכתב על הנייר, כל הנייר מתקדש, אבל לגבי אותו מקום דנכתב בו השם גם לפי הפירוש הראשון מקום השם קדוש, וא"כ מדוע הוצרך רק להוכיח מפירוש השני ברש"י.

וע"כ מבואר מדבריו דלמד דלפי הפירוש הראשון ברש"י מקום שנכתב בו השם אין השם מקדש את כל העובי דנכתב בו השם, [ודלא כהתוס'] ומה דתנן יגזו וישתמש במותר היינו דמקלף מקצת מהקורה וכל העובי הנשאר לאחר הקילוף נמי מותר. ורק לפי הפירוש השני דכתב דמקדש את כל היריעה מבואר דכל הנייר מתקדש, ולכך ביאר דמקום השם הרי הוא קדוש בקדושת השם, ומחמת דהוא קדוש בקדושת השם הרי הוא מקדש את כל היריעה, ולכך אסור לקלוף ולכתוב תיבה אחרת, כיון דמוריד מקדושתו, דמקום השם קדוש בקדושת השם, וכשכותב תיבה אחרת הרי הוא מוריד מקדושתו וכמו דמבואר בתוס'.

מבאר לפי הביאור השני דגם מקומו אינו מתקדש כשאינו במקומו דעריך ליגנוז משום השם הכתוב בו ואע"פ דליכא קדושה בשם

והנה לפי כל הביאורים נמצא דלפי הפירוש השני דגם מקומו אינו מתקדש כשאינו במקומו, [ולהגרע"א גם לפי הפירוש הראשון אין השם מקדש את כל העובי] וא"כ צ"ע מדוע איתא בברייתא

י-ה-ו-ה יש בו איסור מחיקה.

מבאר באופ"א עפ"י דברי הגרי"ז
דוודאי דקדושת השם איכא גם
שלא במקומו, ודין כתבי הקודש
דהוא המקדש סביביו ליכא שלא
במקומו

או דאפשר לומר באופ"א דבאמת איסור מחיקה הוי רק במקום דאיכא קדושת השם ובמקום דליכא קדושת השם ליכא איסור מחיקה, ושם שנכתב שלא במקומו נמי מקדש, והטעם בין היכא שנכתב במקומו להיכא שנכתב שלא במקומו, הא כיון שגם שלא במקומו הוא קדוש מדוע אינו מקדש את סביביו.

ונראה דהביאור בזה כמו דמובא בכתבי הגרי"ז דהקשה דהיכן מצינו דשם אית ליה קדושה, דקדושת השם מצינו רק לענין דאיכא איסור מחיקה, אבל לענין קדושה מצינו רק דכתבי הקודש מקדשים, וזה בכל פסוק אע"פ דאין בו הזכרת השם. וביאר והוכיח דהדין דהשם מקדש אה"נ לא הוי מדין קדושת השם, אלא מדין כתבי הקודש, דהתחדש הכא דהזכרת השם נמי אית ביה דין של כתבי הקודש ועיי"ש נפק"מ בזה, דלגבי שיחול דין כתבי הקודש הוי רק היכא דנכתב בספר ובדיו, משא"כ לגבי הזכרת השם גם בלא ספר ובדיו חל על זה קדושת כתבי הקודש.

אמנם בתוס' הוכיח לא כן דכתבו התוס' דיש לזיז דאם גררו מקום השם שאין לכתוב במקומו. ואי נימא דליכא קדושת שם בפנ"ע, אלא הכל הוא קדושת כתבי הקדש, ורק המעלה של הזכרת השם

דהיכא דכתב על קורה דהוי שלא במקומו, דיגוד ויגנוז, הא כיון דאין השם מקדש את מקומו כלל מדוע אינו יכול להשתמש בהאי חתיכה. ובפשטו הביאור הוא דצריך לגנוז משום עצם השם הכתוב בו, דאיכא איסור של מחיקת השם, ולכך צריך לקלף את מקום השם ולגנוז. ולפי"ז מה דיגוד, אזיל לא רק על המותר של הקורה, אלא אזלא נמי על מקום העובי שבו כתוב השם דנמי יכול להשתמש בו דכיון שנכתב שלא במקומו אפילו את מקומו אינו מקדש.

ולפי"ז מבואר דלפי הפירוש הראשון, שם שנכתב כיון דהוא קדוש הרי הוא מקדש את מקומו, ולכך גם מקום העובי שבו כתוב השם נמי קדוש וכמו דמבואר, ולפי הפירוש השני שם שנכתב במקומו היינו על הנייר כיון דמקדש את מקומו כל הנייר מתקדש, וכשלא נכתב במקומו היינו על הקורה רק השם מתקדש ומקומו אינו מתקדש. [ולדעת הגרע"א גם לפי הפירוש הראשון כן] ונמצא דנחלקו האם השם שמקדש את מקומו, כל סביביו מתקדשים, או דאפשר דרק במקומו מתקדש. דלפי הפירוש הראשון השם מקדש רק את מקומו, ולפי הפירוש השני אם השם מקדש את מקומו כל סביביו מתקדש ולכך אם אמרינן דבקורה יגוז סביביו, ע"כ מבואר דגם מקומו אינו מתקדש.

ולפי"ז נמצא דאע"פ דליכא קדושת השם היכא שנכתב שלא במקומו ולכך אינו מקדש, אבל איכא איסור של מחיקת השם, דמחיקת השם לא קשור לקדושת השם אלא המציאות של כתב שכתוב

דגם בלא ספר ובדיו איכא עליה קדושת כתבי הקודש, א"כ מדוע היכא דמחק אסור לכתוב על מקום המחק הא השתא נמי כותב כתבי הקודש. וע"כ מבואר בתוס' דלקדושת השם איכא קדושה בפ"ע ולכך אסור לכתוב כתבי הקודש על מקום המחק כיון דאותו מקום נתקדש בקדושת הזכרת השם דקדושתו יותר מקדושת כתבי הקודש.

ונראה דלפי דברי הגרי"ז אפשר לומר דבאמת בהזכרת השם תרופהו איתנייהו ביה, דאית ביה נמי קדושת השם ואית ביה נמי קדושה של כתבי הקודש, ולענין לקדש את סביביו נראה דזה רק מדין כתבי הקודש, ולכך אע"פ דשם שלא במקומו נמי קדוש, אבל כל סביביו אינו קדוש דכיון שנכתב שלא במקומו אי אפשר לתת לשם דין של כתבי הקודש. ולפי"ז נמצא דהנדרון בסוגיין אי שם שלא במקומו מקדש, היינו רק לענין כתבי הקודש אבל לענין קדושת השם וודאי דמקומו מתקדש, ולכך צריך ליגנוז.

מביא מהשלטי גיבורים דלרש"י בפירושו השני השם אינו קדוש ומותר לגרום למחיקתו

אמנם עיין בשלטי גיבורים שבועות טז: דכתב דלפי רש"י בפירושו השני לא רק דמקומו אינו קדוש, אלא גם השם אינו קדוש ומותר לגרום למחיקתו. ונראה דהבין דאם השם היה קדוש גם מקומו היה קדוש, ואם כתב רש"י דגם מקומו אינו קדוש ע"כ דמבואר דגם השם שנכתב שלא במקומו הוא עצמו אינו קדוש.

וחזינן מדבריו דלמד דאיסור מחיקת השם הוי רק היכא דאיכא קדושה לשם, אבל היכא דהשם אינו קדוש גם איסור מחיקה לית ליה.

ולדבריו מה דהגמ' מביאה ראייה מהברייטא, היה כתוב על ידות הכלים הרי זה יגוד ויגנוז דחזינן דשם שלא במקומו אינו קדוש. ולדבריהם לכאורה מה הראיה מהברייטא דהא אדרבה אפשר דהשם עצמו קדוש וגם מקומו קדוש, ולכך יגוד ויגנוז. וע"כ צ"ל דהבינו דאם מבואר דיגוד ויגנוז ע"כ דמבואר דגם השם עצמו אינו קדוש, דאם השם עצמו היה קדוש גם כל סביביו היה קדוש.

וצ"ע לדבריו דא"כ מדוע איתא בברייטא דיגוד את אותה חתיכה ומדוע דלא ישתמש בו ואם ימחק, ימחק, דהא כיון דגרם מחיקה שרי א"כ מה איכפת לן שימחק, ובשלמא למחוק בידים אפשר דאסור מדרבנן, אבל היכא דאינו מוחק בידים אלא רק משתמש בו מדוע דיהיה אסור להשתמש בו ואם ימחק ימחק.

ועוד צ"ע דהא מבואר בגמ' דהחידוש בברייטא דאע"ג דשם כתוב עליה יגוד וישתמש במותר, דשם שלא במקומו לאו קדוש דתנן היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה הרי זה יגוד ויגנוז. ומשמע דעיקר החידוש דאע"פ דשם כתוב יכול להשתמש במותר. והא לדבריהם עיקר החידוש דהשם עצמו אינו קדוש, וא"כ היה לגמ' לומר דאע"פ דהשם כתוב עליה אין השם קדוש, וממילא כבר ידעינן בפשיטות דיכול להשתמש במותר.

סימן כח

בדין שינוי בצדקה

דאמר עלי, דהוי התחייבות גמורה לכך שם חייב באונסים, אבל היכא דאמר הרי סלע זו עלי, דיש כאן סתירה בדבריו התם הביאור דמתחייב להביא נדבה עם קבלת אחריות.

אמנם צ"ע מה מוסיף בזה דאמר 'עלי' הא כיון דבהרי זו אסור לשנותה, וע"כ דחל על זה ממון עניים, ולכך אסור להשתמש בזה דהוי דבר אינו שלו, היכי מהני היכא דאמר 'זו עלי' דיכול להשתמש, דאח"כ גם חייב את עצמו אבל בפועל גם אמר דסלע זו שייכת לעניים. וביאר רש"י דהטעם דיכול להשתמש אע"פ דהוי ממון עניים, דכיון דחייב באחריות כדידיה דמי. וצ"ע דבריו אטו נימא דשומר שכר דחייב באחריות דיכול להשתמש בפקדון, וא"כ הכא כיון דאמר הרי זו ונמצא דחל על הסלע ממון עניים, מהו ההיתר להשתמש.

מבאר סוגין עפ"י הגר"ח דבהרי
זו אע"פ דלא הוי ממון עניים
אבל מחיל על החפצא של
המעוץ ממון עניים

והנה עיין במחנה אפרים הלכות צדקה סימן ב דכתב לחקור בדין אמירת הרי 'זו' לצדקה, האם הוי רק חיוב על הגברא ליתן לצדקה, או דזכו בזה עניים מדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. וכתב דפליגי בזה הראשונים. אמנם עיין

ו. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו האומר סלע זו לצדקה מותר לשנותה. וכו' אמר רבי זעירא לא שנו אלא דאמר עלי אבל אמר הרי זו בעינא בעי למיתבה. וכו' אמר רבה בר אבהו אמר רב מותר לשנותה בין אמר עלי בין אמר הרי זו.

והנה ביאר רש"י, את דברי זעירא לא שנו דמותר לשנותה אלא דאמר סלע זו עלי לצדקה דכיון דאמר עלי וקיבלה באחריות לענין גניבה ואבידה כדידיה דמי. אבל אמר הרי זו ולא אמר עלי בעינא בעי למיתב. ומבואר דהיכא דאמר הרי זו אינו יכול לשנותה, והיכא דאמר הרי זו עלי יכול לשנותה. והנה ההכרח של רש"י לפרש את דברי זעירא לא שנו אלא דאמר 'עלי' היינו דאמר סלע זו עלי, דכיון דהכא הנדון אי יכול לשנותה, ע"כ מבואר דכבר הפריש את הסלע לנדרו. דאי איירי רק דאמר עלי, ועדין לא הפריש כלל סלע לנדרו מה שייך לדון כאן מצד איסור לשנותה.

ונראה דזה נמי הביאור ברש"י דכתב דכיון דאמר עלי וקיבלה באחריות לענין גניבה ואבידה כדידיה דמי. וצ"ע דהרי היכא דאמר הרי עלי מתחייב באונסים, וגם היכא דמתחייב באונסים הוי יותר ידידה, וא"כ צ"ע מדוע כתב רש"י רק דמתחייב בגניבה ואבידה. אמנם נראה דרק היכא

בחידושי הגר"ח בהלכות מכירה, ובשערי יושר ש"ה פ"כ [דהרחיב בזה] דכתבו דאפילו אי נימא דבאמירת הרי זו לצדקה לא זכו בזה עניים, אפ"ה לא הוי רק קבלה על הגברא שקיבל על עצמו ליתן צדקה לעניים, אלא דהוי חלות בחפצא דהוי חפצא מיוחד לעניים, והטעם דהגברא צריך ליתנו לעניים לא הוי מחמת שקיבל ע"ע אלא משום קיום דין של החפצא דהוא חפץ שצריך ליתנו לעניים. [ונראה דהוי כעין 'הזמנה' בדבר שבקדושה דאינו יכול להשתמש לצורך דבר אחר.] ועיי"ש דכתב דהיכא דנדר לצדקה ומת, היורשים חייבים ליתן את המעות הללו לעניים, דאע"פ דעניים כלל לא זכו בזה, אבל כיון דחל דין בחפצא שינתן לעניים, שייך לחייב את היורשים בקיום דין זה, דכיון דלא הוי דין על הנותן, אלא חל דין על החפצא, דדין החפץ דינו לתת לעניים, וכמו בהזמנה דאסור לשנות את דיני החפץ ה"ה נמי בהרי זו לצדקה אינו יכול לשנות את המעות דדינם דיהיו ממון עניים, ולכך גם היכא דמת אין היורשים יכולים לשנות את הייעוד של החפץ.

ולפי"ן נראה לבאר דהיכא דאמר הרי 'זו' יש לו איסור השתמשות במעות לצורכו, כיון דהמעות הללו מיוחדים לצורך עניים, לכך אע"פ שלא זכו בזה, כיון דבחפצא של המעות חל דינם של המעות לתתם לעניים, לכך יש איסור השתמשות. ובזה ביאר רש"י דזה החילוק בין אם אמר הרי 'זו' או דאמר סלע 'זו' עלי', דהיכא דאמר הרי 'זו' מסתבר דכונתו דמייחד דוקא את הסלע הזו לעניים, ולכך אמר 'זו' בשביל דלא התחייב באחריות,

אבל היכא דאמר סלע 'זו' עלי', כיון דהתחייב בגניבה ואבידה, נמצא דאין כאן ייחוד להביא דוקא את אותם מעות, דליכא נפק"מ איזה מטבע יתן לעניים, ולכך אמרין דמעיקרא דעתו היה דאם יצטרך יטלנה וישלם אחרת.

אמנם עדיין צ"ע לשונו של רש"י דכיון דחייב באחריות 'כדידיה דמי' הא לפמ"ש"נ גם היכא דאינו חייב באחריות והיינו דאמר 'זו', כדידיה דמי, והטעם דאינו יכול לשנותו כיון דחל על החפצא מעות עניים. וצריך לדחוק דאין כונתו דחייב באחריות גורם דהוי כדידיה דהא הקשינו לעיל דלא מצינו דחייב באחריות [של גניבה ואבידה] גורם היתר השתמשות. אלא הביאור דכיון דחייב באחריות לא חל כאן ייחוד המעות לתת דוקא אותם לעניים ונמצא דאין כאן שום מניעה של השתמשות במעות לכך הו' כדידיה, משא"כ כשאינו חייב באחריות כיון דיש כאן מניעה של השתמשות מחמת ייחוד המעות לכך חסר 'בדידיה'.

מבאר דברי רש"י דבתחילה
קאמר דיכול להשתמש מוחמת
דדעתו היה להחליף, ולבסוף
כתב דהוי 'בדידיה'

ונראה דלכאורה זה מוכרח דהביאור ברש"י 'כדידיה' רק לגבי היתר השתמשות, דהא רש"י בדיבור הקודם, כתב דהטעם דיכול הוא עצמו להשתמש דעל מנת כן היקצה לצדקה דאם יצטרך יטלנה וישלם אחרת. ואילו בדברי זעירא כתב רש"י דטעם היתר ההשתמשות משום דהוי 'כדידיה'. דמשמע מזה דהיכא דאמר 'זו' אינו שלו ולכך אינו יכול להשתמש

והיכא דאמר 'זו עלי', מחמת חיוב האחריות הוי כדידיה ולכך יכול להשתמש, דמבואר מזה דלא הוי בגלל דכך היה דעתו מתחילה.

מביא דברי הריטב"א בתענית דבפשוטו נראה דכן למד סוגיין

והנה בפשוטו כן נראה בריטב"א בתענית יב: דאיתא שם אמר ר"י אמר רב לזה אדם תעניתו ופורע. כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי פשיטא לא יהא קבלת התענית אלא נדר ונדר מי לא מצי בעי לשלומי ומיזל למחר וליומא אחרינא. ועיי"ש בראשונים דכתבו דגם היכא דנדר לצום ביום מסוים נמי יכול לצום ביום אחר. ולפי"ז צ"ע דא"כ מה הדמיון לנדר דהא היכא דנדר להביא ממון יכול להביא מתי שירצה, אבל היכא דנדר להיות בתענית ביום מסוים איך יכול לצום ביום אחר.

וביאר הריטב"א וז"ל אמר רב יהודה אמר רב לזה אדם תעניתו ופורע פי' הא דרב סתמא איתמר ואפילו כשקבל עליו יום מסוים, וכו' אלא ודאי שאין זה מנדרי הקדש אלא שנודר לדבר מצוה לשפוך דמו וחלבו לפני האל ב"ה ומפני זה יכול ללותו שלא היתה קבלת התענית לחול על יום זה ממש אלא להתענות לפני השם ויחד **יום ידוע אם אפשר לו** וכן כל נדרי מצוות שהאומר סלע זו לצדקה עד שלא באת לידי גבאי מותר לשנותה שפירושו הנכון מותר ללוותה ולתת אחרת תחתיה **שאין זה הקדש ממש שיחול עליה קדושה אלא שיתן סלע לעניים ויחד סלע זו שהיתה מצויה ואין קפידיא בין שיתן זו או אחרת** אבל משבאת לידי גבאי אסור לשנותה [נ"א

ונראה דס"ל לזעירי דוודאי יסוד ההיתר דמעיקרא ע"מ כן הקצה דיוכל להשתמש, והוסיף זעירי דכל זה הוי רק דאמר סלע זו עלי, והביאור בזה דאם היה חל על המטבע חלות ממון עניים היה לו איסור השתמשות, לכך כתב דרק מחמת דחייב באחריות, דנמצא דליכא נפק"מ איזה סלע יתן לעניים, דבלא"ה גם אם המטבע הזה יאבד יוכל להביא מטבע אחר, לכך אע"פ דייחד את המטבע, מועיל מה דהקצה דיוכל להשתמש בזה לצורכו. אבל אם לא היה מקצה להשתמש לצורכו לא היה יכול להחליף את המטבע כיון דמעיקרא חל על המטבע דהוי ממון דמיוחד לעניים, ורק מחמת דאמרינן דחייב באחריות לכך ליכא נפק"מ איזה מטבע יתן לענים לכך ליכא כאן ייחוד גמור לעניים. משא"כ היכא דאמר 'זו' כיון דלא קיבל אחריות, ואם זה יאבד לא יהיה חייב לעניים אמרינן דהיה כאן ייחוד גמור לתת לעניים, ומחמת דחל על החפצא של המטבע ממון ענים איכא איסור להשתמש אע"פ דעדין לא זכו בזה. ועדיין צ"ב. ועיין להלן באופ"א.

ורבא דפליג וס"ל דליכא חילוק בין הרי זו להרי עלי, דס"ל דכיון דלא הוי ממון עניים והאיסור השתמשות רק מכח דהוי ממון דמיוחד לעניים, לכך ס"ל דכל זמן דהייחוד לא הוי סתירה להתחייבותו, דגם כשמשתמש בזה לצורכו עדיין זה עומד

ללוותה] שאין לו לגבאי לשנותה שמא יבא עני ולא יהא מצוי בידו ליתן ובכיוצא בזה מקפיד הנותן.

ובפשוטו מבואר בריטב"א להדיא כמש"נ דהיכא דייחד סלע זו לצדקה, לא היתה כונתו לתת דוקא את אותו סלע, דאין נפק"מ אם יתן זו או אחרת, וזה גם הביאור בתענית, דכיון דכל מטרתו היתה להתענות לפני ה'י"ת, לכך מפרשין דלא נתכוין ליום זה דוקא. והריטב"א הוסיף דגם היכא דהגיע ליד גבאי מעיקר הדין היה יכול לשנותה, אלא שם הנותן מקפיד דלא יוכל לשנותה דדלמא יבא עני ולא יהיה מצוי בידו. ונראה דזה סברת רבא בסוגיין דליכא חילוק בין אמר 'זו' לבין אמר 'זו עלי'. וזעירא ס"ל כמש"נ דהיכא דאמר 'זו' כונתו דוקא לסלע זה, ולכך נמי לא קיבל עליו אחריות, משא"כ היכא דאמר 'זו עלי' כיון דקיבל עליו אחריות אמדינן לדעתו דלא נתכוין דוקא לסלע זו.

מביא קושית המחנ"א דהריטב"א
סתר משנתו דכתב בקידושין דגם
בצדקה אמרינן אמירתו לגבוה,
ועוד דלהני ראשונים דס"ל
דאמרינן אמירתו לגבוה בצדקה
איך יכול להשתמש

ועיין במחנה אפרים שם דהקשה על הריטב"א דנמצא דמבואר בריטב"א דבצדקה ליכא כלל לדינא דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ולא אמרינן דזכו בזה

עניים, ולכך יכול לשנותה, והקשה דבריטב"א בקידושין כח: אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, וכן הדין בהקדש לעניים בזמן הזה, הלכך האומר שטר זה וכל שעבודו יהא לעניים זכו לגמרי. ומבואר להדיא דבצדקה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

אמנם לפמש"נ אפשר ליישב בשופי דהריטב"א סיים שם הלכך האומר שטר זה וכל שיעבודו יהא לעניים זכו לגמרי. וא"כ אפשר דכל דברי הריטב"א הוי רק בשטר דהתם הא איכא חילוק בין שטר זה לשטר אחר מחמת השיעבוד ולכך התם אמרינן דכונתו דוקא לסלע זו, ולכך זכו בזה עניים, אבל היכא דאמר סלע זו לצדקה כיון דאין נפק"מ איזה סלע לכך לא זכו בזה עניים.

אמנם נראה דאי איכא דין אמירתו לגבוה בצדקה, ונמצא דהיכא דאומר הרי זו לצדקה זכו בזה עניים, לא שייך בזה כלל לסברא דבגלל דאין נפק"מ איזה סלע לכך לא זכו בזה עניים, דכמו דאחד מזכה מטבע לחבירו, האם נימא כיון דאין נפק"מ איזה מטבע חבירו יקבל לכך חבירו לא זכה באותו מטבע.

ובאמת הריטב"א בתענית דאמר לסברא זו לא בא לשלול דבגלל דאין נפק"מ לכך לא זכו בזה עניים אלא כתב שהאומר

א. ונראה דלפי"ז מבואר היטב שיטת רבינו ברוך, דהתוס' לקמן בע"כ הביאו מהרבינו ברוך דיכול לשנותה למצוה אחרת. ודבריו תמוהין ביותר דאיך יכול לשנות למצוה אחרת הא כיון דנדר לצדקה. אמנם לדבר הריטב"א א"ש היטב דס"ל לרבינן ברוך דכשאדם נודר לצדקה אין כונתו כלל לתת לענים אלא כונתו רק לעשות מצוה בממונו, ולכך יכול לשנותה למצוה אחרת. אמנם לפי"ז נמצא דלרבינו ברוך יוכל רק לשנותה למצוה אחרת אבל ללוותה לצורך עצמו לא יוכל, דלדבריו אפשר דבאמת נתפס על הממון דהוי מעות דמיוחדים למצוה.

סלע זו לצדקה אין זה הקדש ממש שיחול עליה קדושה אלא שיתן סלע לעניים וייוחד סלע זו שהיתה מצויה ואין קפידא בין שיתן זו או אחרת, והיינו דביאר דהאומר סלע זו לצדקה היה צריך לחול על זה חלות שם ממון עניים וכמו דביארו הגר"ח והגרש"ש, וכתב דהטעם דלא חל משום דאין נפק"מ בין סלע זו לסלע אחרת לכך אין כונתו להחיל ממון עניים על המטבע עצמה. וא"כ מבואר להדיא בריטב"א דאין צד דעניים זכו בזה, אלא גם אם עניים לא זוכים בזה הרי הוא מחיל על המטבע חלות ממון עניים, וזה הדמיון של הריטב"א לתענית דכמו דבאומר סלע זו לצדקה אינו מייחד דוקא את המטבע הזה לממון עניים, ה"ה נמי בתענית דאין כונתו להתענות דוקא ביום דנדר. וא"כ צ"ע דברי הריטב"א בקידושין דכתב דבצדקה אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. ויתכן דזה כונת המחנה אפרים להקשות.

ועיין במחנה אפרים שם דהקשה עוד דלהני ראשונים דס"ל דגם בצדקה אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וזכו בזה עניים, א"כ צ"ע סוגיין דמבואר דהיכא דאמר הרי זו, יכול להשתמש בזה לצורכו הרי כבר זכו בזה עניים.

מבאר דאמירתו לגבוה בצדקה
הוי רק היכא דחל על המטבע
חלות ממון עניים

ונראה לבאר דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בצדקה היינו דמחיל על זה ממון עניים, והיינו כמו דביארו הגר"ח והגרש"ש דהוא מחיל חלות בחפצא דהוי חפצא מיוחד לעניים, והטעם דהגברא צריך

ליתנו לעניים לא הוי מחמת שקיבל ע"ע, אלא משום קיום דין של החפצא דהוא חפץ שצריך ליתנו לעניים, אמנם נראה דלאחר דחל על החפצא תורת ממון דמיוחד לעניים ממילא זכו בזה עניים, אבל כל זה רק לאחר דחל חלות במטבע דהוא מיוחד לעניים ע"ז אפשר דזכו בזה עניים, אבל היכא דלא החיל על החפץ חלות ממון דשייך לעניים לא זכו בזה עניים.

ובביאור הדברים נראה דזה וודאי דא"א לזכות לעניים ע"י אמירה בעלמא בלא דרכי הקנינים, ורק כיון דהתחדש בצדקה דאדם יכול להתפיס ולהחיל וליחד את החפצא לממון לעניים, לכך נראה דלאחר דהמעות מיוחדים לעניים, ממילא זכו בזה עניים, כדוגמת פרעון חוב דכתב הנתיבות דהיכא דהלוח מייחד את המעות למלוה המלוה זוכה בזה ממילא.

ולפי"ז נראה דא"ש היטב הריטב"א דוודאי ס"ל דאמרינן דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בצדקה, אולם זה לא יכול לחול על חפץ בעלמא, אלא רק על חפץ שדינו לתת לעניים, דחפצא כזו דחל בו דין לתת לעניים בהך חפצא שייכא הקנאה לעניים, ולכך כתב בקידושין דהיכא דזיכה להם בשטר, כיון דאיכא נפק"מ בין שטר זה לשטר אחר ע"כ דחל דהחפצא של השטר הוא מיוחד לעניים ודינו לתת לעניים, וממילא זכו בזה עניים, אבל היכא דאומר סלע זו לצדקה כיון דאין נפק"מ בין מטבע זה למטבע אחר, ע"כ דהתם לא חל על החפצא של המטבע דין

לתתו לעניים, ולכך נמצא דמצד החפצא של המטבע הוי כחפץ בעלמא לכך לא זכו בזה עניים.

בביאור דברי רש"י

ולפי"ן נראה דזה הביאור ברש"י דכתב דהיכא דאמר סלע זו עלי דיכול לשנותה דכיון דקיבלה באחריות לענין גניבה ואבידה הוי כדידיה. והקשינו א. דלפי"ז נמצא דהיכא דאמר הרי זו אינו יכול לשנותה כיון דעניים זכו בזה, וא"כ מה מועיל מה דאמר 'זו עלי' הרי למעשה זכו בזה עניים. והטעם דרש"י כתב דכיון דחייב באחריות הוי כדידיה צ"ב איזה טעם זה, אטו נימא דשומר שכר יהיה מותר לו להשתמש בחפץ כיון דחייב באחריות של גניבה ואבידה. ב. דרש"י בדיבור הקודם כתב דהטעם דיכול לשנותה דע"מ כן היקצה דיוכל להשתמש, והא לפי מה דכתב הכא לא זה הטעם אלא כיון דחייב באחריות לא הוי כדידיה.

ונראה דלפמש"נ נראה דבאמת ס"ל לרש"י דהיכא דאמר הרי 'זו' אינו יכול להשתמש בו לצורכו, כיון דכונתו לייחד את המעות הללו לעניים ממילא זכו בזה עניים, [והיינו האיסור השתמשות לאו מפני דהחיל על המעות הללו בחפצא ממון

עניים, דמשום הא ליכא איסור, וכמו דביאר רבא, והאיסור משום דזכו בזה עניים.] אבל היכא דאמר 'זו עלי' כיון דחייב באחריות של גניבה ואבידה לכך אע"פ דייחד את המעות לעניים כיון דגם אם יאבד המטבע יש חיוב על הגברא לתת מטבע אחר, לכך לא חל על המטבע חפצא של ממון עניים, ולכך אע"פ דייחד את המעות לעניים אבל לא חל כאן בחפצא של המטבע דהוא מיוחד לממון עניים, ולכך לא זכו בזה עניים.

ולפי"ן א"ש הא דכתב רש"י כיון דחייב באחריות הוי כדידיה, והיינו דכיון דליכא נפק"מ איזה מטבע יביא לעניים לכך הוי כדידיה, והיינו דמחמת חיוב אחריות לכך לא חל על זה ממון עניים, ונמצא דאין כונת רש"י דאע"פ דהוי ממון עניים כיון דחייב באחריות לכך הוי כדידיה, אלא מחמת דחייב באחריות לכך לא נעשה לממון עניים כיון דלא חל על החפצא תורת ממון עניים, ולכך הוי כדידיה. אמם טעם זה לחודיה לא מספיק, דאח"כ לא חל על זה חפצא של ממון לעיים אבל מחמת ייחוד המעות לעניים יהיה איסור להשתמש בזה, ולכך בעינן דמעיקרא יקצה את הדבר דיוכל בזה להשתמש.

סימן כט

בסוגיא דהאשה יוצא ליהרג וביסוד האיסור דהריגת עוברים

בביאור השקו"ט בסוגיא לדעת
רש"י ולהתוס'

להורגו, דכיון דהעובר מצד עצמו אינו
חייב מיתה אלא הורגים אותו משום שהוא
נטפל לאם, לכך אמרינן דבמקום דאיכא
פסידא לאחרינא א"א להורגו.

וע"ז משני דכיון דאיכא ריבוי גמ שניהם
לרבות את הולדות, ע"כ דנאמר כאן
דהעובר חייב מיתה מצד עצמו ולא רק
מכח האם [דכשהאשה עשתה מעשה
עבירה חשיב דגם העובר השתתף במעשה
עבירה] ולכך לא שייך לומר דמחמת הפסד
דבעל לא נהרג את העובר.

אמנם עדיין צ"ע דאי אמרינן דהעובר
חייב מיתה מצד עצמו, א"כ מדוע
היכא דיצא לאויר העולם אינו חייב מיתה,
דבשלמא אי אמרינן דחייב מיתה מחמת
דהוא נטפל לאם, ונמצא דהוא עצמו אינו
חייב מיתה א"ש, דכיון דיצא לאויר העולם
כבר אינו נטפל לאם ולכך אינו חייב מיתה,
אמנם אי נימא דהפסק דנפסק דהאשה חיב
מיתה הוי גמ פסק על העובר, א"כ איך
כשיצא לאויר העולם אינו חייב מיתה.

וע"כ צ"ל דכל מה דנפסק על העובר מיתה
רק מחמת דהוא עובר, אבל לא בתור
ילוד, דכשהוא עובר מה דנפסק עליה מיתה
בתור חתיכת בשר של האם, משא"כ
כשיצא לאויר העולם דכבר אינו חתיכת

ז. האשה שיצאה ליהרג אין ממתנינים לה
פשיטא חד גופא היא איצטריך
ס"ד אמינא הואיל וכתוב כאשר ישית
עליו בעל האשה, ממונא דבעל הוא ולא
ליפסדיה מיניה, קמ"ל. והנה דברי הגמ'
צ"ב דכשמקשינן בגמ' פשיטא חד גופא
הוא היינו דפשיטא דחייב מיתה כיון דהוא
חלק מהאם, א"כ צ"ע מה משני דמשום
ממונא דבעל דלא יהיה חייב מיתה. ועוד
צ"ב דמקשינן ואימא ה"נ, ומשני דאיכא
ריבוי גמ שניהם לרבות הולד. וצ"ע דהא
גם בקושיא כבר ידענו דהולד חייב מיתה
ואפ"ה אמרינן דמשום ממונא דבעל דלא
יהיה חייב, וא"כ מה הוסיף הריבוי גמ
שניהם לרבות את הולד, דלא נימא דמשום
ממון הבעל דלא יהיה חייב מיתה.

שיטת רש"י

ונראה לבאר דהשקו"ט בסוגיא לדעת
רש"י היה משום מה העובר חיב
מיתה, דבהו"א סברה הגמ' דהעובר חייב
מיתה משום דהוא חלק מהאם, דכמו
דרגלה חייב מיתה ה"ה העובר חייב מיתה
כיון דחיותו מכח האם ואין לו חיות עצמית
לכך הוא נטפל לאם. ולכך משני דכיון
דדמי ולדות שייכים לבעל לכך א"א

בשר של האם אלא הוי יישות דחי מצד עצמו לכך נפקע מיניה החיוב מיתה.

אמנם אי נימא הכי צ"ע דהא רש"י כתב במתני' דאשה שישבה על המשבר דממתינן לה משום דכבר עקר גופא אחרינא נינהו, דאיירי קודם גמר דין. ומבואר ברש"י דאי היה גמר דין בשעה דהיתה מעוברת, גם בשעה דישבה על המשבר הורגין אותה, וע"כ משום דכבר נפסק הדין עליה דהיא חייבת מיתה.

ולכאורה צ"ע דמדוע לא נימא הכא נמי דכל מה דנפסק עליו חיוב מיתה בתורת חד גופא, והיינו מדין דהוא חתיכת בשר מן האם, אבל היכא דכבר נעקר מהאם וכבר אינו חד גופא, אע"פ דהוא עובר אבל כבר אינו חד גופא וא"כ שיפקע מיניה החיוב מיתה. וע"כ דאמרינן דכיון דחל עליה מיתה תו לא פקע, א"כ נימא דה"ה היכא דיצא לאויר העולם דעדיין יהיה חייב מיתה כיון דכבר חל עליה חיוב מיתה ותו לא פקע. וצ"ע. ואפשר דגם אי עקר והוי גופא אחרינא אבל עדין שם עובר עליו ונפסק דעל העובר איכא חיוב מיתה, משא"כ לאחר שיצא לאויר העולם כבר הוי יישות אחרת ותו אינו עובר, לכך אינו חייב מיתה.

והנה עיין בר"ן בחולין יט. [מדפי הרי"ף] דכתב דלמ"ד עובר ירך אמו גם היכא דיצא הולד לאויר העולם חייב מיתה. דכתב שם וז"ל תדע שאילו נגמר דינה להריגה וילדה אין הורגין את הולד משום דעובר לאו ירן אמו הוא ולא עליו נגמר הדין. ומבואר דרק למ"ד דעובר לאו ירך אמו אין הורגין את הולד לרחר דיצא לאויר העולם, ומיניה נשמע דלמ"ד עובר ירך אמו

הורגים את העובר, והטעם צ"ל דלמ"ד דעובר ירך אמו נפסק הדין נמי על העובר בתור דהוא חד גופא מן האם, וס"ל להר"ן דכיון דחל עליה פסק דין של מיתה תו לא פקע. [ועיין בגר"א בהלכות יוהכ"פ לענין כפרות דהוכיח דרש"י הכא ס"ל דעובר ירך אמו. ונראה דראיתו מהא דרש"י אוקמיה למתני' דאשה שיצאה ליהרג דאין ממתינן לה, דאיירי גם קודם גמ"ד. וכמו דלמדו התוס' ברש"י. ואי נימא דעובר לאו ירך אמו מדוע דלא ימתינו לה, דהא הולד אינו חייב מיתה כלל ואפילו לא מתורת טפילות לאם, ורק צריך להורגו משום דהוא גוף אחד, וע"כ מבואר ברש"י דס"ל דמתני' ס"ל דעובר ירך אמו, ולכך פשוט דאין ממתינים לה דהוי חד גופא, והוי כמו רגלה. אמנם לולא דברי התוס' והגר"א היה אפשר לומר דרש"י כתב דאיירי קודם גמ"ד הוי רק על גונא דישבה על המשבר, אבל על הרישא באשה דיוצאה ליהרג דאין ממתינן לה איירי דוקא לאחר גמ"ד. ולפי"ז אפשר דס"ל לרש"י נמי כדברי הר"ן, דבאמת היכא דיצא לאויר העולם נמי יהיה חייב מיתה דכיון דחל תו לא פקע, ולכך הוצרך רש"י לכתוב דאייר דישבה על המשבר קודם גמ"ד, אבל היכא דישבה על המשבר לאחר גמ"ד יהיה חיוב מיתה דל גרע מהיכא דיצא לאויר העולם.

ואפשר לומר דרש"י ס"ל במקצת כדברי הר"ן דס"ל דהדין כיון דחל תו לא פקע שייך רק היכא דהוא עובר דכיון דנפסק עליו מיתה מצד עצמו בתורת עובר לכך גם היכא דנעקר ולא הוי חד גופא אמרינן כיון דחל תו לא פקע, משא"כ היכא דכבר יצא לאויר העולם והוי כבר יישות

בפ"ע, לא שייך על זה כיון דחל תו לא פקע דעל היישות הזה מעולם לא חל פסק של מיתה.

שיטת התוס'

והנה עיין בתוס' שכתבו דמתני' איירי דוקא לאחר גמר דין. והטעם דברישא אין ממתנין משום עינוי הדין. וצ"ע דהא כיון דאיירי לאחר גמ"ד פשיטא דאין ממתנין לה דכבר חל דין מיתה על העובר. ועוד צ"ע מדוע בישבה על המשבר ממתנין לה, ואמרינן בגמ' טעמא משום דעקר גופא אחרינא נינהו. וצ"ע הא אם הטעם דאין ממתנין לה ברישא משום עינוי הדין א"כ מה לי דהוי גופא אחרינא הא איכא ענוי הדין.

אמנם נראה דאח"כ, זה וודאי פשיטא דאין ממתנין משום דחל גמר דין דגם העובר חייב מיתה, משום דהוא נטפל לאם, אבל הבינה הגמ' דאח"כ האשה והעובר חייבים מיתה, אבל מדוע דלא נמתין בגלל דהרי כשיצא העובר לאויר העולם לא יהיה חייב מיתה, א"כ מדוע שלא נמתין עד שיצא העובר. וע"ז כתבו התוס' דאין ממתנים לה משום עינוי הדין. ונמצא דגם לדעת התוס' חייב העובר מיתה ורק לגמ' היה פשיטא ליה דאע"פ דהוא חייב מיתה כיון דמחר יפקע ממנו הדין מיתה, לכך נמתין.

ולפי"ז הקושיא של הגמ' פשיטא חד גופא הוא היינו דפשיטא דלא נמתין משום עינוי הדין. [וצ"ע מה זה שייך לחד גופא, הא גם בתרי גופי איכא עינוי הדין ורק ממתנין מחמת הפסד דבעל וכמו דנבאר להלן. וצ"ע] וע"ז משני דהיה הו"א

דמחמת דאיכא הפסד לבעל לכך עינוי הדין שלה לא יכול לגרום הפסד לבעל, וקמ"ל דאיכא ריבוי גם שניהם דהעובר חייב מיתה.

והנה צ"ע מה קאמר הריבוי גם שניהם לרבות הולד, הא אי נימא כמו דנבאר ברש"י דמבואר בקרא דהעובר חייב מיתה מצד עצמו, [ולאו מחמת דנטפל לאם] ולכך אין האב יכול לטעון דיש לו הפסד ממון, כיון דהולדות חייבים מיתה מצד עצמם, א"כ צ"ע מדוע צריך לומר דאין ממתנין משום עינוי הדין, ת"ל דחייב מיתה מצד עצמו. וע"כ אי אמרינן דהטעם דאין ממתנין משום עינוי הדין, ע"כ מבואר דאין העובר חייב מיתה מצד עצמו אלא מחמת דהוא נטפל לאם והוי כמו רגלה של האם, ולכך לולא הטעם של עינוי הדין, הוי אמרינן דכיון דהעובר עצמו אינו חייב מיתה נמתין עד שיצא, ודבר זה כבר ידענו בקושיא פשיטא חד גופא, וא"כ צ"ע מה חזינן בפסוק גם שניהם לרבות את הולד דאין האב יכול לטעון דאית ליה הפסד.

והטעם דבישבה על המשבר דממתנין לה, מבואר בגמ' משום דעקר, גופא אחרינא נינהו. ואע"פ דאיכא לסברא של עינוי הדין. צ"ל דכיון דשם ליכא ריבוי מיוחד דאיכא דין מיתה על הולד, כיון דהוי גופא אחרינא ממילא איכא לבעל טענה של הפסד ולדות.

מבאר דנמצא דאיכא תרי פלוגתות בין רש"י להתוס' ומבאר פלוגתתם

ונמצא דאיכא תרי פלוגתות בין רש"י להתוס', דבתוס' מבואר, א.

דלולא הטעם של עינוי הדין היו ממתנים לה, ב. דהיכא דנפסק הדין כשהיא מעוברת ואח"כ ישבה על המשבר דפקע החיוב מיתה דאיכא על העובר, דהא כתבו דמתני' איירי דוקא לאחר גמ"ד, ומבואר דאיירי דישיבה על המשבר לאחר גמ"ד, ואפ"ה ממתנים לה. וברש"י מבואר דפליג על שני הדברים, א. דהא כתב דמתני' איירי קודם גמ"ד ומבואר דאע"פ דליכא עינוי הדין קודם גמ"ד אפ"ה אין ממתנים לה. [ורק אי נימא דפליג על התוס' וס"ל דאיכא עינוי הדין גם לפני גמ"ד.] ב. דהיכא דנגמר הדין בעודה מעוברת ואח"כ ישבה על המשבר דכיון דחל חיוב מיתה בעודה עובר תו לא פקע.

ובביאור פלוגתתם נראה דנחלקו מה הגדר דחל דין מיתה על העובר, האם הביאור דלא חל דין מיתה על העובר מצד עצמו אלא דינו דימות משום שהוא חלק מהאם, והוי כמו רגלה של האם, דנראה דלא חל פסק דין מיתה על כל אבר ואבר אלא חל גמר דין על גופה, ולכך עובר כיון דהוי חלק מגופה לכך נמי הוא טפל לגופה, או דהביאור דחל גמר דין נמי על העובר דהוי כמו דהעובר עצמו חילל שבת. דנראה דרש"י ס"ל דחל דין מיתה על העובר, ולכך ס"ל דגם היכא דליכא עינוי הדין נמי אין ממתנים, ולכך נמי ס"ל דהיכא דנגמר הדין בעודה מעוברת ואח"כ ישבה על המשבר דאין ממתנים כיון דחל עליה מיתה בתורת עובר וכל זמן שהוא עובר יש עליו דין מיתה, וצידדנו דאפשר נמי דס"ל כשיטת הר"ן הגם לאחר דיצא לאויר העולם חייב מיתה מטעמא כיון דחל תו לא פקע.

אמנם התוס' ס"ל דהעובר אינו חייב מיתה מחמת דהיה פסק דין על העובר אלא שהוא חייב מיתה מכח דחיותו מכח אמו, ולכך ס"ל דכיון דלא חל דין מיתה על העובר לכך היכא דליכא עינוי הדין ממתנים לה. ולכך נמי היכא דכבר נגמר הדין בעודה מעוברת ואח"כ ישבה על המשבר ממתנים לה דכיון דכל הגמר דין היה בתורת דהיא טפילה לאם וכשישיבה על המשבר דכבר אינה טפילה לאם, כבר אינה חייבת מיתה, דאינה צריכה כבר את האם.

שיטת הר"ן בסוגיין

והנה בר"ן מצינו שיטה שלישית בסוגיא דכתב הר"ן בחולין יט. [מדפי הרי"ף] וז"ל וההיא נמי דערכין דאשה היוצאה ליהרג אין ממתנים אלא שכיון שהיא מחוייבת מיתה אין מענין את דינה ולולד כיון שלא יצא לאויר העולם לא חיישינן. תדע שאילו נגמר דינה להריגה וילדה אין הורגין את הולד משום דעובר לאו ירן אמו הוא ולא עליו נגמר הדין.

ומבואר בר"ן דס"ל דלא נגמר הדין כלל על העובר, וכתב עוד דליכא כלל איסור כלל על הריגת העובר, ומה דהוצרכנו לטעם של עינוי הדין דלולא עינוי הדין היינו ממתנים, אבל כיון דאיכא עינוי הדין וליכא איסור של הריגת העובר לכך אין ממתנים. ומבואר בר"ן דאם היה איסור להרוג עוברין לא היה היתר של עינוי הדין, ורק משום דלולד לא חיישינן לכך יש היתר של עינוי הדין.

סימן ל

המשך בענין הנ"ל ובביאור דברי הר"ן והתוס' דכתבו דמותר להרוג עוברים

וכן נראה דמבואר ברמב"ן שם דכתב ליישב קושית התוס' דבאמת עובר לא חשיב נפש, והטעם דמחללין עליו שבת כדי שיקיים שבתות הרבה. ומבואר מדבריו לכאורה דליכא איסור להרוג עובר דלא הוי נפש והוי רק היתר מיוחד דמחללין עליו את השבת בשביל שבתות הרבה.

מקשה בסתירת הסוגיות
דבסנהדרין מבואר דאיסור להרוג
עובר, ובאהלות מבואר דמותר
להרוג עובר

אמנם צ"ע דבריהם דהא איתא בסנהדרין נט. דאמרין דליכא מידי דלישראל מותר ולעכ"ם אסור. וכתבו שם התוס' דחזינן מהכא דאע"פ דעכו"ם נהרג על העוברין וישראל פטור, אפ"ה גם לישראל איכא איסור.

אמנם מצד שני איכא ראיא לדבריהם מסנהדרין עב: דהגמ' שם מביאה מתני' דאהלות דהאשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחיייה קודמין לחייו יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש. ומקשינן דאמאי ביצא ראשו אין נוגעין בו והרי הוא רודף. ומשני דעובר לא הוה רודף אלא משמיא קא רדפו לה. ומבואר דכל זמן שלא יצא ראשו מחתכין

והנה עיין בתוס' בנדה מד. [בסוף העמוד] דכתבו ומיהו בן יום אחד ההורגו חייב דקתני אבל עובר לא היינו אפילו נהרגה או ישבה על המשבר עד שיצא ראשו. וכו' וא"ת אם תמצוי לומר דמותר להורגו בבטן אפי' מתה אמו ולא הוי כמונח בקופסא אמאי מחללין עליו את השבת שמביאין סכין דרך ר"ה לקרוע האם כדמוכח בפ' קמא דערכין. וי"ל דמכל מקום משום פקוח נפש מחללין עליו את השבת אף ע"ג דמותר להרגו, דהא גוסס בידי אדם ההורגו פטור כדאמר פרק הנשרפין דרוב גוססים למיתה ומחללין את השבת עליו.

[והנה מה דהוכיחו מגוסס צ"ע דהא גוסס פשוט דהוי נפש, ולכך פשוט שמחללין עליו את השבת ורק הטעם דההורגו פטור כמו דסיימו התוס' דרוב גוססין למיתה, משא"כ עובר כיון דסברי התוס' דמותר להורגו ע"כ אינו נפש כלל, וא"כ מהיכי תיתי ששיך אצלו ההיתר לחלל עליו שבת משום פיקוח נפש. ועיין להלן.]

ועכ"פ מפשיטות דבריהם גם מקשייתם [את"ל דמותר להורגו בבטן וכו'] וגם מתירוצם [אע"ג דמותר להורגו] מבואר דליכא כלל איסור להרוג את העובר.

אותו ואי"ז מצד דין רודף אלא זהו מצד עיקר הדין דנפשו נדחית מפני נפש אמו, ולכאורה מבואר מכאן כדברי הר"ן דאין איסור על הריגת עובר, שהרי אם היה איסור איך היו הורגים את אמו הא אין דוחין נפש מפני נפש.

בביאור דברי הגר"ח ברמב"ם
דעובר חשיב רודף, וילוד לא
חשיב רודף דמשמיה קא רדפו,
א.דזה נסתר מדברי הגמ'. ב.
מ"ש עובר מילוד

והנה הרמב"ם בפ"א מרוצח הל"ט כתב אף זו מצות ל'ת שלא לחוס על נפש הרודף לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם. והנה מבואר ברמב"ם דהטעם דמותר להרוג את העובר כדי להציל את אמו רק משום שיש לו דין רודף, ולולא זה היה אסור להורגו. אמנם. כבר הקשו על הרמב"ם דהא בגמ' בסנהדרין [הבאנו לעיל] מבואר דעובר לא חשיב רודף דמשמיה הוא דרדפו לה. וביותר צ"ע דהא הרמב"ם הביא דזה הטעם דמשיצא ראשו אין נוגעין בו משום דאינו רודף דזה טבעו של עולם וא"כ מדוע היכא דלא יצא ראשו יש לו דין רודף ולא אמרינן דמשמיה קא רדפו לה, וכשיצא ראשו לא הוי רודף דמשיא קא רדפו לה.

ובחידושי הגר"ח האריך לבאר דבריו, ותו"ד דבהיתר להרוג רודף התחדש שני דברים, א. דמשום הצלת

הנרדף לכך מותר להורגו, ב. דנאמר הלכה דדוחין נפש מפני נפשו של הנרדף, [דהא היה מקום לומר מ"ש נפש של הרודף מנפשו של הנרדף, והתחדש דדוחין נפש מפני נפש]. והנה כשאנו באים לדון להרוג את העובר דהוציא ראשו, דאח"כ מצד הצלת הנרדף היה מותר להורגו, אבל כיון דכל חיוב מיתתו מחמת הצלת הנרדף, ולכך צריך להגיע להיתר דדוחין נפש מפני נפש, ובעלמא אמרינן דהיכא דמשמיה קא רדפו ליה, ליכא את ההיתר דדוחין נפש מפני נפש, ולכך אע"פ דהוי רודף אסור ליגע בו, משום דאין דוחין נפש מפני נפש. משא"כ בעובר דעדין אינו נפש גמור, שם הוי רודף משום הצלת הנרדף, ואע"פ דאין דוחין נפש מפני נפש, התם כיון דלא הוי נפש גמור לכך כשהורגים אותו אין כאן דחיה נפש מפני נפש אלא דוחין נפש שאינו גמור מפני נפש גמור.

ונמצא לדבריו דהיכא דהעובר עדיין לא הוציא ראשו הטעם שמותר להורגו מחמת דהוא רודף. ויש לעיין בלשונו של הרמב"ם, דכתב דמותר להורגו מפני שהוא כ'רודף'. הא לדבריו כל ההיתר להורגו מחמת דהוא רודף, ולולא דהיה רודף היה אסור להורגו דגם נפש שאינו גמור אסור להרוג, ומה דאמרינן בגמ' דעובר לא חשיב רודף הוי רק בעובר דהוציא ראשו. ועוד צ"ע דלפי דבריו אין ההיתר משום דהוא רודף אלא משום דכלפי אמו אינו נפש ולכך גם לולא פרשת רודף דמותר להרוג משום הצלת הנרדף, היה מותר להרוג את העובר כיון דאינו נפש לגבי הנרדף. ועיין להלן מה דנתבאר.

מיישב סתירת הסוגיות לפי דברי
הגר"ח

והנה לדברי הגר"ח מיושב מה דהקשינו
בסתירת הדברים דבסנהדרין מבואר
דאסור להרוג עוברין, וממתני' דאהלות
לכאורה מבואר דמותר להרוג, דבפשוטו
מבואר דעובר לא חשיב רודף ואפ"ה מותר
להרוג את העובר כל זמן דלא הוציא
ראשו.

אמנם לדברי הגר"ח מיושב שפיר דבאמת
עובר מיקרי נפש אבל אינו נפש
גמור, ולכך להרוג אותו אסור להורגו, אבל
מותר להורגו משום דהוא רודף, ואע"פ
דמשמיא קא רדפי לה כיון דאינו נפש
גמור דוחין נפש שאינו גמור מפני נפש
גמור.

מבאר דלפי"ז היה מקום לבאר
דברי הר"ן

ונראה דלפי"ז נמי היה אפשר ליישב דברי
הר"ן דוודאי דס"ל דאיכא איסור
להרוג עוברין, ורק ס"ל דכיון דאינו נפש
גמור לכך עינוי הדין עדיף על מה דאינו
נפש גמור. וזה מה דכתב דמחמת עינוי
הדין לולד לא חיישינן. אמנם נראה דדוחק
לומר דהריגת נפש שאינו גמור ידחה מפני
עינוי הדין.

ועוד צ"ב דלא נתברר באמת דאם אינו
נפש גמור מהו הטעם דאסור
להורגו, דממ"נ דאם נפש שאינו גמור לא
הוי נפש מדוע איכא איסור ואם נפש שאינו
גמור נמי חשיב נפש איזו סברא זו דנפש
שאינו גמור נדחית מפני נפש גמור.

בביאור דברי התוס' דדימו
דאיסור הריגת עובר דמיא
לגוסס מבואר דעובר לא חשיב
נפש

אמנם נראה דמדברי התוס' בנדה דדימו
עובר לגוסס, נראה דמבואר
מדבריהם דהגדר של עובר הוי כמו גוסס,
והיינו דגוסס נמי אינו נפש גמור, והטעם
צ"ל כמו דמבואר בסוגיין דאיכא חילוק בין
היכא דהאשה מתה מאליה דהעובר מת
קודם, לבין היכא דהאשה נהרגה דהאשה
מתה קודם, [נפק"מ לגבי ירושה] והגמ'
מבארת את החילוק דהיכא דמתה מאליה
המיתה היא ע"י הטיפה הזו היא מכלה את
ונמצא דהטיפה הזו היא מכלה את
האיברים של האדם לאט לאט עד שמת,
ולכך סברו התוס' דגוסס נמי אינו כחי גמור
דגוסס כבר התחיל מיתתו, ואם חזינן
דגוסס אע"פ דהתחילה מיתתו הרי הוא
נחשב לנפש וההורגו פטור כיון דלא הוי
נפש גמור, ה"ה עובר מותר להורגו כיון
דלא הוי נפש גמור, והיינו דגם עובר אינו
חי גמור ודמיא לגוסס. ולפי"ז א"ש היטב
הדמיון של התוס' לגוסס דלכאורה צ"ע
דהא גוסס פשוט דהוי נפש, ולכך פשוט
שמחללין עליו את השבת ורק הטעם
דההורגו פטור כמו דסיימו התוס' דרוב
גוססין למיתה, משא"כ עובר כיון דסברי
התוס' דמותר להורגו ע"כ אינו נפש כלל,
וא"כ מהיכי תיתי ששיך אצלו ההיתר לחלל
עליו שבת משום פיקוח נפש. אבל לפי"ז
א"ש היטב דשניהם יש להם אותו חיסרון
דאינו נפש גמור.

אמנם עדיין צ"ע לשון דבריהם דכתבו
פעמיים דעובר מותר להורגו, ואי

נימא דמותר להורגו מאי ראיא מגוסס, ואולי אפשר דהתוס' הבינו דיש חילוק ביו היכא דכבר היה חי גמור ואח"כ נעשה למקצת נפש לבין היכא דמעולם לא היה נפש גמור.

ועוד צ"ע ממה דמבואר בסנהדרין דאסור להרוג עוברין, ואיך כתבו ושנו דבריהם דמותר להרוג עוברין. וכן צ"ע מדברי הר"ן דנמי מבואר לכאורה מדבריו דמותר להרוג עוברין.

מבאר יסוד האיסור של הריגת העובר, דהוי מדין ב"נ משום השחתת עולם

ונראה לבאר דהנה מבואר בגמ' בסנהדרין דהטעם דאסור להרוג עוברין דמי איכא מידי דלעכו"ם שרי ולישראל אסור. ונראה דלפי"ז אפשר דבאמת עובר לא חשיב נפש גמור וכמו דכתב הגר"ח, והטעם דאסור להרוג עוברין מדין ב"נ, דהנה צ"ב מ"ש ב"נ נהרג עליו, ולישראל אין נהרגין עליו.

ונראה לבאר בהקדם דהנה כתב הרמב"ם בפ"ג ממלכים הל"י כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה. וכן כתב מעין זה בפ"ב מהלכות רוצח הל"ד וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבים מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו.

ועיין באור שמח שם וביותר אריכות בדרשות הר"ן הדרוש האחד עשר דכתב וז"ל ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכתב הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, (ולפעמדי) [ולפעמדי] חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו ושפטו את העם משפט צדק, כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך. וכו' נמצא שמינוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד ואמר ושפטו את העם משפט צדק, כלומר שמינוי השופטים ויכלתם, הוא שישפטו

העם במשפטים צודקים אמיתיים בעצמם. ועיי"ש מה דהאריך בזה הרבה. א

ומבואר מדבריהם שדין משפט בני נח והענשתם, ענינו שמירת הישוב המדיני ותיקונו ומניעת השחתת העולם. וכתבו דגם בישראל קיים דבר זה, ע"י המלך והסנהדרין דיוכלו להעניש ללא עדים כפי צורך השעה. ב

מבאר דברי הרמב"ם ידימה הריגת עוברים להיכא דהורג בגרמא

ונראה דלפי"ז נמי יבואר שפיר דברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות מלכים הל"ד בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג טריפה או שכפתו ונתנו לפני הארי או שהניחו ברעב עד שמת, הואיל והמית מכל מקום נהרג, וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו נהרג עליו, מה שאין כן בישראל. וצ"ע מה המשותף בין הריגת עוברין לבין

ועיין נמי באו"ש בפ"ג ממלכים הל"י דביאר בזה מה דכתב הרמב"ם דהיכא דאיכא ע"א דאומר דפלוני הרג את הנפש דאם גואל הדם הרגו אינו נהרג עליו, והשיג הראב"ד הקשה דהאיך נתיר את גופו לגואל הדם ע"י ע"א. וכתב ליישב והנראה לי דרבינו סובר, דהואיל דבן נח נהרג עפ"י עד אחד, לכן גם גואל הדם אם הרג לרוצח בעד אחד אין נהרג עליו, וכן מלך ישראל יש לו רשות להרוג, דדוקא לדון בדיני סנהדרין, בחוקים תורנים שמצוה עליהן לדון צותה התורה דבעי שני עדים, אבל בגואל הדם ומלך ישראל דרשות ניתן להם, והוא לתיקון המדינה, דינם כמו שנתנה התורה הנימוסית לבני נח, וזה ענין מושכל.

א. ועיי"ש דביאר דזה היה חטאם של ישראל בדבר המלוכה אשר שאלו, והוא ענין נתקשו בו הרבה מן הראשונים, כי אחרי שהיו מצווים להקים עליהם מלך, כמו שנאמר (דברים י ז) כי תבא אל הארץ וגו' ואמרת אשימה עלי מלך, ואמרו רבותינו ז"ל (פסחים כ ג) שהיא אחת משלש מצוות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, אם כן מה פשעם ומה חטאתם כששאלוהו. וביאר דחטאתם היה דבקשו שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות, לא מצד שופטי התורה. והיינו שהם ראו שמה שצריך לסידור המדיני, יהיה מתוקן כשימשך מצד המלכות, משימשך מצד השופט. שזה ההבדל בין השופט והמלך, שהשופט משועבד יותר למשפטי התורה מהמלך. ומפני זה הזהיר המלך וצוהו שיהא לו ספר תורה שני ויביא עמו, וזהו אמרו (דברים י ז) והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו' והיתה עמו וגו' לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה, כלומר שמתוך שהמלך רואה שאינו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, צריך אזהרה מרובה לבלתי יסור מן המצוה ימין ושמאל, ולבלתי רום לבבו מאחיו, כפי היכולת הגדול שנתן לו השם יתברך. אבל בשופט לא הוצרך לכל אלו האזהרות, מפני שיכלתו מוגבל כפי משפט התורה, באמרו ושפטו את העם משפט צדק. והזהירו, שהמשפט ההוא לא יטהו בשום פנים, באמרו (שם טו ט) לא תטה משפט. ועיי"ש עוד בדבריו הנפלאים.

ב. והאו"ש הוסיף דאיכא מקרים דגם ללא המלך וסנהדרין יש בזה נפק"מ, דהא חזינן דב"נ היכא דאיכא ע"א דהוי עדות, ונמצא דלע"א יש נאמנות ה"ה בישראל הוי עדות לענין דהותר דמו לגואל הדם, דלגואל הדם מותר להאמין לדברי הע"א. והביאור בדבריו נראה עפ"י מה דכתב בפ"ב מהלכות רוצח הל"ד דביאר הא דאיתא במכות דאפילו כל העם צריכין לתשועתו כיואב בן צרויה לא יצא משם לעולם, והקשה דמדוע לא יעשה המלך או ב"ד תקנה שלא יהרגו שום אדם, ואם יהרגו ייהרג, וצ"ל כיון דאמרה תורה דטבע האדם גלוי להיוצר כל, אשר בהיותו אינו כלוא במקלטו או יחס לבבו והכחו, ולכן אין משפט מות להגואל הדם המכה תו אין בכח מלך וב"ד הגדול של ישראל להתנגד אל טבע האדם וחמימותו. וא"כ נראה דכיון דחזינן דבב"נ ע"א נאמן, לכך גואל הדם כשמאמין לע"א הרי יחס לבבו ולכן אין משפט מות לגואל הדם.

היכא דהניחו ברעב עד שמת או דכפתו לפני הארי, הא שם הוי רק גרמא בעלמא, משא"כ בעוברין הוי ממש רוצח.

ונראה דהביאור בדבריו דב"נ כל חיוב מיתתו כלשוננו של הר"ן משום שמירת הישוב המדיני ותיקונו ומניעת השחתת העולם. וא"כ נראה דכיון דגם בישראל קיים משפט זה על ידי המלך וכמו דהבאנו לעיל דברי הרמב"ם דחוץ ממשפט התורה הקיים בישראל שעל פיו אין הורגים אלא בעדים והתראה ובמעשה ישיר ולא בגרמא, אפ"ה בשעה דהשעה צריכה מותר למלך ולבי"ד להורגו.

ונראה שזה גם היסוד של הגמרא בסנהדרין דהבאנו לעיל שאין דבר שלבן נח אסור ולישראל מותר, והביאור דלא יתכן שהוקלו בשעת מתן תורה מדיני בן נח הקיימים בהם. וכמו דב"נ איסורו של שפיכת דמים משום השחתת העולם איסור זה קיים גם בישראל, ורק בישראל נתחדש איסור נוסף של 'לא תרצח' ובו נאמר עונש מיתה על פי משפטי התורה, דבישראל האיסור הוא על מעשה הרציחה, אבל האיסור של שפיכות דמים קיים אף בלא מעשה של רציחה וכמו היכא דרוצח בגרמא, מכח הדין הכללי של בני נח, רק שב"נ נהרג על כך כשעובר על דינו, ואילו בישראל אין משפט מות על פי דין תורה באיסור זה האמור לבני נח, אבל המלך דן ושופט על כך כי ענינו תיקון הנימוס המדיני.

ולפי"ז נראה דזה הדמיון של הרמב"ם עוברים לגרמא, דאע"פ דהורג עובר כיון דלא הוי נפש גמור אין כאן

מעשה רציחה, אבל את האיסור משום השחתת העולם איכא נמי בעובר, דאין לך השחתת עולם גדולה יותר מהריגת עוברים, ולכך דימה עוברים להיכא דהורג בגרמא, דשניהם אין כאן מעשה רציחה, אבל יש כאן את התוצאה של הרציחה, שהיא השחתת העולם.

מבאר מדוע רודף אחר חבריו ואפשר להצילו באחד מאיבריו צריך להצילו באחד מאיבריו אע"פ דהוא חייב מיתה

והנה עיין בחידושי הגר"ז בפ"א מהלכות רוצח, דהאריך להוכיח דרודף אחר חבריו להורגו והיה אפשר להציל את הנרדף באחד מאבריו של הרודף, דאסור להורגו כיון דכל מה דחייב מיתה משום הצלת הנרדף והכא אפשר להצילו באחד מאיבריו, אפ"ה שם רודף עליו וחייב מיתה, ולכך ביאר הרמב"ם בפ"א מרוצח הלי"ג דכל היכול להציל באבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה אבל אין בית דין ממיתין אותו.

והנה צ"ב ממ"נ דאי הרודף חייב מיתה מדוע ההורג חייב מיתה, ומדוע בכלל צריך לטרוח להצילו באחד מאיבריו, ועוד דאי חייב מיתה ההורג מדוע אין בי"ד ממיתין אותו.

אמנם נראה דלפמש"נ הביאור הוא דאע"פ דהרודף יש לו חיוב מיתה מחמת דהוא רודף אחר חבריו להורגו, אפ"ה אסור להורגו משום השחתת העולם, דכיון דיכול להצילו באחד מאיבריו, ולכך מדיני ישראל אינו חייב מיתה ההורג את

הרודף כיון דמצד דיני ישראל הרודף חייב מיתה, אבל מצד החיוב של ב"נ דיסודו משום השחתת העולם אסור להורגו.

בביאור דברי הגר"ח דכתב
דטעם ההיתר להרוג את העובר
משום דאינו נפש גמור, והא
ברמב"ם מבאר דההיתר משום
רודף.

ונראה דלפי"ז מבואר שפיר דברי הגר"ח דהבאנו לעיל דכתב דהיכא דהאשה מקשה לילד מותר להרוג את העובר משום דאינו נפש גמור, והקשינו דא"כ מדוע הוצרך הרמב"ם לכתוב דההיתר משום דהוי רודף הא אפילו לולא פרשת רודף היה מותר להורגו משום דלגבי האם אינו חשיב נפש.

אמנם לפמש"נ א"ש היטב דבשביל היתר רציחה בעינן דיהיה היתר גם מצד דיני ישראל וגם מצד דיני ב"נ, והנה ההיתר בדיני ישראל להרוג את הרודף דהתחדש דדוחין נפש מפני נפש, ולכך מצד דיני ישראל בעובר דלא הוציא ראשו מותר להורגו משום דאינו נפש, אמנם בב"נ דנהרגין גם על העוברין ע"כ דהתם האיסור רציחה משום השחתת העולם, ולא משום נפש, ונמצא דהיכא דהעובר מסכן את האם אע"פ שאינו נפש גמור נמי היה אסור להרוג את העובר מדיני ב"נ, [לולא פרשת רודף] דכיון דהאיסור משום השחתת העולם, מה שנא האם מהעובר, דהא לגבי ב"נ דהאיסור משום השחתת העולם ליכא נפק"מ בין נפש גמור להיכא דאינו נפש גמור, דכל היכא דאיכא השחתה איכא איסור רציחה. [ורק בדיני ישראל דהאיסור

רציחה משום נפש ומה"ט ליכא איסור להרוג עובר מדיני ישראל, לכך גם לולא פרשת רודף היה מותר להרוג את העובר משום דלגבי האם אינו נפש] וע"כ דמצד ההיתר של ב"נ מה שמותר להרוג את העובר משום דהוא רודף, וליכא כאן את האיסור של השחתת העולם כיון דהורגו משום דהוא מסכן את האם, וזה תיקון לעולם, וד"ז התחדש בפרשת רודף, דמותר להרוג את הרודף ואין כאן השחתת העולם.

ואע"פ דאמרין בגמ' דעובר לא חשיב רודף משום דמשמיא קא רדפו לה, ביאר הגר"ח דכל זה רק היכא דהוציא עובר ראשו כיון דהוי נפש גמור, ולדברינו התפרש דהוי רק חיסרון בדיני ישראל, דמדיני ישראל אין דוחין נפש מפני נפש היכא דמשמיא קא רדפו לה, אבל כשהנדון מצד ב"נ שם ההיתר של רודף לאו משום דדוחין נפש מפני נפש, אלא משום הצלת הנרדף, וכל היכא דאית ליה שם רודף אין כאן השחתת העולם, ולכך גם היכא דמשמיא קא רדפו לה, משום הצלת הנרדף מותר להרוג, ולכך הרמב"ם דמותר להרוג משום דהוי כ'רודף, והיינו דמצד דיני ב"נ חשוב כרודף.

מבאר לפי"ז דוודאי גם הר"ן ס"ל
דאסור להרוג עובר

ולפי"ז נראה לבאר היטב שיטת הר"ן דהר"ן וודאי נמי ס"ל דאיכא איסור להרוג עובר, ומה דכתב דהטעם דאין ממתינים משום עינוי הדין ולולד לא חיישינן, היינו דאין כאן שני דברים א. משום עינוי הדין לכך אין ממתינים ב. ואין איסור להרוג את העובר, דמשמע דאם היה

איסור היו ממתינים ולא היה מועיל הטעם של עינוי הדין לדחות להרוג את העובר, אלא זה הכל טעם אחד דמשום עינוי הדין לא חיישינן לולד, והביאור דכיון דכל האיסור להרוג עוברין משום השחתת העולם, לכך היכא שיש סיבה להרוג את העובר אין בהמתת העובר השחתת העולם.¹

מבאר לפי' נמי לשון התוס'
דכתבו ד'מותר' להרוג עוברין,
חיינו מדיני ישראל

ולפי' נראה לבאר נמי היטב שיטת התוס' בנדה דכתבו בקושייתם ובתירוצם לשון דמותר להרוג את העובר. ונראה דזה וודאי גם לפי התוס' איכא איסור להרוג את העובר, וכמו דהוכחנו מתירוצם דדימו עובר לגוסס, ואי נימא דליכא איסור בהריגת העובר מה הדמיון לגוסס, הא בגוסס וודאי דאיכא איסור רציחה, וכמו דכתבו התוס' להדיא.

ונראה דלפמש"נ א"ש היטב דכיו דנתבאר דכל האיסור להרוג עובר רק מאותו איסור של ב"נ משום השחתת העולם, אבל איסור רציחה ליכא, לכך הקשו דכיון דמותר להרוג את העובר מדין "נפש" דהא מצד דיני ישראל אינו נפש, ונמצא דמצד החפצא של העובר מותר להורגו, [דנראה דבאמת במקום דליכא חיסרון של השחתת העולם וכמו דהנדרון לגבי חיי שעה דנראה

דבזה ליכא חיסרון של השחתת העולם מותר באמת להורגו, ונמצא דמצד החפצא של העובר ליכא איסור] א"כ איך מחללין את השבת, דהא מצד האיסור של השחתת העולם וודאי דליכא היתר לחלל את השבת היכא שאינו נפש.

ועל זה כתבו דמכל מקום משום פקוח נפש מחללין עליו את השבת אף ע"ג דמותר להרוג משום נפש, מידי דהוי אגוסס דחזינן דגם על מקצת נפש מחללין את השבת. והנה עיין באור שמח בפ"ב מרוצח הל"ד דכתב דגם גוסס אע"פ דההורגו פטור אבל מלך ישראל יכול להורגו, ודייק כן מדברי הרמב"ם דכתב אם היה גוסס בידי אדם כו', ההורגו אין ב"ד ממיתין אותו, דקדק ב"ד, הא מדין מלכות חייב מיתה, ולדברינו הביאור בזה דאע"פ דליכא מיתה בהורג גוסס, אבל איסור איכא, וטעם האיסור משום השחתת העולם, ואפ"ה מחללין עליו את השבת ה"ה עובר, דלפי"ז נמצא דעובר ווגוסס שניהם הוי אותו גדר.

אמנם עדיין צ"ב דאם חזינן דהיכא דהאיסור משום השחתת העולם מותר לחלל עליו את השבת א"כ גם בעכו"ם נימא דמה"ט יהיה מותר לחלל עליו את השבת. וצ"ל בפשיטות דמי שאינו שומר שבת לא שייך עליו כלל דינא שיחללו עליו את השבת.

ג. ונראה דלפי"ז מיושב היטב קושית הקבא דקשייתא שהקשה על הר"ן דכתב דהטעם דאין ממתינים לה עד שתלד כדי שלא לענות דינה, כיון דאין חיוב מיתה על העובר, דא"כ מדוע לא המתין יהודה לתמר עד שתלד והלא ב"נ נהרג על העוברין. אמנם לפמש"נ ניחא היטב דהר"ן כלל לא כתב דמחמת דליכא חיוב מיתה לכך אין ממתינים לה משום עינוי הדין, אלא כל דבריו דכיון דכל איסור של הריגת עוברין משום השחתת העולם לכך היכא דאיכא סיבה להרוג את העובר, לעובר לא חיישינן דאין בזה השחתת העולם.

סימן לא

בדין איסור הנאה משער המת

שמחובר לגופה נפסק עליה גמר דין ליסקל ולכך גם השערות אסורים בהנאה.

ונמצא דלפי רש"י שערות של מת אי אסורין בהנאה, איכא בזה פלוגתא בין שתי הבריות ובין רב לר"נ, דרב ס"ל וכן הבריתא השניה ששערות אסורים בהנאה, ומתני' איירי בפאה נכרית. ולר"נ והבריתא הראשונה ס"ל דשערות של מת מותרים בהנאה.

אמנם צ"ב דמאותו טעם דלא שייך מיתה על שערות מאותו טעם נמי לא שייך גמר דין על השערות, דהגמר דין הוא דהבהמה תמות ולכך היא כבר אסורה, וכיון דעל שערות לא שייך ביה מיתה, מה"ט נמי לא שייך ביה גמר דין למיתה.

ונראה דהביאור בזה דהרי מבואר בגמ' דהטעם דשערות אסורים מדין משמשי ונויי המת, ונמצא דאינם אסורים מצד דהוי גוף המת עצמו דנימא דנגזר מיתה גם על השערות, אלא אדרבה הגמר דין לא חל על השערות כיון דלא הוי מגופה דבהמה [ולכך נמי מבואר בריש אהלות דשערות אינם מטמאין לאחר דנגזר] אלא הגמר דין הוא על הבהמה ומה דהשערות אסורים בהנאה משום דהוא מחובר לבהמה, ולכך גם דלא שייך בזה מיתה, כיון דהוי חלק מהמת הרי הוא נאסר בהנאה מדין משמשי המת.

ז: האשה שנהרגה וכו'. ואמאי איסורי הנאה נינהו אמר רב באומרת תנו שערי לבתי וכו' בפאה נכרית וכו' אלא אמר ר"נ זו מיתתה אוסרתה וזו גמר דינה אוסרתה.

מבואר בגמ' שני ביאורים בהא דתנן במתני' שאשה שנהרגה נהנין בשערה ובהמה שנהרגה אין נהנין בשערה. דלרב היכא דהשער מחובר גם באשה אין נהנין בשערה, ומתני' איירי בפאה נכרית, דאסור משום נויי המת, ונויי המת אסורים רק כשזה מחובר לגופה, וכיון דאמרה תנו גלי דעתה דלא הוי חלק מגופה. ולר"נ מתני' איירי בשער שלה המחובר, והטעם דשערה לא אסורה משום דמיתתה אוסרתה משא"כ בבהמה גמר דינה אוסרתה.

מבאר שיטת רש"י שאע"פ ששער אשה מותר דלא שייך בה מיתה בבהמה זה אסור כיון דגמר דין אוסרתה לכך נאסר מדין משמשי המת

וביאר רש"י דברי ר"נ דכיון דבאשה מיתתה אוסרתה לכך רק דבר ששייך בה מיתה נאסר, ובשערות דלא שייך בזה מיתה לכך שרי, משא"כ בבהמה ששם הגמר דין אסור דזה הדין בשור הנסקל דגמר דין אסור בהנאה, ונמצא דזה לא תלוי במיתה אלא בגמר דין, ולכך כל דבר

שלמי

סימן לא

מנחם

קבג

ולכך זה החילוק בין בהמה לאדם, דבהמה דגמר דינה אוסרתה נמצא דמחיים כבר היא אסורה מדין משמשין, ולכך מדין משמשין חשיב דהוא מחובר, משא"כ באדם דנאסר לאחר מיתה, ולאחר מיתה אין השערות משמשין אותו לכך אינו נחשב מחובר למת, דכל מה דנחשב מחובר רק משום דהם משמשין אותו.

**בביאור שיטת הרבינו גרשום
דהיכא דאמרה תנו מהני להתיר
בהנאה, דמ"ש מידה דלא מהני
תנו להתירה בהנאה**

אמנם ברבינו גרשום מבואר דביאר דתירוצ' הגמ' דזו מיתתה אוסרתה היינו, 'הלכך כיון כי אמרה קודם מיתה תנו הוי כמופרש ממנה ונהנין'. ומבואר דס"ל דגם לפי ר"נ שערות אסורים בהנאה ורק ס"ל שגם בשערות עצמם היכא דאמרה תנו מהני להתיר בהנאה דלא יהיה חלק מגופה. והיינו דפלוגתת רב ור"נ דלרב תמיד שערות אסורים בהנאה ולא מהני תנו להתיר את השערות בהנאה, ורק בפאה נכרית מהני תנו להתיר בהנאה, ולר"נ גם בשערות עצמם אע"פ דהם וודאי מחוברים למת מהני לומר תנו.

אמנם דבריו צ"ב דאיך מהני תנו על השערות שלה, הא על זה מקשינן בגמ' אילו אמרה תנו ידי לבתי מי יהיבין ליה, ובאמת זה ביאר ר"נ דכיון דמיתתה אוסרתה לכך זה חלוק מידה, דבידה לא מהני תנו ובשערה מהני תנו.

והביאור נראה דשערות מצד עצמם כיון דלא שייך בהם מיתה דשערם לא משתנה לאחר מיתה, וע"כ דכל הסיבה

לאסור שערות משום דשער הוי חלק מהגוף, וחדש ר"נ דבשביל להגדיר דהוי חלק מהגוף בעינן דלא אמרה תנו, אבל היכא דאמרה תנו אין השערות חלק ממנה, ושאני מיד, דביד דשייך בה מיתה, לכך התם היד נאסרת מצד עצמה, ולא משום דהוי חלק מהגוף, ולכך לא מהני היכא דאמרה תנו, משא"כ בשערות דלא שייך בהו מיתה וכל מה דנאסר דהוי חלק מהגוף, בהא אמרינן דהיכא דאמרה תנו מועיל להחשיבו דלא הוי חלק מהגוף. ובבהמה דגמר דינה אוסרתה, וע"כ מה דאוסר את השערות בבהמה זה לא המיתה, אלא כבר מחיים השערות אסורות ולכך כל דבר דמחובר לגופה נאסר בהנאה.

ועיין בתיו"ט דהביא מהרשב"א בתשובה סימן של' דהביא דברי רש"י, והקשה דלפי דבריו נמצא דאית כאן פלוגתא האם שערות אסורים בהנאה או שאינן אסורים בהנאה, והקשה דבגמ' כלל לא משמע כן, דהא מקשינן בגמ' ואמאי איסורי הנאה נינהו, ומבואר דזה היה פשוט דשערות הוי איסורי הנאה. ולשון הגמ' לא משמע דהדר ביה.

**שיטת הרשב"א דלכו"ע שער
המת אסור בהנאה והכא איירי
דגזוז בין גמ"ד למיתה**

ולכך ביאר הרשב"א באופ"א סוגיין דזה וודאי דלכו"ע שער המת אסור בהנאה, אבל הכא בגמ' איירי באשה שיצאה דינה ליהרג [דהוי המשך לרישא דמתני'] ואפ"ה היכא דגזוז את השערות בין גמר דין למיתה, השערות מותרות, משום דמיתתה אוסרתה, דרק בבהמה גמר דין

אוסרתה, ולכך היכא דגזז את השערות לאחר גמר דין לפני הסקילה השערות אסורות בהנאה, משא"כ באדם דשם הגמר דין אינו אוסר לכך השערות מותרות, אבל זה וודאי דלאחר דסקלו את האשה וודאי דהשערות נאסרות בהנאה. ונמצא לדברי הרשב"א דלדעת ר"נ המשנה חידשה דאין גמר דין אוסר באדם, ורק המיתה אוסרה.

דברי החשק שלמה והתוי"ט
בביאור דברי הרשב"א דבהא
נחלקו רב ור"נ האם גמ"ד אוסר
באדם

ועיין בחשק שלמה דהביא נמי דברי הרשב"א, וביאר דלדעת הרשב"א בהא נחלקו רב ור"נ דלדעת רב היכא דגזז לאחר גמר דין נמי השערות אסורות בהנאה דאיכא גמר דין באדם, ולכך העמיד דאיירי בפאה נכרית, ור"נ חידש דמיתתה אוסרה ואין גמר דין אוסרה.

וכן מבואר בתוי"ט דכתב דהא דתנן במתני' האשה שנהרגה, רבותא קמ"ל דגמר דינה אוסרתה קודם שתמות. ועיין בהגהות רע"א על המשניות דהקשה על התוי"ט דפשוט דאין גמר דין אוסר בהנאה באדם וכמו דמבואר לר"נ ורב לא פליג בזה.

וכן מוכיח מהמאירי דאיכא
חילוק בין אם האשה מתה
דשערה מותרת לבין היכא
דנהרגה בב"ד דשערה אסורה

אמנם כדברי התוי"ט מבואר במאירי שנהדרין קיב. וז"ל חכמי הדורות שלפנינו חולקין לומר שבנהרג בבית דין מיהא שערו אסור והם מביאים ראיה ממה

שאמרו בערכין סוף פרק ראשון האשה שמתה נהנין בשערה בהמה שנהרגה אסורה בהנאה והם גורסין האשה שנהרגה וכו' והם מפרשים שזה שהתירו שערה במשנה דוקא במתה או נהרגה שלא בבית דין שמיתתה לכד אוסרתה ואין איסור מיתה חל על השער שאין בו שום חיות אבל בהמה גמר דינה אוסרתה והרי הגמר דין חל על כלה והוא הדין לאשה שנהרגה בבית דין ששערה אסור וכו'. ומבואר להדיא מדבריהם דס"ל דגמר דין באדם נמי אוסר בהנאה.

אמנם לדברי חכמי הדורות דהביא המאירי דס"ל דאשה דמתה מחמת פסק ב"ד שערה אסורה בהנאה, ואשה שמתה מעצמה אין שערה נאסר, צ"ע לדבריהם ממתני' דא"כ מדוע המשנה הוצרכה לומר חילוק בין בהמה לאשה, הו"ל למשנה לומר דאיכא חילוק בין אשה שמתה, דשערה לא נאסר בהנאה, לבין אשה שנגמר דינה ליהרג, דשערה אסור בהנאה דגמר דין אוסר בהנאה.

ועוד צ"ע דבריהם דמהיכי תיתי נימא דבאדם שנגמר דינו אסור בהנאה, ומהיכן זה נלמד. ועוד עיין ברש"ש דהקשה דהא מבואר בתוס' בזבחים עא: ובנדה נה. דעור המת מותר ואיך אפשר לומר דעור המת מותר ושערות יהיו אסורים. ובאמת היה אפשר ליישב בפשוטו דהתוס' ס"ל כרש"י דאיכא הכא מחלוקת בין הברייתות אי שער המת מותר בהנאה, והתוס' פסקו כר"נ וכההיא ברייתא דשערות מותרים בהנאה, ולכך נמי כתבו דעור המת מותר בהנאה.

שלמי

סימן לא

מנחם

קכה

אמנם וודאי דא"א למימר כן דהא התוס' שם כתבו טעמא דעור המת מותר בהנאה, דכל המקור דבשר המת אסור אסור בהנאה מעגלה ערופה, ועגלה ערופה דאסורה בהנאה ילפינן מקדשים דכפרה קרייה רחמנא כקדשים, ובקדשים העור לאחר זריקה מותר בהנאה, ה"ה עגלה ערופה העור מותר, ולכך ה"ה מת, עורו מותר בהנאה. וא"כ לכאורה האי טעמא איכא נמי לגבי שיער, דהא בקדשים השער מותר בהנאה לאחר זריקה, וא"כ ע"כ דדברי התוס' לא הוו מחמת סוגיין. ועוד צ"ע דהא הכא מבואר דהטעם דשיער מותר בהנאה משום דמיתתה אוסרתה ולדברי התוס' התם איכא טעמא אחרינא להתיר.

וצ"ע נמי על דברי רב דקאסר שערות בהנאה, הא ליכא ילפותא לאסור.

ועיין בתוס' בב"ק י'. דכתבו נמי דשערות המת מותר בהנאה, והקשה הרשב"א בח"א סימן שס"ה מסוגיין דמבואר ששער אסור בהנאה. והנה זה עצמו לא קשה על התוס', דהרשב"א הקשה לשיטתו דס"ל דלכו"ע שער המת אסור בהנאה, אמנם התוס' אפשר דס"ל כרש"י דהוי פלוגתא בין שני הבריות וכש"נ. אמנם צ"ע מדברי התוס' בנדה דמבואר דהתירו עור המת מטעם אחר, ולכאורה הך טעמא איכא נמי בשערות ומה"ט התירו שערות. וצ"ע מסוגיין.

סימן לב

הערות בדין עני שהעריך והעשיר, ועשיר
שהעריך והעני

וכתב התיו"ט לאו דוקא אלא היינו קודם הערכה. ומבואר מדבריו דאם העריך הכהן את העני ואח"כ העשיר קודם נתינה, נותן ערך עני.

ולדבריו צ"ל דהביאור במתני' נתן סלע והעשיר, ד'נתן' לאו דוקא, אלא 'נתן' היינו 'העריך' בסלע והעשיר, אינו נותן כלום כיון דכבר העריכו בסלע, אבל אם העריכו פחות מסלע דלא הוי ערך כלל, לכך דוקא שם אם העשיר נותן ערך עשיר דהוי כמי דהכהן כלל לא העריכו. ולדבריו שפיר מבואר היטב מהו 'כיצד' דכיון דמבואר במתני' דאין ערך פחות מסלע לכך אם העריכו פחות מסלע לא הוי ערך ולכך נותן ערך עשיר.

אמנם דבריו צ"ע דהא הדין של התוס' דכתבו דה"ה היכא דהכהן העריכו בחמשה ונתן ד' והעשיר דנותן ערך עשיר הוי דינא דתוספתא, וכמו דהביא בשטמ"ק, והא לדברי התיו"ט כיון דהכהן העריכו בה' סלעים אע"פ דעדיין לא פרע חובו והעשיר מביא רק ה'.

ועוד צ"ע דבריו מהמשך סוגיין דתנן נתן ארבע לראשונה ואחת לשניה ידי שניה יצא, ידי ראשונה לא יצא, כולוהו משעבדן לראשונה.

ז: מתני' אין נערכין פחות מסלע, ולא יתר על חמשים סלע. כיצד נתן סלע והעשיר אינו נותן כלום, פחות מסלע והעשיר נותן חמשים סלע. והנה בפשוטו הא דתנן במתני' נתן פחות מסלע והעשיר נותן חמשים סלע, היינו דאם הכהן העריכו בסלע ונתן פחות מסלע והעשיר נותן חמשים סלע כיון דלא יצא ידי נדרו עדיין. וכן מבואר בתוס' דכתבו דלאו דוקא פחות מסלע, אלא גם היכא דהכהן העריכו בחמש ונתן ד' והעשיר נמי נותן חמשים מה"ט כיון דעדיין לא יצא ידי נדרו.

אמנם לפי"ז לא ברור מהו 'כיצד', דהא כשהמשנה אמרה 'אין נערכין פחות מסלע' היינו דהיכא דהעני יש לו רק פחות מסלע אין הכהן מעריכו על פחות מסלע, ושהמשנה קא אמרה כיצד וכו' פחות מסלע והעשיר נותן חמשים סלע איירי על מקרה אחר.

והנה איתא לקמן יז. במתני' דעני והעשיר נותן ערך עשיר. והנה לפי מה דמבואר בתוס' שלפנינו היינו דלאחר הערכה, העשיר, ואפ"ה נותן ערך עשיר משום דעדיין לא קיים נדרו. אמנם עיין בתיו"ט שם דהביא דברי רש"י דכתב דעני והעשיר נותן ערך עשיר היינו קודם נתינה.

ועיין עוד ברע"א בהגהותיו על המשניות
דהקשה דהתוי"ט הכא כתב כדברי
התוס' דה"ה דהיכא דהכהן העריכו בה'
ונתן ד' והעשיר דנותן ערך עשיר, והא
לדבריו לאחר הערכה לא איכפת לן
דהעשיר. וצ"ע.



ז: תוד"ה "אין נערכין פחות מסלע".
פחות מסלע והעשיר לאו
דווקא פחות מסלע אלא אפי' נתן כל הערך
חוץ מסלע אחד מגלגלין עליו את הכל.
והנה הרמב"ם כתב בפ"ג הל"ד הרי שלא
נמצא בידו אפילו סלע אין לוקחין ממנו
פחות מסלע, אלא ישאר הכל עליו חוב
ואם מצאה ידו והעשיר יתן ערך שלם
הקצוב בתורה. ומבואר דהרמב"ם פירש
דהביאור במתני' דאין נערכין פחות מסלע
בדוקא פחות מסלע, והינו דאין מקבלין
פחות מסלע, ולפי"ז נמצא דאם נתן פחות
מסלע לא חשיב כלל כסף של ערך, ולפי"ז
א"ש היטב לשון מתני' נתן פחות מסלע
נותן חמישים, דלפי התוס' נותן ארבעים
ותשע ומשהו, ולפי הרמב"ם א"ש דנותן
דוקא חמישים דמה שנתן פחות מסלע אין
לזה כלל דין ערך.

והנה בגוונא דהתוס' היכא דהעריכו את
העני בחמש ונתן ד' והעשיר
דמבואר דמגלגלין עליו את הכל, מבואר
ברמב"ם אינו כן, דהנה כתב הרמב"ם בפ"ג
מערכין הל"ה עשיר שהעריך [הינו נדר]
והעני, או שהעריך כשהוא עני והעשיר,
הרי זה חייב בערך עשיר, אבל אם העריך

כשהוא עני והעשיר וחזר והעני נותן ערך
עני. ודקדקו הנושא כלים בדברי הרמב"ם
דמהא דכתב עשיר שהעריך והעני וכו'
הרי"ז חייב בערך עשיר, דע"כ מבואר
דהמחייב הוא כשעת הנדר ודלא כהתוס'
לקמן דהמחייב הוא כשעת הערכה. והקשה
הלח"מ מסוגיין כמו דהקשו התוס' דאיך
יצא כשנתן אחת לראשונה הא בשעה שנדר
היה בידו חמש.

וע"כ חידש הלח"מ דמבואר ברמב"ם דכל
הדין דעני והעשיר דאזלינן בתר
שעת הנדר הוי רק בעני והעשיר, אבל היכא
דבשעת הנדר היה עני ואח"כ העני עוד
יותר לא אזלינן בתר שעת הנדר אלא לפי
שעת נתינה. ובביאור דבריו נראה דהדין
של הישג יד דהתחדש בתורה היינו
דמתחייב בשעת הנדר לפי שעת הנתינה.

והנה כדברי הלח"מ לכאורה דבריו
מפורשים ברמב"ם דכתב שם
בהלכה ז' מה בין החייב בערך עני להחייב
בערך עשיר שהוא הערך הקצוב כולו,
שהחייב בערך עני שלקחו ממנו כל מה
שידו משגת אפילו סלע אחד ואח"כ
העשיר אינו חייב לשלם, ואם היה חייב
בערך עשיר ישאר שאר הערך עליו עד
שיעשיר וישלים הערך שעליו.

והנה דברי הרמב"ם צ"ב היכא איירי דאם
איירי דהכהן העריך את העני בסלע,
ונתן את הסלע דזה כל מה שיש לו, נמצא
דליכא כלל חילוק בין עני לעשיר, דבעשיר
הטעם דאם היה חייב ערך עשיר ונתן רק
מקצת נשאר הערך עליו כיון דלא הביא כל
מה שהיה חייב, משא"כ בעני דהערך של
עני והביא כל מה שיש לו לכך נפטר.

וע"כ מבואר כדברי הלח"מ דאייר דהכהן העריכו בחמשה, וכשבא לתת היה לו רק שלש סלעים, כשנותן ג' סלעים נפטר מחיובו, ואע"פ דהכהן העריכו בחמש, כיון דההישג יד של עני אינו תלוי לפי שעת הערכה אלא לפי שעת נתינה, משא"כ בעשיר דכיון דנדר התחייב להביא חמישים סלעים, לכך גם היכא דהעני מתחייב להביא כמה שנדר.

אמנם צ"ע דהרי דינא של התוס' הוי תוספתא מפורש וכמו דהביא השטמ"ק.



ז: תוד"ה "בעידנא" מבואר בתוס' דהדין דעשיר והעני דנותן ערך עשיר, הוי רק אם היה עשיר בשעת הערכה אבל אם היה עשיר בשעת הנדר ובשעת הערכה היה עני שעת הערכה היא הקובעת. וכן להיפך היכא דבשעת הנדר היה עני ובשעת הערכה היה עשיר מביא ערך עשיר. ובזה ביארו סוגיין דהיכא דאמר ערכי עלי וחזר ואמר ערכי עלי ונתן ד' לשניה דאיירי דהעריך קודם את השניה ואח"כ העריך את הראשונה.

וע"ע דאם אמרינן דבשעת הערכה חל החיוב, נמצא דעל הראשונה לא התחייב כלל חמש סלעים וא"כ מדוע אמרינן דנותן ד' לשניה משום ב"ח מאוחר שקדם וגבה, הא לראשון כלל לא חל שיעבוד לפני השני. ועוד מדוע נותן רק ד' לשניה כיון דהחיוב חל בשעת העמדה והערכה, ונמצא דבשעה דהעריך את השניה יש לו חמש ומדוע הכהן מעריכו רק בד'.

וע"ל דזה וודאי דחיוב תשלומין חל בשעת הנדר ולא בשעת הערכת הכהן, אלא דחידשה תורה דהשיעור של השג יד נמדד לפי שעת הערכה, והיינו דעד שעת הערכה שיעור ההשג יד יכול להשתנות אבל לאחר הערכה אינו יכול להשתנות, וכיון דהחיוב תשלומין חל בשעת הנדר נמצא דבשעה דהעריכו הכהן התברר למפרע דזה היה חיובו בשעת הנדר, [כיון דהחמשה סלעים עדיין בידו] ונמצא דכל החמשה סלעים היו משועבדין לראשונה, ולכך אמרינן דהיכא דהקדים ונתן לשניה הוי נתינה משום בע"ח מוקדם מה שגבה גבה.

אמנם עדיין צ"ע דאיך הכהן מעריכו על השני ד' הא התברר דבשעה שהעריכו על השני כבר השתעבדו לראשון ונמצא דאין לו וא"כ אפילו בסלע אחד אינו יכול להעריכו.

וע"ל דהא בשעה דהעריך את השני, החמשה סלעים היו רק משועבדים לראשון, וכיון דבע"ח מאוחר שקדם וגבה מה שגבה גבה, ע"כ זה מוגדר דיש לו, דכל זמן דבפועל לא הביא לראשון ולראשון הוי רק שיעבוד הרי זה מוגדר יש לו.

אמנם עדיין צ"ע דא"כ מדוע העריכו הכהן רק בד' הא היה לו להעריכו בה' דהא אית ליה חמש סלעים, ואי נימא דאינו יכול להפקיע את החיוב ערך שיש לראשון, הא בדין ב"ח מאוחר שקדם וגבה מה דגבה גבה, הוי גם היכא דהפקיע מהראשון לגמרי את השיעבוד. [ועוד דלפי"ז נמצא דבשעה שהעריך את הראשונה איירי דכבר נתן לשניה את הד',

דאס עדיין לא נתן כיון דזה מוגדר יש לו, נמצא להתחייב גם על הראשון חמש].

ועוד צ"ע דלפי"ז ה"ה נמי היכא דהעריך את הראשונה ברישא ואח"כ העריך את השניה, כיון דהחמשה סלעים רק משועבדין לראשונה, ושיעבוד עדיין מוגדר יש לו, נמצא דבשעה דהעריך את הערך השני צריך להעריכו נמי בחמש סלעים, ומדוע אמרינן בגוונא בתרייתא דאם נתן על השניה אחת יצא ידי ערך השניה. וע"כ צ"ל דבגוונא בתרייתא איירי דהעריך את הראשונה בחמש ונתן להקדש ד' ולאחר שנתן העריך את השניה, ואותו סלע הנשאר בידו אע"פ דהוא משועבד לראשון הרי זה מוגדר יש לו, ולכך הכהן העריך את הערך השני רק בסלע. ולפי"ז צ"ל דגם בגוונא קמייטא איירי כן, דהעריך את השניה ונתן ד' ואח"כ העריך את הראשונה, וא"כ צ"ע מדוע צריך להגיע לסברא דמה דגבה את השני מדין ב"ח מאוחר דגבה, הא כיון דעדיין לא העריך את הראשון, נמצא דכלל לא השתעבד לראשון ד' סלעים דהא בשעה דהעריך את הראשון היה בידו רק סלע אחד ונמצא דהערך של השני הוא הבע"ח הראשון. וכן צ"ע מדוע חל כלל שיעבוד על הראשון בד', הא כיון דבשעה דהעריך הכהן את הראשון יש בידו רק סלע אחד, וכיון דחיובו חל לפי שעת העמדה והערכה, וכיון דאיירי דכבר נתן את הד' סלעים נמצא דאית ליה רק סלע אחד ולא חל חיובו כלל על יותר.

ועוד צ"ע דהנה כתבו התוס' בכתובות צ. דסוגיין הוי גם היכא דהעריך את השניה באחד ונתן אחת לשניה וד' לראשונה דיצא ידי נדרו, ואי נימא דמה

דזה משועבד לראשון הרי"ז מוגדר יש לו א"כ איך הכהן העריך את השני באחד.

וע"כ מבואר מכל זה דזה וודאי מוגדר דאין לו לשני כיון דזה משועבד לראשון, וא"כ איך הכהן העריכו בד'.

ועיין בחזו"א דחידש דמה דקתני דנתן ד' לשני הוי בלי הערכה, וכיון שבא להעריך את הראשון היה בידו רק אחת לכך מתחייב רק אחת על הראשונה. אמנם דבריו צ"ב רב דכיון דכשבא להעריך את השניה הרי זה מוגדר דאין לו, נמצא דאינו חייב כלל להקדש ד' על השניה, ונמצא דאין כאן כלל דין דב"ח מאוחר דקדם וגבה כיון דאינו בע"ח כלל על ההקדש השני.



י. תוד"ה "אין בין תקיעה" ומסיק דאתא כרבי יהודה דקאמר קר"ק חדא תקיעה וה"נ לרבנן דאסור להפסיק התקיעות. ומבואר מדברי התוס' דהטעם דלר"י דאסור להפסיק בין תקיעה לתרועה לאו משום דהוי מצוה אחת אלא משום דהוי תקיעה אחת. ולכך כתבו דגם לרבנן אסור להפסיק בתקיעה עצמה, דאי הטעם דלר"י היה אסור להפסיק מחמת דהוי מצוה אחת, והיינו דזה באמת חשיב שתי קולות אבל מחמת דהוי מצוה אחת אסור להפסיק, ממילא אפשר דלרבנן בתקיעה עצמה אסור להפסיק מחמת דזה תקיעה אחת, אבל לאחר דחזינן דלר"י הטעם דאינו יכול להפסיק בתקיעה ותרועה מחמת דהוי תקיעה אחת, רבנן דפליגי עליו הוי רק בתקיעה ותרועה ששם הוי שני תקיעות,

משא"כ בתקיעה אחת גם רבנן מודו דאסור להפסיק.

ולכך כתבו דמכאן מוכח דאסור להפסיק בין שברים תרועה כיון דהוי קול אחד, ולכך גם לרבנן דס"ל דבתקיעה ותרועה חשיב שני קולות אבל שברים תרועה דמיא לתקיעה, לכך אסור להפסיק.

אמנם צ"ע דגם אי נימא דהטעם של ר"י דבתקיעה ותרועה אע"פ דהוי שני קולות, אפ"ה אסור להפסיק מחמת דהוי מצוה אחת, ולרבנן כיון דהוי שני מצוות לכך מותר להפסיק, נמי נימא דבשברים ותרועה דלא יוכל להפסיק דהא שברים ותרועה וודאי דהוי מצוה אחת של תרועה, ורק אמרינן דתרועה הוא ע"י שני צלילי קולות, וכיון דהוי מצוה אחת גם לרבנן אסור להפסיק, וא"כ צ"ע מה שייך דבריהם רק למה דפירשו דלר"י אסור להפסיק מחמת דהוי קול אחד.

ועוד צ"ע דהא שיטת ר"ת דצריך להפסיק בין שברים לתרועה משום דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי. וא"כ צ"ע דמה הראיה מהא דאסור להפסיק בתקיעה דאסור להפסיק בשברים תרועה, דאע"פ דשברים תרועה חשיב קול אחד, אפ"ה צריך להפסיק מחמת דגנוחי וילולי הדרך להפסיק.

ועוד צ"ע דמה היה הס"ד של התוס' דיהיה אפשר להפסיק בתקיעה עצמה, והיו צרכים לזה ראיות דמהיכי תיתי דיוכל להפסיק דהא בעינן שיעור לתקיעה, ואם מפסיק באמצע ליכא כלל שיעור, דלכאורה

זה פשוט דאדם דיתקע תקיעה כמו שברים היינו טו טו ודאי דלא חשיב תקיעה, ובשלמא בתקיעה ותרועה דהיכא דמפסיק לאחר התקיעה ליכא חיסרון בשיעור, אלא אסור להפסיק מחמת דתקיעה ותרועה הוי קול אחד.

והנה רש"י כתב בד"ה "כר" יהודה" דאמר חדא מצוה נינהו ולא בעי אפסוקי. ומבואר ברש"י דלר"י יכול להפסיק ורק לא בעי אפסוקי. והיינו דהא רש"י כתב 'חדא מצוה נינהו', ומבואר דס"ל דהטעם של ר"י דתקיעה ותרועה דאסור להפסיק לאו משום דחשיב קול אחד, אלא משום דהוי מצוה אחת, ולכך כתב דאם יפסיק בנשימה אחת ליכא בזה חיסרון. אבל התוס' דס"ל דהטעם של ר"י דאינו יכול להפסיק כמו דכתבו דהוי קול אחד, ולכך ס"ל דגם בנשימה אחת אסור להפסיק ולכך הוכיחו דגם לרבנן בתקיעה אסור להפסיק. אבל לרש"י ליכא ראייה מידי.

והנה לרש"י דס"ל דלר"י יכול להפסיק בנשימה אחת [וכמו שדקדקנו ברש"י דרק לא בעי להפסיק] וכן כתב להדיא בסוכה נג:, לפי"ז יש לעיין מהו השיעור דיכול להפסיק לרבנן. דרש"י הכא כתב 'דלא ישהה יותר מדאי'. אמנם רש"י לא ביאר האם מותר להפסיק רק בשתי נשימות או דאפילו יותר. ונראה דהנה אמרינן בגמ' כמאן אזלא 'ולא כלום' דקתני בברייתא, ואמרינן פשיטא כר"י, ומשני מהו דתימא אפילו כרבנן אתיא, ולאפוקי מדרבי יוחנן דאמר שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום. יצא, קמ"ל. ואימא הכי

שלמי

סימן לב

מנחם

קלא

נמי אם כן, מאי ולא כלום. ומבואר דהיה הו"א דלרבנן דאמרו אסור להפסיק נמי היה מתפרש הברייתא, ומה דקתני דאסור להפסיק היינו דלא מהני היכא דהפסיק כ"כ ושמע תשע תקיעות, ודלא כריו"ח דשמע תשע תקיעות בתשע שעות דיצא, ורק משום דכתיב 'ולא כלום' משמע דאסור להפסיק בכלל ולכך מבואר דלא כרבנן.

ומבואר לפי"ז דאיכא ג' דרגות בהפסק, א. כדי נשימה, דזה מותר לר"י,

ב. הפסק לרבנן דלא ידיע מהו השיעור, ג. דינא דריו"ח שמע תשע תקיעות בתשע שעות. ואי נימא דההפסק לרבנן היינו בשתי נשימות, איכא עוד דרגא של הפסק שהה כדי לגמור את כולה, היינו דהיכא דשהה כזה הפסק כדי לגמור את התקיעה תרועה ותקיעה. ולכך היה נראה דההפסק לרבנן דאסור היכא דשהה כדי לגמור את כולה אבל מותר לשהות עד דשהה פחות מלגמור את כולה. וכן מבואר בתוס' בסוכה נד.

סימן לג

בדין ההלל והחליל בשחיטת הפסח

י. רש"י ד"ה "ולא היה מחלק" ובשעת הקרבה היה שיר זה [בחליל] והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים. ומבואר ברש"י דבהנך י"ב ימים שהיה החליל מכה, השיר של קרבן ששוררו הלויים היה הלל. והנה אחד מהנך י"ב ימים דשרו הלויים הלל הוא בזמן שחיטת פסח ראשון ושני. והנה בפשוטו השיר דשרו הלויים בזמן שחיטת הפסח הוא מדיני הקרבן כמו דבכל קרבן דקבוע לו זמן טעון שירה, ה"ה שחיטת הפסח טעון שירה. וביארה המשנה דקרבן הפסח השיר הוא היה הלל.

בדברי הגר"ז דהוכיח מסתירת דברי רש"י דהיה שני דינים בשירת ההלל בשעת שחיטת הפסח

והקשה הגר"ז בהלכות קרבן פסח, דבפסחים סד: איתא הפסח נשחט בשלש כתות וכו' קראו את ההלל. ופרש"י אכל כתות קאי. וכן כתב רש"י בסוכה נד: שהכת קוראה את ההלל. ולפי"ז מבואר דשירת ההלל אינה שייכת לקרבן, דהא בכל הקרבנות דטעונים שירה היו שרים רק הלויים, ומהא דמבואר ברש"י בפסחים דגם עם ישראל שרו חזינן דאמירת ההלל בשחיטת קרבן פסח אינה מדיני

הקרבן, אלא דזהו דין בפ"ע דהפסח טעון הלל בעשייתו, וכמו דטעון הלל בשעת אכילתו, ולכך אינו שייך כלל ללויים, אלא זה דין על בעל הקרבן לשורר את ההלל בשעת שחיטתו. וא"כ צ"ע דהא ברש"י הכא מבואר דהלל דטעון בשעת עשיתו הוא מדיני הקרבן ולכך הלויים שרו אותה. ועי"ש מה דהקשה עוד מהסוגיא בפסחים ועי"ש.

ועי"ש דהקשה עוד מסוגיין דהא קתני במתני' דהחליל היה מכה בשעת שחיטת הפסח, והרי דין חליל שייך רק מדיני הקרבן, דנאמר בזה דין דמדיני הקרבן בעי שיר בכלי שיר, ואי נימא דהלל אינו מתורת הקרבן אלא זה דין דהפסח טוען הלל בעשייתו מה שייך בזה כלי שיר. וצ"ב מה ההכרח לפרש כן דחליל הוא מדיני הקרבן, אפשר דהוי רק דין דבשעת הקרבת הקרבן היה דין לשורר בכלי שיר, ובהנך י"ב ימים היה דין לשורר בחליל. וצ"ב.

וע"כ הוכיח הגר"ז דמבואר ברש"י דגם ישראל השוחטים את הפסח היו קוראים את ההלל, וגם הלויים שרו את שירת ההלל. ותרי דיני הלל איכא בשחיטת הפסח, חדא מדין שירה שעל הקרבן, והשירה הזו הוי רק ע"י הלויים כמו כל

מבאר דרש"י הביא מפסחים
דכיון דאמרו ישראל הלל לכך
שירת הלויים גם היתה הלל

ובפשוטו היה אפשר ליישב עפ"י
המשך דברי הגרי"ז דביאר
דברי הגמ' דמקשינן על הא דתנן במשנה
די"ב ימים החליל מכה לפני המזבח. ומשני
הואיל ויחיד גומר בהם את ההלל. וצ"ב
מה השיכות דבגלל דהיחיד גומר את ההלל
לכך שוררו הלויים בחליל. וביאר עפ"י
הירושלמי בפ"ה מסוכה רבי יונה בשם רבי
אבא בר ממל ושמחת לבב כהולך בחליל
כל זמן שהחליל נוהג ההלל נוהג והיינו
משום דבקרא התם כתיב השיר יהיה לכם
כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך
בחליל והוקשו זל"ז הלל וחליל דכל זמן
שזה נוהג זה נוהג וזהו גם דברי הגמ'
דתלמודין דהואיל ויחיד גומר בהן את
ההלל על כן גם חליל נוהג בהן.

והיינו דביאר הגרי"ז דהביאור בדברי
הירושלמי אינו היקש בעלמא
לומר דבזמן דהיה הלל שוררו בחליל והוי
רק ילפוטא בעלמא, אלא הוי לימוד דהכלי
דמלוה את שירת ההלל הוא החליל. ולפי"ז
הביאור בגמ' דמקשינן מאי שנא הני י"ב
ימים דהשירה היתה ע"י חליל. ומשני
הואיל ויחיד גומר בהם את ההלל, נמצא
דהימים הם ימי הלל, לכך גם השיר של
הלויים היא הלל, ולכך החליל היה מכה
בהן, דשירת הלל מחייבת את החליל.

ולפי"ז מה דרש"י הביא מפסחים רק לומר
דכיון דבזמן שחיתת הפסח היה
חובה על ישראל לומר הלל ולכך מחמת זה
שירת הלויים היה הלל ׀והביאור בזה

שירה דקרבנות שקבוע להם זמן, ואיכא
עוד דין דהפסח טעון הלל בעשיתו
וכדמבואר בפסחים אפשר כל ישראל
שוחטין את פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין
אומרים שירה, והך דינא נאמר על הכתות
דהם בעלי הקרבן, וללויים אין שייכות
לשירה הזו.

ועדיין צ"ב מדוע רש"י בפסחים כתב רק
דהכתות היו אומרים הלל ולא כתב
נמי דהלויים אמרו את ההלל. אמנם על זה
אפשר ליישב בפשיטות דהתם איירי על
עשיית הפסח ולכך רש"י הזכיר רק את
הכתות כיון דאמירת ההלל שייך רק אליהם
ולא שייך כלל ללויים.

מקשה מוא דרש"י הכא כתב
דהלויים אמרו הלל כדאמרינן
בפסחים הא שם הוי דין על בעלי
הפסח

אמנם צ"ב מרש"י הכא דכתב על הא
דאיתא במתני' דהחליל היה מכה
לפני המזבח בשחיתת פסח ראשון, וכתב
וז"ל בי"ד בניסן שהיו קורין ההלל בעזרה
בשעת שחיטה כדאמרינן בתמיד נשחט.
וצ"ב מה דהביא מתמיד נשחט דאמרו הלל
בשעת עשיתו הא שם ההלל היה דין על
הכתות דהוי מדין עשיית הפסח, ומהך דינא
לא היה כלל דין דהחליל מכה, וא"כ מה
זה שכתב כאן דהחליל מכה כמו דמבואר
בפסחים דאמרו הלל בשעת השחיטה, הא
ההלל דאמרו שם הכתות אינו מחייב חליל,
דרק אמירת הלל דמדיני הקרבן מחייב
חליל וכמו דנקט הגרי"ז בפשוטו וא"כ מה
הביא רש"י ראיה משם.

נתבאר בענין שיר של יום בארוכה דשירת
הלויים היא מענינו של יום וביום דהיחיד
גומר את ההלל הוי ימי הלל ולכך השיר
מענינו של יום הוא הלל. וכששירת הלויים
היא הלל היה דין לנגן בחליל.

מקשה דמבואר בסוגיין דבשביל
שהשיר יהיה הלל בעינן דיהיה
יום מועד ולא סגי בזה דאומרים
בו הלל

אמנם נראה דא"א לפרש כן, דהא מבואר
במשנה דרק ב"ב ימים היה
החליל מכה לפני המזבח ובחנוכה אע"פ
דהוי מ"ח ימים דהיחיד גומר את ההלל
אין הלויים משוררים בחליל. וצ"ב טעמא
דכיון דהגמ' תלתא דחליל מכה בזמן
דהיחיד גומר את ההלל, א"כ צ"ב מדוע
בחנוכה אין היחיד מכה.

וביאר רש"י בסוף העמוד בד"ה "שמונה
ימי חנוכה" - לא חשיב במתני'
משום דליכא קרבן. וצ"ב דבריו דהא הגמ'
תלתא את החליל בהלל ולא בקרבן ומה
כתב רש"י דהחליל תליא בקרבן.

וצ"ל דהא מבואר בגמ' לקמן דהחילוק בין
פסח לסוכות דבפסח אין אומרים
הלל כל יום משא"כ בסוכות, משום
דבסוכות חלוקים בקרבנותיהן משא"כ
פסח. ומבואר דאם יש קרבן הוי סימן דכל
יום ויום הוי יו"ט בפ"ע, והיכא דליכא
קרבן לא הוי יום טוב בפ"ע. ולפי"ז א"ש
היטב דברי רש"י דכונתו דבשביל דהשיר
של יום יהיה הלל בעינן דהיום יהיה יום
מועד, וכמו דביאר הגרי"ז דבעינן דהימים
יהיו ימי הלל, דשיר של יום אמרו מענינו

של יום, לכך בעינן דמצד החפצא של היום
יהיה יום מועד, ולכך כתב דכיון דליכא
קרבן לכך מצד החפצא של היום לא הוי
יום מועד, וביום דלא הוי מועד אע"פ
דאמרו בו הלל, השיר של יום לא היה הלל,
דשירת ההלל לא הוי מענינו של יום.

וא"כ לפי"ז צ"ב דיום שחיטת הפסחים
אינו יום חג ומועד, אלא הוי דין
ששחיטת הפסח טעון הלל בעשיתו וא"כ
מדוע יהיה שונה שחיטת הפסח מחנוכה.
ובפרט דהרי ימי חנוכה נקראים ימי הלל
וכמו דכתב רש"י בשבת כא: ואפ"ה כיון
דלא הוי יו"ט שירת הלויים לא היתה הלל,
וא"כ צ"ב מדוע מה דאומרים הכתות הלל
הרי"ז מחייב דהשירה תהיה הלל.

מבאר דפסח ראשון אפשר
דנקרא יום מועד אמנם עדיין
צ"ע מפסח שני

והנה בשלמא בשחיטת פסח ראשון היה
אפשר לדחוק דכיון דכבר אסור
בעשית מלאכה כחזה"מ לכך חשיב כיום
מועד, ומה"ט כתב הגר"א ביור"ד סימן
שצט' סק"ט שלכך אבל מותר בערב פסח
לרחוץ ולספר אחר חצות [ולא רק סמוך
לחשכה כבשאר ערב יום טוב] נראה
דחשיב כמו מועד, דקרא חשבו בתוך
המועדים וכו'. וא"ת דהא ליכא קרבן וא"כ
אע"פ דחשיב כמו מועד דזה יהיה כמו
חזה"מ פסח דאין שירת הלויים הלל.
ואפשר לומר דקרבן פסח זה הקרבן, ולכך
מזכירים בתפילת המוספין של ט"ו בניסן
את קרבן הפסח שהוא ב"ד, והיינו משום
שהקרבן הפסח נחשבת כאתחלתא דיום
טוב.

והא דכתב רב האי דאיכא מחייב של הלל מתורת קורין דע"ז איכא חובת ברכה, ואיכא מחייב של הלל מתורת שירה וליכא עלייהו ברכה, היינו דחידש דכיון דהקובע אותו ליו"ט בפ"ע זה הנס, לכך אמירת ההלל הוי מתורת שירה.

ולפי"ז נראה דגם ההלל דאומרים בזמן שחיטת הפסח הוי מצד היו"ט ורק הקובע אותו ליו"ט בפ"ע זה הנס ולכך ס"ל דכיון דהוי יו"ט בפ"ע לכך שירת הלויים אומרים הלל. ונראה דגם פסח שני כיון דהוי תשלומים לפסח ראשון לכך אע"פ דבזמן שחיטת פסח שני זה לא זמן הנס, אפ"ה אמירת ההלל הוי מדין יו"ט כמו אמירת ההלל בזמן שחיטת פסח ראשון הוי מדין היו"ט.

ברש"ש מבואר דלמוד ברש"י
דההלל והחליל בשחיטת הפסח
היינו בתמיד של שחר

והנה הרש"ש בסוגיין הביא דברי התוס' בפסחים דהקשו דאיך אמרינן שירה בשעת שחיטת הפסח הא אין אומרים שירה אלא על היין, וכיון דבשעת הקרבת קרבן פסח לא היה ניסוך היין מדוע אמרו שירה. וכתב דרש"י תירץ הך קושיא, דמרש"י בסוכה נ: מבואר דגם בערב פסח היה החליל בשעת ניסוך היין של תמיד היום.

ונראה דכונתו לרש"י שם בד"ה "בשיר של קרבן" בחליל המכה לפני המזבח בשעת ניסוך היין לתמיד של שחר ונסוך היין לתמיד של בין הערבים שהלויים עומדין על דוכנם ואומרים שיר והחליל מכה לפנייהם כדתנן במסכת ערכין ב"ב

אמנם עדיין יקשה מפסח שני דגם היה החליל מכה והלויים היו משוררים בו את ההלל, והתם ליכא איסור עשיית מלאכה ולא הוי כיום מועד וא"כ צ"ב מדוע התם שוררו הלויים את ההלל.

ונראה לבאר עפ"י דברי הגרי"ז בהלכות חנוכה דהביא מרב האי דאיכא הלל דאומרים אותו מתורת קורין וזה הלל דאומרים במועדים, ואיכא הלל דחיובו מתורת שירה, וזה על נס שנעשה לאדם, דנביאים שביניהם תקנו להם לומר הלל על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שנגאלו ממנה, ורב האי ביאר דזה חיוב הלל בליל ראשון של פסח כיון דזה שעת הנס שנגאלנו ממצרים לכך ההלל הוא מתורת שירה. ובזה ביאר דלכך אין על זה ברכה. והגרי"ז שם הוכיח דגם ההלל דאומרים בזמן שחיטת הפסח הוי מדין שירה ולא מדין קורין. ונתבאר להלן בסימן מ' לגבי הלל דאומרים בליל ראשון של פסח, דאע"פ דכתב רב האי גאון דהחיוב הלל מתורת שירה, אין הביאור דהמחייב הוא כלל לא מחמת היום אלא הוי מחייב רק מחמת הנס שיצאנו ממצרים, אלא הביאור דבאמת אמירת ההלל נמי הוי מחמת המועד, אבל משום הא א"א לחייבו כיון דבפסח אומרים רק הלל פעם אחת, ועל זה ביאר דכיון דזה זמן הנס לכך אפשר לקבוע את הליל ראשון כעוד מועד, וכמו דאמרינן לגבי חוה"מ סוכות דחלוקין בקרבנותיהן קובע דכל יום הוי יו"ט בפ"ע, ה"ה נמי שעת הנס יכול לקבוע דהוי יו"ט בפני עצמו, וכמו דמבואר בתוס' לענין חנוכה, דמחמת הנס לכך כל יום ויום הוי יו"ט בפ"ע.

יום בשנה החליל מכה לפני המזבח ואין אומרים שיר על המזבח אלא על היין כדאמרינן התם וכו'. והיינו דכונת הרש"ש דפשוטות דברי רש"י אזיל על כל שנים עשר הימים שהחליל מכה לפני המזבח ובכללם גם החליל שבשחיטת הפסח, דהחליל היה מכה בקרבן תמיד בשעת ניסוך המים.

אמנם לכאורה דבריו נסתרים מדברי רש"י דכתב דהחליל היה מכה בשחיטת פסח ראשון ב"ד בניסן שהיו קורין ההלל בעזרה בשעת שחיטה כדאמרינן בתמיד נשחט. ומבואר ברש"י דבשעת ההלל היה החליל מכה, והלל הא אמרו בשעת שחיטת הפסח ולא בשעת הקרבת התמיד.

אמנם אפשר לומר דהרש"ש ילמד ברש"י דלא כהגרי"ז, דהא הבאנו לעיל דביאר הגרי"ז בביאור דברי הגמ' דמקשינן מ"ש הנך י"ב ימים דהחליל מכה לפני המזבח ומשני משום דהיחיד גומר בהם את ההלל, ונמצא דהימים הם ימי הלל, לכך גם השיר של הלויים היא הלל, ולכך החליל היה מכה בהן, דשירת הלל מחייבת את החליל. אמנם הרש"ש ילמד כיון דהוי ימים מיוחדים דהוי ימי הלל היה דין לשורר בהנך ימים בחליל. ולכך כתב רש"י דכיון דבי"ד ניסן בשעת שחיטת הפסח היו קוראים את ההלל נמצא דיום י"ד ניסן הוי

יום שיש בו הלל לכך הלויים נגנו בשעת הקרבת התמיד בחליל.

ולפי דבריו צ"ל דהא דתנן במתני' דהחליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח אין הכונה בשעת שחיטת הפסח אלא ביום שחיטת הפסח, וכן משמע מרש"י דכתב דהחליל מכה בשחיטת הפסח ב"ד ניסן וכו', ומשמע ברש"י דלמד נמי דאין הכונה דהחליל מכה בשעת שחיטת הפסח אלא מכה ב"ד ניסן שהוא יום שחיטת הפסח.

מיישב לפי הרש"ש סתירת דברי רש"י

ולפי"ז נמצא דליכא כלל סתירה בדברי רש"י דבאמת ס"ל לרש"י דבשעת שחיטת הפסח רק הכתות היו שרים את ההלל, והלויים רק היו מנגנים בחליל בשעת אמירת ההלל, ומה דכתב רש"י הכא דהיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים ובכלל גם ביום שחיטת הפסח, היינו בתמיד של שחר, כמו בכל הנך י"ב ימים דהשיר של יום היה הלל ה"ה נמי ביום שחיטת הפסח השיר של יום היה הלל. ונמצא לפי"ז דבי"ד ניסן הלויים נגנו בחליל פעמיים גם בזמן שחיטת התמיד דכיון דאמרו הלויים את ההלל לכך נגנו בחליל, וגם בשעת שחיטת הפסח מדין שירה של ישראל דהפסח היה מחייב שירת הלל והלל מחייב להנעים אותו בחליל.

סימן לד

בענין השיר של יום בימים דגמרו את ההלל וביום שיש בו מוסף

שירה" מבואר דגם כשנגנו בחלילים, נגנו גם עם שאר כלי שיר.

ונראה לדברי רש"י מיושב קושית התוס' להלן בע"ב בד"ה "אין פוחתין", דהקשו מדוע המשנה מנתה רק שנים עשר כלים שהם נבלים כינורות ומצלותים, ומדוע המשנה לא נקטה במנין הכלים את החלילים. ולפי רש"י דס"ל דבכל ימות השנה לא שוררו עם חלילים א"ש היטב.

מבאר לדברי הרמב"ם מה היה החילוק בין הנך י"ב ימים לשאר ימות השנה

אמנם ברמב"ם בפ"ג מכלי המקדש הל"ד דאיירי על השירה שבכל יום כתב ובמה הם מנגנין, בנבלים וחלילים וכנורות וחצוצרות והצלצל, ואין פוחתין משני נבלים ולא מוסיפין על ששה, ואין פוחתין משני חלילים וכו'. ומבואר מדבריו דבכל השנה שוררו גם עם חלילין. ולדבריו צ"ע מהו ההבדל בין שנים עשר יום לבין שאר השנה והרי בכל ימות השנה שוררו בחלילין.

וא"א לומר דס"ל להרמב"ם דהחילוק לגבי השירה, דבשנים עשר ימים

י. שנים עשר יום בשנה מכה בחליל וכו'. מאי שנא הני הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל, וכו' שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל. וכתב רש"י בד"ה "ולא היה מחלק", ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות והשיר היה אותו שיר המפורש בר"ה דף לא אחד בשבת לה' הארץ ומלואה וכל המזמור ובשני גדול ה' ומהולל וכן כולם.

דברי רש"י דאיכא שני חילוקים בין שנים עשר יום דאומרינו בו את ההלל לשאר ימות השנה

ומבואר ברש"י דאיכא שני חילוקים בין השנים עשר יום לכל השנה, א. שבשאר השנה אמרו לכל יום בשבוע את השיר המיוחד לו, ובשנים עשר ימים השיר של יום היה ההלל. ב. בשאר ימות השנה שוררו בזמן השיר של יום בנבלים וצלצל וכנורות, ובשנים עשר יום שוררו בחלילים. ועיין בשיעורי הגרמ"ד דכתב דמבואר ברש"י דבשנים עשר יום דכשהיו מנגנים בחלילים לא נגנו בשאר הכלים. ודבריו צ"ע דהיכן ראה דמבואר כן ברש"י, ואדרבה ברש"י בסוכה נ: בד"ה "עיקר

השיר היה הלל, וכמו דכתב רש"י, דהרמב"ם לא הזכיר מזה כלל דבשנים עשר ימים איכא שיר אחר. וכן כתב להדיא המנחת חינוך דהרמב"ם פליג בזה על רש"י.

ונראה דברמב"ם אפשר לומר כמו דביאר הגרמ"ד בדעת רש"י דהמיוחד בשנים עשר ימים דשוררו רק בחליל. וכן משמע ברמב"ם שם בהל"ו דכתב בשנים עשר יום החליל מכה לפני המזבח. וצ"ב הך הלכה הא הרמב"ם כתב לעיל דבכל יום שוררו עם חלילין. וע"כ צ"ל דס"ל דבשנים עשר ימים שוררו רק עם חליל.

או דאפשר לומר דהא דכתב הרמב"ם דבשנים עשר יום החליל מכה לפני המזבח, היינו דעמידת המשוררים בחלילים בשנים עשר ימים היה לפני המזבח, משא"כ בשאר הימים שוררו על הדוכן וכמו דכתב הרמב"ם לעיל בהל"ג.

קושית האחרונים בסתירת דברי רש"י דבר"ה מבואר דרק במוסף שרו את השיר המיוחד

והנה הקשו האחרונים על רש"י דכתב דהשיר של יום ביי"ב ימים היה הלל, דהא איתא בסוכה נה. דבמועד היה שיר של יום מיוחד לכל מועד ומועד ולא כמו דכתב רש"י דשיר של יום היה הלל. אמנם באמת רש"י יישב דבריו דכתב שם 'מה היו אומרים- בשיר המוספין'. ומבואר ברש"י דבזמן הקרבת התמיד במקום השיר של יום דנתקן לאומרו בכל יום אמרו הלל, ובמוסף אמרו את השיר דנתקן לאומרו בקרבן מוסף.

ולפי"ז הקשה המנחת חינוך על רש"י במצוה שי"ב דרש"י סתר דבריו, דבר"ה ל. מבואר בסוגיא שם שרק במוסף היו אומרים שיר של ראש השנה אבל בשחרית לא התקינו חז"ל שיר של יו"ט כיון דברוב השנים לא באים עדים עד אחר שחרית על כן היו אומרים שיר של כל יום. ומבואר שבכל יו"ט גם בשחרית השיר היה השיר המיוחד של יו"ט ולא שיר של כל יום, והקשה דהא ברש"י מבואר שם דרק במוסף תקנו לומר את השיר המיוחד ליו"ט משא"כ בשחרית אמרו את השיר של כל יום.

מבאר דברי רש"י עפ"י הגר"ז דביאר דהטעם דהשיר הוא הלל כיון דהימים הם ימי הלל

ונראה לבאר דהנה עיין בחידושי מרן הגר"ז הלכות קרבן פסח דביאר דברי הגמ' דמקשינן על הא דתנן במשנה די"ב ימים החליל מכה לפני המזבח. ומשני הואיל ויחיד גומר בהם את ההלל. וצ"ב מה השיכות דבגלל דהיחיד גומר את ההלל לכך שוררו הלויים בחליל. וביאר עפ"י הירושלמי בפ"ה מסוכה רבי יונה בשם רבי אבא בר ממל ושמחת לבב כהולך בחליל כל זמן שהחליל נוהג ההלל נוהג והיינו משום דבקרא התם כתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל והוקשו זל"ז הלל וחליל דכל זמן שזה נוהג זה נוהג וזהו גם דברי הגמ' דתלמודין דהואיל ויחיד גומר בהן את ההלל על כן גם חליל נוהג בהן.

והיינו דביאר הגר"ז דהביאור בדברי הירושלמי אינו היקש בעלמא

**מבאר דברי רש"י דבחנוכה לא
היה חליל כיון דליכא בו קרבן**

ונראה דלפי דברי הגר"ז מבואר היטב דברי רש"י דכתב בד"ה "שמונת ימי חנוכה – לא חשיב במתני' משום דליכא קרבן. ולפום ריהטא דבריו צ"ב, דהא מקשינן בגמ' מ"ש הנך ימים י"ב ימים דהחליל מכה לפני המזבח. ומשני משום דהנך ימים היחיד גומר את ההלל. ולא מוזכר כלל דהמיוחד בהנך ימים מחמת קרבן.

אמנם נראה דלפי מה דנתבאר בדברי הגר"ז א"ש היטב, דמבואר בגמ' לקמן דהחילוק בין פסח לסוכות דבפסח אין אומרים הלל כל יום משא"כ בסוכות, משום דבסוכות חלוקים בקרבנותיהן משא"כ פסח. ומבואר דאם יש קרבן הוי סימן דכל יום ויום הוי יו"ט בפ"ע, והיכא דליכא קרבן לא הוי יום טוב בפ"ע. ולפי"ז א"ש היטב דברי רש"י דכונתו דבשביל דהשיר של יום יהיה הלל בעינן דהיום יהיה יום מועד, דשיר של יום אמרו מענינו של יום, לכך בעינן דמצד החפצא של היום יהיה יום מועד, ולכך כתב דכיון דליכא קרבן לכך מצד החפצא של היום לא הוי יום מועד, וביום דלא הוי מועד אע"פ דאמרו בו הלל, השיר של יום לא היה הלל, דשירת ההלל לא הוי מענינו של יום.

לומר דבזמן דהיה הלל שוררו בחליל והוי רק ילפותא בעלמא,^א אלא הוי לימוד דהכלי דמלוה את שירת ההלל הוא החליל. ולפי"ז הביאור בגמ' דמקשינן מאי שנא הני י"ב ימים דהשירה היתה ע"י חליל. ומשני הואיל והיחיד גומר בהם את ההלל, נמצא דהימים הם ימי הלל, לכך גם השיר של הלל הוא הלל, ולכך החליל היה מכה בהן, דשירת הלל מחייבת את החליל.

והביאור בזה נראה דהא מבואר בגמ' בר"ה [דהביא רש"י] דהשירה שנאמרה על התמידים היו על שם עניינו של יום דבראשון היו אומרים לה' הארץ ומלואה כיון דנבראו ביום הראשון שמים וארץ וכו' ולכך בהנך י"ב ימים דהוי ימי הלל, לכך השיר מענינו של יום הוא הלל. **ולפי"ז** נראה דלפי מה דמבואר ברש"י הכא דהשיר של יו"ט היה הלל, ונתבאר דזה אמרו בשחרית בשעת הקרבת התמיד, ובר"ה ששם אין הלל שם היה צריך להיות את השיר המיוחד ליו"ט, דכיון דביאר לן הגר"ז דהטעם דאמרו הלל בשחרית כיון דזה השיר מענינו של יום, א"כ היה צריך לתקן מה"ט גם בר"ה בשחרית שיר מענינו של יום, ולכך כתב רש"י שם כיון דברוב השנים העדים לא היו מגיעים עד שחרית לכך אמרו את השיר של כל יום.

א. וכן נראה דלמד הרמב"ם, דמהא דהרמב"ם לא הזכיר כלל דבאותן י"ב ימים הוה השיר של קרבן הלל, וכמו דהבאנו לעיל ע"כ דס"ל דהביאור בגמ' דהא דהיחיד גומר בהן את ההלל זהו גופא סיבה שיהיה החליל מכה לפני המזבח דאיתקש חליל להלל. ומבואר דנחלקו ביסוד דין חליל, האם זה זה בשירת ההלל דבזמן שירת הלל חליל הוא היה המנגן, או דבזמנים מיוחדים היה דין לשורר בחליל, ורק אמרין בגמ' דבימים דהיחיד גומר את ההלל הוי ימים מיוחדים ולכך היה דין לשורר בחליל.

בדברי המנחת חינוך דכתב
לחלק בשיר של שחרית בין יו"ט
לר"ח וחוה"מ

במוסף אמרו את השיר המיוחד ליו"ט.
אמנם צ"ב מ"ש.

ונראה דלפיי"ז א"ש היטב נמי הא דכתב
המנחת חינוך שם לחלק דביו"ט
דהוא יום קדוש דאסור בעשיית מלאכה
התם אמרו בין בשחרית ובין במוסף שיר
המיוחד ליו"ט, אבל בחוה"מ ובר"ח דהוי
ימי חול, רק במוסף שרו את השיר המיוחד
ליו"ט, משא"כ בשחרית שרו את השיר של
כל יום. [והוכיח דבריו מסתירת הסוגיות
דבר"ה ל. דהבאנו לעיל מבואר ברש"י
דאמרו שיר מיוחד ביו"ט גם בתמיד של
שחרית, ובסוכה נה. מבואר ברש"י דרק

ולפמש"נ החילוק מובן היטב, דהשיר של
יום הוא מענינו של יום, לכך
ביו"ט תקנו שיר חדש מענינו של יום,
משא"כ בר"ח ובוה"מ דמצד החפצא של
היום הוי ככל יום, לכך בשחרית אומרים
את השיר של כל יום, ורק במוסף כיון
דנשתנה היום הזה לענין מוסף, לכך גם
תקנו שיר מיוחד רק בקרבן מוסף, דכיון
דהיכר דהוי ימים מיוחדים הוי רק בקרבן
מוסף לכך גם השיר המיוחד נתקן רק
במוסף.

סימן לה

בענין אמירת שיר של יום בזמן הזה

שיטת הרמ"ע מפאנו דבזה"ו
אמרינו בשחרית שיר של כל יום
ובמוסף שיר של המועדים

אולם המג"א בסימן קלב' ס"ק ד' הביא
[בסו"ד] מהרמ"ע מפאנו וז"ל
ובכ"ה כ' מנהגינו שביום שיש מוסף
אומרים שיר של יום אחר שחרית ואחר
מוסף אומר שיר של מוסף. ולכאורה טעמו
דבהקרבת התמיד שרו את השיר המיוחד
של כל יום ובמוסף שרו את השיר המיוחד
למועדים, ולכך כתב דגם היום דתקנו לומר
שיר של יום זכר למקדש, לאחר שחרית
אומרים את השיר של כל יום מימות השנה,
ולאחר מוסף את השיר המיוחד לכל יו"ט.
ודבריו צ"ב מהגמ' בר"ה דמבואר דבכל
יו"ט גם בשחרית השיר המיוחד היה שיר
של יו"ט. ובפרט דהמג"א כתב קודם,
דמשמע מהגמ' בסוף ר"ה דביו"ט לא היו
אומרים כלל שיר של חול רק שירים של
יו"ט, ואיך זה דלא הקשה על הרמ"ע
מפאנו.

מוכח דס"ל דבאמת מודה
דבמקדש גם בתמיד אמרו שיר
של יו"ט

אמנם נראה דהביאור הוא פשוט דהמג"א
הביא דבריו לאחר דכתב דיש
מקומות שאומרים מזמורים אחרים ביו"ט

י. רש"י ד"ה "ולא היה מחלק". ובשעת
הקרבה היה שיר זה והיו הלויים
משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים
והחלילים מחללים ובשאר ימים היו
נבלים וצלצל וכינורות והשיר היה אותו
שיר המפורש בר"ה אחד בשבת לה'
הארץ ומלואה וכל המזמור ובשני גדול
ה' ומהולל וכן כולם. ומבואר ברש"י
דהשיר של יום במועדים, בזמן הקרבת
התמיד היה הלל, ובמוסף היה שיר מיוחד
למועדים כדאיתא בסוכה נה. ואת השיר
המיוחד של כל יום לא שרו כלל במועדים.
ולדעת הרמב"ם דהבאנו בסימן הקודם
מבואר דגם השיר במועדים השיר היה מה
דשרו בכל יום מימות השנה. ובמנחת
חינוך דהבאנו בסימן הקודם מבואר
דבמועדים היו אומרים בין בשחרית ובין
במוסף את השיר של המועדים, וחייליה
מסוגיא בר"ה ל. דהבאנו דמבואר בסוגיא
שם שרק במוסף היו אומרים שיר של ראש
השנה אבל בשחרית לא התקינו חז"ל שיר
של יו"ט כיון דברוב השנים לא באים עדים
עד אחר שחרית על כן היו אומרים שיר
של כל יום. ומבואר שבכל יו"ט גם
בשחרית השיר היה השיר המיוחד של יו"ט
ולא שיר של כל יום. וחילק בין יו"ט
לחזה"מ ור"ח.

ההלל, נמצא דהימים הם ימי הלל, לכך גם השיר של הלויים היא הלל, ולכך החליל היה מכה בהן, דשירת הלל מחמת דהוי יום הלל מחייבת את החליל.

והביאור בזה נתבאר דהא מבואר בגמ' ב"ר"ה [דהביא רש"י] דהשירה שנאמרה על התמידים היו על שם עניינו של יום דבראשון היו אומרים לה' הארץ ומלואה כיון דנבראו ביום הראשון שמים וארץ וכו', ומבואר דשירת הלויים שבכל יום היא על הבריאה שהלויים שרו לפי מעשיו המיוחדים של בורא העולם בכל אחד מששת ימי הבריאה, ולכך בהנך י"ב ימים דהוי ימי הלל, לכך השיר מענינו של יום הוא הלל.

אבל מסתימת דברי הרמב"ם מבואר דגם בהנך ימים אמרו שיר של כל ימות השנה, ולפי"ז הביאור בגמ' כיון דהוי ימים מיוחדים דהוי ימי הלל היה דין לשורר בחליל, ולכך אע"פ דשרו את השיר של כל ימות השנה היה דין לשורר בחליל משום דהזמן מחייב לשורר בחליל.

ונראה דהרמ"ע מפאנו הלך בדרכו של הרמב"ם דהזמן המיוחד של ימי הלל הרי"ז מחייב לשורר בחליל, אמנם למד דלאחר דאיכא דין לשורר בחליל, החליל היה מחייב בשיר מיוחד של מועדים.

ונמצא לפי"ז דרש"י ורמ"ע מפאנו נחלקו מהו הדין דחליל מכה בימים דהיחיד גומר בהם את ההלל, דרש"י ס"ל דשירת ההלל היא מחייבת לשורר

ע"פ מס' סופרים אבל אינן אותן שאמרו במקדש, ועכשיו אין מדקדקין בכך דלזכר בעלמא עבידי וגם אומרים השיר אחר מוסף. ואח"כ הביא את דברי הרמ"ע מפאנו. וא"כ נראה דגם הרמ"ע מפאנו ס"ל דבמקדש שרו גם ביו"ט על התמיד את השיר המיוחד של יו"ט, ואנן כיון דעבדינן זכר למקדש עבדינן בשחרית את השיר של כל השנה ובמוסף את השיר של יו"ט.

וכן ברמ"ע מפאנו בסימן כה' לא כתב כלל דכך עשו במקדש דבתמיד של שחר שרו את השיר של כל יום, ובמוסף שרו את השיר המיוחד למועדים, אלא כתב 'והרשינו לעצמנו לתקן בב"ה סדר קבוע לרבים עם חלופ מה ממנהג הלויים וכו'". ומבואר דכל הסדר דתיקן לא תיקן כמו דאמרו הלויים.

מבאר דהטעם דאנן לא אמרינן כמו במקדש, משום דבמקדש החליל היה מחייב לשיר את השיר של יו"ט

אמנם עדיין צ"ע דאם במקדש לא אמרו את השיר של כל ימות השנה ביו"ט, מדוע אנן דעבדינן זכר למקדש אמרינן שני מזמורים.

ונראה לבאר דהנה הבאנו לעיל שני ביאורים בביאור דברי הגמ' דמקשינן מ"ש הנך י"ב ימים דהחליל מכה לפני המזבח ומשני משום דהיחיד גומר בהם את ההלל, ונתבאר דאיכא בזה פלוגתת רש"י ורמב"ם, דהגרי"ז ביאר בשיטת רש"י דכתב דהשיר באותם ימים היה הלל, כיון דהיחיד גומר בהם את

שלמי

סימן לה

מנחם

קמג

בזמן אמירתו עם חליל, ולהרמ"ע מפאנו
החליל מחייב לשורר שיר מיוחד.

ונראה דמחלוקתם תלויה בגדר השיר של
יום באותם ימים, דהא זה נתבאר
דמבואר בגמ' בר"ה [דהביא רש"י]
דהשירה שנאמרה על התמידים היו על שם
עניינו של יום דבראשון היו אומרים לה'
הארץ ומלואה כיון דנבראו ביום הראשון
שמים וארץ וכו', ונחלקו בהנך ימים
מיוחדים דהוי ימי הלל, מהו השיר מענינו
של יום, דרש"י ס"ל דכיון דהוי ימי הלל,
לכך השיר מענינו של יום הוא הלל,
והרמ"ע מפאנו ס"ל דגם בהנך ימים השיר
מענינו של יום הוא השיר שאמרו כל ימות
השנה, ורק ס"ל דכיון דבהנך ימים
מיוחדים איכא דין לשורר בחליל, לכך
החליל מחייב לשורר שיר מיוחד לאותם
ימים.

ולפי"ן נראה דא"ש היטב שיטתו, דהא
דשרו במקדש גם בזמן הקרבת
התמיד את השיר של מועדים משום
דהחליל מחייב את השירה הזו, אבל בזה"ז
דליכא חליל ממילא הדר דינא דבעי לשיר
את השיר מענינו של יום, ולכך ס"ל
דבתמיד צריך לומר את השיר של כל השנה
דהוי מענינו של יום, ובמוסף אומרים את
השיר מענינו של קרבן מוסף.

ונראה דהדברים נמי מדויקים היטב
במסכת סופרים, דאיתא בפיי"ח
הל"ב לפיכך נהגו העם לומר מזמורין
בעונתן, דתנינן תמן, שיר שהלויים היו
אומרים בבית המקדש, ביום הראשון היו
אומרים, וכו' שכל המזכיר פסוק בעונתו
מעלה עליו כאילו בנה מזבח חדש והקריב

עליו קרבן. ומבואר להדיא דהא דאמרינן
שיר של יום לא אמרינן מחמת דכך אמרו
במקדש, אלא משום המעלה להזכיר פסוק
בעונתו.

**בביאור שיטת הגר"א דשינה
בשיר של המועדים ממסכת
סופרים**

והנה ידוע מנהג הגר"א המובא במעשה
רב אות קנ"ז קנ"ח שאין אומרים ב'
שירים ביום אחד ובר"ח אומר רק ברכי
נפשי אחר מוסף וביו"ט רק שיר של מוסף
המיוחד ליו"ט. וביאור דבריו דס"ל כמו
המנחת חינוך דגם במקדש אמרו שיר של
יו"ט גם בתמיד. אמנם צ"ע דהגר"א שם
שינה את המזמורים הכתובים במסכת
סופרים דלכאורה הני מזמורים אמרו
במקדש למזמורים אחרים, כגון ביום
הראשון של פסח דבמסכתא סופרים איתא
מזמור קלה' וכן אומרינן כן בכל הפסח
אותו מזמור, והגר"א שינה בכל יום מזמור
אחר.

וראיתי בספר בנין שלמה ח"ב דהאריך
לבאר דבאמת הא דאנו אומרים
שיר של יום לא הוי כלל משום זכר למקדש
אלא אמרינן מדינא דמבואר בסנהדרין קא.
דכל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה
לעולם. ולכך לא הקפיד הגר"א לומר דוקא
הנך מזמורים דאיתא במסכת סופרים משום
דראה דבמזמורים אחרים יש יותר מענינו
של יום, ולכך ביאר דכיון דכל אמירתנו הוי
רק משום קריאת פסוק בעונתו לכך סגי
במזמור אחד. ועיי"ש עוד במה דהאריך.
ובאמת נראה דדבריו מפורשים במסכת
סופרים שם, לפיכך נהגו העם לומר

מזמורים בעונתן וכו' שכל המזכיר פסוק בעונתו מעלה עליו כאילו בנה מזבח חדש והקריב עליו קרבן. ומבואר נמי בדבריו מעין מה דביארנו ברמ"ע מפאנו.

בביאור דברי הטור והמג"א הא דלא אומרים שיר של יום במנחה

והנה המג"א שם הביא דברי הטור והב"ש בשם האורחות חיים דהטעם דאין אנו אומרים שיר של יום במנחה, משום שלא היה מצוה לשיר רק בבוקר. והקשה בשם המהר"ם אלשיך דבמשנה בר"ה מבואר שנתקלקלו הלויים בשיר של בין הערבים וא"כ חזינן דהיה שירה גם בתמיד של בין הערבים.

וכתב ליישב כיון דאומרים את השירה רק בשעת הבאת הנסכים, ואפשר להביא את הנסכים גם בלילה, וכשהביאו בלילה אין אומרים שירה בלילה, לכך לא אומרים שירה, משא"כ בשיר של שחר דא"א לדחות כלל, נמצא דהוי שיר קבוע לכך אומרים שירה.

ודבריו צ"ע טובא, דהא גם תמיד של שחר יכול להביא את הנסכים בלילה, דהא מביא אדם זבחו היום ונסכיו לאחר עשרה ימים, ונמצא דגם בשחרית אם לא הביאו ביום יכול להביא בלילה, ואם יביא בלילה לא ישירו וא"כ גם בשיר של שחר השיר יכול להתבטל.

ונראה דלמש"נ דהדין שירה במקדש הוי גם מענינו של יום וא"כ אפשר

דאיכא שני דינים בשירה במקדש א. מצד דהיום מחייב שירה במקדש בכל יום ורק זמן השירה היתה בזמן הבאת הקרבן. ב. דהקרבן מחייב שירה. ואפשר דס"ל להמג"א דכיון דאיכא חיוב שירה כל יום במקדש לכך איכא חיוב להביא את הנסכים בו ביום בשביל דיוכלו לקיים מצות שירה, ולכך כיון דמחמת חובת השירה דאיכא מצד היום אינו יכול לדחות את הנסכים למחר נמצא דהשיר הוא דבר קבוע, משא"כ במנחה דשם הדין שירה הוי רק מחובת הקרבן, דקרבן דקבוע לו זמן איכא בזה חיוב שירה מחמת הקרבן, דמצד השיר מענינו של יום סגי לומר פעם אחת, לכך קאמר כיון דיכול להביא נסכים בלילה לכך לא תקנו בו שירה, דכיון דלכתחילה יכול להביא את הנסכים בלילה ולא יהיה שירה.

ונראה דזה גם הביאור בדברי הטור דהא דכתב דמצות השירה היתה רק בבוקר, דאין כונתו לומר דלא היה שיר בתמיד של בין הערבים, אלא כונתו דכיון דאנן דעבדינן זכר למקדש, והיינו לשיר דאמרו מחמת דהיום היה מחייב את השיר, ואינו מדין שירה שעל הקרבן, ולכך נתבאר דכתב הרמ"ע מפאנו דאמרינן גם בשחרית של יו"ט את השיר של כל יום ולא את השיר של יו"ט, כמו דאמרו במקדש, ועל זה כתב דאת המצוה הזו לשיר מחמת ענינו של יום הוי רק בשיר של שחרית.^א

ולחביבות הדברים העתיק כאן מה דראיתי בספר רשימות שיעורים עמ"ס

א. ועיי"ש במג"א דהביא עוד ליישב מדוע לא אמרינן שיר של יום במנחה לפי דברי ההגהות מיימוניות דכתב בפ"ג מתפילה דשיר שעל הקרבן היו אומרים בעוד היום גדול שאין אומרים שירה אחר תמיד של בין הערבים אע"ג דאכתי יום גדול הוא דאיכא בתריה קטורת ונרות. ומבואר מדבריו דלא אומרים שיר אחר תמיד של בין

שלמי

סימן לה

מנחם

קמה

סוכה נ. דהביא בשם הגר"ח הא דאנן אמרינן שיר של יום הוא משום מצות "זכור את יום השבת לקדשו" כפי שביארה הרמב"ן וז"ל הרמב"ן עה"ת על הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", ועל דרך הפשט אמרו שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחה כו' ובמכילתא ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת כו' וישראל מונים כל הימים לשם שבת, א' בשבת שני בשבת כי זו מן המצוה שנצטוונו בו לזכור תמיד בכל יום וכו' חובת מצוה היא לספור את ימי השבוע עד יום השבת היום יום ראשון בשבת היום יום שני בשבת וכן הלאה. וזה הטעם מה דקבעו חז"ל לשורר הנך מזמורים בכל ימי השבוע דע"י המזמורים בעצמם תתקיים מצות זכירת השבת, דע"י ששרים בכל יום מעין היצירה של אותו היום מזכירים דהקב"ה ברא את העולם בששת ימי המעשה ובשבת גמר מלאכתו. והביא שם דהגר"ח ביאר דלרמב"ן אמרו הלויים בכל יום ויום כחלק שירתם את היום של השבוע ביום הראשון שרו "היום יום ראשון בשבת-לה' הארץ ומלואה וכו' וכן

בכל יום ויום כדי לקיים בשלמות מצות זכור את יום השבת לקדשו דהואיל ובשירתם יש קיום של מצות זכור את יום השבת היו מוסיפים בתחילת שירתם את היום מימי השבת שבו היו שרין כמו שאנו אומרים.

ועי"ש דביאר דמה"ט לא אמרינן שירה במנחה כיון דאנן אומרים שיר של יום רק משום לזכור את יום השבת, ובשביל זה סגי פעם אחת. אמנם עדיין צ"ע מהסוגיא בר"ה ל. דהבאנו לעיל דגם שחרית של יו"ט אמרו את השיר של המועדים, וצ"ב דהא ביטלו כאן את המ"ע של זכור את יום השבת לקדשו. ואפשר דבאותו יום דשרו בשחרית את השיר של יו"ט, במנחה שרו את השיר של אותו היום, ובזה נתקיים המ"ע של זכור את יום השבת לקדשו.

ונראה דדבריו מתיישבים היטב עם שיטת הרמב"ם דגם ביו"ט שרו במקדש את השיר של כל יום, כיון דאיכא מצוה דאורייתא לזכור את השבת וזה התקיים ע"י השירה עצמה ששרו מענינו של אותו יום.

הערכים. ולכך לאחר מנחה הוה ליה כאלו כבר הקריבו התמיד ואין אומרים שיר אחריה, דבשלמא בב"ה היו אומרים בשעת ניסוך היין שעל הקרבן דזה היה באמצע הקרבת התמיד. אבל בשחר היה מותר לומר אחריה דעדיין זמן שירה הוא כל היום.

ונראה דלפי"ז יצא נפק"מ דמי שלא אמר שיר של יום לאחר שחרית אינו יכול להשלים לאחר מנחה. ואפשר דזה הטעם דבתשעה באב שאין אומרים שיר של יום בשחרית אלא במנחה, אומרים קודם תפלת מנחה ולא לאחריה. וראיתי בספר אשי ישראל פמ"ד הערה קע"ז שהביא משו"ת מהרי"ל דיסקין דהקשה דמג"ל דאיכא תשלומין לשיר של יום דלכך אומרים במנחה בת"ב. וכתב שם ליישב דכיון דבמקדש אמרו שיר של יום במנחה, לכך אע"פ דכל יום לא אמרינן בת"ב השאירו את עיקר הדין. אמנם מהמג"א מבואר להדיא שלא כדבריו דהרי לומר קודם מנחה עדיין ליכא תמיד דנאמר עליו שירה ולאחר מנחה כבר עבר זמנו של שיר.

אמנם נראה ליישב קושיית המהרי"ל דיסקין דלא הוי מדין תשלומין, דהא כתב המג"א דשיר של תמיד היה אפשר לאומרו כל היום.

סימן לו

בחיוב הלל בר"ח ובמועדים

בביאור השקו"ט בתוס' אי הלל
דמיא לערבה דאין מברכים עליו

אקריאה דמנהג מברכין שפיר'. ובסוף
דבריהם הביאו מר"ת דהוסיף דאע"פ
דהחיוב הוא על הציבור אפ"ה יחיד יכול
לברך ולא גרע ממ"ע שהזמ"ג דנשים
חייבות.

ומבואר מדבריהם דגם היכא דאיכא חיוב
על הגברא לקיים את המצוה, כיון
דהוי חיוב מתורת מנהגא אין מברכים.
וצ"ב מהו החיסרון דכיון דהוי ממנהגא
לכך אין מברכין, הא כיון דרבנן חייבו את
הגברא לקיים את המצוה הוי ככל מצוות
דרבנן ומה אכפת לן דשורש החיוב הוא
מנהג. ועוד צ"ב דמ"ש מכל מצוות דרבנן
דהוי מצוה ולכך איכא עלייהו ברכה ולא
אמרינן דהוי רק מנהג, דמה מגדיר שזה
מנהג ומהו מצוה. ונראה דע"ז כתבו התוס'
דהכא לא דמיא לכל מנהגא דרק במנהג
כעין ערבה דהוי טלטול התם ליכא ברכה,
אבל אקריאה דמנהג מברכין, והיינו דבזה
ביארו דערבה דהוי רק טלטול לכך הוי
מצוה מדין מנהג לבין הלל דהוי קריאה
דמנהג. וצ"ב כונתם בזה.

י. תוד"ה "י"ח ימים". מבואר בתוס' ג'
שיטות לענין הלל בר"ח
ובשאר ימים שאין גומרי את ההלל, אי
איכא ברכה, דבתחילת דבריהם מבואר
דכיון דמעיקר הדין אי"צ כלל לאומרו, ומה
דאנו אומרים אותו הוי רק מדין מנהג לכך
אין מברכין. ומשמע מדבריהם דאע"פ דהוי
מנהג לומר הלל, אין הביאור דלכך לא הוי
חובה כלל, דהא כתבו ו'א"כ ודאי מה
שאנו אומרים אותו אינו אלא מנהג בעלמא
ואינו חובה כמו בי"ח ימים'. ומשמע דרק
חובה כמו י"ח ימים אינו חובה, אבל חובה
איכא. והיינו דיש כאן 'ציווי' [ולא הוי כמו
מ"ע שהזמ"ג דליכא כלל ציווי] ואפ"ה
היינו התוס' כיון דהוי חיוב מכח מנהג אין
מברכין דעל מנהג לא מברכים, והטעם
מבואר בתוס' בהמשך דבריהם דהוי כמו
ערבה דאין מברכין דהוי מנהג בעלמא ה"ה
בימים דאין גומרין את ההלל דהוי רק
מנהג אין מברכים.

ובביאור דבריהם ביאר מרן הגרי"ז בספרו
דהטעם דעל ערבה ליכא ברכה,
דמ"ש מצות ערבה דליכא ברכה מכל מצות
דרבנן כיו"ט שני ועוד, דאיכא עלייהו
ברכה. וביאר דברכה איכא רק במקום
דאיכא חפצא דמצוה, ולא רק היכא

ור"ת כתב דאע"פ דהוי מנהג מברכים,
כיון דהוי חיוב מתורת מנהג לכך
איכא ברכה, אמנם מבואר מדבריו דהחיוב
הוא רק על הציבור, ולכך הברכה נמי רק
על הציבור, וכתבו ולא דמיא לערבה
ד"ה"מ טלטול דמנהג כמו ערבה אבל

מבאר דהשקו"ט האם מברכים
על מנהג של חצי הלל, האם חצי
הלל הוי חפצא אחר של הלל,
מהלל השלם

והשיטה הראשונה של התוס' דס"ל דגם
בציבור לא מברכים, היה
אפשר לבאר דבריהם דפליגי וס"ל דאיכא
כללא דעל מנהג לא מברכים. אמנם צ"ב
מה החיסרון של מנהג וכן מה מגדיר מצוה
דרבנן ומה מגדיר מצוה של מנהג. וע"כ
נראה דגם השיטה הראשונה ס"ל דחלוק
מצוה דשורשו ממנהגא ממצוה דשורשו
דאית ליה עיקר מהתורה, ואעפ"כ ס"ל
דליכא ברכה על הלל דתקנו לומר בר"ח
ובו' ימים של פסח, כיון דאין גומרין בו
את ההלל, דס"ל דמה דאין גומרין אותו
חשיב דלית ליה עיקר מהתורה.

והביאור בזה דס"ל דהלל השלם וחצי
הלל הוי שני מצוות שונים, דהא
בפשוטו בהלל שלם היכא דחיסר תיבה
אחת, ברכתו הוי ברכה לבטלה, [ועיין
לקמן מה דהארכנו בזה] כמו בקריאת
המגילה היכא דחיסר תיבה אחת ברכתו הוי
לבטלה, וע"כ כל ההלל הוי חפצא של
מצוה אחת של הלל, דכל ההלל הוי הילול
אחד, משא"כ בחצי הלל דאין כלל דין
לומר הלל השלם ע"כ אם החסיר אפילו
פרק אחד אין זה מעכב, וע"כ דשם המצוה
לומר הרבה הילולים, ולכך ס"ל דחצי הלל
דמיא לערבה, דלא מצינו חפצא דמצוה של
חצי הלל, שנימא דרבנן הרחיבו את המצוה
גם לר"ח, אלא רבנן תקנו מצוה חדשה
לומר חצי הלל, ולכך ס"ל דליכא ברכה.

דהגברא מקיים מצוה, ולכך ביאר דבכל
מצוה דרבנן יש כזה חפצא דמצוה
מהתורה, ורק רבנן הרחיבו את המצוה,
וכמו מצות מצה ביו"ט שני וכיוצ"ב,
דמהתורה איכא חפצא דמצוה של אכילת
מצה, ורבנן הרחיבו את המצוה, ותקנו
לעשות את המצוה גם ביו"ט שני, ולכך
אע"פ דהגברא מקיים את המצוות של יו"ט
שני רק מדרבנן כיון דאיכא לזה עיקר
מהתורה לכך הוי חפצא דמצוה, ולכך
איכא עלייהו ברכה. משא"כ מצות ערבה,
דהוי מצוה חדשה דליכא כזה חפצא
דמצוה מהתורה, והוי מצוה חדשה דתקנו
נביאים, התם הוי רק מצוה דגברא לעשות
טלטול ערבה, וכיון דהערבה אינה חפצא
דמצוה לכך ליכא ברכה.

וזה הביאור בדברי התוס', דכתבו דשייך
לברך על הלל בר"ח ובשאר ימים
דאין גומרין בהם את ההלל, כיון דהוי
קריאה דמנהגא. והביאור דהלל לא הוי
מצוה חדשה, דהא איכא מצוה לומר הלל
בי"ח ימים, ורבנן הרחיבו את המצוה של
קריאת ההלל לומר גם בר"ח ובשאר ימים
של פסח, דאמרו דאת החפצא דמצוה של
ההלל דאיכא בי"ח ימים דאיכא חיוב על
יחיד לאומרו, תקנו דיעשו כן נמי בר"ח
בציבור, ונמצא דרבנן הרחיבו את המצוה
של הי"ח ימים, ולכך איכא ברכה אע"פ
דהוי רק תקנה ממנהגא. ולכך כתבו התוס'
דכיון דהתקנה היתה לקרוא בציבור, לכך
ציבור יכולים לקרוא בברכה, אבל יחיד
דעליו לא תקנו לקרוא בהנך ימים קורא
בלי ברכה.

חצי הלל הוי חפצא אחר של הלל דאומר הרבה הילולים, אולם אם דוד תיקן נמצא דהתקנה של רבנן היה לומר את ההלל דדוד תקנו, ודוד המלך הרי וודאי אמרו בתור אמירת שבח של תהלים, ורק רבנן אמרו דאת הנוסח דאמר דוד בתורת שבח, נימא ב"ח ימים, וא"כ וודאי דאין צורתו של הלל הוא הלל השלם, אלא צורתו הלל בדילוג, ורק רבנן הוסיפו ב"ח ימים לומר הלל השלם, ונמצא דליכא חילוק בין המצוה של הלל שלם למצוה של חצי הלל.

**בדברי השו"ע דמברכין על נרות
חנוכה בביהכנ"ס ואע"פ דבהלל
של ר"ח הביא בזה ג' דיעות אם
מברכין.**

והנה כתב השו"ע בהלכות חנוכה בסימן תרע"א ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא. [ועיין להלן מה דהבאנו מהגר"א בזה]. ועיין במשנה ברורה בס"ק מ"ד דהביא את הב"י דהביא מדברי הריב"ש דאע"פ דהוי רק ממנהגא מ"מ מברכין עליו כמו דמברכים בהלל של ר"ח דאינו אלא מנהג. ונראה להוסיף דלכך השו"ע הוסיף מדליקין ומברכין, וצ"ב מה ההוספה דמברכים, הא לא מצינו בשום מצוה דכתב השו"ע דהעושה מצוה מברך, דזה פשיטא. אמנם השו"ע בא להשמיענו דאע"פ דההדלקה הוי רק ממנהג, וא"כ נימא דידיקו בלא לברך, וע"ז כתב דמברכין.

אמנם דברי השו"ע צריכים ביאור רב, דהא בסימן תכב' הביא השו"ע שלש דיעות אם מברכין על ההלל דר"ח בציבור, [וביחיד להשו"ע לכל הני ג' שיטות אינו מברך, והטעם דהשו"ע ס"ל

ונמצא לפי"ז דפלוגתתם, דהשיטה הראשונה בתוס' דס"ל דהגם דיש תקנה לומר הלל בציבור בר"ח ובפסח, כיון דהתקנה לומר הלל בדילוג הוי חפצא אחר מהלל שלם, ונמצא דלומר הלל בדילוג אין לה עיקר מהתורה, ואם יאמר הלל בדילוג בימים שגומרין בו את ההלל אין כאן כלל קיום מצוה של הלל, ולכך ס"ל דהוי מצוה חדשה מתורת מנהג דתקנו על הציבור לומר הרבה הילולים בהנך ימים, ודמיא למצות ערבה דאין מברכים עליה. והשיטה השניה בתוס' דס"ל דמברכים נמי על הלל ובו' ימי הפסח, משום דחצי הלל הוי נמי חפצא דמצוה כהלל שלם, דס"ל שגם בימים שגומרין בו את ההלל צורת ההלל הוא הרבה הילולים, ונמצא דצורת ההלל הוא הלל בדילוג כמו בר"ח, וליכא חילוק בחפצא דמצוה של ההלל בין היכא דגומר את ההלל, לבין היכא דאומר הלל בדילוג דבשניהם הגדר לומר הרבה הילולים. וס"ל דגם היכא דאומר חצי הלל בימים שגומרין את ההלל נמי יש כאן קיום מצוה של הלל.

**מבאר דפלוגתתם מי אמר את
נוסח ההלל**

ואפשר דזה יהיה תלוי ברמב"ן בשורשים דהרחיב בזה מי אמר את נוסח ההלל האם דוד המלך הוא זה שתקנו, או דמשה רבינו תקן את נוסח ההלל, ועיין"ש דהרחיב בזה בארוכה. ונראה דאם משה רבינו תקן את הנוסח נראה דצורתו של הלל הוא הלל השלם, לומר הילול אחד, [ולכך היכא דחיסר תיבה אחת הוי ברכתו לבטלה, דכל ההלל הוא מישך שייכא לאהדדי] ולכך היכא דאומר

שלמי

סימן לו

מנחם

קמט

דאין נשים יכולות לברך על מצ"ע שהזמ"ג] ומבואר בתוס' דהטעם דהני שיטות דאין מברכים אפילו בציבור, משום דס"ל דהלל בר"ח כיון דהוי מצוה מתורת מנהג ליכא ברכה, וא"כ צ"ב איך כתב לגבי הדלקת נרות בביהכנ"ס דהוי נמי רק מצוה מתורת מנהגא, [וכמו דכתב הב"י] פשוט בלא חולק דמברך, וביותר יקשה דכתב דמקורו כמו דמצינו בהלל של ר"ח, הא שם מצינו להיפך. [ואפשר דזה גם הטעם דהגר"א הביא מקור אחר לדברי השו"ע. ועיי' להלן].

אמנם נראה דלפי מה דנתבאר דהטעם להשיטות דבהלל של ר"ח דאינו

מברך, דלא הוי דין דעל כל מנהג אינו מברך, אלא רק על מנהג דלא הוי חפצא דמצוה דלא מצינו לו עיקר מהתורה, ולכך חצי הלל הוי חפצא אחר של הלל מהלל השלם, ולכך כיון דהלל בדילוג אין לו חפצא מהתורה לכך ליכא ברכה, לפי"ז א"ש היטב דהלל בר"ח חלוק מהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת אע"פ דהוי מנהג, כיון דהתם אינו מצוה מחודשת אלא רבנן הרחיבו את מצות ההדלקה דלא תהיה רק נר איש וביתו אלא הנהיגו דגם בבית הכנסת, ונמצא דכשמדליק בבית הכנסת הוי מנהג דאית ליה עליה חפצא דמצוה ולכך מברך.

סימן לז

בביאור דברי ר"ת דיחיד יכול לומר הלל דלא
גרע ממ"ע שהזמ"ג

לשמוע קריאת התורה, כיון דהוי חיוב דמוטל על הציבור, ה"ה בר"ח ובז' ימי הפסח ההלל הוי חובת ציבור וכלל לא חיוב דיחיד, [ולכך אם יהיה עשרה אין על היחיד חיוב לומר הלל, דהא יש ציבור דאמרים הלל], ונמצא דהחפצא של ההלל הוי רק חובת ציבור, אלא הביאור דמצד החפצא של ההלל הוי חיוב על כל יחיד ויחיד לומר הלל בציבור, ונמצא דאיכא חיוב על יחיד לומר הלל, ורק התקנה היתה דכשהוא יחיד פטרו את הגברא מלומר הלל, וכשהוא בציבור יש ליחיד חובת הלל, ונמצא דכשאומר הלל בציבור מקיים מצות הלל של יחיד וכמו בי"ח ימים דגומרים את ההלל דהוי חיוב על כל יחיד ויחיד, [ולכך גם כשיהיה עשרה יש חיוב ליחיד לומר הלל] ולכך כתב ר"ת דכיון דאיכא חיוב על היחיד לומר הלל בציבור, לכך גם כשהוא יחיד יכול להכניס עצמו לחיוב לומר הלל, וכמו דחזינו בנשים דאע"פ דפטורות יכולות להכניס עצמם לחיוב.

מביא דוגמא מטלית שאולה
דכתב המג"א דאפשר לברך דלא
גרע ממ"ע שהזמ"ג

ומעין זה מצינו במג"א בסימן יד' דכתב
דאפשר לברך על טלית שאולה,

י. תוד"ה "י"ח ימים". ור"ת כתב דאע"פ דיחיד אינו חייב לאומרו דהמנהג הוי רק על ציבור, ומיהו מאחר דהיחיד מזיק עצמו, לכך אין זה ברכה לבטלה כמו שהנשים מברכות על נטילת לולב וכו'. והיינו דכונתו, כמו שנשים אע"פ שפטורות ממ"ע שהזמ"ג יכולות להכניס עצמם לחיוב, ה"ה נמי יחיד באמירת ההלל יכול להכניס עצמו לחיוב ולברך.

אמנם צ"ע דהא שאני מכל מצות עשה שהזמ"ג, דהתם איכא חיוב על האנשים, ולכך איכא חפצא שמצוה של הלל על האנשים לכך הנשים יכולים להכניס עצמם לחיוב, משא"כ באמירת הלל בר"ח ובז' ימי הפסח, שם המנהג היה רק על ציבור ונמצא דליכא כזה חפצא דמצוה לקרוא הלל ביחיד, וא"כ איך היחיד יכול למשוך עצמו ולחייב אותו הא ליכא כלל כזה חפצא דמצוה דנתקן ליחיד.

וע"כ חזינו בדברי ר"ת דהא דכתב דאיכא חיוב על ציבור, אין הביאור דהוי חובת ציבור, וכמו בקריאת התורה להנך ראשונים דס"ל דהוי חובת ציבור, ועל היחיד אין כלל חיוב, [ולכך ליכא בזה דין שומע כעונה ואין היחיד צריך לשמוע כל תיבה, וכן אם יש עשרה אין ליחיד חיוב

דלא גרע ממצות עשה שהזמ"ג דנשים מברכות. ושם נמי דבריו צ"ב, דכיון דהמחייב של טלית בציצית הוי רק היכא דכתיב 'כסותכם' והיכא דהוי שאולה אינו חייב כלל לשים ציצת וא"כ מה שיך לברך, ושניא ממצות עשה שהזמ"ג דהתם איכא חפצא דמצוה אצל הגברים וממילא מצד החפצא של הבגד גם נשים היו יכולות להתחייב, אלא התורה פטרה אותם, ונמצא דהוי פטור בגברא, לכך התחדש דאע"פ דפטורות יכולות להכניס עצמם לחיוב, אבל בטלית שאולה הוי חיסרון בבגד דבגד שאול אינו חייב בציצית, ומה שיך להכניס עצמו לחיוב.

וע"כ התם נמי צ"ל דטלית שאולה אין הביאור דלא הוי בגד דאינו חייב בציצית, דהא מצד הבגד הוי בגד של ד' כנפות, אלא הביאור דהתורה פטרה את הגברא לשים ציצית בטלית שאולה, ולכך כתב המג"א דכיון דמצד הבגד הוי בגד דחייב בד' כנפות אלא התורה פטרה את הגברא מלהניח בו ציצית, לכך יכול היחיד להכניס עצמו לחיוב, כמו בנשים דפטורות ממ"ע שהזמ"ג דהוי פטור בגברא, דכיון דהם נשים התורה פטרה אותם מלהניח ציצית בבגד של ד' כנפות, ולא הוי חיסרון בבגד, ה"ה נמי בטלית שאולה.

[ולא הוי כמו "לכם" בד' מינים בחג הסוכות דשם היכא דלא הוי "לכם" אינו יכול ליטול כלל, ואינו יכול לומר דהוא מכניס עצמו לחיוב, משום דהתם הוי

מצוה חיובית ונמצא דכשאמרה תורה ליטול לולב, התורה כתבה באיזו צורה מקיימים את המצוה, ולכך כשאנו שלך לא זו הצורה. משא"כ בציצית דהוי מצוה קיומית דאין חיוב ליקח בגד של ד' כנפות ולהטיל בו ציצית, אלא אמרה תורה דכשאדם לובש בגד של ד' כנפות חייב להניח בו ציצית, ונמצא דכשאמרה תורה דבעינן "כסותכם" התורה לא כתבה דצורה של המצוה הוי רק כשזה כסותכם, דמעולם התורה לא חייבה ללבוש ציצית, אלא הוי רק פטור על הגברא.]

מבאר דלפי המג"א ה"וצונו"
מתפרש דלא כהר"ן דאזיל על
הגברים

אמנם עדיין צ"ב דאין יכול לברך "וצונו", דבשלמא נשים אע"פ שפטורות ממ"ע שהזמ"ג אפ"ה יכולות לברך "וצונו" כדביאר הר"ן דהנשים דמברכות "וצונו" היינו על המצוה של הגברים, וכן לר"ת דכתב דיחיד נמי יכול לברך על הלל נמי אפשר לפרש ד"וצונו" אזיל על המצוה דצונו לברך בציבור, דכיון דנתבאר דאיכא חיוב ליחיד לאומרו בציבור, לכך כשהיחיד מכניס עצמו לחיוב אומר "וצונו", על המצוה דאיכא ליחיד לאומרו בציבור. אבל בטלית שאולה הא אין כלל ציווי להניח בו ציצת. וצ"ל דס"ל דלא כהר"ן, אלא ס"ל דבשביל לברך "וצונו", סגי בזה דהיכא דאיכא חפצא דמצוה יכול לומר "וצונו".

בביאור דברי הרמ"א דאע"פ
דכתב דבעלמא נשים יכולות
לכתחילה לברך על מ"ע
שהזמ"ג, ולכך הכא פסק בר"ת,
ואפ"ה כתב דמ"מ יזהר לקרות
בציבור

והנה עיין בשו"ע הלכות ר"ח סימן תכב'
דהביא ג' שיטות אם מברכים על
הלל בר"ח, שיטה ראשונה דמברכים בין
ביחיד בין בציבור. [והיא שיטת התוס'
בברכות יד. דליכא מקום לחלק בין יחיד
לציבור]. וי"א שהציבור מברכין והיחיד
אינו מברך, והיא שיטת התוס' בסוגיין.
וי"א דאף הציבור אין מברכין. והיא שיטה
הראשונה של התוס' בסוגיין. והנה כל הני
שיטות הוי דכיון דבר"ח הוי רק מנהג לומר
הלל, ולכך נחלקו האם על מנהג מברכים.
וכמו דנתבאר לעיל פלוגתתם בארוכה.

והרמ"א כתב וי"א דגם יחיד מברך.
ומקורו מדברי ר"ת דהביאו
התוס' בסוגיין. [וכן מובא בסוגרים ברמ"א
וכן פירש המ"ב להדיא. אמנם עיין בגר"א
דפירש מקור אחר לדברי הרמ"א וצ"ב.]
והיינו דאע"פ דהמנהג היה רק על ציבור
אפ"ה יכול היחיד לברך דלא גרע ממ"ע
שהזמ"ג דנשים מברכות. והמשיך הרמ"א
ומ"מ יזהר אדם לקרות בציבור כדי לברך
עליו עם הציבור. וביאר המ"ב הטעם דלא
יברך לכתחילה ביחיד כדי לצאת ידי
השיטות דביחיד אינו מברך עליו.

והנה מדברי הרמ"א [לפי ביאורו של
המ"ב, עיין בגר"א דביאר דמקורו
של הרמ"א הוא מהמרדכי ולא מר"ת
עיי"ש.] מבואר דזה וודאי דפסקינן כהני
שיטות דבציבור מברכין, ופסק נמי את
דברי ר"ת דיחיד יכול לברך, ונראה דהטעם

דהשו"ע לא הביא את שיטת ר"ת, ורק
הרמ"א הביאו, דנראה דהרמ"א הוא
לשיטתו דפסק דנשים מברכות על מ"ע
שהזמ"ג, והטעם דיכולות להכניס עצמן
לחיוב, ה"ה הכא היחיד יכול להכניס עצמו
לחיוב של הציבור וכש"נ לעיל, משא"כ
השו"ע פסק דנשים אינן יכולות לברך על
מ"ע שהזמ"ג, ונמצא דמי שפטור אינו יכול
לומר "וצונו", לכך לא הביא דברי ר"ת.

אמנם צ"ע על הרמ"א דכתב דמ"מ יזהר
לקרות את ההלל בר"ח בציבור, הא
כיון דכתב דנשים בעלמא יכולות לברך
לכתחילה על מ"ע שהזמ"ג, וא"כ מדוע
הכא כתב דלכתחילה יחיד לא יברך על
הלל, הא יכול להכניס עצמו לחיוב של
הציבור.

מבאר דמוכח ברמ"א דס"ל
דהלל בציבור והלל ביחיד הוי
חפצא אחר של הלל, ולכך שניא
מכל מ"ע שהזמ"ג

וחזינן מדברי הרמ"א דס"ל דחלוק הלל
מכל מ"ע שהזמ"ג, והביאור נראה,
דהטעם של הראשונים דהמנהג היה
לאומרו בציבור, ופליגי על ר"ת דאין יחיד
יכול להכניס עצמו לחיוב, משום דס"ל
דחלוק החפצא של הלל כשחיובו לומר
אותו בציבור, מהחפצא של הלל כשחיובו
לאומרו גם ביחיד. [וכמו דמבואר ברב האי

גאון (פנינו הר"ן ערני פסחים ועיין עוד בחידושי הגר"ן)]

דאיכא הלל דהוא מתורת קורין ואיכא הלל
דהוא מתורת שירה ה"ה חלוק הלל דחיובו
לומר אותו בציבור מלאומרו ביחיד.]
והביאור בזה נראה דהא מבואר בברכות
יד. דהלל דר"ח נתקן משום פרסומי ניסא,
ונראה דהיכא דהמצוה לפרסם הנס הוי

שלמי

סימן לז

מנחם

קנג

בעשרה, דהנה לגבי קריאת המגילה כשאינה בזמנה [היינו היכא דחל פורים בשבת דמקדימין לקרותה] דינה לקרותה רק בעשרה, והטעם דכיון דאין זה זמן המצוה, לכך כל החפצא דמצוה הוי רק משום פרסומי ניסא, ופרוסומי ניסא הוי בעשרה, ולפי"ז נראה דהטעם דנתקן הלל בר"ח לומר רק בציבור, כיון דטעם ההלל משום פרסומי ניסא, ולכך רק בציבור מתקיים הפרסומי ניסא, ולא ביחיד, ולכך לא שייך למימר דהיחיד יכניס עצמו לחיוב, כיו דהחפצא של המצוה לפרסומי ניסא וד"ז לא שייך ביחיד.

מוכיח מדברי הגר"א דהלל של
ציבור הוי משום פרסומי ניסא
וד"ז לא מתקיים בהלל של יחיד

וכן מבואר בגר"א בסימן תרע"א דכתב מקור לדברי השו"ע דמדליקין בבית הכנסת נרות חנוכה ומברכין משום פרסומי ניסא. וכתב הגר"א כמו דאומרים הלל בליל פסח בציבור בביהכנ"ס, דאע"פ דנתקן על הכוס אפ"ה אמרינן בביהכנ"ס משום פרסומי ניסא. ומבואר מדברי הגר"א דכשאומר הלל בביתו על הכוס לא מתקיים הפרסומי ניסא. והיינו כיון דאומרו ביחיד וביחיד לא מתקיים הפרסומי ניסא. ומבואר מהגר"א ביותר, דגם נרות חנוכה אע"פ דמדליק בחוץ משום פרסומי ניסא, אפ"ה צריך נמי להדליק בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, ומבואר דהפרסומי ניסא

דעושה היחיד בביתו שיתפרסם לאחר זמן, אינו דומה לפרסומי ניסא דמדליק ומברך בציבור.

ומצאתי כן להדיא בקונטרס חנוכה ופורים [מהגר"א טורצין] בענין קריאת המגילה ביחיד ובציבור, דהביא דעת הרמ"א בסימן תרצ"ב דאין לברך על המגילה לאחריה ביחיד, וכן ברכה שלפניה נראה בתוס' מגילה ה. שהוא רבוא דמברכין ביחיד, וביאר שם דהיכא דקורא בציבור איכא בקריאה בציבור קיום דין פרסומי ניסא ומשא"כ כשקורא ביחיד לא מתקיים פרסומי ניסא.

מביא בזה נפק"מ לדינא דבר"ח
בעינן שלשה לאמירת ההלל,
ובי"ח ימים דגומרין את ההלל
לא בעינן שלשה

ונראה דאיכא בזה נמי נפק"מ לדינא דהרמ"א בסימן תכ"ב סעי' ב' כתב דיחיד הקורא הלל יאמר לב' שיענו עמו. ובבהגר"א כתב דכה"ג חשיב כרבים. וכתב שם המג"א בס"ק ז' בשם הל"ח דדוקא בר"ח דאין היחיד אומר בעינן שלשה. והביאור בדבריו נראה דבר"ח דנתקן משום פרסומי ניסא לכך בעינן ציבור, ולענין פרסומי ניסא דציבור לאמירת הלל, סגי בשלשה. משא"כ בי"ח ימים דהוי חיוב על היחיד לומר הלל מדין המועד, לכך לא בעינן שלשה, דלא הוי מתורת פרסומי ניסא.

מבאר בזה דברי הרמ"א דכיון
דהלל בציבור הוי מתורת
פרסומי ניסא, וזה לא מתקיים
בהלל של יחיד, לכך יחיד לא
יכול לחייב את עצמו באמירת
הלל

הראב"ד בפ"א מברכות הלי"ז דנתקן כדי
לפרסם קידוש החודש, ורק הראב"ד ס"ל
דמה"ט נמי איכא ברכה] ולכך ס"ל דליכא
חילוק בין הלל של יחיד להלל של ציבור.

ולפי"ן נמצא דאלו דחולקים על ר"ת וס"ל
דיחיד אינו יכול לברך אינו משום
דפליגי על ר"ת וס"ל דהפטור מן המצוה
אינו יכול להכניס עצמו לחיוב מצוה
ולברך, אלא נמי ס"ל כדברי ר"ת דבכל
המצוות נשים דפטורות ממ"ע שהזמ"ג
יכולים לחייב עצמם, ורק לענין הלל פליגי
משום דס"ל דכיון דהמנהג היה לומר הלל
בר"ח רק על הציבור משום פרסומי ניסא,
א"כ לא שייך לומר כלל את דברי ר"ת
דיחיד יחייב עצמו בהלל דלא גרע ממ"ע
דהזמ"ג דנשים מברכות, דלפי"ז גרע וגרע,
דנשים יכולות לחייב עצמן באותו חפצא
דמצוה של האנשים, משא"כ בהלל בר"ח,
יחיד אינו יכול לחייב עצמו במצוה של
הציבור דהיא פרסומי ניסא ולכך היחיד
כלל לא יכול להחיל עליו את החיוב של
הציבור.

ור"ת פליג וס"ל דליכא חילוק בין החפצא
של הלל בר"ח שנאמר בציבור
לחפצא של הלל דנאמר ביחיד, ואפשר
דס"ל דטעם אמירת ההלל בר"ח דנתקן רק
לציבור, לא הוי משום פרסומי ניסא, אלא
טעמא אחרינא אית ליה [ואפשר כמו כתב

ולכך קאמר הרמ"א כיון דאיכא מחלוקת
האם חלוק חפצא דהלל בר"ח
דכשחיבו לומר בציבור, מחפצא דהלל
דנאמר ביחיד, ולכל הני שיטות דס"ל
דחלוק, לא שייך כלל את דברי ר"ת, לכך
לכתחילה עדיף לברך הלל בציבור.

מביא בזה נפק"מ דבר"ח טבת מי
שאמר הלל ביחידות יצטרך
לומר עוד הלל בציבור


והנה נראה דלפמש"נ דחלוק ההלל של
ר"ח דהוא משום פרסומי ניסא ולכך
זה מתקיים רק היכא דאומרו בציבור,
משא"כ ההלל ביי"ח ימים דהוי נמי חיוב
על יחיד, נמצא לפי"ז נפק"מ לדינא דבר"ח
טבת דאיכא חיוב לומר הלל גם משום
חנוכה, [ובחנוכה הוי חיוב מדין י"ח ימים
דגומרין בו את ההלל, דהוי חיוב נמי על
היחיד], וגם משום ר"ח, נמצא דאדם
דיאמר הלל ביחיד עדיין יהיה לו חיוב
לומר הלל בציבור, דהא בר"ח נתקן לומר
הלל בציבור, משום פרסומי ניסא, וזה לא
מתקיים בהלל ביחיד, וכשאומר הלל ביחיד
לא קיים את חיובו לומר הלל משום
פרסומי ניסא.

סימן לח

בגדר ההלל בשעת נטילת הלולב

המועדים הוא מהתורה דהוא בכל השמחה שנטינו בה כדכתיב וביום שמחתכם וכו'. ומבואר ברמב"ן דנטילת לולב מחייבת הלל מהתורה.

וביותר מבואר בגר"א בסימן תרמ"ד, דכתב על דברי השו"ע שחרית

אחר חזרת התפלה נוטלין הלולב ומברכים על נטילת לולב ושהחיינו וגומרין ההלל. ומבואר בשו"ע דזמן נטילת לולב הוא לאחר תפלת שחרית. וכתב הגר"א מקור לדבריו וז"ל דמברכין בשעת ההלל וכמ"ש בפרק ע"פ אפשר ישראל נוטלין לולביהן ושוחטין פסחיהם ואין אומרים שירה והלל הוא לאחר שחרית כמ"ש בפ"ד מר"ה. ומבואר בגר"א דזה גם הטעם דאומרים הלל לאחר שחרית כיון דלולב מחייב אמירת הלל והזמן של הלל לאחר תפלת שחרית, לכך הזמן של נטילת לולב הוא נמי לאחר שחרית כדי שההלל יהיה  לב.

מקשה מדוע הבבלי לא קאמר דמוחמות נטילת הלולב חלוק סוכות מפסח

ולפי"ן יש לעיין טובא מדוע הבבלי לא הביא הך טעמא, דזה הטעם דסוכות חלוק מפסח, משום דבסוכות

י. אמר ר' יוחנן שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל שמונה ימי החג וכו'. מ"ש בחג דאמרינן כל יומא ומ"ש בפסח דלא אמרינן כל יומא. דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן.

בדברי הירושלמי דאמרינן הלל בכל יום מחג הסוכות כנגד הלולב


והנה בירושלמי בסוכה ריש פ"ה מבואר טעם אחר דקורין הלל בכל יום בסוכות, רבי יוסי בי רבי בון בשם ר' בא בר ממל למה קורן את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה. וצ"ב מה השייכות הלולב להלל.

והברור בדברי הירושלמי כדביאר הרמב"ן בשורשים שורש א' בארוכה את דברי הבה"ג דאמירת הלל הוא מצוה מהתורה, ובתחילה כתב דאע"פ דאמירת הלל במועדים הוי דרבנן אבל הלל שאומרים על שחיטת הפסח ונטילת לולב הוי דאורייתא דהרי תמהו אפשר שחטו ישראל ולא אמרו שירה נטלו את לולביהם ולא אמרו הלל, ואי הוי רק דרבנן מהו התמיהה. [ובהמשך כתב דהלל בכל


א. בשבת אין נוטלין לולב ואפ"ה אמרינן הלל. ואפשר דכונת הירושלמי דאין הביאור דחייב ההלל משום הלולב, וכמו דנבאר בפנים, אלא כיון דהלולב מתחדש בכל יום הוי סימן דכל יום הוא יו"ט בפ"ע. ואפשר דזה פלוגתת הבבלי והירושלמי. ועיין להלן.



ההלל בשעת שחיטת הפסח להלל שבשעת נטילת לולב, דאמרינן בגמ' אפשר שחטו ישראל פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו הלל.

ולפי"ן נראה דלשון הברייתא י"ח ימים דהיחיד גומר בהם את ההלל, ולדברי הגרי"ז נמצא דההלל דהלל דחיובו מחמת נטילת הלולב אין חיוב לגמור את ההלל, לכך הוצרך הבבלי לבאר טעם אחר מדוע בסוכות גומרין את ההלל. והירושלמי שכן קאמר הך טעמא, נראה דמדויק בירושלמי דאיתא שם למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה. ומדויק דהירושלמי לא ביאר מדוע גומרין את ההלל.

ואפשר עוד לומר דבירושלמי מדויק דקורין כל שבעת ימי החג כנגד הלולב, ומבואר דהירושלמי לא נקט דאומרים הלל בשעת נטילת לולב, ולפי"ז אפשר דהירושלמי  דמהא דנוטלים לולב כל יום הוי סימן דכל יום הוא יו"ט בפ"ע דאם הוי יו"ט אריכתא היה יוצא בלולב דנטל ביום הראשון.

מביא עוד נפק"מ מהגרי"ז דהלל בסוכות אשה לא תוכל להוציא איש משום דהאיש חייב גם בהלל מדין הלולב

ונמצא לפי דברי הרמב"ן  דאיכא שני מחייבים לומר הלל בחג הסוכות, א. מדין המועד וכמו דמבואר בברייתא דהנך י"ב ימים כיון דחלוקין בקרבנותיהן איכא חיוב לומר הלל. ב. דנטילת לולב מחייב לומר הלל. ונתבאר דאיכא נפק"מ בין שני חיובי הלל, דהלל

הלולב מחייב לומר הלל ואיכא מצוה כל יום ויום משבעת הימים ליטול לולב. וביותר דהרי ההלל דאומרים כל יום בסוכות משום דחלוקין בקרבנותיהן, נמצא דחובת ההלל הוא רק מדרבנן, [דרך הרמב"ן חידש דבכל המועדים החיוב הוא מדאורייתא משום מצות שמחה] משא"כ לפי הטעם דנטילת לולב מחייבת הלל, הוי מצוה מדאורייתא במקדש לומר הלל וריי   בשעת נטילת לולב.

ובאמת בפשוטו אפשר ליישב דמהאי טעמא בשבת או מי שאין לו לולב לא יאמר הלל, ולכך הוצרך הבבלי לומר דאיכא מחייב גם בשבת וגם מי שאין לו לולב משום דחלוקין בקרבנותיהן. אמנם לפי"ז קשיא על הירושלמי דמדוע אומרים הלל בשבת חוה"מ סוכות. וצ"ע.

מבאר דחיוב ההלל מדין הלולב סגי בחצי הלל

ונראה לבאר לפי מה דהאריך הגרי"ז בהלכות חנוכה דאיכא תרי דיני הלל דאיכא הלל דדינו שאומרים אותו בתורת שירה, כמו הלל דאומרים בשעת שחיטת הפסח, ואיכא דין של הלל במועדים דדינו לאומרו מתורת קורין ולא מדין שירה. וביאר שם דההלל דאמרו בשעת שחיטת הפסח היה הלל מדין שירה, וכמו דאמרינן בגמ' אפשר ישראל שחטו פסחיהן ולא אמרו שירה, ומה"ט כתב דלכך לא היה דין לגמור את ההלל, כמו דמבואר שם דמעולם כת שלישית לא הגיע לאהבתי. ולפי דבריו נראה דגם ההלל דאמרו בשעת נטילת לולב לא היה דין לגמור את ההלל, דהא בגמ' השוו את

מדין המועד מחייב לומר הלל השלם, משא"כ מדין הלולב סגי בחצי הלל.

והנה בחידושי מרן רי"ז הלוי עמ"ס סוכה (עמ' 62) מבואר עוד נפק"מ בין הנך שני דיני ההלל. דהנה רש"י בברכות כ:; כתב דנשים חייבות בתפלה, ולא שיין לפוטרים משום דהוי מ"ע שהזמ"ג, כיון דתפלה דרבנן, ובמצוות דרבנן לא שיין פטור של מ"ע שהזמ"ג. והקשו עליו התוס' דהא מבואר במתני' בסוכה דמי שהיה עבד או אשה מקריין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים ואינם יכולים להוציאן מדין שומע כעונה, כיון דעבדים ונשים פטורים ממצות הלל דהוי מ"ע שהזמ"ג. וחזינן דגם במצוה דרבנן איכא לפטור של מ"ע שהזמ"ג. [והנה לדברי הרמב"ן דהלל במועדים הוא גם מדאורייתא לק"מ.]

וכתב הגרי"ז ליישב דלדברי הרמב"ן דאיכא באמירת הלל בסוכות שני דינים, א. חיוב מצד המועד, ב. חייב מדין הלולב, דמצות לולב מחייבו בקריאת ההלל, נמצא דאח"נ מצד ההלל של המועדים הוי רק מצוה דרבנן, אבל ההלל מצד נטילת לולב הוי דאורייתא, דהלולב דהוא דאורייתא מחייבו לומר הלל, דהלל בשעת נטילת לולב הוא מסברא אפשר ישראל נוטלין לולביהן ואין אומרים הלל, ולכך היכא דמקיים מצות לולב הרי"ז מחייבו לומר הלל מדאורייתא, וא"כ הא דאמרינן במתני' בסוכה דאין האשה יכולה להוציא את האיש בקריאת ההלל דהוי מ"ע שהזמ"ג הוי רק בהלל דמחויב מדין הנטילת לולב, דהוי הלל מדאורייתא, [דהמשנה הוי המשך של המשנה הקודמת

דאיירי על נטילת לולב], אבל בחיוב הלל דחייב מצד המועד באמת אשה יכולה להוציא איש כיון דהחיוב של ההלל מדין המועד הוי רק מדרבנן, ובדרבנן ליכא לפטור של מ"ע שהזמ"ג.

מבאר דהלל מדין המועד והלל מדין הלולב הוי שני גדרי הלל, ולכך קריאת הלל של האשה מדין המועד לא מועילה לקריאת ההלל של הלולב

אמנם עדיין צ"ב דבריו, דכיון דאשה חייבת בהלל מדין המועד, מדוע שלא תוציא את האיש גם בהלל דחייב מדין הלולב, הא כיון דיש לאמירתה אמירת מצוה של הלל דהוי מצוה מחויבת מדין המועד, דתוציא את האיש גם בהלל דחייב בהלל מדין הלולב.

ונראה לבאר לפי מה דהאריך הגרי"ז בהלכות חנוכה דאיכא תרי דיני הלל דאיכא הלל דדינו שאומרים אותו בתורת שירה, כמו הלל דאומרים בשעת שחיטת הפסח, ואיכא דין של הלל במועדים דדינו לאומרו מתורת קורין ולא מדין שירה. ולפי דבריו נראה דגם ההלל דאמרו בשעת נטילת לולב הוי מדין שירה, דהא בגמ' השוו את ההלל בשעת שחיטת הפסח להלל שבשעת נטילת לולב, דאמרינן בגמ' אפשר שחטו ישראל ונטלו לולביהן ולא אמרו הלל, וא"כ נראה דכמו דבזמן שחיטת הפסח ההלל הוא מדין שירה ה"ה נמי ההלל בזמן נטילת לולב נמי מדין שירה, וכיון דהוי שני גדרי הלל, נמצא דנשים דחייבות בהלל מדין המועד הוא מתורת קורין, והאיש חייב בהלל גם מדין

הלולב דהו מדין שירה, לכך אינה יכולה להוציא איש דחיובו נמי מתורת שירה.

היכא דהאיש אמר חצי הלל, האשה תוכל להוציא את האיש

אמנם דבריו יהיה נפק"מ, דהגרי"ז שם הוכיח דהלל דאומרים מתורת שירה אין חיוב לגמור את ההלל, וכמו דאמרינן שם בסוכה דכת שלישית מעולם לא הגיע לאהבתי, ולפי"ז נמצא דגם ההלל דאומרים בשעת נטילת לולב, סגי בחצי הלל, ולפי"ז נמצא דהיכא דהאיש אמר מקצת הלל דכבר יצא בהלל דמדין שירה האשה תוכל להוציא את האיש בהלל השלם מדין המועד.

מבאר דלכאורה איכא עוד נפק"מ דהיכא דאדם אמר הלל בלא לולב בשעה דיטול לולב יצטרך שוב לומר הלל

ולפי"ז יצא חידוש לדינא דאדם דאמר הלל ולא היה לו לולב, בשעה דיטול לולב יצטרך לומר שוב הלל מדין מצות נטילת לולב, ולא מישתמיט לאחד מהפסוקים שיאמר כן לדינא.

מבאר מהו גדר מצות הנטילה במקדש דנלמד מ"ושמחתם"

והנה מהתורה לולב ניטל בגבולין יום אחד מקרא ד"ולקחתם לכם ביום הראשון וכו'", ובמקדש כל שבעה דכתיב "ושמחתם לפני ה' שבעת ימים". וכבר חקרו רבותינו, מהו גדר המצוה במקדש דנתחדש בה כל שבעה, האם נתחדש

דאותה מצוה שיש בגבולין יום אחד, תהיה נוהגת במקדש עוד ששה ימים, או דלא שאני מקדש מגבולין, אלא במקדש יש דין בפ"ע דילפינן ליה מ"ושמחתם" שצריך ליטול כל ז' ימים, ולפי"ז נמצא דביום הראשון צריך ליטול במקדש משום שני דינים, א. מדין ולקחתם לכם ביום הראשון. ב. מדין ושמחתם לפני ה', כמו בשאר הימים. ונפ"מ דמי שנטל בגבולין ביום הראשון, ובא באותו יום למקדש דצריך ליטול שנית משום המצוה דושמחתם.

ומטו בביה מדרשא לתלות הך חקירה בפלוגתת הראשונים בסוכה כט: אי במקדש כל שבעה בעינן לכם, דבתוס' שם מבואר בד"ה "בעינן" דבמקדש כל שבעה בעינן לכם, כמו ביום הראשון. ובריטב"א שם כתב דלא בעי לכם. ולכאורה טעמא דהריטב"א דהחיוב במקדש ליטול לולב כל ששה ימים מדין "ושמחתם", ובהך מצוה לא נאמר "לכם". ולפי דבריו נמצא דאדם דנמצא במקדש ביום הראשון, ואין לו לולב, יכול ליטול לולב מחבירו, ויקיים בזה מצות "ושמחתם".



מבאר דהחיוב הלל מדין הלולב הוי רק במקדש דהמחייב של מצות לולב מדין "ושמחתם"

ולפי"ז אפשר דהא דמבואר בגמ' אפשר כל ישראל נטלו לולביהן ולא אמרו הלל, דאין הביאור דמצות נטילת לולב מחייבת הלל, דמ"ש הלל מכל המצוות דאין טעונים הלל בעשייתן.² אלא

ב מר כיון דחזינו דע"י הלולב אדם מגיע לידי שמחה ולכך כתיב בתורה דבמקדש איכא חיוב שמחה כל שבעה ימים ע"י הלולב, לכך אע"פ דבמדינה המצוה אינה שמחה אלא רק מצות נטילה וככל המצוה¹ דהך מצוה היא גורמת לשמחה איכא חיוב לומר הלל.]

איירי רק על מצות לולב שבמקדש כיון דהמצוה של נטילת לולב הוא מדין "ושמחתם" והיכא דהמצוה היא מצות שמחה היא מחייבת הלל, וכמו דמבואר שם בהמשך הרמב"ן דבמועדים אפשר דהלל הוא מהתורה, כיון דאיכא מצות שמחה ביו"ט, והך שמחה מחייבת הלל.



התוס' דהבאנו לעיל דס"ל דשאל פסול במקדש כל שבעה ומ"מ בזה"ז שנוטלין כל שבעה  לין כשר בשאול, ואי נימא שהיא אותה מצוה מדבריהם במדינה היה צריך שיהיו כל הדינים של מקדש. אלא ע"כ דזהו מצוה מיוחדת שחכמים תיקנו "זכר למקדש" ובהך מצוה  אין את כל הדינים הפוסלים במקדש.

מבאר דבזה"ז מצות לולב אינו מחייב כלל לומר הלל דאין כאן כלל קיום של "ושמחתם"

והנה הגרי"ז במנחות חקר הא דתיקן ר' יוחנן בן זכאי שלולב ניטל בזה"ז כל שבעה זכר למקדש, האם הביאור דהוי מצוה דרבנן והטעם משום זכר למקדש, או דלמא דכל החפצא של המצוה היא זכר למקדש. והיינו דהבאנו לעיל לחקור מהו גדר המצוה דלולב ניטל במקדש כל שבעה, האם הביאור דגדר המצוה כמו ביום הראשון, דאותה מצוה שיש בגבולין יום אחד, תהיה נוהגת במקדש עוד ששה ימים, במקום ושמחתם לפני ה', ולפי"ז גם בזה"ז שייך מצות נטילת לולב, או דהביאור דכל החפצא של המצוה היא "ושמחתם לפני ה'", ואין כלל גדר המצוה מצות נטילת לולב אלא גדר המצוה הוא מצות שמחה ע"י נטילת לולב. ולפי"ז בזה"ז דלא שייך ושמחתם לפני ה' לא שייך כלל חפצא של נטילת לולב כל ששה ימים כיון דלא שייך כלל מצות ושמחתם, וע"כ דגדר המצוה הוא מצוה חדשה של "זכר למקדש".

והוכיח הגרי"ז כצד השני דחכמים לא תקנו דמצות לולב שבמקדש תנהג במדינה, דהרי חזינן דדברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, דהא לפי

ונמצא לפי"ז דבזה"ז דנוטלים לולב אין כאן כלל קיום של ושמחתם, וא"כ מצות לולב בזה"ז אינו מחייב כלל הלל, דמה דאמרינן בגמ' אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל, הוי הוי רק בזמן המקדש, ולכך בזה"ז לא שייך כלל לחייב הלל מדין הלולב.

אמנם בגר"א מבואר דגם בזה"ז מצות לולב מחייבת לומר הלל

אמנם כל זה אפשר לומר ברמב"ן דכל דברי הרמב"ן דלולב מחייב בהלל מדאורייתא, הוי רק בזמן המקדש. אמנם בגר"א דהבאנו בתחילת דברינו דכתב דהמקור לשו"ע דנוטלין לולב לאחר תפלת שחרית, כיון דלאחר תפלת שחרית אומרים הלל, ולולב מחייב הלל כדאמרו בגמ' אפשר דכל ישראל נטלו לולביהן ולא אמרו הלל, מבואר דגם בזה"ז שייך לחייב הלל מדין נטילת הלולב, והיינו דס"ל דגם במקדש גדר המצוה היתה כמו ביום הראשון, דאותה מצוה שיש בגבולין יום אחד, תהיה נוהגת במקדש עוד ששה ימים, במקום ושמחתם לפני ה', ולפי"ז גם בזה"ז שייך מצות נטילת לולב, ואמירת הלל בשעת הנטילה, דמצות לולב מחייבת הלל,

קס

שלמי

ערכין דף י.

מנחם

דגם במקדש מצות נטילת לולב היא היתה מחייבת הלל.^א וא"כ לדבריו עדין יקשה דאדם דאמר הלל בלא לולב ואח"כ נטל

לולב יהיה לו עוד חיוב לומר הלל מדין הלולב ולא אישתמיט לאחד מהפוסקים שיאמר כן. וצ"ע.

ג. א"ב בסימן תרע"א דכתב באמת דהטעם לומר הלל יחד עם הלולב, משום קיום מצות נענועים דמקימים טעת הלל ב"הודו" ובאנא ה'. ולכך המשיך דהמקובלים נהגו ליטול הלולב קודם שחרית בסוכה. ומבואר במ"ב דלא כהגר"א דמצד ההלל אין ענין ליטול את הלולב, ורק משום הנענועים. ונראה דאיכא נפק"מ בין הגר"א למ"ב האם יש ענין להחזיק את הלולב כל ההלל או רק בשעה דאומר הודו ובאנא ה'.

סימן לט

בדברי הרמב"ן דכתב דגם חצי ההלל דנאמר בפסח הוי מדאורייתא

ולפי"ן מבואר מהרמב"ן דהא דאיתא בסוגיין דבפסח אין גומריין את ההלל כל יום כמו בסוכות כיון דאינם חלוקין בקרבנותיהם, הוי רק סברא דלא לומר הלל השלם אבל הלל בדילוג איכא חיוב גם בשאר ימי הפסח. ורק בר"ח אמרינן בסוגיין כיון דלא איקדיש בעשית מלאכה התם ההלל הוי רק ממנהגא.

אמנם דבריו צ"ב דממ"נ אי איכא חיוב הלל בו ימי הפסח כיון דאיכא מועד איך יוצא בחצי הלל, ואי נימא דיוצא בחצי הלל מדוע בי"ח ימים צריך לומר הלל השלם.

ובביאור דבריו נראה דהוא לשיטתו, דהרמב"ן [בהשגותיו על ספר המצוות בשורש הראשון] האריך להוכיח דהלל חיובו מדאורייתא דבמקום דאיכא שמחה איכא חיוב לומר הלל, וז"ל והנראה מדבריהם שהוא [הלל] מן התורה כמו שפירשתי ויהיה הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה כמו שכתבו וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וכו' ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה אלא שמיעטו ראשי חדשים

י: ומאי שנא דבפסח דלא אמרינן כל יומא דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. והנה בתוס' מבואר דאע"פ דמדינא לא בעינן לומר הלל בר"ח ובחור"מ פסח כיון דאינם חלוקים בקרבנותיהן אבל נהגו לומר חצי הלל.

אולם ברמב"ן מבואר דגם הלל בו ימי הפסח הוי מהתורה ולא ממנהג, דהנה עיין בר"ן בשבת יא: [מדפי הרי"ף] דהביא מהרמב"ן וז"ל אבל הרמב"ן ז"ל כ' בספר הלקוטות דששה ימים של פסח ור"ח לאו חד דינא אית להו משום דששה ימים של פסח כיון דאיכא מועד מחייבין למקרי הלילא בדילוג וכו', אבל הלל דראש חדש אינו בכלל זה אלא בין צבור בין יחיד אינן גומריין ולא קורין מתקנת חכמים משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה וכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה שאין מקודש לחג אין טעון שירה כדאיתא בערכין הילכך בששה ימים של פסח קורין בדילוג ומברכין וכו' אבל בראש חדש קורין ממנהגא ואין מברכין שאין מברכין על המנהג. [ועיין בהמשך דברינו דהרמב"ן בספר המצוות בשורש הראשון הוכיח מ"השיר יהיה לכם כליל התקדש החג" דהלל הוי מהתורה.]

בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה ושם במסכת ערכין אמרו וכו' תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב הוי אומר זו שירה א"כ אפשר נדרוש בימים טובים שכתוב ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללן.

ועיי"ש בהמשך דבריו דהוכיח עוד דהלל חיובו מהתורה מהא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ואע"פ שהוא מדברי קבלה אבל יאמר הנביא כי ישירו לקל המושיע אותם מיד סנחריב כאשר הם משוררים כליל התקדש חג והוא ליל אכילת פסח שהיו משוררין בקול גדול כמו שאמרו כזית פסחא והלילא פקע אגרא. ומהא הביא הר"ן דבריו הנ"ל דהלל בוי' ימי הפסח הוא חיוב וחזינן מזה דס"ל דהוי חיוב מהתורה גם בוי' ימי הפסח.

ומבואר ברמב"ן דההלל במועדים הוא מחיוב שמחה, דהשיר גורמת למצב דאדם יהיה שמח וכיון דבמועדים איכא חיוב שמחה לכך איכא חיוב שירה, דשמחה מחייבת שירה, והוכיח עוד מסוגיין דילפינן לשירה מן התורה מתחת אשר לא עבדת את ה' בשמחה ובטוב לבב, והחיוב שמחה מחייב שירה, וחזינן דאם איכא חיוב שירה ממילא יש חיוב שמחה. ועיי"ש דהוכיח עוד דהלל חיובו מהתורה.

אמנם צ"ע דהא מקשינן בגמ' דכיון דחלוקין בקרבנותיהן הרי"ז מחייב לומר הלל, ולכך דגם בשבת ובר"ח נימא, וצ"ע דהא אם החיוב הלל דנאמר במועדים הוי משום שמחה, הא בשבת

ליכא חיוב שמחה, וכן בר"ח, ומה מקשינן דנימא הלל.

וכן צ"ע דהא מבואר בסוגיין דבפסח אין גומרין את ההלל כל יום משום דחלוקין בקרבנותיהן, והא לדבריו כיון דהחיוב במועדים הוא משום שמחה, וס"ל דבכל ו' מימי הפסח איכא חיוב שמחה מדוע אין גומרין את ההלל.

ועוד צ"ע דהא הר"ן דהביא דבריו כתב אבל הלל דראש חדש אינו בכלל זה אלא בין צבור בין יחיד אינן גומרין ולא קורין **מתקנת חכמים** משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה. ומבואר ברמב"ן דהא דאמרין בסוגיין דהיכא דאידיש בעשיתמלאכה דאמרין הלל, הוי חיובו רק מתקנת חכמים, וצ"ע דהא בשורשים כתב להדיא דבמועדים דאיכא חיוב שמחה הוי מהתורה. ואפשר לדחוק דכונתו דבר"ח אין גומרין אותו מדאורייתא ולא קורין מתקנת חכמים.

מבאר דהיו"ט מחייב הלל שלם,
וחיוב שמחה מחייב בחצי הלל

וע"כ מבואר בדבריו דס"ל דאיכא שני דינים של הלל, דהגמ' הכא דדנה הוי לגבי לומר הלל שלם, משום דחלוקין בקרבנותיהן, והיינו דאיכא מחייב של הלל מדרבנן מחמת המועד, דעצם היו"ט מחייב באמירת ההלל, ולכך אמרין דשמונת הימים של חג כיון דחלוקים בקרבנותיהם, לכך חשיב כל יום, יום טוב בפ"ע, ולכך כל יום איכא מחייב לומר הלל השלם, משא"כ בז' ימי הפסח דאינם חלוקים בקרבנותיהם הוי חד יו"ט, ולכך מחמת המחייב מצד המועד חיובו רק ביום

שלמי

סימן לט

מנחם

קסג

הראשון לומר הלל השלם, ומה"ט מקשינן דגם בשבת ור"ח כיון דחלוקין בקרבנותיהן לכך מחמת המועד שבהם דיהיה מחייב לומר הלל השלם.

וחדש הרמב"ן דחוץ מהמחייב של המועד איכא עוד מחייב לומר הלל במועדים מהתורה משום שמחה, אלא בשמונת ימי החג כשאומר הלל השלם מקיים גם את ההלל שיש עליו מדין שמחה, אבל בו' ימי הפסח דנמי הוי יו"ט ואיכא מחייב של שמחה כל יום, דהא כל יום תקעו בחצוצרות ובנבלים בקרבן מוסף, דמזה למד הרמב"ן דאיכא חיוב הלל במועדים, ושמחה מחייבת הלל, לכך איכא חיוב כל יום מז' ימי הפסח לומר חצי הלל מדין שמחה. וע"ז לא דנו הכא בסוגיין כלל.

ולפי"ן נראה דזה הביאור ברמב"ן דהביא הר"ן דכתב דבו' ימי הפסח נמי איכא חיוב לומר הלל כל יום, והיינו דאיכא חיוב של הלל משום השמחה דאיכא בימים הללו, ורק כתב דבשביל ההלל דמדין שמחה סגי לומר הלל בדילוג כיון דכל המטרה של ההלל הוא דיבוא לידי שמחה, ותקנו חז"ל דזה ע"י אמירת ההלל, [וכמו דמבואר בתורה דע"י אכילת בשר ושתית יין זה מביא לידי שמחה, ה"ה נמי לגבי שירה דמביא לידי שמחה היינו שירה כשאומר הלל] ורק ביו"ט הראשון של פסח ושמונת ימי החג דהמועד מחייב הלל, וכל יום מחמת דחלוקין בקרבנותיהן הוי כל יום מועד בפ"ע, התם איכא חיוב לומר הלל שלם.

ולפי"ן נמצא דביו"ט הראשון של פסח וכן בשמונת ימי החג איכא שני חיובי הלל, חיוב מדאורייתא מצד שמחה, וחיוב מדרבנן מצד המועד.

ולפי"ן א"ש היטב נמי מה דהקשינו דהר"ן הביא דברי הרמב"ן דהחיוב במועדים הוי רק מתקנת חכמים, מהא דכתב דהלל דראש חדש אינו בכלל זה אלא בין צבור בין יחיד אינן גומרינן ולא קורין מתקנת חכמים משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה. דהא כל סוגיין איירי רק לענין החיוב ההלל דאיכא במועדים דהוי מדין המועד והתם באמת הוי חיוב רק מתקנת חכמים, ובהא אמרינן דאיכא חילוק בין שמונת ימי החג ולבין ימי הפסח, וכן דהגמ' דנה דיהיה חיוב לומר הלל בשבת מה"ט, והרמב"ן בשורשים חידש דאיכא חיוב של הלל מהתורה מדין שמחה וע"ז הגמ' לא דנה כלל בסוגיין.

מיישב בזה קושית השאגת אריה
על הרמב"ן מדוע אשה לא
יכולה להוציא איש בהלל הא
מחויבת מדין שמחה

ולפי"ן מיושב היטב קושית השאגת אריה דהקשה בסימן סט' על הרמב"ן דאם החיוב בהלל במועדים משום שמחה מדוע מבואר במתני' בסוכה לח. דאשה לא חייבת בהלל, דתני שם מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרינן אותו עונה אחריהן מה שהן אומרינן, ומבואר דאשה אינה יכולה להוציא אותם אלא הם צריכים לחזור אחריה, והטעם משום דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו. ואי

מיישב בזה קושיית השער הצינן
מדוע אם מדלג תיבה אחת
בהלל לא הוי ברכה לבטלה

והנה הטור בסימן תפ"ח כתב, לברך
'לקרוא' ההלל ולא יברך 'לגמור'
ההלל שמא ידלג תיבה אחת והו"ל ברכה
לבטלה. ועיין בשער צינן שם דהקשה דמה
הנפק"מ אם יברך לקרוא או לגמור סו"ס
כשדילג הו"ל ברכה לבטלה, דכיון דהמצוה
לקרוא את כל ההלל. ועיי"ש שנדחק
בדברי הטור דמה דכתב דיצא היכא
שדילג, הוי רק בדילוג של חסרון בדקדוק,
אך בדילוג גמור לא יצא, ולכך בימים
שגומרים את ההלל ודילג צריך לחזור
ולקרוא את ההלל בברכה, ולא מועיל
שיקרא רק הפרקים שדילג דבשו"ע בסי'
תכ"ב סעי' ו' כתב דהקורא למפרע לא יצא.

אמנם נראה דלפי מה דהוכחנו בדברי
הרמב"ן דאיכא שני דיני הלל,
דאיכא חיוב הלל מדין המועד ואיכא חיוב
הלל מדין שמחה, והחיוב הלל מדין שמחה
סגי בחצי הלל, לפי"ז אפשר ליישב בשופי
דברי הטור, דנראה דגם בימים דגומרין את
ההלל וידלג לא הוי ברכה לבטלה כיון
דהתקיים מצות ההלל מדין השמחה, דמדין
שמחה סגי חצי הלל, ולכך יכול לברך גם
אם ידלג, ולכך כתב הטור דרק אם יברך
'לגמור', לכך אם ידלג הוי ברכה לבטלה
דלא גמר את ההלל.

אמנם יש קצת להעיר בזה, דלפי"ז
בחנוכה דליכא שני דיני הלל
ואיכא רק חיוב הלל השלם משום הנס, אין
נפק"מ אם יברך 'לקרוא' או 'לגמור' דגם
אם יברך לקרוא וידלג ברכתו הוי לבטלה.

נימא דהלל הוא מדין שמחה מדוע אשה
לא חייבת והא אשה חייבת בשמחה.

אמנם לפי"ז מיושב שפיר דא"נ היא
יכולה להוציא מדין ההלל של
שמחה, אבל כיון דאיכא עוד חיוב של הלל
מדין המועד וזה חיוב לגמור את כל ההלל,
ובזה אשה פטורה מדין מ"ע שהזמ"ג,
וחייבת רק בחצי הלל מדין שמחה, לכך
אינה יכולה להוציא איש.

ולפי"ז נמצא דבהלל של ששה ימי הפסח
אשה תוכל להוציא איש.

וכן הראוני דכתב הנובי"ק סימן מא'
בד"ה "וראיתי" דנקט דא"פ דאדם
ששח באמצע המצוה צריך לחזור ולברך
היכא דלא התקיים עדיין המצוה, וכמו
בבדיקת חמץ, דכל זמן דלא גמר לבדוק
ביתו לא התקיים המצוה, אפ"ה בהלל
א"צ לחזור ולברך כיון דמשכח"ל חצי
הלל בימים שאין גומר ונמצא דא"צ
לומר את כל ההלל, לכך הברכה חלה
עלמה על מה שאמר, דכבר נתקיים
המצוה בהילול שאמר. אמנם לא ביאר
כלל דבריו, דהא לכאורה צ"ע מה איכפת
לן דמשכחת לה חצי הלל בימים דאין
גומרין הא בימים דגומרין אם יאמר חצי
הלל לא קיים את המצוה כלל. וע"כ נראה
דהביאור בדבריו כמש"נ דגם בימים
דגומרין את ההלל הרי הוא מקיים את
המצוה בחצי הלל, ולכך היכא דשח
באמצע ההלל המצוה כבר התקיימה,
ולכך לא הוי ברכה לבטלה דלברכה היה
לה על מה לחול.

שלמי

סימן לט

מנחם

קסה

מביא בזה נפק"מ לדינא דמי
שיודע לומר חצי הלל ואומרו
בברכה

ולפי"ן נמצא עוד נפק"מ לדינא, דמי שאין
בידו סידור ב"ח ימים דגומרין את
ההלל ואינו יודע בע"פ את כל ההלל, יוכל
לומר את מה שזוכר ולומר עליו ברכה.

מבאר בזה דברי המג"א דבהלל
של ר"ח יכול לצאת יד"ח ברכה
בברוך שאמר ובי"ח ימים אינו
יכול לצאת בברוך שאמר

והנה המג"א בסימן תכ"ב סק"ו כתב דאם
הציבור אומר הלל והיחיד אוחז
בפסוקי דזמרה יאמר עמהן ולא יברך על
ההלל, כיון שכבר אמר 'ברוך שאמר' ואין
לברך ב' פעמים, ודוקא בר"ח יעשה כן
כיון די"א שלא לברך כלל בר"ח, אבל
בימים שגומרין את ההלל לא יאמר עם
הציבור שמפסיד ברכה.

ובפשוטו כונתו דהיכא דיוצא ב'ברוך
שאמר' הוא מפסיד עוד ברכה,
דאם לא יצא ב'ברוך שאמר' הרי יאמר נמי
ברכת המצות על ההלל, ועכשיו שיוצא
בברכת 'ברוך שאמר' הפסיד את הברכה
הזו.

אמנם לפי"ז צ"ע מה דכתב לחלק בין ר"ח
למועדים, דהא אע"פ דבר"ח איכא
מחלוקת אי מברכין, הא כיון דאנן פסקינן
דמברכין, א"כ נמצא דהוא גם מפסיד
ברכה. וע"כ צ"ל דכונתו דבימים דגומרים
את ההלל לא עולה לו ברכת 'ברוך שאמר',
וזה כונתו דמפסיד הברכה, דנמצא דאומר
את ההלל בלא ברכה.

אמנם א"כ צ"ע דממ"נ אי מהני ברכת
'ברוך שאמר' לברכת ההלל, נמצא
דלא הפסיד ברכה דהא ברכת 'ברוך
שאמר', עלתה לו נמי להלל, ואי לא מהני
לברכת ההלל, מדוע בר"ח יעשה כן, הא
למעשה זה לא מועיל לו כלל, וכן מ"ט לא
יברך ברכה על ההלל ב"ח ימים, כיון
ד'ברוך שאמר' לא עלתה לו א"כ לא חשיב
כלל דמברך שני פעמים, דהא ברכת ברוך
שאמר כלל לא עלתה לו לברכת ההלל.

ונראה לבאר דהנה מבואר בר"ן בסוף
מסכת פסחים [כו. מדפי הרי"ף]
בשם רב האי גאון דאיכא שני גדרי הלל,
הלל מתורת קורין והלל מתורת שירה,
וביאר בזה דברי רב האי גאון דאין מברכים
על הלל שביליל הסדר דהוי מתורת שירה,
ואין תקנת ברכה על שירה. וכן ביאר בזה
דלכך הברייתא דמנתה י"ח ימים דהיחיד
גומר בהם את ההלל לא מנתה את הלל
שביליל הסדר כיון דהך הלל הוי מתורת
שירה ולא מתורת קורין. ועיין במקו"א מה
דהרחבנו בזה.

ולפי"ן נראה דההלל דכתב הרמב"ן
דאומרים מדין שמחה הוי מדין
שירה, משא"כ ההלל השלם דאיכא חיוב
לאומרו במועדים הוי מתורת קורין. ולפי"ז
נראה דכל מה דכתב רב האי דליכא ברכה
על שירה, הוי רק ברכת המצוות אבל ברכת
השבח אפשר לומר, דכל סברתו דלא שייך
לומר 'וצונו' על שירה, דליכא ציווי על זה,
דכל החפצא של שירה דאדם אומר מעצמו
ובלי מצוה.

ונמצא דההלל דאומרים בר"ח דאע"פ
דהוי מנהג גם לדברי הרמב"ן,

אבל נראה כיון דהתקנה היתה חצי הלל נראה דהוי נמי מתורת שירה, ובפרט לפי מה דמבואר בברכות יד. דיסוד התקנה של אמירת הלל בר"ח משום פרסומי ניסא.^א

המצוות ואפ"ה אמרינן "וצונו". ונראה דזה לא שקר בברכה, כיון דצונו לומר שירה, אבל בעינן דהשירה יגיע דאדם יאמר אותו לא שזה יבוא מחמת ציווי אלא מחמת עצמו.^ב

וא"כ נראה דהברכה על ההלל ב"ח ימים והברכה דאומרים בימים שאין גומרין את ההלל, אע"פ דשניהם הוי אותו נוסח ברכה, אפ"ה במועדים הוי מדין ברכת המצוות, משא"כ בימים דאין גומרים את ההלל, הוי מדין ברכת השבח. [ואע"פ דאומרים "וצונו", הא חזינן בדברי הגר"ח דכתב דברכות התורה נמי לא הוי ברכת

ואם כנים הדברים נראה דהא 'ברוך שאמר' הוי ברכת השבח, וא"כ נראה דאינו יכול להועיל על ההלל דאומרים ב"ח ימים, אבל על ההלל דאומרים בר"ח דשם ההלל הוי מדין שירה, ששם הברכה הוי מדין ברכות השבח לכך ברכת 'ברוך שאמר' יכול להועיל לו על ההלל.

א. והנה הרמב"ן סיים דבריו 'אבל בראש חדש קורין ממנהגא ואין מברכין שאין מברכין על המנהג'. וצ"ע דבתחילה כתב דאין קורין הלל בר"ח מתקנת חכמים, וסיים דקורין ממנהג. ובביאור החילוק אם זה תקנת חכמים או מנהג נראה לפמש"נ לעיל להשיטות דס"ל בתוס' דאין מברכים הלל בציבור משום דדמיא לערבה כיון דאין לו עיקר מהתורה, ולכך חצי הלל הוי נמי חפצא אחר של מצוה מההלל שלם ונמצא דלחצי הלל לית ליה עיקר מהתורה, וא"כ מהא דכתב בתחילה דאין קורין מתקנת חכמים היינו דאין כאן כלל חפצא דמצוה ובסוף כתב דקורין רק ממנהג כמו ערבה ולכך אין מברכין. אמנם ברמב"ן א"א לבאר כן דכיון דס"ל דאיכא חפצא של מצוה מהתורה של חצי הלל, ונמצא דחצי הלל נמי יש לו עיקר מהתורה, וא"כ ממ"נ אם תקנו לומר הלל מדוע שלא יברכו דמזה זה גרע משאר מצוות דרבנן. וצ"ע. אמנם לפמ"נ א"ש היטב דבא לומר דאין קורין את ההלל בר"ח מתקנת חכמים אלא הוי רק ממנהג, והיינו דמבואר בברכות יד. משום פרסומי ניסא ולכך הוי מתורת שירה וליכא עליה ברכה.

סימן מ

בענין הלל בחוה"מ פסח

בחוה"מ אין גומרין אותו שלא יהא עדיף
מיו"ט אחרון.

ובפשוטו מבאר במדרש דגם בז' ימי
הפסח היה חיוב לומר הלל כל
יום, וכדין כל י"ח ימים דגומרין את ההלל,
ומחמת הטעם דכתיב 'בנפל איבך אל
תשמח' אין גומרין. ולפי הטעם דאינם
חלוקין בקרבנותיהן מבואר דליכא כלל
מחייב של הלל. וא"כ צ"ע דברי הב"י
דהביא שני הטעמים בחדא מחתא, דהא
לכאורה הני שני טעמים סותרים זה את זה.

מבאר דבריו עפ"י הגר"ח דהיכא
דלא אמר ביום הראשון דאינו
יכול לומר בשאר הימים

ומטן בבי מדרשיה לבאר עפ"י דברי
הגר"ח דאדם שלא אמר הלל
השלם ביו"ט יכול להשלים בכל ימי
הפסח, כיון דמועד מחייב באמירת הלל,
ורק אמרינן דכל ז' ימי הפסח חשיב מועד
אחד משום שאינו חלוק בקרבנותיו, לכך
סגי ביום אחד לומר הלל, ולכך היכא דלא
אמר ביום הראשון יש לו עדיין מחייב
לומר הלל, כל יום מימי הפסח, ולפי"ז
ביארו, דהנה היכא דלא אמר הלל ועומד
ביום השביעי, לכאורה מצד המועד איכא
מחייב לומר הלל, אמנם מחמת הטעם
דמעשה ידי טובעים בים, לא יוכל לאומרו,

**י: מאי שנא בחג דאמרי' כל יומא, ומאי
שנא בפסח דלא אמרינן כל
יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח
אין חלוקין בקרבנותיהן.** ומבואר בסוגיא
דהמחייב באמירת הלל הוא לומר פעם
אחת ביו"ט, ולכך בשמונת ימי החג כיון
דחלוקים בקרבנותיהן לכך חשיב כל יום,
דהוי יו"ט בפ"ע, משא"כ בז' ימי הפסח
דאינם חלוקים בקרבנותיהן לכך חשיב
מועד אחד, ויצא באמירת ההלל דאמר
ביו"ט ראשון.

דברי הב"י דהביא טעם דלא
אומרים הלל בז' ימי הפסח
כדאיתא בסוגיין וכן דברי
המדרש משום בנפל איבך אל
תשמח. ומקשה דלכאורה הוי
שני טעמים שסותרים זל"ז

והנה הב"י בסימן ת"צ הביא את הטעם
דאיתא בסוגיין דליכא הלל בז' ימי
הפסח משום דאינם חלוקין בקרבנותיהן,
והביא עוד בשם שבלי הלקט דהביא בשם
המדרש דכתב דהטעם דאין גומרין ההלל
כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצרים
וכתיב בנפול אויבך אל תשמח. והנה
לכאורה הך טעמא הוי טעם רק על שביעי
של פסח, ומה שייך הך טעמא לז' ימי
הפסח. וביאר הט"ז שם בסק"ג דכיון
שבשביעי אין גומרין אותו ע"כ גם

לא אמר ביום הראשון אם אומר בחוה"מ, וצ"ע דהט"ז סתם ולא פירש מזה כלל. ועוד מדברי הגר"ח וודאי דמבואר לא כן, דהא מטו משמיה דמי שלא אמר הלל השלם ביו"ט ראשון אומר בחוה"מ, וא"כ נראה דלא פירש כן בדברי הט"ז.

מבאר בעוד אופן דהטעם של המדרש בא לבאר מדוע שלא יאמרו הלל השלם מתורת מנהג

ונראה לבאר באופן"א ובשופי דהנה כתבו התוס' דבחוה"מ פסח א"צ לומר הלל כלל מעיקר הדין ומה שאומרים חצי הלל אינו אלא ממנהגא, וכמו בר"ח. וא"כ נראה בפשיטות דסוגיין איירי לבאר מדוע אין אומרים הלל בחוה"מ פסח מעיקר הדין דמ"ש מחוה"מ סוכות דגומרים בו את ההלל, וע"ז אמרין דאין חלוקין בקרבנותיהן, אבל עדיין צ"ע שיאמרו הלל שלם ממנהגא.

דבשלמא בר"ח דשם המנהג היה לומר הלל משום פרסומי ניסא וכמו דמבואר בברכות יד. לכך בשביל פרסומי ניסא סגי בחצי הלל, דנראה דעיקר ההלל בר"ח הוא העניה דאחד קורא ושנים עונים, דהא הרמ"א בסימן תכ"ב סעי' ב' כתב דיחיד הקורא הלל יאמר לב' שיענו עמו. ובבהגר"א כתב דכה"ג חשיב כרבים. וכתב שם המג"א בס"ק ז' בשם הל"ח דדוקא בר"ח דאין היחיד אומר בעינן שלשה. והביאור בדבריו נראה דבר"ח דנתקן משום פרסומי ניסא לכך עיקר ההלל הוא בציבור ולענין פרסומי ניסא ג' נמי הוי ציבור, ומה"ט נראה נמי דלא בעינן לומר הלל השלם, ולכך נמי יחיד אינו אומר מה"ט

דאצ"פ דחייב מצד המועד לומר הלל, אבל ביום שביעי אינו זמן של אמירת הלל, מחמת מעשה ידי טובעים בים.

ולפי"ז נראה דשני הטעמים אינם סותרים זה את זה, דהטעם דאיתא בסוגין דאינם חלוקין בקרבנותיהן הוי טעם דלכך ליכא כלל מחייב של הלל בו' ימי הפסח, והטעם של המדרש דהביאו הב"י בשביל לומר דכמו דאם אחד לא אמר הלל השלם ונמצא ביום השביעי של פסח דאינו יכול להשלים את חיובו משום מעשה ידי, לכך גם בחוה"מ אינו יכול לומר הלל דלא יהיה עדיף יו"ט האחרון.

ואפשר לומר עוד נפק"מ בזה בקטן שהגדיל בפסח, האם יש לו חיוב לומר הלל השלם. דאי נימא מצד הטעם דלא גומרים את ההלל בפסח משום דאינם חלוקין בקרבנותיהן, הקטן צריך לומר הלל, כיון דיש לו חיוב לומר הלל במועד, וזוה לא מדין תשלומין דיהיה תלוי בפלוגתת הראשונים אם היה פטור ביום הראשון אם מתחייב ביום השני, אלא הוי מעיקר דין המועד דבאותו יום דהגדיל אית ליה מחייב לומר הלל מחמת המועד, אמנם היכא דיגדיל ביום שביעי של פסח לא יוכל לומר הלל משום מעשה ידי טובעים, וע"ז קאמר הט"ז דגם בכל ז' הימים אינו יכול לומר דלא יהיה עדיף מיום הראשון.

אמנם נראה דקצת דוחק להעמיס דברים הללו בדברי הב"י והט"ז דלכך הביאו דברי המדרש, ולא סוגיא דידן, דנמצא לפי"ז דכל מה דביאר הט"ז דברי המדרש הוי רק בשביל נפק"מ דאם אחד

על הנס הפרטי של כל אחד ואחד שהוא עצמו ניצל ויצא ממצרים.

ולפי"ן נראה לבאר דסוגיא דידן איירי לענין לחייב הלל מתורת 'קורין' והיינו דהמועד יחייב את ההלל ועל זה אמרינן דליכא הלל משום דאינם חלוקין בקרבנותיהן, אבל המדרש איירי דיהיה חיוב לומר הלל מדין 'שירה', והיינו על הנס שנעשה בקריעת ים סוף. ועל זה קאמר המדרש דלא אמרינן משום בנפל איבך אל תשמח, וביאר הט"ז דמחמת האי טעמא נמי א"א לומר הלל בכל חוה"מ דלא יהיה עדיף משביעי של פסח.

ואע"פ דהמדרש איירי לבאר טעם מדוע לא אמרינן הלל בכל ו' ימי הפסח, והא אי קושיתו היה על כל ו' ימי הפסח דיאמרו שירה על הנס של קריעת ים סוף הא הך נס היה רק ביום השביעי, וא"כ מה הקשה שיאמרו הלל כל ז' ימי הפסח. ואפשר דכיון דהנס של קריעת ים סוף הוי המשך לנס של יציאת מצרים לכך הביין המדרש דאפשר לחייב לומר הלל כל ז' ימי הפסח מחמת נס היציאה, כיון דהנס התחיל ביציאת מצרים ונגמר בקריעת ים סוף. ולכך קאמר דמחמת דביום השביעי א"א לומר בו שירה, משום דבנפל איבך אל תשמח לכך אין אומרים בכל ו' ימי הפסח כדי שלא יהא עדיף מיום השביעי דבו נעשה הנס.

בר"ח דהחפצא של ההלל בר"ח הוא ע"י קריאה ועניה, או כמו דנתבאר לעיל דלא שייך פרסומי ניסא ביחיד.

אבל בחוה"מ פסח דהמנהג היה לומר הלל, משום דהוי מועד, [ורק מעיקר הדין אין חיוב לומר אבל המנהג היה לומר] וכן מבואר להדיא בראב"ד בפ"א ממברכות הל"טז דהתקנה של הלל בימי החג משום היכר לקדושתן, וא"כ שיאמרו הלל שלם. וע"ז כתב המדרש משום מעשה ידי טובעים לכך א"א לומר הלל השלם בשביעי של פסח, וכדי שלא יהא עדיף חוה"מ מיום אחרון לכך תקנו דהמנהג מחייב לומר רק חצי הלל.

מבאר בעוד אופן דהמדרש בא לבאר דיאמרו הלל מתורת שירה

ונראה לבאר בעוד אופן, דהנה יש לעיין מדוע הסוגיא דהכא לא הביאה טעמא דהמדרש דלא אמרינן הלל בז' ימי הפסח משום מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

ונראה לבאר דהר"ן בסוף מסכת פסחים הביא דברי רב האי גאון דס"ל דהלל של ליל פסח ליכא עלייהו ברכה, כיון דאין אומרים אותו מתורת קורין אלא מדין שירה והיינו כיון דאדם צריך לראות דהוא עצמו יצא ממצרים, לכך אמרינן הלל

סימן מא

בגדר ההלל דאומרים בליל ראשון של פסח

מוכיח דחלוק ההלל שאומרים
בליל הסדר מהלל של מועדות
ומקשה דא"כ איך אפשר למילף
מאהדדי.

אמנם צ"ע דכל זה ניחא אם הגדר של
הלל בליל ראשון של פסח ושל
מועדות הוי אותו גדר של הלל ולכך אפשר
למילף מההדדי, אמנם בראשונים מבואר
דהלל דאומרים בליל ראשון של פסח יש
לו גדר אחר, דהר"ן בפסחים כו. מדפי
הרי"ף [עיין בחידושי הגר"ז (בספרו)
דהאריך בזה] דההלל שאומרים בליל
התקדש החג אין אנו אומרים אותו מתורת
קורין אלא בתורת אומר שירה, והיינו כיון
דאומרים אותו מחמת הנס של יציאת
מצרים כיון דבליל הסדר אנו צריכים
להרגיש דאנו יצאנו ממצרים והנס נעשה
לנו, הרי"ז מחייב אמירת הלל, וכתב דלכך
ליכא ברכה על הך הלל, וכן מה"ט הוא לא
נכלל בהנך י"ח ימים דגומרין עליו את
ההלל, וכן כתבו התוס' להדיא בסוכה לח.
ועיין בר"ן שם עוד דהביא מהרמב"ן
דההלל שאומרים בליל התקדש החג הוי
ההלל מדין אכילת הפסח, ולכך ממעטינן
בפסחים צה: דאכילת קרבן פסח שני אינו
מחייב הלל באכילתו, דרק לילה המקודש
לחג מחייב הלל באכילתו, אבל פסח שני
דאינו מקודש לחג אינו טעון הלל
באכילתו. וא"כ לדבריהם נמצא דהוי שני

י: ראש חודש דאיכרי מועד לימא לא
איכדיש בעשיית מלאכה,
דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג,
לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאיין
מקודש לחג אין טעון שירה. והנה עיין
בטורי אב במגילה יד. דהקשה קושיא
אלימתא דהנה השיר דאומרים בליל
התקדש החג לא הוי מדיני המועד, אלא
משום הנס שיצאו ממצרים, ולכך אע"פ
דהלל אומרים רק ביום, הוי רק היכא דהלל
מגיע מדיני המועד, אבל היכא דאומרו על
הנס יכול לאומרו גם בלילה, ועל זה
אמרינן דלילה המקודש לחג אומרים שירה
ולילה שאינו מקודש לחג אין אומרים
שירה, ולכך ממעטינן פסח שני מאמירת
הלל, כיון דלא איכדיש בעשיית מלאכה,
אבל ר"ח דהגמ' רוצה דיהיה חיוב לומר
הלל מדין המועד, מה הראיה משם דבעינן
דאיכדיש בעשיית מלאכה.

ובפשוטו הביאור בגמ' דהוי ילפותא,
דילפינן מהך פסוק דהשיר של
הלל דאומרים אותו מחמת החג יהיה כמו
השיר דאומרים בליל התקדש החג, וכמו
דהתם אמרינן רק היכא דהוא מקודש לחג,
ה"ה נמי כל ההלל דאומרים מחמת המועד
בעי לומר היכא דמקודש לחג, ולכך הלל
דר"ח דאומרים מחמת המועד כיון דאינו
מקודש אין אומרים שירה.

חיובי הלל, דהלל דאומרים בליל התקדש החג הוי הלל מתורת שירה, ולהרמב"ן משום המצוה, משא"כ ההלל בר"ח הוי מדין המועד. וכיון דהוי שני סוגי ודיני הלל, א"כ צ"ע היאך אפשר למילף מאהדדי, דהא המיעוט הוי דרק בהלל דאומרים אותו מתורת שירה או משום המצוה התם איכא תנאי דבעינן דאידיש בעשית מלאכה, אבל הלל דחיובו מדין המועד מנלן דבעינן דאידיש בעשית מלאכה.

וביותר יקשה לדברי הגרי"ז דהאריך לבאר דחלוק ההלל דאומרים בליל התקדש החג דהוי מתורת שירה, לבין ההלל דאומרים במועדים ובחנוכה דהוי על הנס דנעשה לאבותינו דהוי מתורת קורין, דההלל דאומרים מתורת קורין יש לזה דינים דאומרים אותו רק ביום משא"כ ההלל דאומרים מתורת שירה אפשר לאומרו גם בלילה, וא"כ צ"ע דאיך בכלל ממעטינן מהשיר דיהיה לכם בליל התקדש החג, דאיכא תנאי להלל דבעינן דיהיה מקודש לחג, הא רק בהלל דדינו לומר בלילה התם איכא תנאי דהלל מחייב רק היכא דאסור בעשית מלאכה, אבל הלל דחיובו מתורת קורין דחיובו רק ביום מנלן למעט דבעינן דיהיה מקודש.

בביאור דברי התוס' בתענית,
דהקשו מ"ט בפסח אין אומרים
הלל בכל יום ובחנוכה אומרים
כל יום

והנה עיין בתוס' בתענית כח. דכתבו בד"ה ויום טוב הראשון של פסח - הוא גומר הלל אבל שמונה ימי פסח לא משום דלא דמי לחנוכה וסוכות דחנוכה דינא הוא

לגמור הלל דכל הח' ימים היה הנס מתגדל **והיה כל חד וחד יום טוב.** ומבואר דנתקשו מ"ט בפסח אין קוראין הלל בכל יום ובחנוכה קוראין בכל יום.

וצ"ע קושייתם דהא מה השייכות כלל הלל של פסח להלל של חנוכה, דהא הלל של פסח הוי מדין המועד, ומבואר בסוגיין דמה"ט אין קוראין את ההלל כל יום דאין חלוקין בקרבנותיהן, משא"כ בחנוכה ההלל הוי על הנס וכיון דהיה נס בכל יום מחייב כל יום לומר הלל על הנס. וגם בתירוצם נראה דלא תירצו כן דבאמת פתחו בתירוצם דכל הח' ימים נתגדל הנס, אבל סיימו דכל יום הוי יו"ט, דמשמע דהמחייב הוא היו"ט ולא הנס.

ועוד צ"ע דנראה מדבריהם דתירצו תירוצ' שלהם, הא לכאורה תירוצם זה סוגיא דידן דחלוק ההלל של מועדים, מהלל של חנוכה, דבחנוכה אע"פ דאין חלוקין בקרבנותיהן אמרינן הלל משום הנס. אמנם נראה דזה לא קשה משום דהגמ' איירי בכלל מדוע אמרינן הלל בחנוכה, ומשני דאמרינן מחמת הנס, אבל התוס' הקשו מדוע אמרינן הלל בכל יום. אמנם צ"ב דהיה להם ליישב בפשוטו דכיון דהמחייב של הלל מחמת הנס וכל יום היה נס לכך איכא הלל, ומזה דהוצרכו להוסיף והיה כל חד וחד יו"ט לא נראה דזה היה כונתם.

מבאר דההלל בחנוכה מחמת
היו"ט

וע"כ נראה דודאי ס"ל להתוס' נמי בקושייתם דהמחייב של הלל בחנוכה מחמת היו"ט שבזה, וכמו דמבואר בשבת דקבעו **לימים טובים** בהלל

עשו את ימי החנוכה לימים של ימי הוראה
ולכך יש חיוב של הלל.

מחדש דגם ההלל דאומרים בליל
הסדר הוי מחמת המועד, ורק
מחמת הנס הוי יו"ט בפ"ע,
ולפי"ז א"ש היטב הא דילפינן
מאחדדי

ולפי"ז נראה לחדש דה"ה לגבי הלל
דאומרים בליל ראשון של פסח,
דאע"פ דכתב רב האי גאון דהחיוב הלל
מתורת שירה, אין הביאור דהמחייב הוא
כלל לא מחמת היום אלא הוי מחייב רק
מחמת הנס שיצאנו ממצרים, אלא הביאור
דבאמת אמירת ההלל נמי הוי מחמת
המועד, אבל משום הא א"א לחייבו כיון
דבפסח אומרים רק הלל פעם אחת, ועל זה
ביאר דכיון דזה זמן הנס לכך אפשר לקבוע
את הליל ראשון כעוד מועד, וכמו דאמרינן
לגבי חוה"מ סוכות דחלוקין בקרבנותיהן
קובע דכל יום הוי יו"ט בפ"ע, ה"ה נמי
שעת הנס יכול לקבוע דהוי יו"ט בפני
עצמו, וכמו דמבואר בתוס' לענין חנוכה,
דמחמת הנס לכך כל יום ויום הוי יו"ט
בפ"ע.

והא דכתב רב האי דאיכא מחייב של הלל
מתורת קורין דע"ז איכא חובת ברכה,
ואיכא מחייב של הלל מתורת שירה וליכא
עלייהו ברכה, היינו דחידש דכיון דהקובע
אותו ליו"ט בפ"ע זה הנס, לכך אמירת
ההלל הוי מתורת שירה.

ונראה דהדברים יותר יוסברו עפ"י דברי
הקהלות יעקב בסוף מסכת פסחים
דהוכיח מסוגיין דהא דכתב רב האי דאיכא
הלל מדין קורין ואיכא הלל מדין

והוראה. והיינו דמחמת הנס קבעו לימים
טובים. וס"ל להתוס' דזה וודאי מחמת נס
פח השמן שנעשה לאבותינו זה עצמו לא
מחייב כלל בהלל, אלא ההלל זה מחמת נס
הנצחון של המלחמה, [וכמו דחזינן דלא
מזכירים כלל את נס פח השמן ב'על
הנסים'. ועיין מה דהארכנו בזה במקומו].
דמחמת הנס עשוהו ליום טוב בהלל
והוראה, ולכך הקשו דמדוע אמרינן הלל
כל יום, דכמו דבפסח דהוי יום מועד
שבעה ימים אפ"ה אמרינן הלל רק פעם
אחת, דהמועד מחייב רק פעם אחת בהלל,
א"כ ה"ה בחנוכה אה"נ מחמת נס הנצחון
עשוהו ימים טובים לשמונה ימים משום
דהנס היה ניכר שמונה ימים, [ע"י נס פח
השמן] אבל מדוע איכא הלל כל יום הא
סגי ביום אחד דהא כל הימים כחד יום
חשיבא לענין הלל, וכמו בפסח.

וע"ז יישבו דמכח נס פח השמן נתגדל הנס
בכל יום, ולכך זה סיבה לחלק את
הימים ליתן יו"ט בפ"ע בכל יום ויום,
כדוגמת מה דחילוק קרבנות נותן דכל יום
ויום הוי יו"ט בפ"ע, ה"ה בחנוכה מחמת
הנס דנתגדל בכל יום ויום עשו כל יום ויום
ליו"ט בפ"ע.

ולפי"ז מבואר מדבריהם כבר בקושיתם,
דעצם הנס שנעשה לאבותינו אינו
מחייב הלל, ורק מחמת הנס עשו את
הימים הללו לימים טובים להלל והוראה,
לכך המועד של חנוכה מחייב הלל, ולפי"ז
מה דאמרינן בסוגיין דאמרינן הלל בחנוכה
מחמת הנס, היינו דאין הביאור דהנס
מחייב את אמירת ההלל, אלא מחמת הנס

שירה, דוודאי גוף ההלל זה שירה, וכמו דפרשת שירת הים ופרשת האזינו הם פרשיות של שירה ורק יש שני צורות איך לאומרן, דאפשר לאומרן דרך קריאה ולשם קריאה, ואפשר לאומרן דרך שירה ולשם שירה, ה"ה לגבי הלל דוודאי גוף ההלל שנאמר בתהלים היא פרשה של שירה, ורק יש שני צורות איך לאומרן, דבליל ראשון הצורה לאומרן בדרך שירה, ובמועדים הצורה לאומרן בדרך קריאה. וכיון דמבואר מדבריו דהחפצא של ההלל הוא נאמר בתורת שירה, א"כ א"ש היטב דברינו דליכא שני הלל, אלא ההלל הוא אחד אלא נאמר דאיכא שני צורות איך לומר אותו, ולכך חידש רב האי דהלל דהנס הוא קובע אותו ליו"ט אמירתו היא מדין שירה.

ולפי"ז מיושב היטב הדמיון של הגמ', דכמו דלענין הלל בליל ראשון של פסח דהמחייב של ההלל הוא מחמת המועד, ורק שעת הנס מגדיר דהוי יו"ט בפ"ע, ולכך איכא חובת הלל, וכתיב שם דבעינן לילה המקודש לחג, דמועד מחייב הלל רק היכא דאיכא איסור של עשיית מלאכה, לכך גם בכל מועד איכא חיוב הלל רק היכא דאיקדיש בעשיית מלאכה.

מוכיח דוודאי דהלל דאומרים בליל הסדר הוי רק משום הנס וכלל לא משום המועד

אמנם עדיין יש לעיין בכל זה, דיש לחלק בין המחייב של הלל בחנוכה דכתבו התוס' דהנס עצמו לא מחייב, ורק הנס מגדיר דכל יום הוי יו"ט בפ"ע, מהלל של ליל ראשון של פסח, דאע"פ דהתם גם ההלל הוא על הנס, אמנם שם נראה דההלל

הוא על הנס שנעשה לנו כיון דאנו צריכים להרגיש בלילה הזה דאנו יצאנו ממצרים לכך אנו אומרים הלל. וא"כ נראה דכיון דאנו מחויבים לומר הלל מחמת הנס הפרטי שנעשה לנו, נמצא דאנו מחויבים בהלל מדין הנס, וכמו דמבואר בפסחים קיז. דנביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. ובשביל זה לא צריך להגיע לומר דהמחייב הוא משום היו"ט.

וראיה לדבר דהא הר"ן ביאר שם מ"ט הברייטא דמנתה את הי"ח ימים דגומרין בו את ההלל היא לא מנתה את ההלל של של ליל ראשון של פסח, וכתב שם דכיון דהמחייב הוא מדין שירה לכך הוי חיוב אחר מהני י"ח ימים דהוי מתורת קורין. ובפשוטו הטעם דהמחייב הוא מתורת אומר שירה, דבליל פסח זה שעת הנס לכך אומרים שירה. וא"כ צ"ע דמ"ט הברייטא מנתה את שמונת ימי חנוכה הא שם ההלל הוא משום הנס, ולדבריו היכא דהמחייב הוא הנס המחייב הוא מתורת שירה.

וע"כ מבואר בדבריו דבחנוכה ההלל הוא על הנס שנעשה לאבותינו, ולכך התם ההלל הוא גם מתורת קורין, משא"כ ההלל של ליל הסדר דהוי הלל על הנס שנעשה לנו דאנו צריכים להרגיש דאנו יצאנו ממצרים באותו הלילה, ונמצא דאנו מחויבים בהלל מדין הנס שנעשה לנו וכדין הלל דנביאים שביניהן תקנו להן לישראל,

שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, ולכך קאמר דהלל הזה הוא מתורת שירה, וא"כ על כך חיוב דתקנו להם נביאים לא צריך לומר דמחמת הנס הוי יו"ט בפ"ע,

אלא עצם הנס מחייב, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דכיון דהלל של ליל ראשון של פסח הוי משום הנס והלל של מועדות הוי יום היו"ט, והוי שני גדרי הלל, ויש ביניהם נמי נפק"מ לדינא, איך אפשר למילף מהלל של ליל הסד למועדים. וצ"ע.

סימן מב

בגדר הלל דנאמר על הנס

חנוכה ופורים דהוי מחמת הנס
וא"כ נמי הוי מתורת שירה

והראיה דחלוק הנס שבפורים מהנס
שביציאת מצרים, דהא הר"ן
ביאר שם מ"ט הברייתא דמנתה את הי"ח
ימים דגומרין בו את ההלל היא לא מנתה
את ההלל של ליל ראשון של פסח,
וכתב שם דכיון דהמחייב הוא מדין שירה
דנתקן מחמת הנס דבאותו שעה יצאנו
ממצרים לכך הוי חיוב אחר מהני י"ח ימים
דהוי מתורת קורין. וצ"ע דמ"ט הברייתא
מנתה את שמונת ימי חנוכה הא שם ההלל
הוא גם על הנס, ולדבריו היכא דהמחייב
הוא הוא הנס המחייב הוא מתורת שירה,
והוי מחייב אחר מ"ח ימים.

וע"כ מבואר בדבריו דבחנוכה ההלל הוא
על הנס שנעשה לאבותינו, ולכך
התם ההלל הוא גם מתורת קורין, משא"כ
ההלל של ליל הסדר דהוי הלל על הנס
שנעשה לנו דאנו צריכים להרגיש דאנו
יצאנו ממצרים באותו הלילה, ונמצא דאנו
מחויבים בהלל מדין הנס שנעשה לנו וכדין
הלל דנביאים שביניהן תקנו להן לישראל,
שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל
כל צרה וצרה שלא תבא עליהן,
ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן,
ולכך קאמר דהלל הזה הוא מתורת שירה,
וא"כ נראה דמהא דמקשינן מדוע לא

**י: מתקיף לה רנב"י והרי יציאת מצרים
שבחור"ל אמרין הלל.** וצ"ע

קושית הגמ' דמקשינן דהטעם דלא אומרים
הלל בפורים משום דאין אומרים הלל על
נס שבחור"ל דהא חזינן דאומרים הלל על
נס שבחור"ל דהרי אומרים הלל בפסח דהוי
על הנס של יציאת מצרים. וצ"ע מה
הקושיא הא מה דאומרים הלל בפסח הוא
מצד המועד, דהמועד מחייב לומר הלל
ולאו מחמת הנס.

ואי נימא דהכונה להלל דאומרים בליל
ראשון של פסח, דההלל הזה אמרין
על הנס שיצאנו ממצרים, וכמו דהאר"ך
בזה הר"ן בסוף מסכת פסחים דהמחייב של
המועד הוא מתורת קורין והמחייב של ליל
ראשון של פסח הוא מתורת שירה, דבאותו
שעה יצאנו ממצרים, ולכך אומרים 'שירה'
על הנס דיצאנו ממצרים באותה שעה,
לפי"ז נמי יקשה דכיון דאמירת ההלל על
הנס שביציאת מצרים הוי מדין שירה לכך
אומרים גם על הנס שבחור"ל, משא"כ
בפורים דאע"פ דנמי אומרים הלל על הנס
אבל הוי מתורת קורין ולכך לא אומרים
הלל על הנס שבחור"ל.

בדברי הר"ן דהברייתא לא מנתה
ההלל של ליל פסח משום דהוי
מתורת שירה, הא גם ההלל של

אומרים הלל בפורים והיינו מדוע הברייטא לא מנתה נמי דאיכא חיוב לומר הלל בפורים מדין הנס. ע"כ דשם הוי כמו חנוכה דהוי הלל על הנס שנעשה לאבותינו, ולכך הוי חיוב מתורת קורין. ועיין בסימן הקודם דהוכחנו מדברי התוס' בתענית, דהנס דהיה בחנוכה לכך עשו אותו ליום טוב וזה המחייב לומר את ההלל, אבל משום הנס עצמו לא היה חיוב לומר הלל.

וכיון דחלוק ההלל של פורים מהלל של ליל ראשון של פסח, א"כ צ"ע מה הגמ' מביאה ראייה מהלל של יציאת מצרים דאומרים על הנס שבחו"ל כיון דהתם המחייב מדין 'שירה' והיינו דהחיוב מדין הלל דהנביאים תקנו להם לישראל שיאמרו על כל פרק ופרק לכך אומרים גם על נס שבחו"ל, משא"כ הנס שבפורים דהמחייב מחמת ההלל שנעשה לאבותינו התם לא אמרין על הלל שבחו"ל.

מבאר דחלוק ההלל שאומרים בשעת שחיטת הפסח, והלל שאומרים בשעת אכילת הפסח

ואפשר דקושית הגמ' על ההלל דאומרים בשעת שחיטת הפסח, דמבואר ברש"י בפסחים צה: דאומרים על נס הגאולה, דכתב שם בד"ה "לילה" דהדין הלל בשעת שחיטה כפסח ראשון, כדאמרן בתמיד נשחט ולקמן אמרין נביאים שביניהן תקנו להם שיהו אומרים על כל פרק ופרק.

ונראה דאע"פ דאומרים את ההלל על הנס, אבל חלוק ההלל דאומרים בליל

ראשון של פסח בזמן אכילת הפסח לבין ההלל דאומרים בשעת שחיטת הפסח, דהלל שאומרים בשעת שחיטת הפסח זה הלל על הנס שקרה לעם ישראל שיצאו ממצרים, משא"כ ההלל דאומרים בלילה על אכילת הפסח זה על הנס שאנחנו יצאנו ממצרים, נוכחו דאומר בעל ההגדה דאלו לא הוציא את אבותינו ממצרים אנו ובנינו משועבדים וכו' ולכך ההלל שאומרים בשחיטת הפסח הוי כמו הלל שאומרים בחנוכה דאע"פ דזה על הנס, אבל זה מתורת קורין, דזה על הנס שקרה לאבותינו, משא"כ ההלל שאומרים בשעת אכילת הפסח אומרים אותו על הנס שקרה לנו דהוי כמו שאנחנו יצאנו ממצרים וכמו דאומר התנא דחייב אדם לראות את עצמו יצא ממרים, ולכך ההלל הזה מתורת שירה.

ונראה דלפי"ז יבואר דזה החילוק בהא דאיתא במתני' בפסחים דאיכא חילוק בין פסח ראשון לפסח שני, דפסח ראשון טעון הלל בשחיטתו ובעשיתו, ופסח שני טעון רק הלל בעשיתו ולא באכילתו, וצ"ב מ"ש.

ונראה דלפי הדברים הללו מבואר שפיר, דהלל דבשעת שחיטתו הוי על הנס שקרה לאבותינו שהם יצאו ממצרים, או על הנס ששחטו את הע"ז של המצרים ולא הרגום, לכך גם בפסח שני אומרים הלל, וכמו דבחנוכה אומרים הלל על הנס שקרה לאבותינו, משא"כ ההלל שאומרים בשעת אכילת הפסח דהוי על הנס שקרה לנו דאנו צריכים להרגיש בשעת אכילת הפסח דאנו יצאנו ממצרים ולנו נעשה הנס, כל זה הוי רק בפסח ראשון דזה היה זמן היציאה,

שלמי

סימן מב

מנחם

קעז

משא"כ בשעת אכילת פסח שני דזה לא זמן היציאה לכך לא תקנו בו הלל.

ולפי"ן א"ש היטב קושית הגמ' דמקשינן דחזינן דתקנו הלל על אכילת הפסח דזה מחמת הנס שנעשה לאבותינו בחו"ל, וא"כ חזינן דנס שנעשה בחו"ל נמי אמרינן הלל.

אמנם דברינו נסתרים מדברי הגרי"ז דכתב בספרו דגם ההלל דאומרים בשעת שחיטת הפסח הוי מדין שירה ולא מדין קורין, והוכיח דבריו מהא דההלל דאומרים בשעת שחיטת הפסח אין דין לגומרו וכמו דמבואר במתני' דכת שלישית לא גמרה את ההלל. וא"כ לדבריו א"א לבאר נמי מה דנתבאר דקושית הגמ' על ההלל שאומרים בשעת שחיטת הפסח, דהא אפשר ליישב בפשיטות דהתם הוי הלל מדין שירה ולכך אומרים אותו גם על הנס שהיה בחו"ל. רצ"ע.

וכן צ"ע דהר"ן בפסחים כו: [מדפי הרי"ף] כתב דהטעם דאומרים הלל בשחיטת הפסח ובשעת אכילת הפסח הוי מטעם עשיית המצוות וכלשון הגמ' אפשר שחטו ישראל ואכלו פסחיהן ולא אמרו הלל, ובזה ביאר מה דהקשינו מדוע הברייתא לא מנתה דאיכא יותר מי"ח ימים דגומרינן את ההלל, דהא איכא הלל של שחיטת ואכילת הפסח, וכתב דזה הלל משום המצוה, וא"כ לדבריו א"א לבאר דקושית הגמ' והרי ביציאת מצרים אומרים הלל על הנס שבחו"ל, היינו של שחיטת הפסח, דהא על שחיטת הפסח ואכילת הפסח זה לא על הנס, אלא המצוה מחייבת לומר הלל.

אמנם דברינו א"ש היטב לפי התוס' בע"א דהקשו דמדוע הברייתא לא מנתה את ההלל של שחיטת הפסח, ויישבו דזה הלל דנתקן רק במקדש. והנה התוס' לא יישבו דזה הלל על עשיית המצוה. וכן כתבו התוס' להדיא בסוכה לח. דאמירת הלל בליל ראשון של פסח על הנס באה.

אמנם יש לעיין עדיין גם לדברי התוס' דכתבו בע"א דהלל דאומרים בשעת שחיטת הפסח הוי מדין יו"ט. דז"ל הא דלא חשיב ערב פסח **דאז הוה להו י"ט**. ומבואר בתוס' דההלל בשעת שחיטת הפסח הוי מצד היו"ט ולא מצד הנס, ודלא כמש"נ.

אמנם נראה דלפמש"נ דההלל דאומרים בשעת שחיטת הפסח הוי על הנס שנעשו לאבותינו, נראה דבשביל לומר הלל על הנס שנעשה לאבותינו זה עצמו לא מחייב לומר הלל, ורק מפני הנס שעשו אותו ליו"ט לכך יש חיוב לומר הלל.

מביא מהלל דחנוכה דמבואר
דהוי מדין היו"ט

וראי'ה לדבר ממה דמבואר בגמ' בשבת כא: לגבי הלל בחנוכה 'לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה'. וצ"ב מדוע הוצרכה הגמ' למימר דקבעום ועשאו **לימים טובים**, ולא סגי דקבעום ועשאו לימי הלל והודאה. וע"כ מבואר דבשביל לומר הלל על הנס שנעשה לאבותינו א"א לומר הלל רק היכא דהוי יום מועד, ולכך הוצרכו לקבוע דיהא ימים טובים לימי הלל והודאה.

וחד יו"ט לא נראה דזה היה כונתם.

וע"כ נראה דודאי ס"ל להתוס' נמי בקושייתם דהמחייב של הלל בחנוכה מחמת היו"ט שבזה, וכמו דמבואר בשבת דקבעו **לימים טובים** בהלל והודאה. והיינו דמחמת הנס קבעו לימים טובים. וס"ל להתוס' דזה וודאי מחמת נס פח השמן שנעשה לאבותינו זה עצמו לא מחייב כלל בהלל, אלא ההלל זה מחמת נס הנצחון של המלחמה, [וכמו דחזינן דלא מזכירים כלל את נס פח השמן ב'על הנסים'. ועיין מה דהארכנו בזה במקומו]. דמחמת הנס עשוהו ליום טוב בהלל והודאה, ולכך הקשו דמדוע אמרינן הלל כל יום, דכמו דבפסח דהוי יום מועד שבעה ימים אפ"ה אמרינן הלל רק פעם אחת, דהמועד מחייב רק פעם אחת בהלל, א"כ ה"ה בחנוכה אה"נ מחמת נס הנצחון עשוהו ימים טובים לשמונה ימים משום דהנס היה ניכר שמונה ימים, [ע"י נס פח השמן] אבל מדוע איכא הלל כל יום הא סגי ביום אחד דהא כל הימים כחד יום חשיבא לענין הלל, וכמו בפסח.

וע"ז יישבו דמכח נס פח השמן נתגדל הנס בכל יום, ולכך זה סיבה לחלק את הימים ליתן יו"ט בפ"ע בכל יום ויום, כדוגמת מה דחילוק קרבנות נותן דכל יום ויום הוי יו"ט בפ"ע, ה"ה בחנוכה מחמת הנס דנתגדל בכל יום ויום עשו כל יום ויום ליו"ט בפ"ע.

ולפי"ז מבואר מדבריהם כבר בקושייתם, דעצם הנס שנעשה לאבותינו אינו

וכן מדויק בתוס' בתענית כח: דהנה הכא מבואר דהטעם דאומרים דאומרים הלל בחנוכה משום הנס, והנה עיין בתוס' שם דכתבו בד"ה ויום טוב הראשון של פסח - הוא גומר הלל אבל שמונה ימי פסח לא משום דלא דמי לחנוכה וסוכות דחנוכה דינא הוא לגמור הלל דכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה **כל חד וחד יום טוב**. ומבואר דנתקשו מ"ט בפסח אין קוראין הלל בכל יום ובחנוכה קוראין בכל יום.

וצ"ע קושייתם דהא מה השייכות כלל הלל של פסח להלל של חנוכה, דהא הלל של פסח הוי מדין המועד, ומבואר בסוגיין דמה"ט אין קוראין את ההלל כל יום דאין חלוקין בקרבנותיהן, משא"כ בחנוכה ההלל הוי על הנס וכיון דהיה נס בכל יום מחייב כל יום לומר הלל על הנס. וגם בתירוצם נראה דלא תירצו כן דבאמת פתחו בתירוצם דכל הח' ימים נתגדל הנס, אבל סיימו דכל יום הוי יו"ט, דמשמע דהמחייב הוא היו"ט ולא הנס.

ועוד צ"ע דנראה מדבריהם דתירצו תירוצ' שלהם, הא לכאורה תירוצם זה סוגיא דידן דחלוק ההלל של מועדים, מהלל של חנוכה, דבחנוכה אע"פ דאין חלוקין בקרבנותיהן אמרינן הלל משום הנס. אמנם נראה דזה לא קשה משום דהגמ' איירי בכלל מדוע אמרינן הלל בחנוכה ואמרינן מחמת הנס, אבל התוס' הקשו התוס' מדוע אמרינן הלל בכל יום. אמנם צ"ב דהיה להם ליישב בפשוטו דכיון דהמחייב של הלל מחמת הנס וכל יום היה נס לכך איכא הלל, ומזה דהוצרכו להוסיף והיה כל חד

מחייב הלל, ורק מחמת הנס עשו את הימים הללו לימים טובים להלל והודאה, לכך המועד של חנוכה מחייב הלל, ולפי"ז מה דאמרינן בסוגיין דאמרינן הלל בחנוכה מחמת הנס, היינו דאין הביאור דהנס מחייב את אמירת ההלל, אלא מחמת הנס עשו את ימי החנוכה לימים של ימי הודאה ולכך יש חיוב של הלל.

ונראה דלפי"ז נמי א"ש הלשון שם "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". דמהו הלשון 'לשנה אחרת'. ונראה דלפי הדברים הללו מבואר שפיר דבאותו שנה אמרו את ההלל מדין הנס שנעשה להם ובזה לא בעינן דיהא יום טוב אלא צריך לומר הלל מדין התקנה דתקנו נביאים דעל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן, אבל לשנה אחרת דתקנו את ההלל לדורות התם הוצרכו לקבוע אותו לימים טובים בימי הלל והודאה. ועיין בעמק ברכה דנמי כתב מעין זה.

ונראה דלפי"ז נמצא דיהיה נפק"מ לדינא, דהנה כבר דנו בזה הרבה מרבתינו האם נשים פטורות מהלל של חנוכה, ובפשוטו חייבות, משום דאף הן היו באותו הנס. אמנם הוכיחו האחרונים מדברי הרמב"ם דכתב בפ"ג מהלכות חנוכה דינא דמתני' בסוכה דאשה אינה מוציאה איש בהלל. וצ"ע בטעמו של הרמב"ם, דמדוע דלא יהיו חייבות מדין דאף הן היו באותו הנס.

אמנם לפי הדברים הללו מבואר שפיר, דאמירת הלל א"א לומר על הנס

שנעשה לאבותינו, דמה שתקנו נביאים דאומרים על פרק ופרק ועל כל צרה לאחר שנושעו, הוי רק למי שנעשה לו הנס, ולכך כל המחייב של הלל בחנוכה רק מחמת דעשו את הימים הללו לימים טובים בהלל והודאה, ונמצא דהימים מחייבים בהלל, ולכך נשים פטורות משום מצות עשה שהזמ"ג. ועיין בחדושינו על חנוכה עוד דברים וראיות דההלל בחנוכה מדין היו"ט.

מביא נפק"מ דבר"ח טבת יש שני מחייבים של הלל ושם אשה תוכל להוציא איש

ולפי"ז יש לדון בר"ח טבת דאיכא שני מחייבים של הלל גם משום ר"ח וגם משום חנוכה, האם אשה תוכל להוציא איש בהלל, דהנה בסימן תכב' כתב המ"ב דאפשר דנשים נמי יכולות לברך בהלל דר"ח משום דגם להם נתקן המנהג, ונמצא לפי"ז דאיש בר"ח טבת חייב בהלל מחמת שני חיובים, דחייב בחצי הלל מדין ר"ח, והלל שלם מדין חנוכה, ואשה חייבת רק בחצי הלל מדין ר"ח, וא"כ מצד ההלל של ר"ח אשה יכולה להוציא איש, ומצד ההלל של חנוכה דאשה פטורה אינה יכולה להוציא דאע"פ דאשה יכולה גם לומר הלל שלם בחנוכה, כמו דיכולה לברך על לולב ותקיעת שופר, אע"פ שפטורות, דיכולות להכניס עצמם לחיוב אבל להוציא אינם יכולות כיון דאינם חייבות בזה. ויש לדון דלאחר דמצד ר"ח חייבת מדין מנהגא ויכולה להוציא את האיש, האם נמי כשגומרת את ההלל יש כאן קיום דין של הלל השלם ויכולה להוציא איש מצד חיוב של ההלל השלם שחייב מדין חנוכה.

סימן מג

בגדר עבודת השירה בכלי ובפה

דהשירה בפה נמי יש לו תורת עבודה, וכמו
דנבאר דרך ע"י השירה בפה מתקיים
ה"ושרת בשם ה"ו.

דהנה בהמשך הגמ' אמרינן אמר רב יהודה
אמר שמואל מנין לעיקר שירה מן
התורה שנאמר ושרת בשם ה' איזהו שרות
בשם הוי אומר זה שירה. והנה בפשוטו,
הגמ' הכא אזלא למ"ד דעיקר שירה בפה,
דאי עיקר שירה בכלי אין כאן שירות בשם
ה'.

אמנם אפשר לומר דגם למ"ד דעיקר שירה
בכלי כיון דמבואר ברש"י במתני'
דהשירה היתה בזמן הקרבה דהיו שרים
שיר של יום ואז היו מנגנים בנבלים וכו',
נמצא דעיקר השיר בכלי היה יחד עם השיר
של יום, לכך נראה דהיה דין גם דהלויים
ישירו בפה את השיר של יום. וכן מבואר
ברמב"ם בפ' המשניות וז"ל והכל מודים
שהשיר ר"ל בפה אין אומרים אותן אלא
ליום ואין מחלוקת אלא במנגנים על השיר
לפי שעיקר שירה בפה. ונמצא דגם למ"ד
דעיקר שירה בכלי יש דין לשיר בפה ובזה
מתקיים ה"ושרת בשם ה"ו ולפי"ז נראה
דעבדים לא יוכלו לשיר בפה. ועיין בספר
זכרון אפרים דהביא מהרמב"ן בשורשים
לא כן.

יא. ועבדי כהנים היו כו'. לימא בהא
קמיפלגי, דמ"ד עבדים היו,
קסבר עיקר שירה בפה, וכלי לבסומי
קלא הוא דעבידא ומ"ד לויים היו, קסבר
עיקר שירה בכלי. וכו' לעולם קסבר עיקר
שירה בפה וכו'. והנה מבואר מסוגיין דאי
עיקר שירה בכלי, עבדים לא היו יכולים
לשיר בכלי. ורק אי עיקר שירה בפה יכלו
עבדים לשיר.

דן למ"ד דעיקר שירה בכלי האם
השירה בפה היה לזה שם עבודה

ויש לעיין למ"ד דעיקר שירה בכלי האם
השירה בפה היה לזה שם עבודה, או
דלמא דלא היה בזה שם עבודה כלל,
ואפשר דיהיה בזה נמי נפק"מ האם עבדים
יכלו לשיר בפה, ולא דמיא להא דאמרינן
דלמ"ד דעיקר שירה בפה יכלו העבדים
לשיר בכלי, וא"כ נימא נמי הכא דאם עיקר
שירה בכלי יוכלו עבדים לשיר בפה,
דנראה דיש לחלק משום דאי נימא דהיה
דין דישירו בפה נמי, [דהא היה דין לומר
כל יום ויום את השיר המיוחד לו וכמו
דמבואר בסוכה נה. ובסוף תמיד], א"כ
אפשר דאפילו דעיקר העבודה היה בכלי,
אבל כיון דהיה דין לשיר בכלי יחד עם
הפרק של אותו יום, עבדים לא יכלו לשיר,

שלמי

סימן מג

מנחם

קפא

למ"ד דעיקר שירה בפה האם
השירה בכלי היה לזה שם
עבודה

והנה יש לדון נמי להיפך למ"ד דעיקר שירה בפה והשירה בכלי היה לבשומי קלא, האם השירה בכלי לא היה לזה תורת עבודה כלל ולכך היו עבדים יכולים לנגן בכלי, או דלמא דאע"פ דזה היה עבודה אבל כיון דלא הוי עיקר העבודה לכך היו עבדים יכול לנגן בכלי, וכמו דחזינן דשחיטה כשרה בזר, והרי שחיטה הוי נמי מארבע עבודות ואפ"ה יכול זר לשחוט, ה"ה נמי שירה בכלי אע"פ דהוי נמי עבודה, כיון דלא הוי עיקר עבודה יכולים עבדים לנגן.

מביא ראייה גדולה מהגמ' בסוכה
דחשירה בכלי היה לזה שם
עבודה

ונראה להביא ראייה לזה מסוכה נא. דנחלקו שם ר"י ב"ר יהודה ורבנן האם חליל בשמחת בית השואבה דוחה את השבת, ואמרינן שם דנחלקו האם שמחה יתירה דוחה חילול שבת, וכן לענין שיר של קרבן האם דוחה שבת, ואמרינן דהאי דקמיפלגי בשיר של שמחת בית השואבה להודיעך כחו דר"י דאפילו שיר של שמחת בית השואבה דלא הוי עבודה ובא רק לשמחה יתירה דדוחה שבת.

והנה הא דנחלקו לגבי שיר של קרבן, וודאי דא"א למימר דפלוגתתם האם העבודה בכלי או דהעבודה בפה, דלפי"ז נמצא דהטעם דדחי לר"י בשיר של שואבה משום דשמחה יתירה דוחה נמי שבת, והטעם דדוחה בשיר של קרבן משום דעיקר עבודה בשיר, ומבואר לפי"ז דאם

שיר של קרבן היה בפה לא היה דוחה שבת גם לר"י, וא"כ צ"ע דאיך נדע ע"י דנחלקו לענין שיר של שואבה, דנחלקו נמי לענין שיר של קרבן, דהא אפשר דרק בשיר של שואבה דוחה שבת משום שמחה יתירה, אבל בשיר של קרבן כיון דהשיר הוא בפה אינו דוחה שבת.

וע"כ מבואר דס"ל להגמ' דלכו"ע שיר של קרבן הוא בפה, ולכך ס"ל לגמ' דכמו דלר"י בשיר של שואבה דוחה שבת, משום שמחה יתירה ה"ה בשיר של קרבן אע"פ דהשיר הוא בפה, וכלי לבשומי קלא דחי שבת.

ולפי"ז אמרינן בגמ' 'והאי דקמיפלגי בשיר של שואבה' להודיעך כוחו דר"י דאפילו בשיר של שואבה דהוי רק לשמחה דחי שבת. ומבואר בגמ' דאם היו חולקים בשיר של קרבן האם דוחה שבת, עדיין לא היינו יודעים דגם שיר של שואבה דוחה שבת, ואע"פ דגם בשיר של קרבן השיר הוא בפה והכלי לבשומי קלא, אפ"ה היה הוי אמינא דרק בשיר של קרבן דוחה שבת ולא בשיר של שואבה.

ואי נימא דלמ"ד דשיר של קרבן הוא בפה, והכלי שבו אין בו עבודה כלל, א"כ מדוע שיר של קרבן הוי יותר סברא שידחה שבת משיר של שואבה, הא לכאורה איפכא מסתברא, דבשלמא שיר של שואבה דבא לשמחה יתירה ידחה שבת, אבל שיר של קרבן מדוע ידחה שבת.

וע"כ מבואר בסוגיא דשיר של קרבן גם אי עבודתו בפה, אפ"ה גם כשמנגן בכלי שיר יש לכלי שיר תורת עבודה, כין דהוא בא לבשומי קלא, והרי הוא בא יותר

להמתיק את עבודת השיר דהוא בפה, ורק כיון דלא הוי עיקר השיר לכך אינו דוחה שבת לרבנן. ולכך אמרינן בגמ' דאי ר"י היה מתיר בכלי שיר עדיין לא הוי ידעינן דמתיר נמי בשיר של שואבה דהוי רק לשמחה יתירה, ולכך נחלק בשיר של שואבה, וידעינן דכ"ש דבשיר של קרבן דהוי עבודה דמתיר.

אמנם הרמב"ם בפ"ג הל"ג מכלי המקדש כתב דעיקר שירה בפה, ואפ"ה כתב בהל"ו די"ב ימים החליל מכה לפני המזבח וכו' וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת. וכבר הקשו הנושא כלים דכיון דפסק דעיקר שירה בפה איך כתב דדוחה את השבת.

**מבאר לפי"ז דברי הרמב"ם
דכתב דעיקר שירה בפה ואפ"ה
כתב דחליל דוחה את השבת**

והנה עיין בתוד"ה בד"ה "לא" דהקשו דאיך אמרינן הכא דלכו"ע שיר של קרבן הוא בפה, הא מבואר בסוכה דאי עיקר שירה בפה אינו דוחה את השבת ויו"ט, ומתני' הכא דקתני דחליל מכה י"ב ימים כמאן. וכתבו התוס' דמתני' דהכא אזלא כר"י ב"ר יהודה התם בסוכה דס"ל דשיר של קרבן דוחה את השבת. והנה בפשוטו הביאור בתוס' וכן הבינו הנושא כלים על הרמב"ם דכונתם דר"י ב"ר יהודה ס"ל דשיר של קרבן הוא בכלי.

אמנם לפמ"שנ א"ש הרמב"ם היטב דהא הוכחנו להדיא בסוגיא בסוכה, דגם אי שירה בפה אפ"ה דוחה שבת לר"י, וא"כ הרמב"ם פסק כר"י דאע"פ דשירה בפה נמי דוחה את השבת. וכן ראיתי דפירש השפת אמת בסוכה דברי הרמב"ם.

ואפשר נמי דזה כונת התוס' דכתבו דמתני' אזלא כר"י ב"ר יהודה, היינו לאפוקי מרבנן דהתם, אבל אין כונתם למימר דס"ל דר"י ב"ר יהודה ס"ל דעיקר שירה בכלי, דזה לא שייך וכמו דהוכחנו מגופא דסוגיא התם.

סימן מד

בביאור דברי התוס' בתענית דכתבו דלמ"ד דעיקר שירה בפה גם עבדים יכולים לשיר בפה

דהנה איתא התם אמר רב יהודה אמר שמואל כהנים ולוים וישראלים מעכבין את הקרבן. [ולא כתוב כלי שיר.] במתניתא תנא רבי שמעון בן אלעזר כהנים ולוים וכלי שיר מעכבין את הקרבן. במאי קמיפלגי מר סבר עיקר שירה בפה, ומר סבר עיקר שירה בכלי. ופירש רש"י דהברייתא הראשונה סוברת דעיקר שירה בפה ולכך הכלי שיר לא מעכב, והברייתא השניה ס"ל דעיקר שירה בכלי ולכך זה מעכב.

אמנם התוס' פירשו [עיין מהרש"א שם] דהקושיא היתה מדוע בברייתא הראשונה מוזכר 'ישראלים' ובברייתא השניה לא מוזכר. ולכך פירשו דהברייתא הראשונה ס"ל דעיקר שירה בפה, ולכך אפילו ממזרים כשרים לשיר, אבל הברייתא השניה ס"ל דעיקר שירה בכלי לכך בעי דוקא לויים דהא הכלי זמר היה קדוש.

מבואר בתוס' דזר נמי כשר
בעבודת שירת הלויים וצ"ע
מסוגלין

ומבואר מדבריהם דליכא כלל דינא דהשיר עצמו יהיה כשר דוקא בלויים, דגם זר יכול לשיר, ולכך אם עיקר השיר בפה

יא. ועבדי כהנים היו כו'. לימא בהא קמיפלגי, דמ"ד עבדים היו, קסבר עיקר שירה בפה, וכלי לבסומי קלא הוא דעבידא ומ"ד לויים היו, קסבר עיקר שירה בכלי. וכו' לעולם קסבר עיקר שירה בפה וכו'. והנה מבואר מסוגלין דאי עיקר שירה בכלי, עבדים לא היו יכולים לשיר בכלי. ורק אי עיקר שירה בפה יכלו עבדים לשיר. ונתבאר לעיל בשני אופנים הטעם דעבדים יכולים לנגן בכלי, למ"ד דעיקר שירה בפה, האם השירה בכלי לא היה לזה תורת עבודה כלל ולכך היו עבדים יכולים לנגן בכלי, או דלמא דאע"פ דזה היה עבודה אבל כיון דלא הוי עיקר העבודה לכך היו עבדים יכול לנגן בכלי, וכמו דחזינן דשחיטה כשרה בזר, והרי שחיטה הוי נמי מארבע עבודות ואפ"ה יכול זר לשחוט, ה"ה נמי שירה בכלי אע"פ דהוי נמי עבודה, כיון דלא הוי עיקר עבודה יכולים עבדים לנגן.

אמנם בתוס' בתענית כז. מבואר באופ"א, דהטעם דכיון דעיקר השירה בפה, נמצא דלא בעינן דעבודת השירה תהיה בכלי שרת ולכך כשר השירה בפה לזר.

שפד' ובשפט' דדן בזה בארוכה.

**מקשה דלדבריהם צ"ע דהא
מבואר דמשורר ששיער חייב
מיתה ואם זר כשר מדוע חייב
מיתה**

אמנם צ"ע דבריהם דהא מבואר לקמן
שמשורר ששיער חייב מיתה, וכן
כהן שעבד עבודת לוי חייב מיתה, והא כיון
ששירה כשרה בזר מדוע חייב מיתה.
ואפשר דרק משורר ששיער חייב מיתה,
אבל להיפך שיער ששורר באמת אינו חייב
מיתה. וכן הא דקתני כהן שעבד עבודת
לויה חייב מיתה, הוי על שאר עבודות
הלויים ולא על עבודת השירה. אמנם צ"ע
דמהיכי תיתי לחלק, דהא המקור דכהן
דעבד עבודת לוי חייב מיתה משום
דדרשינן "ולא ימותו גם הם גם אתם"
דאתם בשלהם והם בשלכם, וא"כ אין
סברא לחלק בין עבודת השירה לשאר
העבודות. וזה וודאי דא"א לומר דכיון
דעבודת השירה כשרה בזר לכך לא חשיב
עבודת הלויים, דהא זה וודאי דחשיב
עבודתם, אלא רק ס"ל שזה לא מעכב.
וצ"ע ג.

ואפשר לומר לפי מה דנתבאר בארוכה
לקמן בדין משורר ששיער,
דהאיסור של משורר ששיער וכן להיפך
אינו משום דעשה עבודת חבירו, והאיסור
משום דלגבי עבודת חבירו הוי זר, אלא
האיסור במה דעזב את עבודתו, ולכך לוי

גם פסולים כשרים, ורק יש חיסרון
טכני דלמ"ד דהשיר בכלי בעי כלי שרת
ולכך זר אינו יכול להשתמש בכלי
שרת.^א

אמנם דבריהם צ"ע מסוגיין דהא הכא
בסוגיין מבואר דאי עיקר שירה
בפה לכך עבדים כשרים לשורר בכלי שיר,
ובפשוטו הביאור הוא דבגלל דעיקר
השירה בפה, ושירה כשרה רק בלויים לכך
אין עבדים יכולים לשורר בפה, אלא בכלי
דלא הוי עיקר עבודה. ועיין ברש"ש שם
מה שנדחק בדבריהם.

וצ"ל דהתוס' יפרשו סוגיין דאי עיקר
שירה בפה, לכך לא בעינן דכלי
שיר יהיו בכלי שרת ולכך כשרים עבדים,
ואי עיקר שירה בכלי נמצא דבעינן כלי
שרת לכך עבדים פסולים. ונמצא דליכא
כלל ראיה מסוגיין דאי שירה בפה עבדים
פסולים, דכל מה דאמרינן דעבדים כשרים
לנגן בכלי שיר משום דשירה בפה, לאו
משום דהשירה בפה זה עבודה, וכלי שיר
זה לא עבודה, אלא כיון דהשירה בפה
לכך לא בעינן כלי שרת.

והנה עיין בתוס' בסוגיין בד"ה "אל
תיקרי" דכתבו להדיא דזר ששורר
חייב מיתה. ומבואר דלא כהתוס' בתענית
דליכא מצוה דוקא על הלויים, אלא גם זר
כשר לשירה. ועיין במנחת חינוך מצוה

א. ויש לעיין לפי"ז דאין שחיטה כשרה בזר הא עיין במנחות פט: ובתוס' בזבחים מז. דשחיטה מצריכה כלי
שרת, וא"כ איך זר יכול לשחוט. וצ"ע. ועיין להלן.

הקרבן ואפ"ה עבודת השירה הם מהעבודות דאינם מעכבים את הכפרה.

ולפי"ן אפשר דמה דכתבו התוס' דאי עיקר שירה בכלי לכך בעינן כהנים או

לויים כיון דהכלי זמר היה קדוש, דאין כונתם דהוי 'סיבה' וחיסרון טכני דכיון דהיה כלי שרת ולזר אסור להשתמש בכלי שרת, דהא הוכחנו דזה וודאי אינו, דהא חזינן דסכין בעי כלי שרת, ואפ"ה זר כשר. אלא הביאור בתוס' דכיון דהכלי שיר היה קדוש לכך זה ראייה דהשירה היא מדיני עבודת הקרבן, דאפשר דרק מה דהוא לצורך עבודת הקרבן בעי כלי שרת, ואי חזינן דכלי שיר בעי כלי שרת ע"כ דזהו מדיני עבודת הקרבן, דאי זה היה דין בפ"ע לא היה דין דבעי כלי שרת. ולכך כתבו דכיון דעיקר שירה בכלי לכך בעינן כהנים ולויים כיון דזה מדיני הקרבן והראיה מהא דבעי כלי שרת.

ולפי"ן אפשר לחדש דס"ל להתוס' דבהא נחלקו המ"ד אי עיקר שירה בפה או עיקר שירה בכלי, דאי עיקר שירה בפה עבודת השירה הוי שירה מצוה בפ"ע, דאיכא מצוה ללוי לשורר לפני ה' ואינה קשורה כלל לעבודת הקרבן, ורק הזמן לשורר הוא בזמן הקרבן, ולכך ס"ל להך מ"ד דזר כשר לשיר, משא"כ המ"ד דס"ל דבעינן כלי שיר ס"ל דכיון דחזינן דבעי כלי שרת לכך הוי מדיני הקרבן, ולכך זר פסול.

דדינו לשוער ועזב את תפקידו להיות משורר, חייב מיתה מחמת דעזב את תפקידו, ולכך לוי שעבודתו בשוערות והלך לעבוד עבודת משוררות גרע טפי מזר.

אמנם עדיין צ"ע במה דכתבו דאם השירה בכלי, זר אינו יכול לשיר משום דהוי כלי שרת, דהיכן מצינו דזר אינו יכול להשתמש בכלי שרת לעבודה, דהא עד כמה דזר כשר לעבודת השירה, איזה חיסרון דישייר בכלי שרת. ואדרבה מצינו להיפך דשחיטה כשרה בזר, ואע"פ דסכין טעונה כלי שרת.

מבאר דברי התוס' דמחמת דהכלי שיר היו קדושים, זה ראייה שהשיר הוי מעבודת הקרבן

ומחמת חומר הקושיות אפשר לומר דהנה יש לדון מהו הדין שירת הלויים האם הוא מדיני הקרבן, דחלק מעבודת הקרבן הוא אמירת השירה, ורק עבודה הזו אמרה תורה דהלויים יאמרו אותה, או דלמא דאין זה שייך כלל לעבודת הקרבן, אלא הוי מצוה בפ"ע של הלויים לשיר ורק זמן אמירת השירה היא בשעת עבודת הקרבן.^ב

והנה לר' מאיר דהשיר מעכב מעכב את הקרבן וודאי דהשיר הוי חלק מעבודת הקרבן, אמנם לרבנן דס"ל דאין השיר מעכב, יש להסתפק האם הביאור דהשיר לא הוי מעבודת הקרבן ולכך אינו מעכב, או דמודים דהוי חלק מעבודת

ב. ואפשר דזה תליא בחקירת רבותינו האחרונים האם הדין דאין שירה בלא יין, האם הביאור דהקרבן מחייב את השירה ורק כיון דאין שירה בלא יין לכך זמן השירה היא בשעת הניסוך. או"ד דהיין הוא שמחייב את השירה וכלל לא הקרבן. ובפשוטו היה נראה דלפי הצד השני זה לא מדין הקרבן אלא הוי מצוה בפ"ע של עבודת השירה. אמנם זה לא בהכרח דגם לפי הצד דהיין הוא שמחייב את השירה אפשר לומר דכיון דהניסוך הוא חלק מעבודת הקרבן לכך אמרו דהחלק הזה של עבודת הקרבן מחייב את השירה.

כהן אינו עדיף מזר דכשר לעבודת
השירה.



**יא. מנין לעיקר שירה מן התורה וכו' רב
מתנה אמר מהכא תחת אשר לא
עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב
איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב
הוי פקודי ישרים משמחי לב משמחי לב
איקרי טוב לא איקרי. בדברי הגמ' דתורה
לא איקרי "טוב" ובביאור דברי התוס' עיין
להלן בסימן פט בסוף הספר.**

ולפי"ז א"ש היטב מה דהקשינו מסכין של
שחיטה דאע"פ דבעי כלי שרת
אפ"ה זר יכול לשחוט, דהתוס' לא כתבו
כלל דבגלל דבעי כלי שרת לכך זר לא יכול
לעשות עבודה, אלא התוס' הביאו רק ראיה
דמהא דבעינן כלי שרת בכלי שיר מוכח
דהוי עבודה ולכך זר פסול.

ולפי"ז צריך לומר דבאמת מה דתני
דכהן שעבד עבודת לוי
דעבודתו פסולה הוי רק למ"ד דעיקר
שירה בכלי, אבל למ"ד דעיקר שירה
בפה כיון דהשירה אינה מעבודת הקרבן

סימן מה

בדין דאין אומרים שירה אלא על היין,
ובביאור הרמב"ם דביכורים טעונים שירה בכל
ז' מינים

וכיון דבקרבת פסח ליכא נסכים איך אמרו שירה. ותירצו וז"ל ואומר ר"י דה"פ אין אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על היין וכו' דעיקר שתיה ושמחה היינו בשעת אכילה ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת הקרבת קרבן קאמר דאין אומר שירה אלא על היין אבל שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכתי.

וצ"ב במה שכתבו דשלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין, והיינו דכונתם על שחיטת הפסח דהיו אומרים שלא בשעת הקרבה, ולכך אמרו שירה שלא על היין. והא כיון דאמרו בשעת השחיטה והזריקה, הא הוי שעת הקרבה, ומה כונת דבריהם דאמרו שירה בשחיטת הפסח שלא בשעת ההקרבה.

והביאור בדבריהם, דרק הקרבה שיש בה אכילה מצריכה יין ולכך בהקרבת קרבן שיש בה אכילה נאמר הלכה דאין שירה אלא ביין, אבל בשחיטת הפסח דליכא אכילה לכך שם השירה לא טעונה יין.

ונמצא דמבואר בדבריהם, דהדין דאין אומרים שירה אלא על היין, לא הוי דין בשירה דשירה זוקקת יין, אלא הוי

יא. א"ר מתנה מנין לביכורים שטעונים שירה אתיא טוב טוב מהכא.

איני והא א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין וכו' משכחת לה דתני ר' יוסי פרי אתה מביא ואי אתה מביא משקין הביא ענבים ודרכן, מנין ת"ל תביא. ומבואר בסוגיא דביכורים טעונים שירה רק באופן דהביא ענבים ודרכן אבל בשאר ז' מינים אינו אומר שירה.

בדברי הרמב"ם דסתם דכל הביכורים טעונים שירה

והנה הרמב"ם בפ"ג מביכורים הלי"ג סתם שכל הביכורים טעונים שיר. וכבר הקשו שם הנושא כלים על הרמב"ם מסוגיין דמבואר דהשיר בביכורים נאמר רק על היין. ועיין במהר"י קורקוס דיישב דס"ל להרמב"ם כדברי התוס' ועיי"ש.

בביאור דברי התוס' בפסחים דקרבת פסח לא בעי יין, דכיון דליכא אכילת מזבח אין הקרבן טעון יין

ונראה לבאר דהנה התוס' בפסחים סד. הקשו אהא דקתני דבשחיטת הפסח לויים קראו את ההלל, הא מבואר בסוגיין דאין אומרים שירה אלא על היין,

רק דין בקרבן דהקרבן זוקק לומר שירה, והזמן לומר את השירה על הקרבן בזמן ניסוך היין, ולכך כתבו התוס' דשחיטת פסחים אין הקרבן זוקק לומר שירה, דכיון דשם ליכא אכילת מזבח אין הקרבן פסח זוקק לומר שירה, ורק נאמר הלכה דעשיית מצות שחיטת קרבן פסח מזיקה עבודת שירת הלויים, וכמו דאכילת פסח מצריכה לומר שירה, ונטילת לולב מצריך לומר הלל, ה"ה שחיטת הפסח טעון שירה.

ונראה דזה וודאי גם בהו"א סברו התוס' דהדין שירה דנאמרת אלא על היין הוי רק דין בקרבן, דהא זה וודאי דא"א למימר דס"ל להתוס' דכל שירה מחייבת יין, דהא בליל פסח הדין הלל הוא מדין שירה ואפ"ה לא בעינן יין, אלא הקשו התוס' רק משחיטת הפסח דשם נמי הוי קרבן ומדוע לא בעי יין. ונראה דלכך התוס' הקדימו לפני דהקשו דלויים אמרו את השירה, דמזה מבואר דהקרבן פסח הוא מחייב את השירה ולכך הלויים אמרו, ולכך הקשו דכיון דהקרבן זה המחייב איך אמרו שיר בלא יין. וכתבו דאין הקרבן פסח עצמו מזיק שירה, אלא הוי רק דין דנאמר דמצות שחיטת הפסח טעון שירה ולכך בזה לא נאמר דינא דבעי יין.

מקשינן מסוגיין דגם בביכורים ליכא אכילת מזבח ואפ"ה מקשינן בגמ' דאיך אומרים שירה בביכורים בלא יין

אמנם עדיין צ"ע מסוגיין דהא מבואר דגם ביכורים טעונים יין, והא ביכורים אינם קרבים לגבי מזבח, וא"כ חזינן דגם במקום דליכא קרבן השירה טעונה יין. ועיין ברש"ש דכתב דביכורים הוי מעין

קרבן דהא אית בהו תנופה. אמנם דבריו צ"ע דהא בתוס' מבואר דהטעם דקרבן מחייב שירה משום דאכילת מזבח היא מזיקה את השירה וכן כתבו התוס' להדיא בברכות לה. וכן מבואר בגמ' להלן יב. וא"כ בביכורים גם אם חשיב קרבן מחמת התנופה שבו, אבל וודאי דלא הוי אכילת מזבח, וא"כ כזה קרבן לא זוקק לומר שירה.

מבאר דהא דאמרינן בסוגיין דביכורים טעון שיר הוי רק לרב מתנה דיליף דביכורים טענים שירה מקרבנות

ואפשר לבאר באופ"א [התעוררתי לדברים משיעורי הגרמ"ד] דהנה רב מתנה יליף מביכורים דטעון שירה, מגז"ש 'טוב' 'טוב' מקרא ד"תחת אשר לא 'עבדת' את ה"א בשמחה ובטוב לבב", ונראה דהך עבודה דכתיב בקרא הוי עבודת הקרבנות, [דנראה דקושית הגמ' מנלן לעיקר שירה מהתורה היינו מנ"ל לשירה ששרים בשעת העבודה הוי מהתורה] וא"כ נראה דכיון דס"ל לרב מתנה דכל המקור בביכורים דבעי שירה הוא מעבודת הקרבנות דכמו דבקרבנות הקרבן מחייב שירה, לכך גם ביכורים אע"פ דלא הוי קרבן איכא חיוב שירה, וכיון דכל הילפותא מקרבן דטעון שירה, לכך מקשינן דזה לא יכול להיות יותר טוב מקרבנות, דכמו דבקרבנות איכא שירה רק היכא דאיכא יין ה"ה נמי בביכורים בעי יין.

ואפשר דזה גם הביאור ברש"ש דאין כונתו למימר דכיון דאית ביה תנופה לכך הוי קרבן, והתנופה היא זו שמזיקה לומר שירה, אלא הביאור בדבריו

דכיון דביכורים נמי הוי קרבן, לכך אע"פ שכזה קרבן לא מצריך שירה כיון דאין שם אכילת מזבח, אבל אית לן גז"ש מקרבנות דגם קרבן ביכורים טעון שירה.

ורק ס"ל לרש"ש דאם בביכורים לא היה תנופה נמצא דלא הוי עליה כלל שם קרבן, א"כ א"א למילף מגז"ש מקרבנות דטעון שירה, דכיון דשירה בקרבן, הקרבן הוא זוקק שירה א"א למילף על דבר שכלל אינו קרבן דטעון שירה, ולכך כתב דגם ביכורים איקרי קרבן מחמת התנופה שבו.

ונמצינו למדים מסוגיין דהטעם דביכורים מצריך שירה מחמת דהוי קרבן, והקרבן שבו מצריך לומר שירה. ולכך מקשינן דאיך אומרים שירה הא אין אומרים שירה אלא על היין.

מבאר דשאר אמוראי דלא ילפי שירה בביכורים מקרבנות ילפי שירה או מקרא ביחזקאל, או מסברא דשמחה מחייבת שירה

אמנם נראה דכל זה הוי רק לרב מתנה, דיליף שירה בביכורים מקרבנות, ומשם נמי יליף שירה בקרבנות מהתורה, אמנם שאר אמוראים דלא ילפי מביכורים לשירה בקרבנות מהתורה, משום דלית להו גז"ש, והמקור לשירה בביכורים כמו דמבואר ברע"ב בפ"ג מביכורים מ"ד דהביא מקור לשירה בביכורים, מקרא אחר דכתיב ביחזקאל יפה קול ומיטיב נגן. וכן הביא רש"י בסוכה מז: וראיתי בשיעורי הגרמ"ד דהמקור לזה הוא מדברי הירושלמי.

ואפשר עוד לומר דהמקור לשירה בביכורים הוי מסברא כיון דזה

הוי זמן שמחה וכמו דכתיב בקרא "ושמחה בכל הטוב" לכך זה מחייב שירה, וכמו דאמרין על שחיטת הפסח ונטילת לולב אפשר דישאל שוחטין פסחיהן ונטילין לולביהן ואין אומרים הלל, ומבואר דשמחה דמחייבת שירה הוא מסברא. ולכך ס"ל להרמב"ם דהשירה בזמן הבאת ביכורים זה לאו דוקא ביין, כיון דאין הקרבן ביכורים מצריך שירה אלא זמן ביכורים מצריך שירה ולכך כתב הרמב"ם דאין דין יין.

וכן משמע ברמב"ם דבריש פ"ג מכלי המקדש הביא מקור דשירה לקרבנות מהתורה, מ"ושרת בשם ה' א-לוקיו", ונמצא דס"ל דליכא כלל גז"ש לביכורים מקרבנות, וע"כ המקור של הרמב"ם דביכורים טעון שירה מהמקור דהביא הירושלמי, או כש"נ דכיון דהוי זמן שמחה, ולכך כתב דכל ביכורים צריך שירה אפילו היכא דליכא יין.

[והערוני] דלא דמיא ביכורים לשחיטת הפסח ולולב, דהתם חזינן דהשמחה בשעת המצוה מחייבת את העושה המצוה בשירה ובהלל, משא"כ בביכורים לא הוי דין על עושה המצוה, אלא הוי דין של הלוי לומר שירה בזמן הבאת ביכורים.

אמנם בתוס' בהו"א מבואר דרצו לומר דהשירה דמבואר במתני' בביכורים לא הוי עיקר השיר אלא הוי משום שמחה, ואעפ"כ מבואר שם במשנה דהלויים היו אומרים אותו, וא"כ חזינן בתוס' דגם במקום דהחיוב הוא רק שמחה

קשה כלל ממתני' דמבואר דביכורים טעונים שירה גם היכא דליכא יין. ונראה דזה היה מקור גדול לדברי הרמב"ם.



יא. תוד"ה "מנין לביכורים". הנה התוס' הסיקו דהא דקתני במתני' בביכורים דאומרים שירה על כל ז' מינים ואע"פ דאינו מביא יין, דכיון דהיכא דמביא ביכורים יין איכא חיוב לומר שירה, דהיין מחייב לומר שירה, לכך אידי דתקנו לומר עליהם שירה תקנו בכל הז' מינים לומר שירה.

אמנם צ"ע דבריהם, דאי נימא דהיין הוא המחייב לומר את השירה, הא כיון דליכא יין מה יחייב לומר שירה בז' מינים. ואפשר דס"ל כהרש"ש, דביכורים נמי איקרי קרבן מחמת התנופה שבו, ולכך הקרבן מזיק לומר שירה, אלא דבכל קרבן אמרו דהזמן לומר שירה בזמן ניסוך היין, וכשאיין יין בזמן ההקרבה אין אומרים שירה, דאע"פ דהקרבן הוא המחייב, משום דאין שירה אלא על היין לא אמרינן שירה. ובביכורים התחדש דאע"פ דליכא יין עצם הקרבן ביכורים מחייב שירה, אידי היכא דמביא יין. אמנם כבר הבאנו לעיל דהרש"ש הוא חידוש, דאע"פ דביכורים בעי תנופה ואיקרי קרבן, אבל שירה דהקרבן מחייב מחמת אכילת מזבח, וזה ליכא בביכורים.

ואפשר לומר בעוד אופן, דהנה מבואר לקמן בע"ב דס"ל לר"ל דשייך שיר בתורת נדבה שלא על הקרבן, [ובזה

שייך דהשירה יהיה רק ללויים ולא לעושה המצוה.]

ונראה דלפי"ז הדין שירה בביכורים הוא כלל לא מדין הקרבן אלא התחדש בקרא דאע"פ דביכורים לא הוי קרבן דאית ביה אכילה, אפ"ה אית ביה חיוב שירה, והוי כמו שירה דשחיטת הפסח ושירה בליל ראשון של פסח דאיכא חיוב שירה.

וכיון דחיוב השירה בביכורים הוא כלל לא מדין הקרבן ממילא ליכא דין בהך שירה דין יין, דהא נתבאר דמבואר מהתוס' בפסחים דרק שירה דמגיע מכח הקרבן מזיק יין וכיון דהשירה בביכורים כלל לא הוי מדין הקרבן ליכא בהו דיון דהשירה תבוא עם נסכים.

מיישב בזה קושית התוס' דהקשו מדוע מקשינן על רב מתנה ולא על מתני' בביכורים

ולפי דברינו בדברי הרמב"ם מיושב נמי היטב קושית התוס' דהקשו מדוע מקשינן רק על רב מתנה מהא דאין אומרים שירה אלא על היין, ולא מקשינן על מתני' דביכורים דפשוטו של משנה שאומרים שירה בכל ז' מינים ויקשה דאיך אומרים שירה הא אין אומרים שירה אלא על היין. אמנם לפמ"שנ א"ש היטב, דלדברי הרמב"ם דהקושיא היא רק על רב מתנה, דיליף שירה בביכורים מקרבנות, ולכך לדבריו ע"כ דהוי דין בקרבן ולכך מקשינן דטעון יין, אבל לשאר האמוראים דלא יליף שירה בביכורים מקרבנות, לדבריהם הדין דביכורים טעון שירה לא הוי כלל מדיני הקרבן, אלא משום דהוי זמן שמחה, וממילא הך שירה לא מזיקה יין, ולכך לא

שלמי

סימן מה

מנחם

קצא

הגמ' ביארה דזה היה השיר דהיה בעת החרבן. דהא שיר של התמיד לא היה יכול להיות כיון דכבר מי"ז בתמוז בוטל התמיד, ואי נימא דאיירי בתמיד דהביאו לפני החרבן ואת הנסכים הביאו בזמן החרבן, ונסכים אלו טעונים שירה, דזה נמי אינו דהא מבואר דאמרו שירה של יום ד' והחרבן היה ביום א'. ובעי לשיר את השיר דבאותו יום נקרב הקרבן, אלא מסקינן דאמרו את השיר נדבה דאפשר לומר שיר גם שלא על הקרבן. ועיין בשיעורי ר' משולם דוד, דהביא מהגרי"ז

דיש לזה את כל דיני שירה כמו שיר של קרבן, דגם בזה איכא דין דמשורר ששיער חייב מיתה.

ולפי"ז אפשר דס"ל להתוס' דהשירה דאמרו בשעת הביכורים דהביאו מז' מינים היינו דרבנן תקנו לומר את השירה של רשות, דכיון דהיכא דמביא יין יש לו חיוב לומר שירה, דהיין מחייב לומר שירה, אידי יין תקנו לומר שירה נמי בכל ז' מינים, ובאמת לא הוי שירת חובה אלא רבנן תקנו לומר את השירת נדבה.

סימן מז

בדין שיר שלא על הקרבן, ובדין אין אומרים שירה אלא על היין

נדבה הוי כמו שחיטת הפסח דליכא יין, ואפשר לומר שירה גם כשאין יין. ב. דהדין דאין שירה בלא יין דהוי רק במקום דהקרבן מחייב שירה נאמר הדין דבעי לומר את השירה בזמן דאיכא יין, וא"כ בשירת נדבה דליכא הקרבה שם ליכא דין לומר שירה על היין, וכמו בשחיטת פסחים. וא"כ צ"ע דברי הח"ח.

מבאר דבריו דרק שירה של
עבודת הלויים מחייבת יין
ושחיטת הפסח לא הוי מעבודת
הלויים

וצ"ל דס"ל להח"ח דהא גופא דאי מצינו בשחיטת הפסח ובביכורים דאיכא מחייב של שירה גם בלא יין, א"כ מה נשתנה דבשעת הבאת הקרבן שם השירה מחייבת יין, ועוד דהא שחיטת פסחים נמי אמרו שירה בשעת הבאת הקרבן, ומדוע התם ליכא מחייב של יין בשעת השירה. וע"כ הבין מזה הח"ח דהדין דאין שירה בלא יין זה נאמר על עבודת השירה, דשירה של עבודת הלויים מחייבת יין, ולא הוי הלכה דשירה זוקקת יין, אלא אדרבה עבודת השירה היא זו שזוקקת את היין, ולכך ביאר הח"ח דה"ה שירת נדבה כיון דהוי מעבודת הלויים דהא איכא בזה דין של משורר ששיער חייב מיתה, התם נמי השירה זוקקת יין, ואם חזינן דס"ל לר"ל

יא: כדר"ל דאמר דאומרו שלא על הקרבן. ומבואר דר"ל ס"ל דשייך לומר שירת נדבה ולעמוד על הדוכן ומתקיים בזה עבודת השירה. ובשם הגרי"ז מובא דאיכא בזה את כל דיני השירה דשוער ששירר חייב בזה מיתה.

דברי הליקוטי הלכות דהמ"ד
דאין אומרים שירה אלא על היין
פליג על ר"ל, ולכך השמיט
הרמב"ם דינא דר"ל

והנה הרמב"ם השמיט דינא דר"ל דאפשר לומר שיר שלא על הקרבן. וכתב הח"ח בליקוטי הלכות בסוגיין בעין משפט דהטעם דהשמיט הרמב"ם, משום דס"ל דהמ"ד דס"ל דאין אומרים שירה אלא על היין פליג על ר"ל, וס"ל דא"א למימר שירה שלא על הקרבן.

ודבריו צ"ע דהא חזינן בשחיטת הפסח ובביכורים דאיכא שירה גם היכא דליכא יין, וא"כ מה הראיה מהא דאין אומרים שירה אלא על היין דפליג דלא שייך שירת נדבה בלא יין. והטעם בזה דשייך בשחיטת הפסח שירה בלא יין, נתבאר בזה בשני אופנים, א. דהדין דאין שיר אלא על היין, הביאור דבמקום דאיכא יין, היין זוקק לומר שירה, ונמצא דליכא כלל הלכה לומר שיר על היין, וא"כ בשירת

דשייך שירת נדבה שלא על היין ע"כ
מבואר דפליג וס"ל דעבודת השירה לא
מחייבת יין.

ולפי"ן איכא חידוש דהשירה על שחיטת
הפסח ובביכורים, דאע"פ דהוי דין
שירה על הלויים וכמו דכתב בפ"א מקר"פ,
אבל לא הוי מדין 'עבודת' הלויים, אלא
נראה דהשירה היתה מדין שמחה יתירה
וכלשון הגמ' אפשר דכל ישראל שחטו
פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו הלל,
וההלל בשעת נטילת הלולב דאמרו ישראל
וודאי דהוי מדין המצוה של "ושמחתם",
וא"כ נראה דכמו דבישראל איכא חיוב
לומר הלל מדין שמחת המצוה, ה"ה ההלל
שאמרו הלויים בשעת שחיטת הפסח הוי
מדין שמחה יתירה, ורק ההלל בשחיטת
הפסח הוי דינא רק על הלויים לומר, דומיא
השיר של שמחת בית השואבה דמבואר
בסוכה נא. דהוי לשמחה יתירה, דשרו אותו
רק הלויים ה"ה נמי השיר בשחיטת הפסח
ובביכורים הוי רק לשמחה יתירה וליכא
בזה כלל עבודת השיר. ואפשר דנמי לא
יהיה בזה הדין של משורר ששיער דחייב
מיתה, לכך הך שירה לא מחייבת יין.

וכן מצאתי להדיא במאירי, דבפסחים סד.
על מתני' דהתם דקתני דקראו את
ההלל בשחיטת הפסח, כתב קראו את
ההלל פי' וכו' בעוד ששוחטין ומקריבין,
הלויים קוראים את ההלל על הדוכן.
ומבואר להדיא דהלויים היו קוראין את
ההלל. ובפסחים צה: כתב דאע"פ
דבאכילתו אין פסח ראשון ושני שויים אבל

בשחיטתו שויים הן וביאר הטעם בזה וז"ל
ומ"מ שניהם טעונין הלל בעבודתו
בשחיטתו שלא רצו למעט בשמחת עזרה
והוא שאמרו אפשר ישראל שוחטין את
פסחיהם ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל.
ומבואר להדיא מדבריו דאע"פ דאמירת
ההלל בזמן שחיטת הפסח היה דין על
הלויים לאומרו, אבל זה לא היה מדין
עבודת הלויים אלא משום דלא רצו למעט
בשמחת העזרה.

ואפשר דס"ל להח"ח דזה הביאור בתוס'
בפסחים סד. דהקשו הך קושיא
מ"ש שחיטת הפסח דלא אמרו שירה על
היין. וכתבו וז"ל ואומר ר"י דה"פ אין
אומרים שירה בשעת הקרבת קרבן אלא על
היין וכו' דעיקר שתיה ושמחה היינו בשעת
אכילה ודומיא דהכי נמי לגבוה בשעת
הקרבת קרבן קאמר דאין אומר שירה אלא
על היין אבל שלא בשעת הקרבה היו
אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכתי.

וצ"ב במה שכתבו דשלא בשעת הקרבה
היו אומרים שירה שלא על היין,
והיינו דכונתם על שחיטת הפסח דהיו
אומרים שלא בשעת הקרבה, והא כיון
דאמרו בשעת השחיטה והזריקה הוי שעת
הקרבה, ומה כונת דבריהם דאמרו שירה
בשחיטת הפסח שלא בשעת ההקרבה.
ועיין לעיל מה דנתבאר.

ואפשר דהח"ח ביאר כונתם דבשחיטת
הפסח השירה לא היתה מדיני
ההקרבה ולכך שירה כזו לא מחייבת יין.

מוזכיה מדברי הרמב"ם דכשמנה
את הימים של עבודת שירת
הלויים לא מנה שחיטת הפסח
וביכורים

ונראה דזה נמי מדויק היטב ברמב"ם
דבפ"ג מכלי המקדש הל"ב דאיירי
על עבודת שירת הלויים, כתב **עבודה** שלהן
היא וכו' ויהיו מהן משוררין לשורר על
הקרבן בכל יום, שנאמר ושרת בשם יי'
אלהיו ככל אחיו הלויים, אי זהו שירות
שהוא בשם יי' הוי אומר זו שירה, ומתי
אומר שירה על כל עולות הציבור החובה
ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין. וצ"ע
מדוע לא כתב נמי דאומרים הלויים שירה
בשחיטת הפסח ובביכורים, דהא כתב
להדיא לקמן לגבי ביכורים דהלויים היו
שרים, וכן בפ"א מקר"פ כתב להדיא
דהלויים היו קוראים את ההלל.

ונראה דלפי מש"נ א"ש היטב דהרמב"ם
איירי על 'עבודה שלהן' וכמו
דהתחיל, ולכן כתב רק את הימים דאומרים
שירה דהוי מעבודת הלויים, משא"כ
ביכורים ושחיטת הפסח כיון דלא הוי
מעבודת הלויים, לכך אע"פ דהוי חיוב
שירה על הלויים לכך לא מנה אותן הכא.

מביא מהירושלמי דמבואר
כדברי הח"ח, דאי שירה מחייבת
יין, ע"כ דליכא שירת נדבה,
ונחלקו בזה ר"י ור"ל

והנה מה דביאר הליקוטי הלכות דהדין
דאין אומרים שירה אלא על היין,
הוי סתירה לדין דאומרים שירת נדבה שלא
על הקרבן, בירושלמי נראה דפליגי בזה ר'
יוחנן ור"ל, דהנה איתא בירושלמי תענית
פ"ד ה"ה ר' אבהו אמר איתפלגון ר' יוחנן

ורשב"ל ר' יוחנן אמר אומרים שיר בלא
נסכים רשב"ל אמר אין אומרים שיר בלא
נסכים התיב ר' יוחנן לרשב"ל והתני בזה
ובזה היו הלויים עומדים על הדוכן ואומרים
וישב עליהם את אונם. והיינו שבירושלמי
הביאו מר"ל שאין שיר שלא על הקרבן.
[וזה איפכא ממה שהוזכר בסוגיין בשם
ר"ל]. ור' יוחנן הק' ע"ז מהשירה שאמרו
בעת החרבן שהרי התמיד בטל ב"ז תמוז
וא"כ בהכרח שאותה שירה היתה שלא על
הקרבן, וחזינן דאמרינן שירה בלא יין.

מבואר בירושלמי דנחלק ר"י
ור"ל בתרתי א. אי איכא שיר
בלא נסכים. ב. איזה שיר שרו
דהביא נסכים בפ"ע, ומבאר
דשני הפלוגתות תליא זו בזו

וממשיך הירושלמי מה דליתא בסוגיין
אמר רשב"ל מה את שמע מינה
א"ל מאחר שאילו נסכים היו זמנו של שיר
היה ר' יוחנן אמר שירו של יום רשב"ל
אמר שירו של אתמול.

ובביאור דברי הירושלמי נראה, דהנה
בשטה מקובצת לעיל יא: באות
ח' נסתפק כשאין מביאין נסכים עם הזבח
אם אומר שיר של הבאת הקרבן דכיון
דהנסכים באים מחמת הקרבן דהקריבו
עליו, או דאומר שיר של יום הבאת
הנסכים. וכתב להוכיח מהא דאיבעיא לקמן
אם נסכים הבאים בפ"ע טעונים שירה,
והגמ' הביאה ראיא מהשירה דאמרו בשעת
החרבן, דהא מ"ז בתמוז לא הביאו קרבן,
וע"כ דהשירה דשרו הוי על נסכים שבאו
על קרבן דקרב לפני י"ז בתמוז. ודחינן
דא"א לומר דזה היה שיר על הקרבן דהא
החורבן היה ביום ראשון, והם שרו שיר

של יום רביעי, וכתב השטמ"ק דאי נימא דאומר שיר של יום הבאת הקרבן מה הקושיא, הא אפשר דהקרבן היה קרב ביום ד' ולכך אמרו שירה ביום ראשון את השיר של יום ד', כיון דהנסכים הגיעו מחמת הקרבן דקרב ביום ד'. וע"כ מוכח דכשמביא נסכים שלא עם הזבח אומר שירה של אותו יום דהבאת נסכים, ולכך דחינן דאם השירה היה מחמת הנסכים היה צריך לומר שיר של יום ראשון. וע"כ הגמ' מוכיחה דהשירה שאמרו לא היה שירה על הקרבן.

ולפי"ן נראה דזה היה השקו"ט בירושלמי דר"י הוכיח מהשיר דאמרו בזמן חרבן הבית, דאיכא שיר שלא על הקרבן, וע"ז קאמר ר"ל "מה את שמע מינה" והיינו שאינה ראייה כיון שאפשר לומר דהיו נסכים הבאין בפנ"ע על קרבן שקרב קודם י"ז בתמוז, וקאמר ע"ז בירושלמי "א"ל מאחר שאלו נסכים היו זמנו של שיר היה ר' יוחנן אמר שירו של יום רשב"ל אמר שירו של אתמול" והיינו דזה תלוי אם איזה שיר אומרים כשמביאים נסכים של קרבן מאתמול, דר' יוחנן קאמר שירו של יום היינו שיר של אותו היום שמנסכים בו, ולכך הביא ראייה דלא יתכן שאותה שירה היתה על נסכים של קרבן שקרב לפני י"ז בתמוז דא"כ למה אמרו שיר של יום רביעי שהרי נסכים הבאין בפנ"ע אומרים שיר של אותו יום שמנסכים בו, וע"כ בהכרח שיש שיר שלא על הקרבן, ובזה אפשר לומר איזה שיר שרוצים.

ור"ל ס"ל שאומרים שיר של אתמול היינו של היום שקרב בו הקרבן, ולכך קאמר דליכא ראייה, דהטעם דאמרו ביום החורבן דהוי יום א', שיר של יום ד', מפני דהקרבן דעליו הביאו נסכים, הקריבו אותו ביום ד', ולכך השיר דשרים כשמביאים את הנסכים הוא שיר של יום ד'.

ולפי"ן נמצא דבירושלמי מבואר דנסכים הבאים בפ"ע אומר שירה, [ונדלא כהבבלי דהסתפק בזה], ונחלקו ר"י ור"ל א. איזה שיר אומר האם השיר של אתמול דלר"י אומר את השיר של אותו יום דמביא נסכים ולר"ל אומר את השיר של הבאת הקרבן. ב. אי יש שיר שלא על הקרבן. ושני המחלוקות תלויים זו בזו. דאם אומר שיר של הבאת הקרבן ליכא ראייה ממה דאמרו בחרבן הבית שיר של יום ד', ואם אומר שיר של יום הבאת נסכים קשה איך אמרו שיר של יום ד', וע"כ מבואר דאיכא שיר בלא קרבן.

**מבאר דפלוגתת ר"י ור"ל תליא
האם הקרבן מחייב שירה או
דהיין מחייב שירה**

ולכאורה נראה דהא דחקרו האחרונים מהו הדין דאין אומרים אלא על היין, האם הביאור דהקרבן מחייב לומר שירה, וכיון דאין שירה בלא יין לכך צריך להביא יין, או דהביאור דיין מחייב לומר שירה, אבל ליכא הלכתא דשירה מחייבת יין, דנראה דר"ל ס"ל דהקרבן הוא המחייב לומר שירה ולכך ס"ל דצריך לומר שירה של יום הבאת הקרבן, ולפי"ז ע"כ נמי ס"ל דשירה מחייבת יין, דהא אי חזינן דאע"פ

דהקרבן מחייב לומר שירה, וכשליכא נסכים לא אמרינן שירה, ע"כ מבואר דשירה מחייבת יין, ולכך ע"כ דס"ל נמי דלא שייך כלל למימר דאיכא שיר נדבה, כיון דנאמר הלכתא דא"א לומר שיר בלא יין.

ור' יוחנן ס"ל דיינ מחייב שירה, ולכך ס"ל דכשמביא נסכים אומר שיר של יום הבאת נסכים ולא שיר של הבאת הקרבן, ולפי"ז נמי ליכא כלל הלכה דא"א לומר שיר בלא יין, דלפי"ז באמת אפשר לומר שיר בלא יין, ורק היכא דאיכא יין יש מחייב לומר שירה, ולכך קאמר דשירת נדבה יכולה להיות גם בלא יין.

ולפי"ז נמצא דהא דקאמר הח"ח דהמ"ד דס"ל דאין אומרים שירה בלא יין פליג על הדין דאומרים שירה שלא על הקרבן, דבר זה הוי פלוגתא בין ר' יוחנן לר"ל, דרק לדברי ר"ל דס"ל דהבאת הקרבן הוא המחייב שירה, ע"כ דלא שייך לשיר שירת נדבה בלא יין, דשירה מחייבת יין, אבל לר' יוחנן דס"ל דבדין דאין שירה אלא על היין כלל לא נאמר דשירה מחייבת יין, וממילא זה לא סתירה לדין דאיכא שירה שלא על הקרבן.

מקשה מדברי הרמב"ם דכתב דהמביא נסכים בפ"ע אינו אומר שירה, וכתב דיכולים הציבור לכתחילה להביא לאחר עשרה ימים, והא מבטל מצות שירה וע"כ מבואר דס"ל דהיין מחייב שירה ודלא כמו דביאר הח"ח

והנה עיין במנחת חינוך מצוה רצט' אות ו' דהקשה דכיון דהרמב"ם בפ"ג מכלי המקדש הל"ב כתב דהמביא נסכים

שלא בשעת הזבח אינו אומר שירה. א"כ איך כתב בפ"ב ממעשה הקרבנות הלי"ב דקרבן ציבור יכולים להביא קרבן היום ונסכיו לאחר עשרה ימים, הא כיון דפסק דנסכים הבאים בפ"ע אינם טעונים שירה, הא כשמביאים לאחר עשרה ימים מבטלים את השירה, דהא מטעם זה כתבו התוס' בר"ה דהדין דאדם מביא זבחו היום ונסכיו לאחר כמה ימים הוי רק בקרבן יחיד דליכא שירה, אבל בקרבן ציבור דאיכא שירה אין את הדין הזה, דאיך יבטלו דין שירה, וא"כ קשה על הרמב"ם דכתב הך דינא נמי בציבור יכולים להביא נסכיהם לאחר עשרה ימים.

ולכאורה מוכח מזה דס"ל דהדין דאין אומרים שירה אלא על היין הוי דין ביין, דיינ מחייב שירה, אבל לא נאמר כלל הלכה דשירה מחייבת יין, ולכך היכא דקרבן בלא נסכים לא חל כלל חיוב שירה, והטעם דאין אומרים שירה, משום דיינ מחייב שירה רק היכא דאיכא אכילת מזבח וכמו דמבואר בסוגיין יב., ואי נימא הכי לא שייך לומר דברי הח"ח דהטעם דהרמב"ם השמיט דינא דשירת נדבה אומרו שלא על הקרבן מחמת הדין דאין שירה אלא על על היין דלפי"ז אין כאן סתירה כלל, דכל לא נאמר דשירה מחייבת יין, אלא דיינ מחייב שירה, ולכך היכא שאומרים הלויים שירת נדבה לא בעינן יין, וא"כ הדרא קושיא מדוע הרמב"ם השמיט דינא דאומרים שירה שלא על הקרבן. רצ"ע.

והנה הבאנו לעיל דהשטמ"ק הוכיח מסוגיין דכשמביא נסכים בפ"ע אומר השיר של יום כאותו יום של הבאת

שלמי

סימן מו

מנחם

קצו

נסכים, ולפמש"נ ע"כ מבואר דהבבלי ס"ל דהיין מחייב לומר את השירה, וכלל לא הבאת הקרבן, אמנם נראה דאי"ז הכרח דהנה יש לחקור מה דאיכא שיר כל יום שיר שונה, האם הביאור דהקרבן הוא זה שמחייב לשיר כל יום שיר שונה, דהקרבן של יום ראשון מחייב לשיר את השיר 'לדוד מזמור' דשיך ליום ראשון, והקרבן של יום חמישי מחייב את השיר של יום חמישי 'למנצח על הגיתית'. או"ד דהקרבן רק מחייב שירה, ורק לאחר דאיכא חיוב שירה רבנן תקנו כל יום שירה לפי ענינו של יום, והנה אי נימא כצד הב', א"כ אפשר דאע"פ

דהקרבן הוא מחייב לומר שירה, אפ"ה אומרים שירה של אותו יום דהבאת נסכים, כיון דאיכא דין לשיר את אותו יום שמשוררים, דזה מענינו של יום.

אמנם בירושלמי מבואר להדיא שלא כן דהא קאמר ר"ל דהיכא דהביא נסכים בפ"ע אומר שיר של אתמול, ע"כ מבואר דודאי דהקרבן הוא זה שמחייב את השירה, וצריך לשיר את השיר של יום הבאת הקרבן, וחזינן דאי הקרבן מחייב ע"כ הקרבן מחייב לשיר את אותו שיר של הבאת הקרבן.

סימן מז

בביאור ספק הגמ' אי נסכים הבאים בפ"ע
טעונים שירה

השירה שייך לומר דהיכא דהביא נסכים למחר יש חובת שירה, וע"כ מבואר דזה לא הא בהא תליא.

וע"כ נראה דס"ל להגמ' דזה וודאי דגם אם הקרבן מחייב שירה היכא דמביא נסכים למחר אפשר דיהיה חיוב שירה מחמת הקרבן, דכמו דבנסכים שייך תשלומין לקרבן, דהרי הנסכים ודאי באים מחמת הקרבן, וכשמביא נסכים מתקיים כאן דין ניסוך על הקרבן, [וכמו דהבאנו לעיל מהירושלמי וכן מהשטמ"ק בסוגיין, דיש צד דהשיר דמביא בשעת הנסכים יהיה שיר של יום הבאת הקרבן, ואי נימא דאין שייכות הנסכים לקרבן והוי קרבן חדש מחמת דהתחייב להביא יין, א"כ מה הצד דישר את השיר של הבאת הקרבן] ה"ה בשירה שייך תשלומין, וכששר לאחר כמה ימים בשעת הניסוך דהיא חלק מעבודת הקרבן מתקיים כאן שיר על הקרבן, או דלמא דאכילה ושתייה בעינן, והיינו דהשירה היא צריכה לבוא בשעת אכילה, לכך לא מהני מה דשר בשעת הניסוך דהוי עבודת הקרבן אלא בעינן דהשירה תהיה בשעת אכילת הקרבן. ונמצא לפי שני הצדדים המחייב של השיר דהקרבן הוא המחייב, ולא היין, ורק הספק האם סגי

יב. איבעיא להו נסכים הבאים בפני עצמן, טעונין שירה או אין טעונין שירה. והנה בפשוטו היה אפשר לבאר דיסוד הספק במה דחקרו האחרונים האם היין מחייב את השירה, ולכך גם היכא דבאים בפ"ע טעון שירה, דהא גם כשבאים עם הזבח היין הוא זה שמחייב, וא"כ מאותו טעם גם כשבאים בפ"ע יהיה חיוב שירה. או"ד דהקרבן הוא זה שמחייב את השירה, ולכך בעינן שירה בזמן אכילת הקרבן, וכשבאים בפ"ע כשאין אכילה אין טעונים שירה. ואע"פ דגם דמביא נסכים עם הזבח השירה בשעת הבאת הנסכים, ולא בשעת אכילת הקרבן, צ"ל דבאותו יום של הבאת הקרבן עדיין חשיב דהשתיה היא על האכילה, משא"כ למחר הוי רק תשלומין להבאת הקרבן דהתחייב להביא בשעת הקרבן נסכים והך חיוב לא פוקע.

אמנם לעיל הבאנו מהירושלמי דאיכא בזה פלוגתא בין ר"ל לר"י, דנחלקו האם איכא שיר בלא נסכים, וכן איזה שיר אמרו בשעה דהביא נסכים בפ"ע, ונתבאר דנחלקו בזה האם הקרבן מחייב את השירה או הנסכים, ועיי"ש בארוכה, ומבואר דגם אי הקרבן מחייב את

שלמי

סימן מז

מנחם

קצט

בשתייה, והיינו דהשירה מספיקה דתהיה בשעת עבודת הקרבן, או דבעינן דהשירה תהיה בשעת אכילת הקרבן.



יא: אמר אביי נקטינן משורר ששיער בשל חברו במיתה וכו'. ויש לעיין מהו הלשון 'בשל חברו' סגי לומר

דמשורר ששיער חייב מיתה ממילא ידעינן דהוי בשל חברו. ונראה דלכאורה מכאן ראייה לדברי היעב"ץ דכתב בסוגיין על תוד"ה "משורר" דשייך דלוי התמנה גם להיות משורר וגם להיות שוער, ולפי"ז א"ש דלכך אמרינן משורר ששיער בשל חברו היינו דהתמנה להיות רק משורר ועבד עבודה של הגפת דלתות בשל חברו היינו למה דחבירו התמנה חייב מיתה.

סימן מח

בגדר המינוי של לוי דאסור לו לעבוד בעבודת חבירו

קולו מרוב הזקנה יפסל לעבודתו במקדש, ויראה לי שאינו נפסל אלא לומר שירה אבל יהיה מן השוערים. והנה לדברי התוס' דכתבו דהטעם דמשורר אינו יכול להיות שוער משום דהיו משפחות דנתמנו לעבודת שוורות ויש משפחות דנתמנו לעבודת שוערות, נמצא דגם שלא בשעת עבודה כשהוא שר אסור לו לעבוד עבודה אחרת, דאין האיסור מחמת העבודה, אלא הוי מחמת דנכנס לתפקיד של שורר, ולכך נעשה זר לעבודה אחרת, דנעשה כאן חפצא אחר של לוי דהוא לוי לענין שורר, והוי כמו כהן דאינו יכול לעולם לעבוד עבודת לוי, וגם היכא דהכהן יפסל לעבודת כהונה אינו יכול לעבוד בעבודת לוי, וה"ה הכא חל עליו שם לוי דהוא ממשפחת המשוררים, וא"כ לדבריהם לכאורה פשוט דגם לאחר דנזדקן ואינו יכול להיות עוד משורר נמי אינו יכול לעבוד ולהיות שוער.

בדברי התוס' דמה דהתמנו למשפחות של משוררים ושוערים לכך הווי זר לגבי עבודת חבירו

יא: תוד"ה "משוער ששורר" - בדברי הימים כתיב משפחות שהיו משוערים ומשפחות שהיו משוררים. והיינו דביארו איך שייך לומר משורר ששיער חייב מיתה הא כל לוי ראוי לכל עבודה מעבודת הלויים. וע"ז כתבו דכיון דהיו משפחות של משוררים ומשפחות של משוערים לכך לאחר שהתמנו כל משפחה לתפקידה אין ביכולתו של משורר להיות שוער, דלאחר דהתמנה להיות שוער הרי הוא זר לענין עבודת משורר. ומבואר בתוס' דהדין דמשורר ששיער חייב מיתה, אינו משום דכיון דהלוי התמנה בתפקיד להיות שורר, לכך אינו יכול להיות משוער, אלא מה דהתמנו למשפחות של משוררים ושוערים זה לבדו כבר סיבה דהוי זר בעבודה אחרת וחייב מיתה.

מוכח מהרמב"ם דמה דנתמנה לתפקיד, זה מחיל עליו דין משורר

וכן נראה דמבואר ברמב"ם בפ"ז מכלי המקדש, דביאר שם מה היה תפקידו של הממונה על המשוררים, וכתב זה שעל המשוררים הוא בורר בכל יום

בדברי הרמב"ם דלוי שנפסל מלומר שירה יכול להיות משוער, ולכאורה התוס' פליגי בזה

והנה כתב הרמב"ם בפ"ג מכלי המקדש הל"ח אבל לדורות אין הלוי נפסל בשנים ולא במומין אלא בקול שיתקלקל

המשוררים שעומדים על הדוכן לומר שירה. ומבואר בדבריו דלא כהתוס' דהיה משפחות של שוררים ומשפחות של שוערים, דמשמע מזה שכך היה לעולם, ומי שנולד להך משפחה של משוררים הוא יהיה משורר, [ועיין ביעב"ץ דכתב דגם לדברי התוס' היה אפשר למנות אחד שהוא ממשפחת המשוררים, למנות אותו לזמן מסוים דיהיה משוער, וכן להיפך, ובאותו זמן לא יעבוד בשירה, אבל נראה דגם לדבריו לאחר אותו זמן חוזר חזרה למשפחתו], אלא כל יום בירר, וא"כ לדבריו א"ש היטב מה דכתב דאם נפסל מן המשוררים יכול להיות מן המשוערים, דכיון דנפסל ובאותו יום לא מינוהו לכך יכול להיות מן המשוערים.

בביאור דברי הגר"ז דביאר ברמב"ם דאיכא שני דינים

והנה נראה דבגר"ז מבואר דאיכא עוד פלוגתא בין התוס' להרמב"ם, דהנה עיין בחדושי הגר"ז בפ"ז מכלי המקדש דהקשה בסתירת דברי הרמב"ם דבפ"ז מכלי המקדש ביאר הרמב"ם מה היה תפקידו של הממונה על המשוררים, וכתב וז"ל זה שעל המשוררים הוא בורר בכל יום המשוררים שעומדים על הדוכן לומר שירה. והקשה הגר"ז דבפ"ג מכלה"מ הל"ט כתב וראשי האבות מחלקין אלו העובדים ביום שלהן איש איש על עבודתו. ומבואר דראשי האבות הם המחלקים כל אחד ואחד וקובעים מה עבודתו, ולא הממונה.

וכתב לבאר דשני ענינים הם, דהממונה בורר את האנשים שראוין לשיר,

אבל עדיין אינם נעשים ממונים לעבודת השיר, ולאחר שבירר הממונה, הראש בית אב הוא ממנה אותו לתפקיד על עבודת השיר, ורק אז חל עליו חלות דין משורר, ואם הלך ועשה עבודת שוערות חייב, אבל היכא דהממונה בירר לעבודת השיר עדיין לא חל עליהם דין עבודה של משורר.

והנה הגר"ז לא ביאר כל צרכו מה הם שני הענינים. ונראה דהנה נתבאר בשני אופנים מהו יסוד האיסור של משורר ששיער דחייב מיתה, האם מה שהוא שייך למשפחת המשוררים, והרי הוא נעשה לוי לענין עבודת השירה, ולכך הוי כמו כהן דעבד עבודת לוי דהאיסור משום דעשה מלאכה שהוא זר אצלה, או דלמא דהאיסור במה דעזב את עבודתו דהתורה אומרת דהלוי צריך לעמוד על משמרתו, ובזה ששינה מעבודתו זה האיסור, ולא מחמת דעבד עבודה אחרת.

ונראה דזה שני הענינים דביאר הגר"ז, דנראה דהממונה הוא רק מברר מי ראוי לעבודת השירה, וכל הנך לויים דבירר, חל עליהם חפצא של לוי של משורר, אמנם עדיין בזה ליכא איסור דהלך ושיער, דכל האיסור רק היכא דעזב עבודתו והולך לעבודה אחרת, ולכך כל זה הוי רק היכא דנכנס לתפקיד של משורר, ובזה ביאר הגר"ז דלכנס לתפקיד של משורר הוי רק היכא דמינו אותו באופן פרטי שהוא ממונה על עבודת השיר, אבל היכא דהממונה רק בירר דהם ראויים לשיר, עדיין לא נכנס לתפקיד של שירה.

ועכ"פ נמצינו למדים מדברי הגר"ז [גם לולא ההסבר דנתבאר בדבריו]

דהרמב"ם ס"ל דיסוד האיסור של משורר ששיער הוא מחמת דהלוי עזב את עבודתו, ונמצא דהרמב"ם פליג על התוס' בתרתי. א. דבתוס' מבואר דיסוד האיסור של משורר ששיער הוא מחמת דהעבודה שעבד בה הרי הוא זר אצלה, וזה לא שייך כלל למינוי. ולהרמב"ם האיסור הוא מחמת המינוי, והיינו דיסוד האיסור הוא במה

ששינה עבודתו, ב. דבתוס' נראה מזה דכתבו דהיה משפחות של שוררים ומשפחות של שוערים, וזה האיסור, דמשמע מזה שכך היה לעולם, ומי שנולד להך משפחה של משוררים הוא יהיה משורר, אמנם ברמב"ם שם מבואר דכל יום ויום היה הממונה וראש בית אב היו ממנים להיות משורר.

סימן מט

בדין משורר ששיער

יא: אמר אביי, נקיטין משורר ששיער

בשל חבירו במיתה, וכו'

מיתבי משורר ששיער ומשוער ששורר אינן במיתה אלא באזהרה תנאי היא, דתניא מעשה בר' יהושע בר חנניה שהלך לסייע בהגפת דלתות וכו' אמר לו בני, חזור לאחוריק, שאתה מן המשוררים ולא מן המשוערים; מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר מיתה היא, וגזרו בה רבנן ומ"ס אזהרה היא, ולא גזרו בה לא דכ"ע אזהרה היא, מר סבר מסייע גזרו ביה רבנן, ומר סבר לא גזרו ביה רבנן.

והנה מבואר בסוגיא דמשורר ששיער במיתה, ועוד מבואר דמסייע הוי

רק איסור מדרבנן. והנה כתב הרמב"ם בפ"ג מכלי המקדש הל"י וכשם שהלויים מזהירין שלא לעבוד עבודת הכהנים, כך הכהנים מזהירין שלא לעבוד עבודת הלויים שנאמר גם הם גם אתם, וכן הלויים עצמם מזהירים שלא יעשה אחד מלאכת חבירו, שלא יסייע המשורר לשוער ולא השוער למשורר שנאמר איש איש על עבודתו ואל משאו. ובהל"א לויים שעבדו עבודת הכהנים או שסייע לוי במלאכה שאינה מלאכתו חייבין מיתה בידי שמים שנאמר ולא ימותו, אבל כהן שעבד עבודת לוי אינו במיתה אלא בלא תעשה. ועיין בראב"ד דהשיג דהא בסוגיא מבואר דכהנים בעבודת לויים הוי במיתה. ועין בכתבי

הגרי"ז דכתב דהרי המקור דחייבים מיתה מקרא דנאמר אתם גם אתם, והך קרא איירי בעבודת המשכן, ורק שם התחדש בקרא דכהנים דעבדו בעבודת לויים דינם במיתה.

והנה מבואר ברמב"ם דכתב דלוי משורר, דסייע ללוי משוער, חייב מיתה. וכבר הקשו הנושא כלים דהא בסוגיין מבואר דהוי רק באזהרה. וכתב הכס"מ ליישב דאפשר דלרמב"ם לא היה לו גירסא "ולא גזרו בו רבנן", אלא ליכא כלל חילוק בין מסייע לבין היכא דשינה עבודתו, דאם שינה עבודתו איכא בו חיוב מיתה, ה"ה נמי מסייע איכא חיוב מיתה, ואם המשנה עבר רק על אזהרה ה"ה נמי מסייע עבר רק על אזהרה.

אמנם צ"ע דבריו דאח"כ דלפי הך גירסא מיושב מה דמקשינן על אביי,

אמנם צ"ע דא"כ איך ר"י בן חנניה הלך לסייע בהגפת דלתות לר' יוחנן בן גודגדא, הא איכא איסור לאו, דבשלמא לגירסא דידן דמסייע הוי רק איסור דרבנן, לכך אמרינן דר"י בן חנניה ס"ל דכיון דלוי דמשנה עבודתו הוי רק איסור לאו, ומסייע לא גזרו בו רבנן, אבל אי נימא דמסייע הוי אותו איסור כמו לוי דמשנה עבודתו, וכמו דמשנה איכא לאו ה"ה מסייע איכא לאו, א"כ צ"ע דאיך ר"י בן חנניה הלך לסייע בהגפת דלתות.

ונראה לבאר בהקדם מהו הדין הכא להתחדש דמסייע יש בו לאו או מיתה, דמ"ש מכל התורה דמסייע אינו חייב כלום, דהא מבואר בשבת דהמסייע במלאכת שבת אפילו באופן דזה אינו יכול וזה אינו יכול דפטור, ומ"ש הכא דחייב.

מבאר מהו יסוד החיוב מיתה בלוי העושה בעבודת חברו, ומהו הדין במהנים,

ונראה דהנה ידוע מה דיש לחקור מהו הדין דמשורר ששיער דחייב מיתה, האם הביאור דחייב במה דעושה מלאכה של חברו, דכמו דלוי מוזהר לא לעשות עבודת כהונה ה"ה נמי ללוי יש לו איסור לעשות עבודת חברו, דלגבי עבודת חברו חשיב זר. או דלמא דאין האיסור כלל במה דעוסק בעבודת חברו, דבזה עצמו ליכא איסור, דכיון דגם הוא לוי אינו חשיב זר בכל עבודת לויא אע"פ דלא נתמנה בזה, אלא דהאיסור במה דעוזב את עבודתו לעסוק בעבודה אחרת. *

והנה עיין לעיל דהבאנו בארוכה פלוגתת התוס' והרמב"ם איך חל על הלוי תפקיד של משורר שאינו יכול לעשות תפקיד של משוער, הא למעשה הוא שייך לשבט הלוי. ונתבאר דלדעת הרמב"ם דמחמת דהלוי התמנה בתפקיד להיות שורר, לכך אינו יכול להיות משוער, ובתוס' נתבאר דהא דחל על הלוי תפקיד לעבודת לויא מסוימת דלכך יהיה הדין

דאיסור לו לעבוד בעבודת חברו, הוי מחמת דהתמנו למשפחות של משוררים ושוערים, ואפילו דעדיין לא נתמנה אותו לוי לתפקיד לעבודת לויא אלא עצם זה דהוא ממשפחת השוררים חשיב זר בעבודה אחרת וחייב מיתה. ועיי"ש בארוכה.

ואפשר דזה נמי תליא בזה, דאי האיסור מחמת דהתמנו למשפחות של משוררים ושוערים, האיסור של משורר ששיער מחמת דמתעסק במלאכת חברו, דלגבי מלאכת חברו הוי כזר. אמנם להרמב"ם דהאיסור מחמת דהתמנו לתפקיד של משורר, התם אפשר לדון האם מחמת דהתמנה לתפקיד לגבי עבודת חברו הוי זר, או דלמא דאינו זר כלל, ורק כל האיסור מחמת דהוא עוזב את עבודתו לעסוק בעבודת חברו.

בדין ישראל דעבד עבודת לויא

והנה עיין במנחת חינוך במצוה שפד' דכתב דלא מצינו איסור בישראל ששיער, דרק בלוי דתפקידו לשורר והלך לשער התם איכא חיוב, אבל לא מצינו כן דישראל ששירר או ששיער דיהיה מוזהר על זה. ודבריו צ"ע רב מסוגיין דאיתא להדיא בסוגיין דזר ששיער חייב, דהא אביי הביא ראיה לדבריו דמשורר ששיער חייב מהא דאיתא בקרא "והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד וגו'" והזר הקרב יומת, ומקשינן מאי זר אילימא זר ממש,

א. והטעם דהיכא דעוזב את תפקידו בלא לעסוק במלאכת חברו דאינו חייב, דנראה דיסוד האיסור דכיון דהתמנה לתפקיד מסוים יש לו חיוב להיות רק על עבודתו, ולכך רק היכא דהולך לעבוד בעבודת חברו אינו עומד על עבודתו, ונמצא דמה דעובד במלאכת חברו הוי רק היכי תימצי דעיי"ז אינו עומד על משמרתו, אבל היכא דהולך לצרכיו, לא חשיב דאינו עובד עבודתו דהא אינו שייך בזה כלל.

[ופירש רש"י כגון ישראל] הכתיב חדא זימנא, אלא לאו זר דאותה עבודה. ומבואר להדיא מסוגיין דזר נמי חייב. וצ"ע.

ועכ"פ לדבריו אם חזינן דישראל אינו מוזהר לעשות עבודת לוי מחמת שהוא זר, וודאי דלוי עצמו א"א למימר דיהיה זר במלאכת חבירו, ולדברי המנחת חינוך וודאי דמבואר דלמד דהאיסור מחמת דעזב את תפקידו במה דנתמנה, ולכך זה שייך רק בלוי דעזב את תפקידו ולא בישראל.

בדין כהן דעבד עבודת חבירו אי יש איסור, ובגדר האיסור כהן דעובד עבודת לוי

ונראה דלפי"ז נמי מה דכהן מוזהר שלא לעבוד בעבודת לוי, הוי נמי מחמת דעזב את תפקידו והולך לעבוד בעבודת לוי, אבל אין האיסור משום דחשיב זר בעבודת לוי דהא אי ישראל ליכא עליה איסור של זרות כ"ש כהן. וע"כ דגם כהן כיון דנתמנה לעבודת הכהונה אסור לו לעזוב את תפקידו. וכן מבואר בחינוך במצוה שפט' דגם כהן שסייע במלאכת חבירו הכהן חייב מיתה. ומבואר בחינוך דכמו דלוי הוא ממונה על תפקיד מסוים, ה"ה נמי בשבט הכהונה לאחר הפיסות מי שזכה בפייס חל עליו תפקיד מסוים במה דזכה ואסור לו לעבוד תפקיד אחר.

אמנם עיין בחידושי הגרי"ז עה"ת פרשת במדבר, דכתב בדעת הרמב"ם דכהנים מעולם לא נתמנו לתפקיד של כהונה, אלא מה דיכולים לעבוד בעבודת הכהונה מחמת דהם ממשפחות הכהונה,

ורק אצל לוי איכא חלות מינוי לתפקיד, ולכך רק שמה נאמר הלכה דלוי דעזב את תפקידו חייב מיתה. ובזה ביאר מה דחזינן דאצל כהנים תקנו פייסות, ואילו בלויים הבאנו לעיל מדברי הרמב"ם דראשי בית אבות הם ממנים את הלויים לתפקיד. דמזה דחזינן דאצל כהנים דזכו בעבודות ע"י פייס, הוי רק זכות קדימה של אותו כהן דזכה יותר משאר אחיו הכהנים, ואם כהן אחר יחטוף עבודתו דזכה בו, לא חשיב דהחוטף עובד בעבודה שאינה ראויה לו, ורק בלוי דהתחדש פרשה של מינוי התם אמרינן דאם נתמנה לתפקיד אם עובד עבודה של חבירו הרי הוא עובד בעבודה שאינה ראויה לו.

ולפי"ז נמצא דהרמב"ם יחלוק על החינוך וס"ל דליכא איסור היכא דהכהן יעזוב עבודתו ויעבוד בעבודה אחת של כהונה, כיון דמעולם כלל לא נתמנה לתפקיד מסוים.

וה"ה נראה דגם כהן דיעבוד עבודת לוי כיון דמעולם לא נתמנה לעבודת כהונה, נמצא דמעולם כהן לא נתמנה לתפקיד של עבודה, ומה דעובד בעבודת כהונה משום דהוא שייך למשפחת הכהונה, ונמצא לפי"ז דהאיסור של כהן דעובד עבודת לוי אינו מחמת דעזב את תפקידו דהא מעולם לא נתמנה לתפקיד, אלא האיסור משום דלגבי עבודת לוי, כהן, הוי זר.

אמנם עיי"ש דכתב בדברי הרמב"ן מבואר דגם בכהנים ע"י הפייס כל אחד נעשה לממונה על עבודתו, ועיי"ש מה דהאריך בזה בשורש פלוגתתם.

מוזכר מדברי הרמב"ם דאיסור
של מסייע הוי רק לוי דעובד
בעבודת חבירו אבל כהן דעובד
עבודת לוויה וכן להיפך ליכא
איסור של מסייע

ונראה דבאמת דברי הגר"ז דכתב דחלוק
האיסור של כהנים מלויים, מדויק
היטב ברמב"ם דכתב בפ"ג מכלי המקדש
הל"י-י"א וכשם שהלויים מוזהרין שלא
לעבוד עבודת כהנים, כך הכהנים מוזהרין
שלא לעבוד עבודת הלויים שנאמר גם הם
גם אתם, וכן הלויים עצמם מוזהרים שלא
יעשה אחד מלאכת חבירו, שלא יסייע
המשורר לשוער ולא השוער למשורר. והנה
מבואר להדיא ברמב"ם דהאיסור לסייע
במלאכת חבירו הוי רק בלויים, ולכך נמי
דאיירי לגבי דהכהנים מוזהרים שלא לעבוד
עבודת לויים, כתב דהאיסור שלא **יעבוד**
עבודת לויים, ואילו לגבי לויים דמוזהרים
בעבודת חבירו כתב שלא **יעשה מלאכת**
חבירו, ולכך כיון דהאיסור שלא יעשה
מלאכת חבירו ואין האיסור דלא יעשה
עבודת חבירו, לכך כתב דזה השורש שלוי
מוזהר שלא לסייע במלאכת חבירו, דאע"פ
דהעבודה נעשית ע"י חבירו והוא רק
מסייע נמי אסור, דלמעשה הוא עושה
במלאכת חבירו. משא"כ אצל כהנים
בעבודת לויים וכן להיפך דשם האיסור דלא
יעבוד עבודת לוויה, לכך שם היכא דמסייע
ליכא איסור, כיון דהעבודה נעשית ע"י
חבירו. [ואה"נ היכא דזה אינו יכול וזה
אינו יכול אפשר דבאמת גם כהנים
מוזהרים בעבודת לוויה דלמעשה העבודה
נעשתה ע"י כהן.]

וביסוד החילוק בין כהנים דמשנים
לעבודת לוויה וכן להיפך, ובין

לוי דעושה מלאכת חבירו, מבואר ברמב"ם
בהל"א דכתב **לויים שעבדו עבודת**
הכהנים או שסייע לוי **במלאכה שאינה**
מלאכתו חייבין מיתה בידי שמים שנאמר
ולא ימותו, אבל כהן שעבד עבודת לוי אינו
במיתה אלא בלא תעשה. ומדויק היטב
ברמב"ם דהאיסור של כהנים בעבודת לוויה,
ולויים בעבודת כהונה הוא משום דהלוי
עבד עבודת כהנים, משא"כ לגבי האיסור
דלוי משנה מעבודתו כתב, דהאיסור דעוסק
במלאכה שאינה מלאכתו, ולכך חייב נמי
היכא דהוא מסייע.

והביאור בזה דאי האיסור של לוי לעבוד
עבודת כהונה, נמצא דהאיסור
דלא **יעבוד עבודת** כהונה ולכך היכא דהוא
מסייע, כמו דבכל התורה כולה מסייע אין
בו ממש, כיון דגם בלעדו המלאכה היתה
נעשית, ה"ה הכא נמי אינו מוזהר, משא"כ
באיסור דלוי עוסק במלאכת חבירו כתב
הרמב"ם דיסוד האיסור הוא במה **דעוסק**
במלאכה שאינה מלאכתו, והיינו דאין
האיסור במה דהוא עובד עבודת חבירו,
אלא במה דעוזב את תפקידו להתעסק
במלאכה אחרת, לכך גם מסייע אע"פ דאין
כאן עבודה, כיון דבפועל עזב את תפקידו
חייב עליה.

ובספר המצוות ל"ת עב', ממש מדויק
דדברינו דלגבי איסור כהנים
בעבודת לויים ולויים בעבודת כהנים כתב
היא שהזהיר הלויים מהתעסק בדבר מן
העבודות המיוחדות לכהנים והכהנים גם
כן מהתעסק בדבר מהעבודות המיוחדות
ללויים. ואילו לגבי האיסור לוי שעשה
עבודת לוי חבירו כתב, הנה כבר התבאר

יהיה חייב, כיון דבפועל המלאכה נעשית ע"י שניהם. ועיין במנחת חינוך דהרגיש בזה וכתב דלאו דוקא.

אמנם לדברינו א"ש היטב, דהרמב"ם איירי גם בזה יכול וזה יכול, דנמי חייב המסיע, וטעם דהכא שאני מכל התורה, דבכל התורה, וכן כהן דעובד עבודת לוי, דהאיסור במה שעושה את המלאכה האסורה, ולכך כל האיסור רק היכא דהוא עשה את המלאכה, אבל אם גם בלעדיו המלאכה היתה נעשית לא חשיב כלל דהוא עשה את המלאכה, משא"כ בלוי דעובד לוי אחר, דיסוד האיסור במה דעוזב את תפקידו, לכך גם היכא דהלך רק לסייע הוא חייב דלמעשה עזב את תפקידו להתעסק במלאכת חבירו.

לוי דמסייע בעבודת כהונה אינו חייב

אמנם לפי"ז נמצא דלוי דיסייע בעבודת כהונה נמי יהיה חייב, ולא מצד דעבד עבודת כהונה אלא משום דעזב את תפקידו. וברמב"ם לא מדויק כן דהא כתב בהלכה י"א לויים שעבדו עבודת כהנים או שסייע לוי במלאכה שאינה מלאכתו חייבין מיתה, ומדויק ברמב"ם מזה דלא כלל הכל בחדא מחתא, לוי שסייע בעבודת כהנים או שסייע במלאכת חבירו דחייב מיתה ביד"ש, מבואר מזה דרק לוי דסייע בעבודת חבירו חייב מיתה, אבל לוי דעבד עבודת כהונה חייב רק היכא דעבד עבודה גמורה ולא בסיוע.

אמנם אפשר לומר דכל האיסור היכא שעוזב את תפקידו הוא רק היכא דהוא שייך בעבודה דהלך ואינו זר אצלו,

לך כי כל לוי שיעבוד במקדש זולת עבודתו המיוחדת לו חייב מיתה בידי שמים. וכתב להדיא דיסוד האיסור במה שעובד במקדש זולת עבודתו, ולא כתב דמה דעובד בעבודת חבירו, כמו דכתב לגבי האיסור של כהן דעובד עבוד לוי וכן להיפך.

ונמצא דלפי דברי הגרי"ז דברי הרמב"ם מותאמים היטב לשיטתו, דכיון דביאר הגרי"ז דכהן אינו ממונה לתפקיד מסוים ולכך לא שייך אצלו האיסור דעוזב את עבודתו, ולכך כתב הרמב"ם דהאיסור הוא במה דעובד עבודת לוי, דלגבי עבודת לוי הוא כזר.

מבאר דהאיסור של מסייע לוי בעבודת חבירו הוא גם היכא דזה יכול וזה יכול

והנה עיין במנחת חינוך מצוה שפט' דביאר דמ"ש הכא דמסייע חייב יותר מכל התורה. והביא דברי האור החיים, דכתב לחלק בין מסייע שזה יכול וזה אינו יכול לבין זה אינו יכול וזה אינו יכול. והרמב"ם דכתב דמסייע חייב מיתה הוא רק בזה אינו יכול וזה אינו יכול, דכיון דבלעדיו העבודה לא היתה נעשית לכך חשיב דהעבודה נעשית ע"י שניהם. אמנם צ"ע א. מסתימת דברי הרמב"ם, דלרמב"ם היה לו לפרש. וביתר יקשה דהא דייקנו לשונו של הרמב"ם דכתב דכל האיסור של מסייע הוא רק לוי דסייע ללוי בעבודת חבירו, אבל כהן שסייע בעבודת לוי לא הביא כלל דאיכא איסור על סיוע. ואי הרמב"ם איירי בזה אינו יכול וזה אינו יכול מ"ש, הא גם כהן דעסק בעבודת לוי נמי

התם שיך למימר דהאיסור דעזב את תפקידו, משא"כ היכא דהלך לעבוד עבודת כהונה, דלגבי זה חשיב כזר, נמצא דהוי כמו דהלך להתעסק בצרכים שלו, דאין בזה איסור במה דעזב את תפקידו, דנראה דמה דנתבאר דהאיסור במה דעזב את תפקידו הרי וודאי דהאיסור רק היכא דהולך לעבוד עבודת חבירו, והביאור בזה, דיסוד האיסור דכיון דהתמנה לתפקיד מסוים יש לו חיוב להיות רק על עבודתו, ולכן רק היכא דהולך לעבוד בעבודת חבירו אינו עומד על עבודתו, אבל היכא דהולך לצרכיו, או דהולך לעבוד בעבודת כהונה דהוי זר בזה, לא חשיב דאינו עובד עבודתו דהא אינו שיך בזה כלל. =

אם שיך שלוי התמנה לשני עבודות

והנה עיין בשטמ"ק בסוגיין דהביא מהרא"ש להקשות על מה שאמרו בגמרא "משה ידבר והאלקים יענו בקול" ודרשין בגמ' על עסקי קול, דמשמע לכאורה שהיה משה משורר. והרי למדו בתחילת המסכת שמשה היה מן השומרים. ומבואר מדבריו דלא היה שיך דללוי יהיה לו שני תפקידים. ועיין ביעב"ץ בסוגיין על

תוד"ה דכתב דשיך דיהיה ללוי שני תפקידים, דכל הדין דמשורר ששיעור דחייב הוי רק היכא דמינוהו לתפקיד אחד אבל היכא דמינוהו לשני תפקידים ליכא בזה כלל חיסרון.

ואפשר דזה תליא בהא, דאי נימא דיסוד האיסור במשורר ששיער, דלגבי עבודת השוערות הוי זר, והטעם כמו דכתבו התוס' דחל עליו דין של משורר דהיה משפחות של משוררים והיה משפחות של שוערים, ונמצא דכל אחד לגבי חבירו הוי זר, [וועיין לעיל מה דהארנו בזה], ולכן ס"ל להרא"ש דלא שיך שני מינויים. אבל אם האיסור מחמת דעזב את תפקידו היכא דמעיקרא נתמנה לשני תפקידים אין בזה חיסרון.

מבאר לפי הך הקדמה, דברי הכס"מ, האם איכא איסור של מסייע לוי בעבודת חבירו, דזה תלוי אי לוי בעבודת חבירו הוי במיתא או בלאו

ולפי הקדמה הזו נראה לבאר היטב דברי הכס"מ דכתב, דהרמב"ם גרס בסוגיין דלכו"ע משורר ששיער אסור מהתורה ורק פלוגתתם אי הוי אזהרה או

ב. אמנם עדין צ"ע דהא הרמב"ם בספר המצוות כתב גם לגבי כהנים בעבודת לוייה דמוזהרים משום הקרא "איש איש על עבודתו", וא"כ מבואר בקרא דגם כהנים האיסור משום דעוזבים את תפקידם, וא"כ לכאורה זה סתירה לדברי הגרי"ז דכתב דכהנים לא היה מינוי. אמנם נראה דהגרי"ז שם ביאר דמצינו בהרבה מקראות דאהרן ובניו פוקדים את הלויים וממנים אותם במשמרתם, משא"כ ככהנים לא מצינו כן, ולכן בלויים ששם המינוי היה לעמוד על משמרתו ממילא הפירוש "איש על עבודתו" מתפרש דלא יעזבו את התפקיד דאליו נתמנו, ואצל כהנים ששם המינוי היה לכל עבודת כהונה, שם מתפרש דלא יעזבו את עבודת הכהונה.

אמנם עדיין צ"ע מה דנתבאר דחלוק האיסור של כהנים דעושים עבודת לוייה מלויים דעושים מלאכת חבירים, דהא כמו בלויים דיסוד האיסור במה דכתיב דאיש איש על עבודתו דאסור לו לעזוב את תפקידו א"כ גם ככהנים דעוזבים לעבוד בעבודת לוייה הם משנים את תפקידם וצ"ע. ואפשר לומר דכיון דכהנים מה דעובדים עבודת כהונה הוי משום דהם ממשפחת הכהנים, ולא מחמת דנתמנו לעבודת כהונה לכך שם ע"כ הקרא איש איש על עבודתו אזיל דלגבי עבודת לוייה הוי זר.

דאיכא חיוב מיתה. והקשינו דא"כ איך ר"י בן חנניה הלך לסייע בהגפת דלתות, הא למעשה איכא איסור.

דהנה אמרינן בגמ' דפלוגתתם אי הוי אזהרה או גם חיוב מיתה, ובביאור פלוגתתם נראה, דהנה הכס"מ הביא את הספרי דהמקור לחיוב מיתה הוא מקרא דאתם גם אתם, דבסוגיין פירש רש"י דאזיל על עבודת לוי דעושין עבודת כהנים וכן להיפך, והספרי מפרש [הביאו הכס"מ] דאזיל נמי על לוי דעושה עבודת חבירו דחייב מיתה.

והנה הרמב"ם כתב דהאיסור של לוי בעבודת חבירו הוא מקרא דאיש איש על עבודתו. ורק האיסור של כהנים בעבודת לוי וכן להיפך כתב דהוא מ'גם אתם' וא"כ איך יליף לה הרמב"ם דלוי בעבודת חבירו איכא חיוב מיתה, הא בקרא ד"איש על עבודתו" דכתוב בפרשת במדבר לא כתיב כלל חיוב מיתה, ורק על הקרא ד"גם אתם" דכתוב בפרשת קרח כתיב חיוב מיתה.

וצ"ל דהרמב"ם בספר המצוות שם [ל"ת עב'] כתב שהזהיר הלויים מהתעסק בדבר מן העבודות המיוחדות לכהנים והכהנים גם כן מהתעסק בדבר מהעבודות המיוחדות ללויים. וכו' ובאה האזהרה ממנו יתעלה לשניהם יחד שלא לעבוד אחד מהם בעבודת האחר אלא כל כת מהם במה שנצטווה כמו שאמר (ס"פ צמדבר) איש איש על עבודתו ואל משאו. והלאו שבא בהם הוא אמרו בלויים (קדש יט א) אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יגשו ואחרי כן שב

ודבר אל הכהנים ואמר ולא ימותו גם הם גם אתם.

והנה הרמב"ם הכא איירי לוי בעבודת כהונה וכהונה בעבודת לוי, אמנם נראה דלאחר דהרמב"ם בהלכותיו כתב דגם לוי בעבודת חבירו הוא מאיש איש אל עבודתו, וכמו כהנים בעבודת לוי וכן להיפך לכך הקרא דכתיב אתם גם אתם, דהוי המשך מפרשת במדבר דאזיל על הקרא איש איש על עבודתו [וכמו דנראה מהרמב"ם בספר המצוות] אזיל נמי על לוי דעבד בעבודת חבירו,

אמנם לפי"ז צ"ב דא"כ מ"ט דמ"ד רק באזהרה. ואפשר דס"ל להך מ"ד ד"מאיש אל עבודתו" א"א למילף אזהרה כיון דלא כתיב בהך קרא אזהרה, וס"ל דהאזהרה כמו דהביאו התוס' דכתיב "לשמור משמרת ולא יעבוד".

ואם דברינו כנים דברי הכס"מ נפלאים, דלפמש"נ איכא חילוק גדול מהיכן ילפינן את האיסור של לוי בעבודת חבירו, דאי האיסור מאיש איש על עבודתו, ונתבאר דכיון דבקרא כתיב דממונה לתפקיד מסוים לכך אסור לשנות לתפקיד אחר, נמצא דכל האיסור במה דהוא אינו עומד על עבודתו, ולא משום דעובד במלאכת חבירו, דמה דעובד במלאכת חבירו הוי רק היכי תימצי דעי"ז אינו עומד על משמרתו, אמנם אי יסוד האיסור מ"לא יעבוד" נמצא דהאיסור מחמת דעובד במלאכת חבירו, והיינו דנאמר בקרא דלוי בעבודת חבירו חשיב זר.

ולכך נמצא דר"י בן חנניה דס"ל דלוי בעבודת חבירו הוי אזהרה, והיינו כמו דכתבו התוס' מ"לא יעבוד", נמצא דכל האיסור משום דעובד בעבודת חבירו, לכך ס"ל דמסייע אין בו ממש, כמו בכל התורה, כיון דגם בלעדיו היתה המלאכה נעשית לא חשיב כלל דעשה עבודה של חבירו, משא"כ אי האיסור משום "איש איש על עבודתו", דיסוד האיסור במה דאינו עומד על עבודתו, ולכך אי ילפינן מהך קרא הוי חיוב מיתה וכש"נ, לכך גם מסייע חייב כיון דבפועל איז עומד על משמרתו, דלא בעינן דיעשה עבודת חבירו, אלא בעינן דיעסוק רק בעבודתו ולא בעבודת חבירו ולכך גם מסייע אינו עוסק במלאכה שבו נתמנה.

תוד"ה "השיר מעכב הקרבן". קשה דהא השיר בשעת ניסוך והניסוך אין מעכבת הקרבן דאדם מביא זבחו היום ונסכים מכאן עד ארבעה ימים. והיינו דהקשו דכיון דהשירה בשעת ניסוך וניסוך אינו מעכב איך אפשר דהשירה דהיא באה רק כשיש ניסוך דהניסוך לא יעכב והשירה תעכב, הא אם ליכא ניסוך ליכא שירה, וא"כ תמיד כשלא יהיה ניסוך הקרבן יעכב מחמת השירה.

והנה חקרו רבותינו האחרונים, מהו הדין דאין שירה בלא יין, האם הביאור

דהקרבן הוא מחייב שירה, ורק כיון דאין שירה בלא יין לכך בעינן שירה בשעת ניסוך, או דהביאור דהיין הוא מחייב את השירה. והוכיח הג"ר לייב בסימן יג' דמהתוס' הכא מבואר דהיין הוא מחייב את השירה, דאי נימא דהקרבן הוא מחייב את השירה, א"כ מה הקשו דאם אין ניסוך ליכא שירה וא"כ כשאין ניסוך יעכב הקרבן מחמת דליכא שירה, הא אפשר דאה"נ דבקרבן ציבור דאיכא שירה באמת הניסוך מעכב מחמת השירה דכיון דליכא שירה ליכא ניסוך, ומה דאמרינן דהניסוך אינו מעכב את הקרבן איירי בקרבן יחיד דליכא שירה.

וע"כ כתב דמוכח בתוס' דס"ל דהיין הוא מחייב את השירה, ולכך הקשו דאם ניסוך אינו מעכב, וודאי דהשיר דבא מחמת הניסוך דוודאי לא יעכב. וע"ז יישבו דאה"נ דהא דקאמר ר"מ הכא השיר מעכב את הקרבן היינו את הניסוך ד'קרבן' היינו ניסוך, דאם אין ניסוך ליכא שירה, אבל את הקרבן לכו"ע אינו מעכב.

אמנם ברא"ש מבואר שלא כדבריו, דהשטמ"ק באות ו' הביא דברי הרא"ש דהקשה נמי קושית התוס', ותירץ דהא דקאמר דהשיר מעכב את הקרבן היינו כשהביא נסכים עם הקרבן אבל כשלא הביא נסכים עם הקרבן לא שייך עיכוב.

סימן נ

בגדר מהו שדה מקנה ושדה אחוזה

מבואר דשדה מתנה והפקר לא
חשיב שדה אחוזה

והנה להלן בסוגיא מבואר דר"מ ס"ל
דהיכא דאדם קנה שדה מאביו ומת
אביו והקדישה דאיצטריך קרא דנחשב
דהקדיש שדה אחוזה, ולא כשדה מקנה,
ולכך אם פודהו, סגי לפדותו בזרע חומר
שעורים בחמישים שקל כסף.

והנה אי נימא דהגדר של שדה אחוזה מה
דהיא שייכת לו לעולם, א"כ צ"ב
למאי בעי קרא דחשיב כשדה אחוזה הא
פשיטא דהוי כן, דהא למעשה עכשו שירש
היא שייכת לו לעולם. וע"כ מבואר בסוגיא
דהגדר של שדה אחוזה דזה תלוי איך זה
הגיע אליו, וכיון דזה הגיע אליו ע"י דקנה
את השדה, לכך לולא קרא הוי אמרינן
דחשיב כשדה מקנה, וקמ"ל קרא דחשיב
כשדה אחוזה. ובביאור הקמ"ל נראה
דהתחדש דשדה אחוזה תליא במה דבפועל
השדה לא נפקעה מאחוזת אבותיו, ולכך
לא איכפת לן איך זה הגיע אליו.

מקשה דמבואר במתני' דבשדה
מקנה אינו יוצא לכהנים דאין
אדם מקדיש דבר שאינו שלו,
ולפי"ז בשדה מתנה יצא לכהנים
כשדה אחוזה, ואילו לענין פדין
חמישים הוי כשדה מקנה

והנה הגמ' להלן מביאה את הפלוגתא בין
ר"מ לר"י ור"ש, היכא אדם קנה

יד. מתני' בשדה אחוזה להקל ולהחמיר,
כיצד וכו' נותן זרע חומר
שעורים בחמישים שקל כסף, ובשדה
מקנה נותן את שווי. והנה עיין בכתבי
הגרי"ז דיש לדון מה המגדיר שדה אחוזה
ומה המגדיר שדה מקנה, האם שדה אחוזה
נחשב דבר ששייך לו לעולם, ושדה מקנה
הוי קנין לזמן עד היוכל, או דהמגדיר איך
הגיע אליו הקרקע האם ע"י ירושה, או שזה
הגיע אליו ע"י קניה.

שדה דזכה מהפקר או שקיבל
מתנה אי הוי שדה אחוזה

והנה איכא בזה דבר ששייך לו לעולם
שאינו חוזרת ביובל, אבל הגיע אליו
שלא ע"י ירושה, כגון היכא דקיבל את
השדה במתנה, או דזכה מהפקר, דאם הגדר
של שדה אחוזה דשייך לו לעולם א"כ שדה
מתנה והפקר שייך לו לעולם דאין למי שזה
יחזור ביובל, אבל אם הגדר שצריך שזה
יגיע אליו דרך ירושה, בשדה מתנה והפקר
כיון שלא הגיע אליו דרך ירושה, לכך
אע"פ שהשדה שייכת לו לעולם נחשב
לשדה מקנה, ואם יקדיש את השדה,
כשיפדה את השדה פודהו בשווי.

בפשוטו מהא דר"מ איצטריך
קרא היכא דקנה מאביו ומת
אביו והקדישה דהוי שדה אחוזה,

תלוי בשם השדה האם הוי שם של שדה מקנה או שם של שדה אחוזה, ולכך ר"מ ס"ל דאיצטריך קרא דהיכא דהקדיש לאחר שמת אביו דחשיב לשדה אחוזה.

ודבר זה תמוה מאד דבתורה נאמר בפרשת בחוקתי דינים של שדה אחוזה ודינים של שדה מקנה והתורה אמרה שני נפק"מ, לענין חזרה ביובל ולענין פדיון בחמישים שקל כסף, ותמוה דלשני הדינים הללו הוי גדרים שונים מהו המגדיר שדה מקנה ומהו שדה אחוזה, ובפרט דאיכא בזה נמי נפק"מ לדינא וכש"נ לעיל לענין שדה מתנה ושדה הפקר, דלענין חזרה ביובל לא יהיה חזרה ביובל כיון דיש לו לעולם לכך גם ההקדש לעולם, ונמצא דלענין זה חשיב שדה אחוזה, ולענין פדיון חמישים, יצטרך לפדותו בשויו, כיון דזה לא הגיע אליו דרך ירושה. וצ"ע.

מביא קושית הגרי"ז הא דכתבו התוס' דאיכא נפק"מ בין שדה מקנה לבין שדה אחוזה לענין אי יוצא לכהנים, ולפי"ז זה לא קשור לחילוק בין שדה מקנה לאחוזה

וביותר צ"ב דהנה כתבו התוס' במתני' דהא דקתני במתני' מה בין שדה מקנה לשדה אחוזה ואמרין במתני' דהחילוק לענין פדיון זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף, ה"ה דהוי מצי למימר נפק"מ לענין יובל, דבשדה אחוזה היכא דהקדישו יוצא לכהנים ביובל, ובשדה מקנה חוזר לבעלים הראשונים. והקשה הגרי"ז דכיון דהטעם דחוזר ביובל בשדה מקנה משום דהקנין היה לזמן א"כ זה לא

שדה מאביו והקדישה ואח"כ מת אביו דלר"מ חשיב שדה מקנה, ואיצטריך קרא דרק היכא דהקדישה לאחר שמת אביו דהוי שדה אחוזה] ולר"י ור"ש חשיב שדה אחוזה. ולהלן כו: כתב רש"י דאיכא בזה שני נפק"מ אי הוי שדה מקנה או שדה אחוזה, א. לענין פדיון זרע חומר שעורים בחמישים שקל, ב. לענין אם יוצא ביובל לכהנים או דחוזר לבעלים, דשדה אחוזה היכא דהקדיש ולא גאלה עד היובל יוצא לכהנים ביובל, ושדה מקנה חוזר לבעלים. וה"ה לר"י ור"ש דהוי שדה אחוזה, לכך היכא דהקדיש קודם שאביו מת ואח"כ מת אביו יש לשדה דין של שדה אחוזה וחוזר לבעלים ביובל.

ואמרין שם במתני' דהטעם דשדה מקנה אינו יוצא לכהנים ביובל משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ומבואר דהחילוק בין שדה מקנה לשדה אחוזה לענין אי חוזר לבעלים ביובל, דשדה אחוזה דהוי שלו לעולם לכך ההקדש נמי הוי לעולם, משא"כ בשדה מקנה דיש לו עד היובל לכך גם ההקדש הוי עד היובל ולכך כשמגיע ההקדש חוזר לבעלים.

ולפי"ז נמצא דהגדר של שדה אחוזה ושדה מקנה חלוקים בגדרם לענין פדיון בחמישים שקל כסף, ולענין חזרה ביובל, דלענין חזרה ביובל המגדיר של שדה אחוזה ושדה מקנה, האם יש לו את הקרקע לעולם, או שיש לו רק עד היובל, ולענין פדיון בחמישים שקל כסף המגדיר הוא, האם זה הגיע אליו ע"י שדה מקנה או שזה הגיע אליו ע"י ירושה, והיינו שזה

חילוק בין שדה מקנה לשדה אחוזה, אלא החילוק אם היה קנין לעולם או קנין לזמן, וגם כשהגיע אליו במתנה אע"פ דלא הוי שדה אחוזה, נמי יוצא לכהנים ביובל ואינו חוזר לבעלים וא"כ זה לא חילוק כלל בין שדה מקנה לשדה אחוזה.

'האדמה אשר נתת לי', ואי נימא דהוי קנין לעולם ורק חל התחדשות ביובל דנפקע הקרקע מהלוקח, א"כ נמצא דהוי קנין הגוף גמור ובוודאי דיכול לומר 'האדמה אשר נתת לי'.

בגדר קנין פירות כקנין הגוף דגם בעל הפירות יש לו את הגוף

וע"כ ביארו האחרונים דהגדר דחל כבר בעצם המכירה זכות למוכר שיפקע

המכירה כשיגיע היובל, ובאמת הוי קנין לזמן והיינו קנין עד שיכוא היובל ויפקיע, ונמצא דכבר עכשיו יש למוכר זכות בקרקע על אותו הזמן דיפקיע היובל [ודוגמא לזה מצינו במכירה על תנאי דמבואר בראשונים דאין הביאור דהתברר דהמכירה לזמן, אלא המכירה היא לעולם, ורק כבר בשעת המכירה חל הפקעה על המכירה כשהתקיים התנאי]. וכמו דהאריך הגרשש"ק לבאר דהגדר של קנין לזמן דקריה קנין פירות, אין הביאור דהוי רק בעלות על שימושים על החפץ, וכמו שכירות בית דהמשכיר הוא הבעלים העיקרי ואילו השוכר אין לו אלא זכות דיור ושימוש, אלא הביאור דהלוקח דיש לו קנין פירות, הוא הבעלים העיקרי על החפץ, ולמוכר דהוא בעל קנין הגוף יש לו רק זכויות בחפץ על הזמן העתידי, אבל

מוכיח דגם ביובל שני הגדר שחזרת קרקע ביובל הוי מדין אפקעתא דמלכא

וע"כ מבואר מכל זה כמו דכבר האריכו בזה רבותינו דדין חזרת הקרקע ביובל לא הוי מדין מכירה לזמן אלא כלשון הגמ' בב"מ קט. דהוי אפקעתא דמלכא,^א ונאמרו בזה באחרונים בשני נוסחאות, דבחדושי הגר"ח בפ"א מתרומות הסתפק בזה האם המכירה היא מכירה לעולם, ויובל הוי התחדשות שחלה ביובל, דנפקע הקרקע מהלוקח וחוזר לבעלים, ונמצא דחזרת היובל הוי הפקעה חיצונית דלא קשורה למכר, והוכיח מהרמב"ם דכבר במכירה עצמה חלה קנין עד היובל, [ועיין בסמוך דהסבר בזה]. אמנם כבר הוכיחו דמהא דמבואר בגיטין מח. דהקונה בזמן דהיובל נוהג הוי קנין פירות, ולכך מקשינן שם דאיך אפשר להביא ביכורים בזמן שהיובל נוהג הא כיון דהוי רק קנין פירות אינו יכול לומר

א. ולכך אמרינן שם, דהחזר קרקע מחבירו וקיבל על עצמו לעבוד בשדה ולקצור את התבואה על מנת ליטול בשכרו סכום קצוב מהתבואה לעצמו בשכר עבודתו, דאם עבד באלין השקמה שמוציא כל שבע שנים קורות הראוית לבנין, שאינו נוטל מהקורות עצמם, וכן קאמר רבא דאינו נוטל מעות על מה דהשביח, ומקשינן דאיתא בברייתא דהיכא דקנה שדה מחבירו והגיע שנת יובל, שהשדה חוזרת בה לבעלים הראשונים ששמין לו את השבח שהשביחה השדה, ומשני דיובל הוי אפקעתא דמלכא משא"כ לגבי השבח לא היה אפקעתא דמלכא, והיינו דהשדה שייכת ללוקח לגמרי ורק נאמר דביובל צריך להחזיר את הקרקע אבל על השבח ליכא אפקעתא דמלכא. ויש לדון היכא דמכר את הקרקע לזמן וכשתם הזמן חוזר השדה עם השבח לבעלים, האם המוכר נותן לו שבח או שאינו נותן לו, ואי נמצא מהראשונים דכתבו דאינו נותן לו את השבח הוי ראייה גדולה ליסוד של האחרונים דלשון הגמ' 'אפקעתא דמלכא' הוי בדוקא.

עכשיו בפועל הוא לא בעלים כלל אפילו על הגוף, ולכך הלוקח יכול לעשות בשדהו להרוס ולעשות כל מה שלבו חפץ, ורק צריך להגוף לא יתכלה, דכיון דלמוכר יש לו בעלות עתידיות בחפץ, ונמצא דללוקח אין לו רק זכויות שימוש, אלא הוא הבעלים העיקרי באותו זמן על גוף החפץ. ובזה ביאר פלוגתם אי קנין פירות כקנין הגוף דבהא נחלקו מי נקרא עיקר הבעלים, האם המוכר דיש לו בעלות בגוף החפץ לעולם, ולכך המוכר הוא הבעלים העיקרי, והמ"ד דס"ל קנין פירות כקנין הגוף ס"ל דכיון דהלוקח הוא בעלים גמור גם על גופו של חפץ, ולמוכר יש לו רק זכויות עתידיות בחפץ, ועכשיו אין לו בעלות כלל, ולכך הלוקח הוא נחשב לבעלים העיקרי. ויש לזה הרבה ראיות ואכמ"ל.

מביא ראיה מסוגיין מהא דר"מ איצטריך קרא דהיכא דקנה שדה מאביו ומת אביו והקדישה דיוצא לכהנים

ונביא ראיה אחת מסוגיין, דמבואר בסוגיין, דר"מ ס"ל דאיצטריך קרא היכא דאדם קנה מאביו קרקע ומת אביו דיש לזה דין של שדה אחוזה, ולכך אם הבן הקדישה לאחר מות אביו יוצא לכהנים ביובל, ומבואר דלולא קרא היה לזה דין של שדה מקנה. וצ"ע דאי נימא דהגדר של קנין פירות כקנין הגוף היינו דקנין פירות הוא אלים כקנין הגוף, והוי כעין דקל לפירותיו, אבל באמת אין ללוקח קנין בגוף הקרקע אלא רק זכויות שימושים, א"כ נמצא דבשעה דאביו מת

הוא ירש את גופו של קרקע, דעד עכשיו היה לו רק זכויות שימושים ועכשיו יש לו את גוף הקרקע, וא"כ פשיטא דהוי כשדה אחוזה ולמאי איצטריך קרא. [ועיין לעיל דמזה הוכחנו דהגדר של שדה אחוזה מה דהגיע אליו דרך ירושה, אמנם דחינו לעיל דא"א למימר כן.] וע"כ מבואר דגם כשהבן קנה את השדה כבר היה לו בעלות בגוף הקרקע, ולאביו היה לו רק זכויות עתידיות בקרקע, ונמצא כשהאב מת לבן לא נוסף לו שום בעלות בקרקע, וגם את הזכות העתידית אינו צריך לרשת, דהזכויות שייכות ממילא לבעלים העיקרי כל שאין מעכב בדבר, דהוי כמו אדם שקנה לזמן מגר, ומת הגר דזוכה הלוקח ממילא בזכות העתידיות שהיה לגר, וא"כ ה"ה כשמת האב ואין לו יורש אחר, זוכה הבן בזכות העתידית שהיה לאב לזמן עד עולם בלא הזדקקות לדין ירושה.

ולכך איצטריך קרא דאפ"ה נחשב לשדה אחוזה, והטעם כיון דבפועל השדה נמצאת באחוזת אבותיו. וא"ת דא"כ גם כשאביו היה חי זה היה אצל יורשי שדה אחוזה. וי"ל דבשלמא כשאביו היה חי זה היה נמצא באחוזת אבותיו מחמת אביו לכך רק לגבי אביו הרי"ז נחשב שדה אחוזה, ולגבי חשיב שדה מקנה, אבל כשאביו מת כיון דזה נמצא רק אצלו לכך זה נחשב לאחוזת אבותיו.

ולפי"ז נראה דזה גם הגדר במה דביארו רבותינו דחזרת היובל הוי מכירה לעולם עם זכות של הפקעת היובל, דנראה

דהביאור דהלוקח הוא בעלים גמור על הקרקע עד שיגיע זמן היובל ויפקיע, והיינו דלא הוי מכירה לזמן קצוב וידוע היינו עד לחמישים שנה, אלא הוי מכירה עד שיגיע היובל ויפקיע, דכיון דידעו דהיובל מפקיע שדותיהם, לכך מעיקרא האנשים נתנו בלבם דהמכירה היא עד שהיובל יפקיע, ונמצא דללוקח יש בעלות גמורה בקרקע עד היובל, ולמוכר יש לו זכויות עתידיות בקרקע לאחר דהיובל יפקיע.^ב

והנה בגיטין מח. מבואר דביובל ראשון לכו"ע קנין פירות כקנין הגוף ופלוגתת ר"י ור"ל הוי רק ביובל שני, דהתם הוי קנין לזמן, [ועיין בהערה] ולפי"ז נראה דהא דכתב הגר"ח דיובל הוי מכירה לעולם ורק איכא אפקעתא דמלכא דאינה קשורה כלל למכירה, זה הוי ביובל ראשון, ומה דמבואר בגיטין דיובל הוי קנין פירות הוי ביובל שני דהתם הוי מכירה לזמן עד שהיובל יפקיע.

ב. ובוזה מיושב היטב קושיית החזו"א בכתובות סימן עה', דהקשה על דאיתא בגיטין מח. דר"ח אוקמיה לפלוגתת ר"י ור"ל בדין ביכורים במוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג, אי מביא וקורא, ביובל שני, אבל ביובל ראשון דברי הכל מביא וקורא והיינו דביובל ראשון, דאכתי לא סמכה דעתייהו דיבוא היובל ויפקיע שדותיהם, שם היובל הוי אפקעתא דמלכא, ולכך לכו"ע מביא וקורא אבל מיובל שני ואילך דכבר לקחו אנשים בחשבון בשעת המכירה את חזרת היובל, נמצא דמכירתם הוי מכירה זמנית עד שנת היובל, הלכך הוי קנין פירות ובוזה פליגי ריו"ח וריש לקיש. והקשה החזו"א דלפי"ז נמצא דאין כאן חזרת יובל, דהיה קנין לזמן עד היובל, והרי היכא דאין חזרת קרקעות מבואר בר"ה ט: דאין היובל נוהג, וא"כ הקשה דלפי"ז נמצא דלא היה כלל חזרה ביובל דהקרקעות הוחזרו מחמת דהמכירה היתה עד היובל. אמנם לפי הנוסח דנתבאר דהמכירה לא היתה מכירה עד היובל, אלא הוי מכירה עד שהיובל יפקיע, ונמצא דללוקח לא היה את השדה לזמן ידוע אלא עד הזמן שהיובל יפקיע. ואפשר דזה כונתו שם. ואיכא בזה נמי נפק"מ בגונא שאדם מכר לחברו בזמן שהיובל נוהג ובתוך כך בטלו היובלות דכתב הרמב"ן בגיטין לו. [בענין עבד נרצע] דהשדה לא תחזור לבעלים, והנה בביאור דברי הרמב"ן אפשר לומר דאירי ביובל ראשון דהוי מכירה לעולם ורק איכא אפקעתא דמלכא, אבל ביובל שני דהוי מכירה לזמן באמת תחזור השדה, כיון דמעיקרא המכירה היתה עד היובל, אמנם לפי מה דנתבאר דהמכירה היא לא לזמן ידוע, אלא עד שיפקיע היובל ונמצא דגם ביובל שני השדות חוזרות מחמת אפקעתא דמלכא, אלא הטעם דהוי קנין פירות משום דמעיקרא אנשים נתנו בדעתם דהמכירה תהיה עד שהיובל יפקיע, ולכך גם ביובל שני יהיה דינו של הרמב"ן דלאחר דנחרב הבית ופקע דיני יובל לא יחזרו הקרקעות לבעליהן כיון דהמכירה היתה עד שהיובל יפקיע וכיון דבטלו דיני יובל אין מה דיפקיע את השדה מהלוקח.

סימן נא

המשך בענין הנ"ל, ובביאור מתני' דשדה מקנה אינו יוצא לכהנים דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו

נאמר יציאה לכהנים, אע"פ דהלוקח הקדישה לעולם.

אמנם לפי"ז צ"ע מתני' דתנן דבשדה מקנה אינו יוצא לכהנים משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו.

ונראה דגם ביובל שני דהוי מכירה לזמן עד שהיובל יפקיע, נמצא דהשדה שייכת ללוקח עד זמן לא ידוע, והיינו עד שהיובל יפקיע, נדהא נתבאר בהערה לעיל דהיכא דנחרב הבית דבטלו היובלות, אין הקרקע חוזרת לבעלים לאחר חמישים שנה] וא"כ כשמגיע יובל הטעם דבשדה מקנה דאין כאן יציאה לכהנים, משום דהתורה חדשה יציאה והפקעה לבעלים, אבל מצד המכירה עצמה כיון דהמכירה לזמן לא ידוע, א"כ גם כשהלוקח הקדישה הוי לזמן לא ידוע, וא"כ כשמגיע היובל היה שייך פרשת יציאה לכהנים, ורק בגלל דחידשה התורה דשדה מקנה דאיכא יציאה לבעלים הראשונים לכך אין לכהנים חלק בה, ונמצא דמצד הבעלות של הלוקח, היה שייך יציאה לכהנים, דהלוקח לא הקדישה לחמישים שנה אלא עד שהיובל יפקיע, ורק מחמת השם שדה מקנה לכך אין יציאה לכהנים.

מבואר בסוגיין דבשדה אחוזה חידשה התורה דאדם שהקדיש קרקע, כשמגיע היובל נפקע מההקדש ויצא לכהנים, ובשדה מקנה נתחדש בתורה דכשמגיע היובל נפקע מההקדש וחוזר לבעלים הראשונים, והנה ביובל ראשון ששם הוי מכירה לעולם והתחדש הפקעה חיצונית, דכשמגיע היובל נפקע מהלוקח וחוזר לבעלים, בזה פשוט דהטעם דשדה מקנה חוזר לבעלים ולא לכהנים, לאו משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, דהא כיון דהמכירה היתה מכירה לעולם, וגם נמצא דהשדה שייכת ללוקח לעולם, וגם היכא דהקדיש ההקדש היה לעולם, וא"כ גם שייך שיהיה יציאה לכהנים ביובל, וע"כ הטעם דלא יוצא לכהנים משום דהוי שדה מקנה, ובשדה מקנה לא אמרה תורה דיוצא לכהנים, ולפי"ז פשוט דכמו הדין שנאמר חילוק בין שדה אחוזה לשדה מקנה לגבי פדיון מהקדש, דבשדה מקנה הפדיון הוא בשויו ובשדה אחוזה הפדיון לפי זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף, דהחילוק הוא 'בשם', דשם שדה מקנה הפדיון בשויו ושם שדה אחוזה הפדיון בחמישים, ה"ה נמי לגבי חזרת היובל ד"ז תליא בשם שדה מקנה ובשם שדה אחוזה, דבשדה מקנה לא

שיצא לכהנים משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו.

ולפי"ן ניתא נמי מה דהקשינו מדברי ר"י ור"ש דאמרו דהיכא דאדם קנה קרקע מאביו, והקדיש, ואח"כ מת אביו דהוי שדה אחוזה ויוצא לכהנים ביובל, ונראה דאפילו דזה נהפך להיות שדה אחוזה אצל הקדש [והביאור בזה עיין בסימן הבא] אבל למעשה בשעה דהקדיש היה לו בזה את הקרקע עד היובל, א"כ נמצא דלא הקדיש יותר מהיובל, וא"כ הגם דזה נעשה אצל הקדש שדה אחוזה, צריך לחזור לבעלים הראשונים דלא הקדיש יותר מהיובל.

אמנם נראה דלפמש"נ דאין המכירה עד היובל אלא הוי מכירה עד שהיובל יפקיע, ונמצא דגם ההקדש דהקדיש הלוקח הוי עד שהיובל יפקיע, ולאחר דהיא נהפכה אצל הקדש לשדה אחוזה, ובשדה אחוזה לא נתחדש יציאה לבעלים ביובל נמצא דבהך שדה ליכא דין היובל מפקיע, ולכך זה יוצא לכהנים ביובל, והוי דומיא דאדם הקדיש בזמן היובל ונחרב הבית דאין היובל נוהג דאינו חוזר לבעלים, וכמו דהבאנו לעיל בהערה מדברי הרמב"ן.

אמנם כל זה ניתא נמי לפי מה שהוכחנו דהטעם דשדה מקנה אינו יוצא לכהנים, ושדה אחוזה יוצא לכהנים, לאו משום דשדה מקנה אין לו בעלות אלא עד היובל, ושדה אחוזה אית ליה בעלים לעולם, אלא גם בשדה מקנה היה שייך מצד המכירה שיצא לכהנים, אלא בשדה

ונמצא דהטעם דבשדה מקנה אינו יוצא לכהנים לאו מחמת דהקנין להקדש היה עד היובל, דבאמת הקנין לא היה עד היובל אלא הקנין היה עד דהיובל יפקיע, וגם אם יגיע יובל אבל לא יהיה דין דהיובל יפקיע את השדות לא יצא לבעלים, ונמצא דמצד הבעלות של ההקדש היה יכול לצאת שדה מקנה לכהנים, דלהקדש יש להם את השדה עד דיהיה אפקעתא דיובל, ורק מחמת דהתורה חידשה דאפקעתא דיובל אזלא לבעלים ולא לכהנים לכך אין יציאה לכהנים.

ומה דאמרה המשנה דהטעם דשדה מקנה אינה יוצאת לכהנים מחמת דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, הא לפמש"נ מצד הבעלות של הלוקח יש לו בעלות עד שהיובל יפקיע, ואם היובל היה אומר להביא לכהנים ולא היה יציאה לבעלים הראשונים, לא היה בזה חיסרון דאדם מקדיש דבר שאינו שלו.

ונראה לבאר דמחמת דהתורה אמרה דהיובל מפקיע לבעלים לכך זה נעשה חיסרון מקדיש דבר שאינו שלו, דהא התורה חידשה שני פרשיות של יציאה, בשדה אחוזה הוי יציאה לכהנים, ובשדה מקנה יציאה לבעלים, ונתבאר דהמכירה מעיקרא חלה עד שיפקיע היובל, וכיון דהתורה חידשה הפקעת היובל לבעלים, ממילא אינו יכול ללכת לכהנים אבל לולא החידוש דהיה יציאה לבעלים, מצד הבעלות של הלוקח, היה שייך דיצא לכהנים ורק מחמת דהתורה חידשה דשדה מקנה יוצא לבעלים לכך מצד המכירה א"א

מקנה לא התחדש פרשת יציאה לכהנים ובשדה אחוזה התחדש, ולכך אמרינן דכיון דבשדה אחוזה התחדש יציאה לכהנים, ומצד המכירה של הלוקח גם היה שייך יציאה לכהנים ורק מחמת אפקעתא דמלכא אינו יוצא לכהנים, לכך היכא דנהפך אצל הקדש להיות שדה אחוזה הרי"ז יוצא לכהנים.

ועיין בקה"י דנראה דלזה כיון בדבריו הקצרים. ועיי"ש דהקשה דלפי"ז למאי נפק"מ כתבה המשנה דהטעם דבשדה מקנה אינו יוצא ביובל משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו הא כיון דעיקר הטעם דבשדה מקנה התורה חדשה פרשת הפקעה לבעלים ולכך לא שייך הפקעה לכהנים, וא"כ אע"פ דמחמת דהתורה חדשה הפקעה לבעלים ממילא אין כאן יציאה לכהנים משום דהוי אינו ברשותו, אבל מדוע המשנה הוצרכה לזה, וביותר יקשה דכיון דנתבאר דגם היכא דקיבל מתנה והקדיש דאינו יוצא לכהנים, והא התם אין כאן חיסרון משום מקדיש דבר שאינו שלו.

וביאר שם בדרך מחודשת, דהוכיח דשדה אחוזה דיוצא לכהנים ביובל צריך פדיון, ובשדה מקנה מבואר בתוס' לקמן כו: דחוזרת לבעלים ואינו צריך פדיון. וביאר דשדה מקנה הטעם שפקע כח ההקדש משום דמעיקרא המכירה היתה מכירה לעולם עם זכות של הפקעה עד היובל, ונמצא דכשמגיע היובל מעכשיו ואילך כבר אין לו כח להקדיש, דמיובל ואילך כבר בשעת המכירה היה דבר שאינו שלו, משא"כ בשדה אחוזה כשהקדיש הוי

לעולם, ובהקדש לא התחדש זכות הפקעה מהקדש, נמצא דיציאה דהתחדש יציאה לכהנים מרשות הקדש הוי יציאה דהתחדשה עכשיו כשהגיע היובל, לכך צריך פדיון, דהא מצד ההקדש היה הקדש לעולם בלי שום זכות הפקעה.

ולפי"ן ביאר דהא דהמשנה הוצרכה לתת טעם דשדה מקנה אינה יוצאה לכהנים ביובל שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, דבטעם הזה נמי יבואר מדוע כשנפקע ההקדש וחוזר לבעלים דאינו צריך פדיון, משום הסברא הזו, דמעיקרא ההקדש היה עד שיפקיע היובל.

והנה עיין במנחת חינוך סימין שנה' אות ט' דנמי היה פשיטא ליה דשדה מקנה הטעם דאינו יוצא לכהנים לאו משום דמעיקרא לא אקדיש אלא עד היובל, אלא מחמת דהתם לא התחדש פרשת יציאה לכהנים, דכתב וז"ל ונראה פשוט דאף דבמשנה מבואר דשדה מקנה אינה יוצאה לכהנים דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו וקרקע זו לא היתה שלו ביובל אלא עד היובל, א"כ אפשר אם אינה יוצאה ביובל כגון שמכר שדהו ל' שנה כמ"ש במצות יובל לעיל א"כ דרך משל שמכר לו שדה עשר שנה קודם יובל על ס' שנה דאינה יוצאה ביובל וא"כ כשהגיע יובל יש להיות עוד ביד הלוקח נ' שנים והלוקח הזה הקדישה וכשמגיע יובל אינה חוזרת לבעלים אפשר כל אותן השנים יצא לכהנים עד מלאת הזמן שיחזור למוכר. זה אינו דנראה דגזה"כ בכ"מ דאין שדה מקנה שייך לכהנים כלל והמשנה נקט הטעם עפ"י הרוב אבל באמת אפי' אם אינה

חוזרת ביובל לבעלים מכל מקום אין לכהנים שום זכות בשדה זו רק בשדה אחוזה דמפורש הדין כך בתורה אבל לא שדה מקנה בשום ענין אפי' בלא חזרה ביובל כנ"ב.

ומבואר מדבריו בפשיטות דשדה מקנה אינה חוזרת לבעלים ביובל גם במקום דליכא את החיסרון של המשנה דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וכגוונא דהביא, דאדם שמכר שדהו לששים שנה דהדין דאינו חוזר ביובל לבעלים, והלוקח הקדיש את השדה, דלכאורה היה צריך להיות דהשדה תצא לכהנים ביובל, ולאחר עשר שנה תחזור חזרה לבעלים, וכתב דפשוט דאינו יוצא לכהנים, והטעם דאמרה תורה דשדה מקנה אינו יוצא לכהנים. ומה דמבואר במשנה דהטעם בשדה מקנה

דאינו יצא לכהנים משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו המשנה נקטה טעם עפ"י הרוב.

וצ"ב מהיכן כ"כ פשיטא ליה למנחת חינוך לומר כן, ובפרט שצריך לדחוק את המשנה. וע"כ הביאור דס"ל דאי נימא דהטעם במשנה דאינו יוצא לכהנים משום דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו וזה הטעם בכל שדה מקנה נמצא דהיכא דאית ליה שדה מהפקר או ממתנה דיצא לכהנים, ולפי"ז מה שאמרה תורה דשדה מקנה אינו יוצא לכהנים לא הוי בכל שדה מקנה אלא תלוי אם יש לו את השדה מקנה לעולם או לא, ומזה דהתורה כתבה דשדה מקנה אינו יוצא לכהנים ע"כ דזה תלוי בשם שדה מקנה ובשם שדה אחוזה, ולא תלוי אם יש לו לעולם או דהוי רק לזמן.

סימן נב

בגדר גאולת הבעלים בשדה אחוזה

שעורים בחמישים שקל כסף, דזה שווי של הפודן, ולכך גם כשפודן צריך לפדות אותו שווי שנתן להקדש. אבל כשמקדיש אילנות עם קרקע, הביא להקדש מעיקרא זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף, דהא מעיקרא האילן היה טפל לשדה, ונמצא דלאילן ליכא קדושה מצד עצמה אלא רק בתורת חלק מהשדה, ולכך כשהוא פודן מביא נמי רק חמישים שקל כסף, דמעיקרא זה קיבל ההקדש.

אמנם נראה דא"א לבאר כן, דהא מבואר בהמשך הגמ' דר"י ור"ש ס"ל דהיכא דאדם קנה קרקע מאביו, והקדישו, ואח"כ מת אביו דאיכא לשדה דין של שדה אחוזה, משום דאזלינן בתר שעת הפדיון, וכשהוא פודן, פודן בחמישים שקל לזרע חומר שעורים. והנה התם הא בשעה שהקדיש היה הקדש של שדה מקנה, ונמצא דההקדש קיבל קרקע לפי שוין, ואיך אח"כ שפודן, פודה רק בחמישים שקל כסף הא ההקדש קיבל הרבה יותר.

וכן צ"ע דהא אמרינן בגמ' דמהאי טעמא דאזיל ר"ש בתר פדיון, היה צריך להיות דאם הקדיש אילנות ואח"כ הקדיש קרקע, כשהוא פודן, פודה את האילן אגב הקרקע, והא התם נמי הרי ההקדש קיבל שווי של אילנות בשויהן, ואיך כשהוא

יד. אמר רב הונא הקדיש שדה מליאה אילנות, כשהוא פודן פודה אילנות בשוין, וחוזר ופודה קרקע בית זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף. אלמא קסבר רב הונא אדם מקדיש, בעין יפה מקדיש.

מבואר בסוגיא דאם הקדיש אילן ואח"כ קרקע אין על האילנות דין דנפדים עם הקרקע זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף, וצריך לפדות את האילנות בשוין. אבל אם הקדיש את האילנות יחד עם הקרקע, יש לאילנות דין דנפדין עם הקרקע בזרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף. וזה חידוש רב הונא דמקדיש שדה עם מלא אילנות אמדינן דדעתו להקדיש שני הקדשות דבעין יפה מקדיש.

אמנם צ"ע מה השייכות הפדיון למעשה ההקדש, הא בשעת הפדיון יש להקדש קרקע עם אילנות, וכשהוא פודן, פודן יחד עם הקרקע, וא"כ מדוע דלא נימא דגם לאילנות יש דין קרקע.

ובפשוטו היה אפשר לוומר דהיכא דהקדיש אילנות לחודיה כיון דאם לא היה מקדיש את הקרקע, הפודן, היה פודן בשוין, ונמצא דכשהקדיש אילנות לחודיה נתן להקדש שווי של אילנות, וכשהקדיש קרקע נתן להקדש רק זרע חומר

שלמי

סימן נב

מנחם

רכא

פודה, פודה רק בחמישים שקל כסף לזרע
חומר שעורים.

ונראה לבאר דהנה מבואר בסוגיא דר"ש
ס"ל דהיכא דהקדיש קרקע דקנה
מאביו ואח"כ מת אביו דיש לקרקע דין של
שדה אחוזה. וצ"ע הא הקרקע כבר יצאה
מידי וכוין דהגיע להקדש ע"י שדה מקנה,
איך זה נעשה לשדה אחוזה.

וע"כ נראה דהביאור בזה כמו דהאריך
האבי עזרי בפ"י מביכורים וכן
בנוזקי ממון, דהנה חזינן דכשבעלים פודים
את ההקדש מוזכר בתורה בכ"מ בלשון
'גאולה' וכשאחר פודה מוזכר בתורה
בלשון 'פדיון', וכן חזינן דכשהבעלים
פודים את השדה מוסיפים חומש, וצ"ב
במאי הוא נחשב לבעלים על השדה הא
השדה כבר יצאה מרשותו, ומה השייכות
דבגלל דפעם היה בעלים דעכשיו צריך
להוסיף חומש.

וביאר, דכשאדם מקדיש שדהו אין הביאור
דהשדה עברה מרשותו לרשות
הקדש לעולם, אלא הביאור דהוא נשאר
הבעלים על ההקדש. ובביאור דבריו, דהנה
לגבי קדשי מזבח אמרינן דהבעלים הם
נשארים בעלים על הקרבן לגמרי, וכמו
דאמרינן בב"ק דמיעקרא תורא דראובן
והשתא תורא דראובן, ושם באמת לא עבר
שום בעלות להקדש, אלא רק החיל קדושה
על הקרבן. משא"כ בקדושת דמים הביאור
נראה כמו דהתבאר לעיל לענין מכירה עד
היובל דגם אי הוי מכירה לעולם, הביאור
דכבר בשעת המכירה יש לו את הבעלות
שלאחר היובל, והוי כמו קנין אחרין
לפלוני, דכבר היום יש סיבת בעלות

'לאחרין', ה"ה כשאדם מקדיש להקדש אין
כאן העברת בעלות לעולמים, אלא להקדש
יש זכות בקרקע עד שהבעלים יפדהו, או
עד היובל, [וביובל נפקע מהבעלים זכות
בקרקע לגמרי ואיכא זכות פדיון לכהנים].

ונמצא דכשהבעלים פודים את השדה
מהקדש, אין הם קונה את השדה,
אלא רק מפקיעים את השדה מהקדש.

ולכך הביא שם דמבואר בראשונים דהדין
של שמואל דהקדש שוה מנה
שחיללו על ש"פ מחולל הוי רק דהבעלים
מחללים, אבל אחר שמחלל הוא חילול רק
בשוין. והביאור בזה דכוין דהבעלים אין
הם קונים את השדה, א"כ הם צריכים רק
להפקיע את הקדושה, ועי"ז השדה חוזרת
לבעליהם, וזה חידש שמואל שבשביל
להפקיע את הקדושה סגי בש"פ, משא"כ
אחר שמחלל, שצריך לקנות את השדה
מהקדש, התם בעי להביא את השווי של
השדה כמו בכל קנין.

ולכך התורה קוראת לפדיון של הבעלים
בלשון 'גאולה' דהוא גואל את
השדה ומחזירו לבעלותו הקודמת. משא"כ
אחר דפודה הוי לשון 'פדיון'.

ושמעת עוד מהג"ר בונים שרייבר
דהוכיח יסוד זה מדברי
הירושלמי, דהירושלמי בריש מעשרות
פריך למאי צריך ילפותא לפטור הקדש
תרומות ומעשרות ת"ל דהוי כהפקר הפטור
מתרומות ומעשרות לפי שאין לו בעלים.
ומשני, א. דהגזבר נידון כבעלים, ב. אפילו
ע"י בעלים לא יצא מאחר שאמר לו פדה
את הראשון. ועיין בפני משה דביאר

דהכונה להא דהבעלים מוסיף חומש, ולכך אומרים לו פדה את ראשון.

ומבואר בירושלמי בתירוצו השני דגם שהבעלים הקדישו את השדה עדיין הם נשארים הבעלים מכיון דהם מוסיפים חומש, ולכך מה"ט לולא קרא הקדש היה חייב במעשר מחמת הבעלות של הבעלים הראשונים שיש להם לענין פדיון.

ולפי"ן א"ש היטב דברי ר"ש דהקונה שדה מאביו ואח"כ הקדישה ומת אביו דזה נהפך אצל הקדש להיות שדה אחוזה, דכיון דהמקדיש נשאר בעלים 'בכח' על השדה, ונמצא דבשעת הפדיון כשהוא פודה אינו 'קונה' שדה מקנה אלא 'גואל' שדה אחוזה, ולכך סגי לפדותו בחמישים שקל לזרע חומר שעורים.

ולפי"ן נראה לבאר דזה נמי החילוק בין היכא דהקדיש אילנות עם קרקע דפודה בחמישים שקל לפי זרע חומר שעורים, והיכא דמקדיש אילנות לחודיה ואח"כ קרקע, דכשהוא פודה את הקרקע עם האילנות, פודה את האילנות בשוין, דנראה דהיכא דהקדיש אילנות לחודיה הוי כמקדיש מטלטלין לבדק הבית, ושם וודאי נפקע בעלותו לגמרי, ולכך כשהוא פודה, פודן בשוין, דנמצא דאינו גואל את האילנות אלא קונה אותם, משא"כ היכא דהקדיש אילנות עם קרקע התם ההקדש של האילנות היה בתורת קרקע, ולכך כשהקדיש מעיקרא, ההקדש של האילנות היה בתורת קרקע, וכיון דעדיין נשאר הבעלות של המקדיש על האילנות לכך שם הוא 'גואל' ולכך גואל בחמישים שקל כסף.

סימן נג

בביאור השקו"ט בסוגית עשיר דהתחייב
לפטור חיובו של עני בערכין ובמצורע

התחייב לפטור את הקרבנות של המצורע וכיון דחיובו של המצורע הוא עשיר הרי הוא מביא עשיר, א"כ ה"ה להיפך היכא דהמצורע עני והנודר עשיר מדוע מביא עשיר, הא לא התחייב יותר ממה שהמצורע התחייב.

והיה אפשר לומר דכיון דגם מצורע עני חייב להביא כשבה או שעירה כקרבן עשיר, אלא התורה חסה עליו, ונמצא דיש עליו שני צורות איך להתכפר, ולכך ס"ל להגמ' דהיכא דהמדיר הוא עשיר, כיון דבא לפטור קרבנותיו של המצורע, וכיון דהוא עשיר נמצא דגם המצורע עצמו חייב בקרבן עשיר, דלא שייך אצלו הקרא "ואם דל הוא" דהא אינו דל.

אמנם נראה דא"א כלל לבאר כן, דאי אמרין מסברא דהיכא דהמצורע

עני והמדיר הוא עשיר מביא קרבן עשיר, משום דבכה"ג גם המצורע עצמו חייב בקרבן עשיר, א"כ הא דאיתיה להלן בע"ב דלרבי דס"ל דאזלינן בתר חיובא דגברא איצטריך קא לריבויי היכא דהמצורע עני והנודר עשיר, דמביא קרבן עשיר, ואי נימא דמביא כעשיר מסברא, כיון דבכה"ג העני הוא לאו בכלל דל, מדוע איצטריך קרא לרבוויי, דהא אפשר דאע"פ דס"ל לרבי

יז. מתני' השג יד בנודר כיצד עניי שהעריך את העשיר נותן ערך עני וכו' אבל בקרבנות אינו כן וכו' רבי אומר ואומר אני אף בערכין כן וכו'. והנה עיין בתוס' דפירשו את הדמיון של מצורע לערכין, דבערכין נמי איירי דומיא דמצורע דאיירי דעשיר אמר ערכי עלי ועני אמר מה שאמר זה, עלי, דלרבנן נותן ערך עני, דאזלינן בתר הנודר, [היינו המביא] ולכך אע"פ דחיובא דגברא הוי עשיר אפ"ה מביא ערך עני דאזלינן בתר חיובא דנודר, אבל בקרבנות אינו כן דאם המצורע היה עשיר ומדירו עני נותן קרבנות עשיר דאזלינן גם בתר חיובא דגברא, ורבי פליג דגם בערכין אזלינן בתר חיובא דגברא, ולכך היכא דאמר עשיר ערכי עלי ושמע העני ואמר מה שאמר זה עלי דנותן כערך עשיר, וכמו בקרבנות.

והנה לגבי קרבנות היכא דהמצורע עני והנודר עשיר מבואר בגמ' דהכא רבנן מודו דאזלינן בתר הנודר וכמו בערכין, דהא מקשינן בגמ' דהא כתיב ואם דל הוא ולא דל הוא. אמנם צ"ע קושית הגמ' דכיון דס"ל לרבנן דבקרבנות אזלינן בתר חיובא דגברא [ולא כערך] דאזלינן בתר הנודר ולכך היכא דהמצורע עשיר והנודר עני, מביא עשיר, והטעם דהא

הנודר, ולרבי משום דאיכא קרא דהכא
אזלינן בתר הנודר.

ולפי"ן יש לדון לגבי ערכין היכא דהנודר
הראשון היה עני והנודר השני דבא

לפטור חיובו של הראשון היה עשיר,
דלרבנן וודאי דמביא כערך עשיר, דהא
לרבנן אזלינן בתר הנודר, ולפי רבי וודאי
דיביא כערך עני כיון דאזלינן בתר חיובא
דגברא, אמנם התוס' בע"ב בד"ה "הכא"
מבואר להדיא דס"ל דכאן גם רבי ס"ל
דיביא כערך עשיר, ולכך הקשה שם
קושיתו. וצ"ע מ"ט פשיטא ליה כן.

ועוד צ"ע תירוצם דכתבו דלגבי ערכין
היכא דאמר העשיר מה שאמר זה
העני עלי וודאי דחיובו כמו החיוב של
הנודר, והיינו כעשיר, דהרי אם העני לא
היה חייב כלום אלא שאמר ערך פלוני עלי
נותן ערך עשיר כ"ש הכא שאותו פלוני
נתחייב אין לנו לגרעו ליתן ערך עשיר.
ודבריהם צ"ע רב, דהא היכא שהעני לא
היה חייב כלום, הרי הוא מחייב את עצמו,
ולכך נותן ערך עשיר, אבל היכא דהעשיר
מחייב לפרוע את הערך של העני מדוע
שהתחייב כערך עשיר.

וע"כ נראה מכאן דס"ל להתוס' דחיוב
ערכין הוי רק בערכי עלי, והיכא
דאומר ערך פלוני עלי, הרי הוא מחייב את
עצמו להתחייב כפי מה שאותו פלוני היה
מערך את עצמו, ונמצא דהחיוב הוא
דמקבל עליו את החיוב שהיה חייב אותו
פלוני אילו היה מעריך את עצמו, ולכך
כתבו התוס' דהרי אם חזינן דעשיר דהיה
מערך עני חייב ערך עשיר, ואע"פ דמקבל

דאזלינן בתר חיובא דגברא, אמנם היכא
דהמצורע עני ומדירו עשיר, התם איכא
לסברא דגם רבי מודה דמביא כקרבן עשיר
[כיון דגם העני עצמו יש לו חיוב של עשיר
אלא רק התורה חסה עליו].

וע"כ צ"ל דקושית הגמ' לאו מכח הסברא
[דאמרינן דגם העני חייב בקרבן
עשיר אלא התורה חסה עליו] אלא מכח
המיעוט דכתיב "ואם דל הוא" דה"הוא"
הוי מיעוט דרך המצורע התורה חסה עליו
ולא על הנודר, ולכך אע"פ דבא לפטור
קרבתו של המצורע כיון דהוא עשיר, בהא
ליכא למיעוט "ואם דל הוא". אמנם צ"ע
לפרש כן, דהא מה"הוא" דרשינן למעט
דהיכא דהמצורע עשיר והנודר עני דאזלינן
בתר חיובא דגברא ולא כערכין דאזלינן
בתר הנודר, וא"כ היכא דהמצורע עני
והנודר עשיר מנלן למימר דאזלינן בתר
הנודר, הא איכא קרא דבקרבנות אזלינן
בתר חיובא דגברא. אמנם נראה דצ"ל
דבאמת אין הביאור דילפינן מה"הוא"
דאזלינן בקרבנות בתר חיובא דגברא, אלא
באמת גם בקרבנות אזלינן בתר הנודר, ורק
איכא מיעוט דהדין של "ואם דל הוא" לא
נאמר כלל לגבי הנודר אלא רק לגבי
המצורע. ולכך היכא דמצורע עני ומדירו
עשיר מביא עשיר משום דאזלינן בתר
הנודר גם בקרבנות, והיכא דהמצורע עשיר
והנודר עני מביא עשיר, דאע"פ דאזלינן
בתר הנודר, כיון דאצל הנודר ליכא קרא
"ואם דל הוא" לכך מביא קרבן עשיר.

ונמצינו למדים דבקרבנות היכא דהמצורע
עני והנודר עשיר, לכו"ע מביא
קרבן עשיר, לרבנן משום דאזלינן בתר

שלמי

סימן נג

מנחם

רכה

ע"ע לתת את את אותו ערך אם היה העני
מעריך את עצמו, וע"כ דאזלינן בתר הנודר,
א"כ ה"ה היכא דהעני חייב את עצמו
והנודר חייב את עצמו כפי מה דהעני חייב,
מביא כערך עשיר. אמנם עדיין לא ברירא
מהו דכתבו "כל שכן".

ועוד צ"ע דלפי"ז נמצא דמחייב את עצמו
לשלם את אותו ערך דחבירו התחייב,
אבל עדיין לא ברירא איך הוא פוטר את
חבירו, דהרי הוי חיוב עצמי שלו, ובתוס'
לעיל בע"א מבואר להדיא דפוטר את
חיובו. וצ"ע.

סימן נד

בגדר החיוב בפורע חוב ערכין של חברו, ונפק"מ לפלוגתת רבי ורבנן בעשיר שהעריך עני, ובגדר החיוב בהישג יד

השני פורע את חיובו בערך עני.

אמנם לפי"ז היה להם להתוס' להקשות ביותר דמדוע הנודר השני דהתחייב לשלם את הערך של הראשון דהוי ערך עשיר, דנותן ערך עני משום דנדון בהישג יד, הא הישג יד התחדש רק בפרשת ערכין ואי הוי התחייבות גרידא א"כ אין כאן כלל פרשת הישג יד ובודאי חייב כערך עשיר. ואפשר דזה בכלל קושית התוס'.

ועוד צ"ע דמבואר בתוס' דלרבי לא היה קשה להם מידי, ולכאורה צ"ע גם על רבי באופן דהראשון היה עני והנודר השני דבא לפרוע את חיובו של הראשון היה עשיר לכו"ע מביא ערך עשיר, והא כיון דפורע חובו של חברו וחבירו התחייב רק חיוב ערך של עני מדוע חייב להביא ערך של עשיר.

וע"כ נראה מכל זה, דזה וודאי דהשני דמתחייב לפרוע חיובו של הראשון לא הוי סתם התחייבות גרידא, דמתחייב לפרוע חובו של חברו, אלא התחדש דיכול להכניס את עצמו תחת חיוב של חברו, דיכול להחיל עליו חיוב של ערך לשלם

שם. מבואר בסוגיין דפליגי רבי ורבנן לגבי ערכין אי אזלינן בתר חיובא דגברא וכמו בקרבנות, ולכך ס"ל לרבי דהיכא דהנודר הראשון היה עשיר והנודר השני דהתחייב להביא את החיוב של הראשון הוא עני מביא ערך של עשיר, ולרבנן אזלינן בתר הנודר, ולכך מביא ערך של עני, ושאני מקרבנות דשם אם המצורע עשיר והנודר עני, מביא הנודר קרבן של עשיר, כמו חיובא דגברא.

והנה עיין בסוף דברי התוס' דהקשו דכיון דחזינן ברבי דדימה ערכין לקרבנות, ע"כ דכמו דבקרבנות הרי הוא בא לפטור את חברו בקרבן, ה"ה נמי בערכין הרי הוא בא לפטור את חברו, וא"כ מ"ט דרבנן דעני דהתחייב להביא ערך עשיר מביא כעני, דאיך פטר את חברו, דכיון דחבירו התחייב להביא ערך עשיר איך חבירו פטרו בערך עני.

והנה בפשוטו מבואר בתוס' דס"ל דהחיוב של ערכין היכא דאדם מתחייב לשלם את החיוב של חברו הוי התחייבות גרידא, והוי כמו פורע חוב של חברו, ולא הוי כלל חיוב ערך, ולכך הקשו דכיון דהראשון התחייב להביא ערך עשיר איך

דהמביא מתחייב להביא לפי מה שמשיגה ידו בשעת ההבאה.

ונראה דלכך נמי יכול לפטור את המצורע בקרבן עני, דהמצורע לא התחייב להביא קרבן עשיר, אלא חיובו להביא קרבן מצורע, ואפשר להביאו בשני אופנים או בהמה או עוף, ולגבי המתכפר אין חילוק אם זה בהמה או עוף, וכל החילוק רק לגבי הדין של חיוב הבאה, דתלוי בשעת ההבאה האם הוא עני או עשיר, ולכך היכא דעני התחייב עבור העשיר, כיון דחיובו של המביא הוא עוף, לכך מתכפר המצורע בעוף אע"פ דהוא עשיר, דלגבי העשיר הוי כמו היכא דהעשיר והעני.

ונראה דהתחדש בערכין נמי כן, דאדם דאמר ערכי עלי, דיש חילוק בין עשיר לעני, דאין הביאור דעשיר חייב יותר מעני, אלא מצד חיוב הנדר הוי אותו חיוב של ערך, דהרי ערך הוי פרשה מחודשת בתורה דזה לא נקבע לפי השויות של האדם כמה הוא שוה, אלא התחדש חיוב של ערך בתורה, ולפי שלטי הגיבורים דהבאנו לעיל וכן מוכח מכמה מקומות והבאנו לעיל, דהוי כמקדיש את חבירו לענין פדיונו, נמצא דמצד החיוב ערך הוי אותו חיוב בין עני בין עשיר דהחיוב של שניהם להביא ממון כדי לפדות את מי דהעריכו, ואיכא עוד חיוב, חיוב הבאה דאיכא חיוב ממון להקדש, וזה תליא במביא ולא בנודר, ולכך לגבי המביא נאמר דינים דאם בשעת העמדה והערכה הוא עני [או בשעת נתינה עיין לעיל] נותן ערך עני, ולכך היכא דאדם התחייב ליתן את הערך

חיוב לחבירו, וכמו דלגבי קרבנות חזינן בסוגיא דהמצורע דחייב בקרבן עשיר, והנודר לפרוע עבורו הוא עני יכול להביא עבורו קרבן עוף, כקרבן עני, וצ"ע הא המצורע חייב בקרבן עשיר וא"כ איך הנודר יכול להביא קרבן עני הרי התחייב בחיובי הקרבן של המצורע דהוא עשיר.

וע"כ חזינן [כן שמעתי מהג"ר בונים] דאדם שחייב להביא קרבן או מצד שחטא או מצד דהתורה חייבתו כמצורע, או משום דנדר להביא קרבן, יש עליו שני חיובים א. חיוב להתכפר, [או בנדבה דיש עליו חיוב של ריצוי]. ב. חיוב הבאה. ושני הדברים הללו לא קשורים אחד לשני, דבשביל חיוב הבאה לא בעי דהתכפר, אלא היכא דהביא את הקרבן והקריבו את הקרבן והכהן הקריבו שלא לשמה או במחשבה של פסול אחר, חיוב הבאה קיים, ורק חסר לו בכפרה.

והתחדש דאדם יכול להקדיש קרבן עבור חבירו ולפטור אותו מחיוב הבאה, ואותו המביא הוא נשאר בעלים על הקרבן, ואפ"ה חבירו יכול ליפטר בקרבן שחבירו בעלים עליו, [דהא חזינן דהגמ' בב"ק דנה מי מביא את הלחמי תודה האם המקדיש או המתכפר, וכן מי עושה תמורה, וכן דנו האחרונים מי הבעלים על אכילת בשר] וחזינן דהמביא אינו שליח של חבירו אלא הוא נשאר בעל הקרבן וחבירו יכול להתכפר בקרבן חבירו. ולכך היכא דהמביא הוא עני יש לו גם דין של הישג יד דהיכא דהוא עני מביא קרבן עני, דהדין של הישג יד נאמר בדין של המביא,

שפלוני התחייב, לגבי המביא יש חילוק אם הוא עני או עשיר, ולכך אע"פ דהמביא עני יכול לפטור את הנודר הראשון אע"פ שהוא עשיר, דהראשון לא התחייב כלל ביותר ממון.

ונמצא לפי"ז דהשני דמתחייב לפרוע חיובו של הראשון לא הוי התחייבות גרידא לפרוע ממונו של ראשון והוי כעין שליחות, אלא הביאור שהוא מכניס את עצמו לחיובו של חברו, וכמו מביא בקרבנות.

ונראה לפי"ז דזה פלוגתא רבי ורבנן, האם הדין של הישג יד תליא בחיובא דגברא, והיינו בעיקר החיוב, או דהדין הישג יד תליא במביא, והיינו בתר הנודר.

ונראה דהתוס' נמי מודו לכל זה, וכמו דהוכחנו דא"א לפרש דהתוס' ס"ל דהוי בגדר התחייבות גרידא, ומה דהקשו דאיך היכא דהמעריך היה עשיר והנודר עני פוטר את חיובו של הראשון, הא הראשון התחייב ערך עשיר. ולכאורה לדברינו לק"מ, דיש ליישב בפשיטות דכיון דס"ל לרבנן דהדין של הישג יד תליא במביא, והנודר הראשון לא חל עליו כלל חיוב ערך של עשיר, דהדין של עשיר ועני תליא במביא, לכך המביא פוטר את הראשון.

ונראה לבאר עפ"י מה דחקרו האחרונים מהו הדין של הישג יד, האם הביאור דהעני נמי חייב בערך עשיר ורק

התורה נתנה לו הנחה, שישלם רק חלק מהערך. או דהיכא דהמעריך הוא עני גזה"כ לקבוע את ערכו לפי הישג ידו, וכל שאר מדות דקצבה התורה הוא רק כשהמעריך עשיר, אבל היכא דהוא עני נאמרה לו קצבה אחרת לפי הישג ידו. ואיכא בזה נפק"מ היכא דהעני הלוח ונתן ערך עשיר האם נתפס על זה חיוב ערך, או דהוי סתם מתנה להקדש.

ונראה דס"ל להתוס' דהדין של הישג יד היינו, דהתורה אמרה דלעני יש לו קצבה אחרת מעשיר, ונמצא דהחיוב של עני ועשיר הוי שני חיובים שונים, ולכך הקשו דהיכא דהעני חייב עצמו לפרוע את חיובו של המעריך, וודאי דהתחייב לפרוע כחיוב ערך של עשיר, ולכך הקשו התוס' דאיך היכא דהמעריך היה עשיר והנודר השני – המביא הוא עני הרי הוא פוטר את חיובו של הראשון כשנותן ערך עני הרי התחייב לתת כערך עשיר.

והנה בראב"ד בפירושו לתו"כ מבואר דאף דס"ל לרבנן דהיכא דהמעריך היה עשיר והמביא הוא עני דפוטר את חיובו של הראשון אבל אינו פוטר לגמרי אלא חייב המעריך להשלים את השיעור לערך עשיר, ולכך היכא דההישג יד של המביא הוא סלע, המעריך צריך לתת ארבעים ותשע סלעים במקום חמישים. ולכאורה טעמו הוי מהטעם של דברי התוס'.

סימן נה

בדין עני דהעריך ועומד להתעשר ובחילוק בין קרבנות לערכין

כתבו אין לפרש הא בערכין אם מעריכו הכהן כשהוא עני ימתין עד שימות אביו שהיה עשיר ויתן ערך עשיר דהא אמר בתוספתא דערכין עני שהעריך עצמו אין אומרים לו יעשה מלאכה ויביא ערך עשיר אלא מוטב שיביא ערך עני ואל יביא ערך עשיר לאחר זמן אלמא משמע שאין ממתינין.

ודבריהם צ"ע. א. מה התוס' הכא חזרו על עצמם הכא, הא כבר כתבו לעיל דא"א לפרש דבערכין נימא דמתין עד דימות אביו. ועוד צ"ע דהתם הביאו התוס' ראייה מדברי התוספתא, והכא הביאו ראייה מגופא דסוגיא עצמה וצ"ב בזה.

אמנם נראה דחזינן בתוס' דהוי שני נידונים, דבתוס' יז: משמע מדבריהם דכתבו אם מעריכו הכהן כשהוא עני ימתין עד שימות אביו ויתן ערך עשיר, ואילו בדף יח. כתבו דאי חזי דאביו גוסס דאין הכהן מעריכו וכמו דפירשו בדעת הכהן תליא מילתא. וכן בדף יח. הביאו את דבריהם בשם רש"י, ובדף יז: הביאו דבריהם בסתמא 'אין לפרש'. ומבואר בדף יז: איירי היכא דכבר הכהן העריכו, דאע"פ דהעריכו כשהוא עני אפ"ה יש שפירשו שצריך הנותן להמתין ולתת ערך עשיר.

יח. תוד"ה "לא צריכא שהיה אביו גוסס וכו' פירש בקונטרס [ליתא ברש"י שלפנינו, דברש"י במתני' מבואר להיפך] אבל בערכין בדעת הכהן תליא רחמנא ואי חזי דאביו גוסס אינו מעריכו עד שימות אביו ולא נהירא דלקמן אמרינן אין בהקדש אלא מקומו ושעתו ובסמוך נמי מייתי לה אתה הקשת דמים לערכין ומרגלית לקלים פירוש עני שהעריך עצמו ויש לו מרגלית שאינה שוה עכשיו כי אם כ' סלעים אין אומרים נמתין עד שיבא יום השוק ותעלה לו' סלעים אלא שמין אותה כמו שהיא עכשיו ולא יתן כ"א כ' סלעים וא"כ למה אנו צריכין להמתין עד שימות אביו.

ומבואר ברש"י [דהביאו התוס'] דבערכין היכא דאביו גוסס, ממתין הכהן עד דאביו ימות ורק אז יעריכו הכהן, משא"כ בקרבנות מביא קרבנותיו לאלתר ואינו ממתין עד דאביו ימות ויביא קרבן עשיר. ובביאור החילוק כתבו דבערכין בדעת הכהן תליא ולכך אי רואה דאביו גוסס אינו מעריכו, משא"כ לגבי קרבנות דזה לא תליא בהערכת הכהן לכך מביא לאלתר.

והנה עיין בתוס' לעיל לעיל יז: בד"ה "אבל בקרבנות וכו' אפי' מת. דנמי

בתורה שהרי זו עיקר מצותו שהוא מצווה בה כבר עתה ומשום"ה ממתין שיוכל לקיים עיקר מצותו.

וע"ז הביאו ראייה מהתוספתא עני שהעריך עצמו אין אומרים לו יעשה מלאכה ויביא ערך עשיר אלא מוטב שיביא ערך עני ואל יביא ערך עשיר לאחר זמן, וחזינן דאין ממתין. ונראה דגם מלשון התוספתא משמע דאיירי לאחר דהעריכו הכהן, דהטעם של התוספתא מוטב שיביא ערך עני ואל יביא ערך עשיר לאחר זמן. ובביאור דברי התוספתא, נראה כמו דמבואר בתו"כ פרשת ויקרא עה"פ "אם לא תשיג ידו לשתי תורים וכו', חביבה מצוה בשעתה שמיד בערכין הוא מביא סלע ואין ממתנין עד שיעשיר ויביא חמשה סלעים. והנה אי איירי לפני דהעריכו הכהן מה שייך כאן הסברא, דמוטב דיתן ערך עני דחביבה מצוה בשעתה, הא לא התחייב כלל. וע"כ מבואר דאיירי לאחר הערכת הכהן, וע"ז הביאו התוס' ראייה דאין ממתנין דחביבה מצוה בשעתה.

וכן א"ש מדוע לא הביאו ראייה ממרגלית לקלים, דהא רש"י פירש דהנדון הוא לגבי היכא דבאים להעריך את העני ויש לו מרגלית דבכרך שוה חמישים והכא שוה עשרים דלא אמרינן דהכהן יעריך אותו לפי מה דשוה בכרך ונמצא דהוא עשיר דאין להקדש אלא מקומו ושעתו, וא"כ זה נדון רק לענין שומא האם שמין את המטבע לפי מקומו, או לפי הכרך. אבל הכא דאיירי לאחר דהכהן העריכו והנדון אם הגברא צריך להמתין בשביל לקיים את עיקר

ובביאור הדברים נראה כמו דכבר ייסדו לנו רבותינו דבערכין אין חילוק כלל בין עני לעשיר, דבין עני ובין עשיר המצוה לשלם כפי הערך הקצוב בתורה וגם עני עיקר מצותו בערך הקצוב בתורה, אלא דגלי לן קרא שאם אין ידו משגת ליתן, התורה נתנה לו הנחה, ופטרה אותו מלתת את כל הערך הקצוב בתורה. משא"כ בקרבנות אין דין להמתין, משום דבקרבת עולה ויורד קרבנו של כל אחד ואחד קצוב לעצמו, דבעשירות ובדלות ובדלי דלות כל אחד מביא קרבן אחר לגמרי ולכל אחד סוג אחר של חיוב, וקרבת שנתחייב בו זה לא נתחייב בו זה.

ויסוד החילוק בזה בין ערכין דהוי מצוה אחת בין עני ובין עשיר, משא"כ בקרבנות דעני אינו חייב כלל בקרבן עשיר, כבר הוכיחו מדברי הרס"ג דמנה קרבן עולה ויורד בשלש מצוות מיוחדות לעשיר ולדל ולדלי דלות ונמנית כ"א מצוה בפ"ע, וא"כ גם בערכי אדם הו"ל למנות שתי מצוות אחת בעשיר שיתן ערך הקצוב בתורה ואחת בעני שיתן כהשג ידו, ואמאי מנה הרס"ג מצות הערכין במצוה אחת בלבד שיתן ערך הקצוב בתורה כפי שניו ואמאי לא מנה גם ערך עני כמצוה בפ"ע. וע"כ מבואר כמש"נ דבערכין, עני גם מחויב בערך עני ורק התורה פטרתו.

ולכך ס"ל דבערכין שגם עני עיקר מצותו בערך הקצוב בתורה, רק הקילה תורה שיוכל לפטור עצמו בפחות כפי השג ידו, לכך גם היכא דהכהן העריכו בערך עני, היכא דידוע המעריך דעומד להתעשר צריך להמתין שיוכל ליתן כל הערך הקצוב

שלמי

סימן נה

מנחם

רלא

חיובו, בזה ליכא ראייה מהתם דלא צריך להמתין, דאפשר דבאמת ימתין בשביל שיקיים את עיקר חיובו.

אולם התוס' בדף יח. איירי לגבי אם הכהן יעריכנו כשהוא יודע דעומד להתעשר, וע"ז ליכא ראייה כלל

מהתוספתא, דהטעם של התוספתא משום דחביבה מצוה בשעתה, וכ"ז שייך רק היכא דכבר העריכו הכהן דכיון דכבר נתחייב אמרינן דחביבה מצוה בשעתה, אבל היכא דהכהן כלל לא העריכו דלא נתחייב כלל לא שייך כלל הסברא של חביבה מצוה בשעתה.

סימן נו

בדין חביבה מצוה בשעתה

אמנם התרומת הדשן בסימן לה' לענין קידוש לבנה כתב דעדיף להמתין לעשות קידוש לבנה במוצ"ש בזמן שהוא מבושם אם אין חשש שיפסיד את המצוה מחמת עננים. ודבריו צ"ע מסוגיין דחזינן דאע"פ דחזינן דעני שהעריך את עצמו ואביו גוסס אע"פ דאם נמתין יהיה ריוח להקדש ונמצא דיקיים את המצוה יותר בשלימות, אפ"ה אמרין דלא נמתין, משום דחביבה מצוה בשעתה, וא"כ ה"ה לגבי קידוש לבנה אע"פ דאיכא מעלה לעשות את הקידוש לבנה במוצ"ש, מדוע דלא נימא דלא נמתין משום דחביבה מצוה בשעתה,

וכן צ"ע מדברי התוספתא דהא וודאי דאיכא מעלה להקטיר במוצ"ש כדי שלא לחלל שבת, ואפ"ה אמרין דמחמת חביבה מצוה בשעתה דוחה הקטרה את חילול שבת, וא"כ מדוע דלא נימא הכי לגבי קידוש לבנה כן.

מוכח מדבר התרוה"ד דהדין
חביבה מצוה בשעתה, רק
במקום ד'בשעתה' זה עיקר
המצוה

ונראה לבאר דס"ל להתרוה"ד דהא דאמרין דחביבה מצוה בשעתה רק במקום ד'בשעתה' זה עיקר המצוה, ולכך אע"פ דאח"כ יכול לעשות את המצוה

יז: תוד"ה "אבל בקרבנות אין לפרש וכו' דהא אמר בתוספתא דערכין עני שהעריך עצמו אין אומרים לו יעשה מלאכה ויביא ערך עשיר אלא מוטב שיביא ערך עני ואל יביא ערך עשיר לאחר זמן. ועיין בהמשך התוספתא ר"ש אומר הקטר חלבים ואיברים כשרין למוצאי שבת אמרה תורה ידחו את השבת בזמן ואל יקרבו למוצאי שבת בלא זמנו. ועיין לעיל דהבאנו מהתור"כ דהוי מדין חביבה מצוה בשעתה.

והנה עיין במג"א סימן כה' סק"ב כתב על מה דכתב השו"ע דאע"פ דעדיף להניח ציצית ואח"כ תפילין אפ"ה היכא דתפילין מזומנים בידו ולית ליה טלית, מניח את התפילין וכשמביאים את הטלית מתעטף. וכתב דהוי מדין דשהויי מצוה לא משהינן דחביבה מצוה בשעתה. והביא המג"א להוכיח מהך תוספתא [דזה הסוגיא במנחות עב. דהזכיר המג"א] וז"ל המחצית השקל דאף על גב דאיברים ופדרים של תמיד של בין הערבים מצוותן כל הלילה ואפ"ה רשאי להקטיר בשבת איברים ופדרים של תמיד של בין הערבים של שבת, ואף על גב דאפשר להקטירן בליל מוצאי שבת אפ"ה הותר לחלל שבת דחביבה מצוה בשעתה להקדים המצוה.

יותר בשלימות אמרינן דעדריף לעשות עכשיו משום דחביבה מצוה 'בשעתה' כיון דעכשיו זה עיקר הזמן, ולכך ס"ל דלגבי הקטרת האיברים כיון דהוי הקטרה של הקרבן, ועיקר ההקרבה של הקרבן זה ביום לכך נמי עיקר זמן ההקטרה ביום, ולכך אמרינן דאע"פ דאם יקטיר במוצ"ש יש כאן יותר מעלה דלא נצטרך להגיע לדיחוי, אעפ"כ אמרינן דמחמת חביבה מצוה בשעתה עדיף להקטיר בשבת כיון דזה עיקר הזמן של המצוה. משא"כ בקידוש לבנה דעיקר שעתה אינה לאלתר, לכך עדיף לדחות את המצוה בשביל דהמצוה תיעשה יותר בשלימות.

מבאר דברי התוס' דבערכין לא אמרינן חביבה מצוה בשעתה וצ"ע דבריהם מהתוספתא

ונראה דה"ה לגבי ערכין, דהנה נתבאר לעיל דהטעם של הי"א דס"ל דהיכא דהכהן העריך את העני בערך עני דאמרינן למעריך להמתין דאביו ימות, משום דס"ל דעני חייב נמי בערך עשיר ורק התורה נתנה לו הנחה, דיוכל ליפטר בתשלום לפי השג ידו, ולכך בשביל דיעשה את המצוה בשלימות אמרינן לו דנמתין. והנה צ"ע דבריהם מדברי התוספתא דמבואר דלא אמרינן דממתנינים.

מבאר מהו הגדר של הישג יד, ותולה בפלוגתת ר"מ ורבנן ולפי"ז מבואר דברי התוס'

וראיתי בספר דברות אריאל דביאר, דכבר האחרונים ביארו דהנדון הזה מהו הגדר של ערך עני האם הוא חייב בערך עשיר ורק התורה פטרה אותו, או דהגדר

דמעיקרא החיוב של ערך עני הוא כפי אשר תשיג ידו, דזה תליא בפלוגתת ר"מ ורבנן דלר"מ עני משלם סלע לעולם, ולרבנן תלוי לפי הישג ידו, דלר"מ דעני תמיד משלם סלע, הביאור דהתורה נתנה לעני ערך חדש, דעשיר תלוי כפי שניו של הנערך, ועני ערכו תמיד סלע, משא"כ רבנן דס"ל דכל עני תלוי לפי הישג ידו, חזינן דהתורה לא קצבה לעני ערך, אמרינן דעני נמי חייב ערך עשיר, ורק התורה נתנה לו הנחה ופטרנו דיכול ליפטר בהישג ידו.

ולפי"ז ביאר דאפשר דדברי התוספתא דלא ממתנינים משום דאזלא כר"מ דעני נותן תמיד ערך סלע, והערך של העני הוא ערך אחר מעשיר, ולכך קאמר התוספתא דאין ממתנינן כיון דהכהן העריכו בערך עני נמצא דמצד המצוה של העני יש לו מצוה עכשיו לתת רק סלע, ועכשיו אינו כלל בר חיובא בערך עשיר לכך אין צריך כלל להמתין, ואע"פ דאם ימתין יקיים את המצוה של ערכין יותר בהידור דיביא ערך עשיר, ע"ז הביא התוספתא דחביבה מצוה 'בשעתה' כיון דעכשיו הוא מחויב בערך עני, וזה עיקר מצותו, ונכון דאם ימתין יקיים את המצוה יותר בהידור, אפ"ה כיון דעיקר המצוה הוא 'שעתה' דהוא עני לכך אין ממתנינים.

ולפי"ז א"ש היטב תרומת הדשן, דליכא קושיא מהתוספתא דחזינן דהיכא דאביו גוסס אין ממתנינים אע"פ דיוכל לקיים את המצוה יותר בהידור משום דאמרינן דחביבה מצוה 'בשעתה', ומ"ש מקידוש לבנה, דבערכין כיון דעכשיו עיקר המצוה לתת כערך עני לכך לא אמרינן

דנמתין דיקיים את המצוה יותר בהידור, משא"כ בקידוש לבנה דשם אין שעת המצוה הוא לאלתר, התם לא אמרינן חביבה מצוה בשעתה, והוי כמו ערך עני לרבנן דאמרינן דממתינים דאביו ימות, כיון דס"ל דעני חייב נמי בערך עשיר ורק התורה נתנה לו הנחה, לכך במקום דיקיים את המצוה יותר בהידור לא אמרינן חביבה מצוה בשעתה ויקיים את המצוה מדין זריזין, אלא אמרינן דממתינים בשביל דיקיים את המצוה יותר בהידור, ולכך נמי בקידוש לבנה אמרינן דימתין למוצ"ש דיקיים את המצוה בהידור ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה מדין המעלה של זריזין.

והנה לפי הדברים הללו, יחזור הקושיא דהקשינו על התרוה"ד, יקשה על המג"א, דלפי דבריו דהמעלה של חביבה מצוה בשעתה נאמר גם במקום דאם נמתין יקיים את המצוה יותר בהידור, אפ"ה אמרינן דמחמת חביבה מצוה בשעתה יקיים אותה לאלתר ולא ימתין, וזה הביאור בדברי התוספתא, דעדיף דיביא ערך עני מדין זריזין, ואע"פ דאם ימתין יעשה את המצוה יותר בהידור צריך להביא ערך עני מדין חביבה מצוה בשעתה, א"כ צ"ע מה הביאור בהני שיטות דהביאו התוס' דממתין להביא ערך עשיר הא מבואר בתוספתא שלא כדבריהם.

מבאר מהו שני הדינים חביבה מצוה בשעתה, וזריזין מקדימים

ועוד צ"ע דהנה לדברי התרוה"ד מבואר שפיר הנך שני הלכות זריזין מקדימין למצוות וחביבה מצוה בשעתה, דחביבה

מצוה בשעתה הוי במקום דאיכא למצוה שני זמנים, דנאמר הלכה דיקיים אותה 'בשעתה' היינו בזמן הראשון, דהוי מעלה במצוה עצמה היכא דמקדים את המצוה לעשותה בזמן העיקרי של המצוה, וכמו בהקטרת האימורים דכיון דעיקר הזמן הוא בשבת לכך היכא דמקטיר בשבת איכא מעליותא במצוה עצמה וכש"נ, משא"כ בדינא דזריזין מקדימין למצוות נאמר היכא דליכא זמן למצוה, דבעי להקדים את המצוה, כדי להראות חיבוב למצוה, ולא הוי מעלה במצוה עצמה היכא דמקדימה אלא הוי דין על הגברא משום חיבוב מצוה להקדים. ולכך ס"ל דהיכא דאין זמן למצוה, ואם יקיים את המצוה יותר מאוחר זה יהיה יותר בהידור עדיף לאחר את המצוה, דהכא ליכא חיסרון דאין מראה חיבוב למצוה, וגם דאם ימתין יקיים את המצוה יותר בהידור, ולכך כתב דלגבי קידוש לבנה דעדיף לאחר את המצוה למוצ"ש, דאז יקיים את המצוה יותר בהידור, אבל במקום דאיכא זמן למצוה אע"פ דלאחר זמן יקיים את המצוה יותר בהידור, צריך לקיים את המצוה מיד, דהוי מעלה במצוה עצמה, היכא דמקדימה לזמן הראשון.

אמנם לדברי המג"א לכאורה מבואר דהגדר של חביבה מצוה בשעתה דהוי כעין זריזין מקדימים למצוות דנאמר הלכה על הגברא דבעי להקדים את המצוה, ולכך ס"ל להמג"א דגם במקום דאין שני זמנים למצוה ואין עיקר המצוה לעשות לאלתר, אמרינן דחביבה מצוה בשעתה, בשביל לקיים את הדין זריזין, ולכך יעשה את המצוה עכשיו מיד אע"פ דאם ימתין

מצוה בשעתה דכיון דאיכא עכשיו מעלה של זריזין לא ממתינים בשביל ריוח דיבוא אח"כ.

אמנם עדיין יש לעיין בזה, דהא איכא לפנינו שני מעליותות, דאיכא מעלת זריזין, ואיכא מעלה לקיים את המצוה יותר מאוחר דהוי הידור במצוה, [ולא הוי מעלה בגוף המצוה עצמה, דכל המעלה להקדים את הטלית לתפילין משום מעלין בקודש ואין מורידין] מדוע אנו מעדיפים את המעליותא של זריזין מהמעלה דאם נמתין ויהיה לו טלית יקיים את המצוה יותר בהידור. ובשלמא בדין של חביבה מצוה בשעתה, כיון דאיכא שני זמנים לעיקר המצוה, לכך אמרינן דצריך להקדים לעשות את עיקר המצוה, אבל בגוונא דהמג"א דליכא שני זמנים א"כ כיון דיש כאן שני מעליותא מדוע מעדיפים את המעלה של זריזין מהמעלה של מעלין בקודש.

וצ"ל דבגלל שאין סיבה להעדיף סיבה אחת יותר מהשני לכך אמרינן דיקיים את המעלה הראשונה דבאה לידו.

מבאר לפי"ז דהמג"א נמי מודה להתרוה"ד במקום דאם ימתין יקיים את המצוה יותר בהידור

והנה בפשוטו התרוה"ד פליג על המג"א דכיון דכתב דימתין לעשות קידוש לבנה במוצ"ש בזמן דהוי מבושם, מבואר דס"ל דכל הדין של חביבה מצוה בשעתה הוי רק במקום דאיכא שני זמנים, דאמרינן דצריך לקיים בעיקר הזמן, משום דהוי מעלה במצוה עצמה, משא"כ היכא דרק יקיים את המצוה יותר בהידור וכמו

יקיים יותר בהידור, וצ"ב לדבריו מהם שני ההלכות של חביבה מצוה בשעתה ושל זריזין מקדימים. ובפרט דהרי לגבי מה דמבואר בתוספתא ובמנחות דמקטירים בשבת משום דחביבה מצוה בשעתה, הא וודאי משום דין זריזין מקדימים למצוות לא ידחה שבת וא"כ מדוע חביבה מצוה בשעתה דוחה שבת.

ונראה דהביאור בדבריו [עוררני לזה ידידי הג"ר רפאל שווב שליט"א] דוודאי נמי ס"ל דחביבה מצוה בשעתה הוי דין אחר מזריזין, דהיכא דאיכא למצוה שני זמנים עדיף לעשותה בזמן הראשון, וכמו דנתבאר בתרוה"ד, והיינו דבמקום דאיכא מעליותא למצוה עצמה דמקיימה בזמן הראשון צריך לקיימה בשעתה, אבל ס"ל דמשם למדנו דחזינן דגם במקום דאם נמתין למצוה המצוה תהיה יותר בהידור, ואפ"ה לא ממתינים, משום דחביבה מצוה בשעתה, ה"ה נמי הכא לא ממתינים עד דיביאו לו טלית כדי לקיים את הדין של מעלין בקודש, משום דחביבה מצוה בשעתה. ונמצא דמצד הדין של זריזין לא היה יכול להביא המג"א דיניח תפילין אע"פ שעכשיו אין לו טלית, מדין זריזין מקדימין למצוות, דכיון דיש מעלה לעשות את המצוה כשיש לו טלית משום מעלין בקודש ליכא כאן מעלה של זריזין, כיון דהמעלה של זריזין להראות חיבוב למצוה, ולכך כאן דהרי מה דממתין משום דינא דמעלין בקודש, ליכא דינא דזריזין, ורק מהדין של חביבה מצוה בשעתה הוכיח המג"א דאיכא מעלה של זריזין, דאע"פ דאם ימתין ירויח את המעלה של מעלין בקודש, אפ"ה חזינן מהדין של חביבה

בקידוש לבנה לא אמרין דיקדים משום דחביבה מצוה בשעתה משום מעלה של זריזין, דכיון דזריזין לא הוי מעלה במצוה עצמה, בזה לא אמרין חביבה מצוה בשעתה.

אמנם אפשר לומר לפמש"נ דהמג"א נמי ס"ל דביסוד הדבר חביבה מצוה בשעתה נאמר במצוה דיש לה שני זמנים דעדיף לקיים את המצוה לאלתר אע"פ דלאחר זמן יהיה יותר בהידור, והמג"א והתרוה"ד כלל לא פליגי דאפשר דגם המג"א מודה לתרוה"ד, דימתין לעשות קידוש לבנה במוצ"ש, דנראה דכיון דאם ימתין לעשות הקידוש לבנה במוצ"ש כשהוא מבושם, יש כאן יותר מעלה למצוה עצמה, לכך התם נמי ס"ל להמג"א דדבר זה עדיף מהמעליותא של זריזין דלא הוי מעלה בגוף המצוה, וכל דברי המג"א הוי רק לגבי תפילין דהתם גם אם ימתין להניח תפילין רק כשיביאו לו טלית אין כאן מעלה במצוה עצמה, אלא רק יש כאן מעלה דיקיים נמי את הדין של מעלין בקודש, דלא הוי מעלה בגוף המצוה, ולכך התם כתב המג"א דמשום חביבה מצוה בשעתה עדיף לקיים דין של זריזין, דבין אם יקיים עכשיו ובין אם יקיים את המצוה

של תפילין כשיהיה לו טלית מצד המצוה עצמה ליכא מעליותא בעצם המצוה, לכך אמרין דעדיף מעלה של זריזין משום חביבה מצוה בשעתה, ולפי"ז אפשר דגם התרוה"ד מודה להמג"א, דכל דברי התרוה"ד הוי רק היכא דאם ימתין המצוה תיעשה יותר בשלימות התם כתב דעדיף להמתין.

ולפי"ז א"ש היטב דגם המג"א מפרש דדברי התוספתא הוי רק לר"מ, אבל לרבנן דס"ל דעני נמי חייב בערך עשיר ורק התורה נתנה לו הנחה, כיון דהרי אם ימתין דאביו ימות יקיים את המצוה יותר בהידור דיביא ערך עני התם לא אמרין דחביבה מצוה בשעתה.

ונמצא דהיכא דאיכא שני זמנים למצוה, אמרין חביבה מצוה בשעתה אע"פ דלאחר זמן יקיים את המצוה יותר בהידור, והיכא דליכא למצוה שני זמנים, לא אמרין חביבה מצוה בשעתה היכא דיקיים את המצוה יותר בשלימות אלא אמרין ליה דימתין, וכמו דכתב התרוה"ד לענין קידוש לבנה, והיכא דאם ימתין לא יהיה כלל מעלה במצוה עצמה אלא יקיים מעלחה חצונית אמרין חביבה מצוה בשעתה ויקיים את המצוה מדין זריזין.

סימן נז

בגדר שנה דבעינן מעת לעת

היה קרא הוי אמרינן דשנתו סגי בזה דהגיע התאריך, הא כיון דלא הגיע אותה שעה דבה נולד לא הגיע שנתו.

והנה איתא לקמן לא. לענין בית בבתי ערי חומה דהמוכר יכול לגאול רק תוך שנת המכירה, וילפינן שם מקרא דשנה היינו שנת המכירה ולא שנת עולם ועוד איכא קרא לומר דבעינן מעת לעת. וכתבו שם התוס' פירש ה"ר ר' אלחנן דדוקא בבתי ערי חומה בעינן מעת לעת [לשעות] אבל אינך דהתם [לענין סריס ואילונית] דמצי למימר דאזלינן בהן בתר שנים שלהם ולא בתר שנות עולם בכולהו לא בעינן מעת לעת, דבבתי ערי חומה דוקא הוא דגלי ליה קרא אבל דאינך לא. ומבואר בתוס' דרק לענין בית בבתי ערי חומה צריך מעת לעת אבל בשאר דברים דמוזכר הכא שש שנים שבעבד עברי וכן שדה אחוזה, וכן לענין גדלות לא בעינן מעת לעת. ועיין בתוס' בנדה מד: דהוסיפו דגם לענין קדשים בעינן מעת לעת וכמו דמבואר בזבחים דשעות פוסלות בקדשים.

ודבריהם צ"ב דהא כיון דגילתה תורה דבעינן שנה, ושנה היינו שנתו, א"כ איך אפשר לחלק בדבברים מסוימים שנה היינו דהגיע לתאריך ובדברים מסוימים שנה גם דהגיע לאותה שעה דבא נולד. ולכאורה זהו סברתם של התוס' שם

יה: רש"י ד"ה "מעת לעת". אותו יום ואותה שעה ולא אזלינן בתר מנין עולם דכי מטי תשרי נישכח ליה שתא. ומבואר ברש"י דלאחר שנתחדש בקרא דלא אזלינן בתר מנין עולם, והיינו דכשמגיע תשרי חשיב שתא, אלא שנה היינו דאזלינן בתר שנתו, בעינן אותו יום ואותה שעה. וצ"ב דלאחר דגלי קרא דאזלינן בתר שנתו מנלן דאזלינן נמי בתר אותה שעה. ובפשוטו הביאור הוא דהוי סברא, דאם שנה הכונה דיעבור שנה שלימה א"כ מה מהני שהגיע יום התאריך, הא כיון דנולד בחצות היום נמצא דעד שלא הגיע חצות לא עבר שנה.

אמנם בתוס' מבואר דמסברא לא ידעינן דבר זה, דכתבו דבאמת לא היה כלל הו"א דניזיל בתר מנין עולם היינו בתר תשרי, דע"ז לא צריכים קרא, דאי ניזיל בתר מנין עולם לא משכחת לה הקרבה בתמיד של ר"ה. אלא ההו"א היתה דניזיל בתר שנתו, וקמ"ל קרא דבעינן נמי שנה בתר אותה שעה שנולד בה ולא סגי בתחילת היום.

אמנם ברש"י הכא מבואר דההו"א היתה דניזיל בתר תשרי, ולפי"ז הקרא רק בא לומר דאזלינן בתר שנתו, וע"כ הא דבעינן נמי לילך בתר שעות הוי סברא כדנתבאר. וצ"ב סברת התוס' מדוע אי לא

והתוס' כאן, דכתבו הוא הדין בכולהו בעינן מעת לעת [לשעות] דילפינן שנה [שנה] מבתי ערי חומה כדאמר הש"ס לקמן גבי מילתא אחריתי. והיינו דמבתי ערי חומה אית לן גילוי מהו נקרא שנה בתורה. וצ"ע סברת הר"ר אלחנן. ועוד דהא הברייא כללה את כולם בחדא ברייתא שנה האמורה בקדשים, שנה האמורה בבתי ערי חומה, שתי שנים שבשדה אחוזה, ושש שנים שבעבר עברי, וכן שבבן ושבת כולן מעת לעת. ואין אפשר לומר דהמעט לעת אזלי רק על בתי ערי חומה.

והנה בנדה מז: נחלקו רב ועולא לענין אילונית דהוזכר שם דנעשית בת עשרים היכא דלא הביאה שתי שערות, ולא הוזכר שם בת עשרים ויום אחד, דרב ס"ל הלכתא בכולי פירקין מעת לעת, ועולא ס"ל דרק היכא דתני 'יום אחד', בעינן מעת לעת. וכתב רש"י בד"ה "בכוליה פרקא מעת לעת" - חשבינן לה שנה ולא בתר מנין עולם שיהא יום אחד של שנת עשרים חשוב שנה דאף על גב דלא תנן במתניתין בן עשרים שנה ויום אחד כמאן דתנן יום אחד דמי וצריך להשלים את כולה. ומבואר ברש"י דפירש דמנין עולם, היינו דהיכא דנגמר תשע עשרה שנה ונכנסה לעשרים שנה חשיב דהיא כבת עשרים, וע"ז אמר רב דאינו כן אלא בעי מעת לעת והיינו דבעי להשלים את כל השנה כולה, והיינו דרק לאחר דתגמור את שנת העשרים תיעשה אילונית. וזה הביאור "מעת לעת". ועולא ס"ל דאזלינן בתר מנין עולם והיינו דתכנס לשנת העשרים כבר נעשית אילונית. [והיינו לא כמו דמבואר ברש"י הכא ד"מעת לעת" היינו דיגיע אותה שעה שבה

היא נולדה, אלא הכונה מעת לעת לאפוקי דלא סגי דתגמור תשע עשרה שנה ותכנס לשנת העשרים אלא בעינן דתגמור את כל שנת העשרים.]

וכן מבואר בתוס' בר"ה י. לגבי פלוגתת ר"מ ורבנן בנדה מד: לגבי קטנה דלר"מ מתקדשת בבת שתי שנים ויום אחד ורבנן בעו בת ג' שנים ויום אחד דמעט לעת בעינן. והיינו דלר"מ מונים לשנות עולם, ולכך היכא דנכנסה לשנה השלישית היא כבר גדולה, ולפי רבנן בעו מעת לעת והיינו דבעי שלש שנים שלימות.

ומבואר דר"מ וכן עולא דס"ל דהא דמונין לפי תחילת השנה שנולד בו הוי מדין שנות עולם. והיינו דאיכא שנות עולם דדנים לפי תשרי ויש שנות עולם דדנים לפי תחילת השנה שנולד בו.

ונמצא לפי"ז דיש לנו כאן כמה דרגות מהו נקרא שעבר שנה, א. שנות עולם שמגיע תשרי חשיב דעבר שנה, וזה הוי אמרינן לולא קרא. [ועיין במהר"ם שם דכל הך הו"א הוי רק לענין קדשים]. ב. שנות עולם היינו כמו לר"מ דבת ג' דמתקדשת היינו בת שנתים ויום אחד, דלא בעינן שלש שנים שלימות אלא סגי דתכנס לשנה השלישית, וזה כבר נקרא שלש שנים, ולדבריו נמצא דבן י"ג שנה דנעשה גדול היינו כשעברו עליו י"ב שנים ויום אחד, והיינו שנכנס לשנה השלש עשרה, דלא בעינן דיעברו עליו שלש עשרה שנה אלא יום אחד בשנה חשוב שנה, והוי על דרך דמקצת היום ככולו ה"ה מקצת שנה הוי ככולו. ג. "מעת לעת" והיינו לאפוקי מר"מ, אלא בעינן דיעברו שלש שנים

שלמי

סימן נז

מנחם

רלט

שלמות וכן שיעברו שלש עשרה שנים שלמות. ד. "מעת לעת" דלא סגי דעברו י"ג שנים שלמות אלא בעינן נמי שעות שלמות, דיגיע אותה שעה שבה נולד.

ובין ג' לד' איכא בזה פלוגתא בראשונים האם בעינן בכל הדברים מעת לעת של שעות או דאיכא דברים דסגי מעת לעת של ימים, ואיכא דברים דבעי מעת לעת של שעות.

אמנם צ"ב בכל זה, דכיון דאמרה תורה דלא אזלינן בתר שנות עולם אלא בעינן דיתמלא שנתו, איך אפשר לומר דלענין בתי ערי חומה וכן לענין קדשים, שנה הוא רק דיגיע אותה שעה לשנה הבאה בזה נשלם השנה, ולענין שאר דברים דנשלם שנתו כבר נשלם השנה, הרי ממ"נ צריך לדעת מהו נקרא שנה. ודוחק לומר דכאן אמרה תורה דשנה היינו שעות וכאן אמרה תורה דסגי בימים.

וביותר צ"ע דהנה מבואר בגמ' בנדה דס"ל לעולא, דגדלות של אילונית וסריס הוי כשנכנס לשנת עשרים, והיינו כשנות עולם דר"מ, ואילו לענין גדלות של בן י"ג שנים הוי גדלות כשנשלם שנת י"ג שנה והיינו שנכנס לשנת הארבע עשרה, וצ"ע דאם גדלות נקבע דבעינן שנים שלמות, איך לענין סריס ואילונית סגי בשנות עולם, והיינו שמתחיל את שנת הגדלות.

אמנם על זה אפשר ליישב, דשנת עשרים של אילונית לא תלוי בשנים אלא בסימנים, דאמרינן דהיכא דעברו עשרים שנה ולא הגיע סימנים אמרינן דעכשיו נעשית גדולה, ולכך נראה דאפשר דמה"ט

לא בעינן שתושלם שנתו, דרק היכא דהשנים עושים את הגדלות התם בעינן דיגיע מיום ליום, אבל במקום דהסימנים הם עושים את הגדלות התם בעי דיגיע סימנים, וע"ז אמרינן דאם הגיע שנת עשרים הגיעו סימני גדלות.

מבאר דבכל מקום שנה היינו מעת לעת, ויש מקומות דמהני מעת לעת מדין מקצת היום ככולו

ונראה לבאר, דהנה מהא דחזינן דלולא קרא היה הו"א דשנה היינו שנות עולם, חזינן מזה דהמהות של שנה היינו דעבר זמן מסוים דנקרא שנה, ולכך נראה דגם לאחר דגילתה התורה דשנה אינו שנות עולם, אלא דבעינן 'שנתו', אין הביאור דיש מקומות דבמקום דבעינן מעת לעת בעינן שנה שלימה לגמרי, ובמקום דלא בעינן מעת לעת, סגי שנה בימים, אלא וודאי מהא דהברייתא כללה את כולם ביחד, דין אחד לכולם דבעינן מעת לעת, ואפ"ה אמרינן דהיכא דהגיע שנה בימים, והיינו דהגיע יום האחרון של שנה או דנכנס השנה השניה אמרינן מקצת היום ככולו, ויש מקומות דשייך לומר מקצת היום ככולו ולכך מה"ט יש כאן נמי מעת לעת מהדין של מקצת היום ככולו, ויש מקומות דלא שייך למימר מקצת היום ככולו ולכך בעינן מעת לעת ממש.

דנראה דהגדר של מקצת היום ככולו, דזה וודאי דאין הגדר דמחמת כן חשיב דכבר עבר היום הקודם והתחיל היום הבא, דהא רבנן דס"ל דזבה דספרה שבעה ימים, ובתחילת היום השביעי היה נקי יכולה לטבול, משום דאמרינן מקצת היום ככולו,

הוי נידון של 'ימים' אמרינן דכשנכנס יום
האחרון של שש שנים נגמר השש שנים].

ולא שייך למימר נמי דאם עברה שנת י"ב
דנעשה גדול מדין מקצת היום ככולו,
[וכמו דחזינן לענין שש שנים של עבד]
דכיון דהתורה אמרה דבעינן י"ג שנה, מדין
מקצת היום ככולו א"א לומר דכבר נכנס
שנה י"ג וכמו דהוכחנו, דמקצת היום
ככולו לא אומר דעבר היום ונכנס היום
הבא, לכך לאחר דנכנס מקצת שנה י"ג
מדין מקצת היום ככולו אמרינן דיש כאן
שנה של מעת לעת.

משא"כ בבית בבתי ערי חומה התם בעינן
שנה שלימה לגמרי, והביאור

דהתם אמרה תורה דתוך שנתו יש למוכר
זכות גאולה, נמצא דגם אי נימא מקצת היום
ככולו עדיין זה נחשב בתוך שנה, וכש"נ
דמצה"כ לא אומר דהגיע יום הבא, אלא רק
אומר דהיום הזה עבר וכל זמן דלא התחיל
יום הבא עדין לא עבר שנה, ולכך כל זמן
דלא הגיע אותה שעה דמכרה לו עדיין
נחשב באותה שנה. משא"כ לענין שדה
אחוזת הוי להיפך דבמשך שנתים אין למוכר
זכות גאולה, והיינו דבמשך שנתים השדה
חלוטה ללוקח, א"כ כשהגיע השנתים כבר
השדה אינה חלוטה לו, ולכך יש לו זכות
גאולה, דהזכות גאולה תליא במה דאין
השדה כבר חלוטה ללוקח, ולכך אמרינן
דהיכא דהגיע יום האחרון של שנה שניה,
מדין מקצת היום ככולו יכול המוכר לגאול
דחשיב דעבר היום האחרון, וכבר אין הבית
חלוט לו ולכך יכול המוכר לגאול.

ואפ"ה היכא דראתה במשך יום השביעי
סותרת את כל השבעה ימים, ואי נימא דהוי
כמו דעבר שבעה ימים נקיים, והתחיל יום
השמיני, א"כ מדוע סותרת, נימא דכמו
דאם ראתה לאחר יום השביעי הוי רק זבה
קטנה, ה"ה היכא דראתה באמצע היום
השביעי חשיב דראתה ממעין סתום ולא
תסתור.

וע"כ חזינן דמקצת היום ככולו לא נאמר
דהתחיל יום הבא, אלא זה רק אומר
דנגמר היום, ולכך לענין שבעת ימי אבילות
דצריך לנהוג אבילות שבעה ימים, אמרינן
דסגי דנהג אבילות במקצת היום, וכן לענין
ספירת שבעה נקיים דאמרינן דהיכא דמקצת
היום היה נקי יכולה לטבול וליטהר.

ולכך כשאנו דנים דבעינן שנתו אנו צריכים
לדון כל מקרה לגופו האם שנתו
דהתורה אמרה במקרה מסוים, דבעינן
למידע באיזה שנה הוא או כמה שנים עברו
עליו, התם שייך למימר דמדין מקצת היום
ככולו היכא דהגיע סוף מנין השנים אמרינן
דיום האחרון חשיב דנתמלא מנין השנים,
ולכך בעבד עברי ביום האחרון של שש
שנים כבר יוצא לחירות דנשלם השש שנים,
וכן היכא דבעינן לדעת באיזה שנה הוא
וכמו לענין גדלות, אמרינן דאם התחיל שנה
י"ג חשיב מדין מקצת היום ככולו דכבר
עבר שנת י"ג. [והטעם דבע"ע לא נימא
דאם נכנס שנה ששית כבר יצא לחירות
מדין מקצת היום ככולו, משום דנראה דכין
דאמרה תורה "שש שנים יעבוד", חזינן
דהתורה אמרה דבעינן דיעבוד שש 'שנים',
אבל ביום האחרון דכבר עבר שש שנים ורק

סימן נח

בפלוגת רש"י ותוס' בטעמא דהחיוב דמים לפי שעת נתינה

ונראה דהגמ' איירי דיועיל דמי עלי אפילו בלא אומד כלל, דכיון דידוע שעת השומא בשעת הנדר, דהוא לפחות ד' זוזי לכך הוי שומא ידועה, ומשני דבעינן כונה לאומד, ולא סגי במה דידעינן, אבל התוס' הקשו על רש"י דכיון דס"ל דהמחייב הוא שעת הנדר ומה דאינו חייב כשעת הנדר דבפועל לא ידעינן כמה היתה חיובו, א"כ מדוע היכא דאמר דמי עלי ומת אינו חייב, דבי"ד ישומהו לאחר מיתה כמה היה שוה בחיים, וכיון דהיה שוה לכל הפחות ד' זוזי דהתחייב מדין אומד.

והנה עיין ברש"י להלן כ. דכתב שם על הא דתנן שם במתני' דהיכא דאמר דמי עלי ומת דאין היורשים חייבים דאין דמים למתים וכתב וז"ל והא דתניא בב"ק ונתן פדיון נפשו דמי נזק, התם הוא טעמא משום דמשעתא דאזיק רמי עליה לשלומי כשעת ההיזק וההיא שעתא דאזיקה חי הוא אבל דמי עלי שאינו נודר אלא מה שישומהו ב"ד והרי לא בא לידי כך שהרי מת לא יתנו היורשין.

ומבואר ברש"י דהוסיף על מה דפירש הכא, דהא דפירש הכא דאזלינן בתר שעת נתינה כיון דלא ידעינן כמה היה שוה, זה סיבה **דלכך אינו מחייב** את עצמו רק לפי מה שישומהו ב"ד, ומבואר ברש"י

יח. רש"י ד"ה "שיתן כשעת נתינה". דברמים פשיטא לן דיהיב כשעת נתינה ולא כשעת נדר דהא כעבד בשוק שמין אותו ואם אמר דמי עלי בתשרי ובניסן בא לב"ד מי יודע מה היה שוה בשעת נדר ושעת נתינה היינו שעה שהוא בא לב"ד.

בפשוטו מבואר ברש"י וכן הבינו התוס' דהמחייב הוא שעת הנדר ורק איכא חיסרון טכני דא"א לחייבו לפי שעת הנדר ולכך חייב כפי שעת נתינה, וצ"ע דברי רש"י דהא מבואר להלן כ. דגם היכא דידעינן כמה היה שוה אינו חייב דנאמר הלכה דבעי אומד, דהא מבואר דהיכא דאמר דאמר דמי עלי ומת אע"פ דידוע דוודאי היה שוה ד' זוזי אינו חייבים היורשים משום דבעי אומד, ולפי רש"י כיוון דידעינן כמה הוא מדוע אינם חייבים.

והנה עיין בתוס' דהקשו על רש"י דמדוע היכא דאמר דמי עלי ומת פטור הרי וודאי דהיה שוה לפחות סלע וממילא שיתן סלע. והנה לכאורה קושית התוס' היא קושית הגמ' להלן מה דהבאנו, ומשני דאינו חייב משום דלא היה אומד, וצ"ע דהתוס' לא הזכירו מהך גמ' מידי.

דאין הביאור דהוי רק בעיה טכנית, אלא כונת הנודר להתחייב לפי מה שיסמוהו בי"ד, ולפי"ז מיושב שפיר הקושיא הראשונה של התוס', דהקשו דאיזו סברא זו למימר דיהיה שוה עכשיו יותר ממה דהיה שוה קודם. דלפי מה דמבואר ברש"י אין הביאור דהוי חיסרון טכני דלא ידעין כמה הוא שוה אלא התחייב בשעת הנדר לפי מה שיסמוהו בי"ד.

אמנם עדיין קשה הקושיא השניה של התוס' דכיון דהמחייב הוא בשעת הנתינה לפי מה דיסמוהו בי"ד א"כ בי"ד יכולים לעשות אומדנא לאחר מיתה כמה היה שוה מחיים.

ונראה דלפי מה דביארנו דברי רש"י גם זה מיושב, דכיון דמבואר ברש"י דכונת הנודר להתחייב לפי מה שיסמוהו בי"ד, ע"כ חזין דאין כונתו להתחייב לפי מה ששוה בערך, אלא רוצה להתחייב רק לפי כמה דשוה באמת, ולכך כיון דבי"ד ישומו אותו לאחר מיתה כמה היה שוה בחיים וזה לא היה השומא האמיתית שלו, דהרי שמים אותו דלכל הפחות היה שוה ד' זוזי, לכזה שומא כלל לא התחייב, ולכך לא יועיל מה דיעשו שומא לאחר מיתה כמה היה שוה בחיים. וכל קושית התוס' רק לפי איך דהם הבינו ברש"י דהחיסרון טכני דאין ידוע כמה הוא שוה.

והנה התוס' כתבו דהא דאזלינן בתר שעת נתינה הוי גזה"כ. ונראה דאין כונתם דמתחייב בשעת נתינה, דהא מקשינן לקמן כ. דהיכא דאמר דמי עלי ומת, דאי אומדנא מאיליו הוי אומדנא, גם היכא דמת דיהיו חייבים היורשים דוודאי היה שוה ד' זוזי.

ואי נימא דהחייב חל רק בשעת נתינה מדוע מתחייב לאחר שמת. וע"כ הביאור דמתחייב בשעת השומא, [והיינו דלרש"י החייב חל בשעת הנדר לפי שעת השומא, ולהתוס' החייב נמי חל בשעת השומא]. ולכך כיון דס"ל להגמ' בהו"א דהיכא דאומר דמי עלי ומת שומתו ידועה ואמדהו מאיליו מהני, ממילא נמצא דשעת השומא היה כבר מחיים ולכך מקשינן דיהיה חייב. אמנם למסקנא דאמדהו מאיליו לא מהני נמצא דלא נתחייב כלל. אמנם עדיין יש לעיין דאמרין שם בגמ' דהטעם דאינו חייב משום דאין דמים למתים ומבואר דאם היה דמים למתים היה חייב וצ"ע מדוע הא לא נתחייב כלל. וצ"ע. ועיין בזה עוד בסימן נבט.



יט: תוד"ה "התם גברא זילא הוא" פירש"י שכבר נקטעה ידו ואפי' תחילת דמיו שאומדין [עתה כמה היה יפה] קודם לכן אין שמין אלא בזול שהרי רואין אותו מזולזל וקשה לר"י על פירוש זה מאי שנא מנודר הא רחמנא אמר בנודר ונתן פדיון נפשו שיש לו ליתן כל דמיו ה"נ גבי נזיקין שאמר הכתוב לשום כל דמיו משלם. והיינו דהקשו התוס' דלפי רש"י נמצא דבתשלומי חבלות אינו משלם את כלל ההיזק.

ובביאור דברי רש"י נראה דהנה עיין בחידושי הגר"ח בהלכות טוען ונטען, דחידש דתשלומי חבלות לא הוי על ההפסד דהמזיק הפסידו, דכיון דאין דמים לבן חורין, לכך הוי גזה"כ דהמזיק צריך

שלמי

סימן נח

מנחם

רמג

לשלם מה דהפסידו, אבל לא מדין דלניזק
אית ליה זכות תביעה דהפסידו, אלא הוי
מעין תשלומי כופר, דהוי תשלומים לניזק
בשביל דהתכפר. ועיין בחידושי מרן רי"ז
הלוי במכתבים (עמ' 160) דיישב לפי"ז קושית
השטמ"ק בסוגיין אמאי שמין בהקדש
שומת יד אגב הגוף דומיא דשומא דנזיקין

הרי זהו דין מיוחד בנזיקין דילפינן מדכתיב
"ובער בשדה אחר". ועיי"ש.

ולפי"ז נראה לישב היטב דברי רש"י דכיון
דהחיוב אינו חיוב לחבירו לכך
אע"פ שאין הנזק מקבל את כל ההיזק אין
בזה חיסרון.

סימן נט

בביאור ספיקות של הגמ' באומד לשני נדרים

או בשביל לחייבו, ג. דגם היכא דהוי בשביל לחייבו אבל היכא דהאומדנא לא היתה בשביל לחייבו יועיל אותו אומד לנדר.

ונבאר את הספיקות דנראה, דנראה דשני ספיקות הראשונות של הגמ' הוי, דסברה הגמ' דהאומד בשביל לברורי, ולכך מסתפקין היכא דאמדהו לנזקין האם מהני, דהרי בירור יש כאן, או דלמא כיון דאומד של נזקין בשלש ואומד של נדרין בעשרה לא מהני אומד של נזקין במקום דבעינן אומד של עשרה. והצד הראשון דמהני, הא מבואר בסנהדרין דבמקום דבעינן אומד של עשרה לא מהני אומד של שלשה אפילו בדיעבד. וביאר הגר"ז דאה"נ וודאי דבאומד של נזקין היה עשרה, אבל מסתפקין דכיון דאומד של נזקין לא בעינן עשרה לכך גם היכא דאיכא עשרה לא חשיב דאומד היה עשרה. וצ"ב.

אמנם אפשר לומר באופ"א דבאמת היה רק שלש, והא דהיכא דאמדהו בשלשה בנדרים לא מהני משום דליכא תורת אומד, דאומד פחות מעשרה לית ליה תורת אומד, אבל היכא דהיה לזה תורת אומד, דהרי לנזקין הוי אומד לכך גם לדמים הוי אומד. והצד דלא יועיל דבמקום דבעינן אומד של עשרה, לא מהני אומד של שלשה לאומד של עשרה.

כ. אמדהו מאליו, מהו מי אמדינן הא אמיד מאליו וקאי, או דלמא בעינן כוונה לאומדנא. והנה לכאורה ספק הגמ' האם הא דבעינן אומד רק בשביל בירור בעלמא, ולכך היכא דאמדהו בעשרה לדבר אחר מהני, או דלמא בעינן כונה לאומד, ולכך פשטין מהאומר דמי עלי ומת לא יתנו ליורשין שאין דמים למתים, והרי וודאי ידעינן דלכה"פ היה שוה מחיים ארבע זוזי ומדוע אין היורשים חייבים, וע"כ חזינן דבעינן כונה לאומד.

אמנם צ"ע דהא מכל הספיקות דלעיל, מבואר דוודאי בירור לחודיה לא מהני, וגם היכא דידוע לנו כמה הוא שוה לא מהני, ורק מסתפקין האם היכא דאמדהו לדבר אחד אם מהני לאומד אחר, אבל היכא דלא אמדהו כלל נראה מהסוגיא לעיל דוודאי לא מהני, וא"כ צ"ע מהו ספיקת הגמ' הכא, והא הך ספק לכאורה היה צריך להיות בתחילת הסוגיא אי אמדהו מאליו מהני, ואת"ל דלא מהני מה הדין היכא דאמדהו לדבר אחר האם הוי אומד.

ונראה לבאר דהיה כאן בסוגיא ג' ספיקות שונות, א. דבתחילה סברה הגמ' דאומד הוי לברורי בעלמא, ומסתפקין האם אומד לנזקין הוי אומד והביאור כמו דיתבאר, ב. האם אומד הוי בשביל לברורי

ואמרין דאת"ל דלא מהני משום דבעינן אומד של עשרה, היכא דאמר דמי עלי ואמדוהו וחזר ואמר דמי עלי, כיון דהתם היה אומד גמור של עשרה לנדר לכך מהני האומד לנדר הראשון בשביל הנדר השני, או דלמא דשבח ביני וביני, וממילא ליכא על זה כלל אומד. [ואע"פ דכתבו התוס' לעיל יח. דמהיכי תיתי דנימא דהושבח, ונראה דאין כונת הגמ' דבאמת הושבח, אלא כיון דיכול להשביח כבר חסר באומד.] ונראה דכל הנך ספיקות היה משום דס"ל לגמ' דאומד של עשרה הוי בשביל לברורי, ורק מסתפקין האם יש כאן אומד או דאין כאן אומד. ולכך עד עכשיו היה פשיטא לגמ' דמהני אומד של נדר אחד לנדר אחר.

ונראה דשני ספיקות הבאים מסתפקין בגמ' מהו הגדר של האומד, והיינו דאמרין בגמ' דאת"ל דלא מהני משום דאפשר דשבח ביני וביני, היכא דאמר דמי עלי ולא אמדוהו וחזר ואמר דמי עלי, שם מסתפקין האם מהני האומד הקודם לאומד הזה. והביאור דנראה דהכא מסתפקין האם האומד בשביל לברורי או בשביל לחייבו, והיינו כיון דאין דמים לבן חורין, ונמצא דהשויות של האדם שנותן היכא דאמר דמי עלי לא הוי שויות אמיתית של האדם, ובפרט לפי מה דהבאנו בריש מסיכתא דלפי רש"י שמין אותו לפי ערך של עבד כנעני, ונמצא דבי"ד הם הקובעים כמה השויות, [והוי כעין קנס דבי"ד הם מחילים את החיוב], ולכך מסתפקין האם בשביל לחייבו בעינן חיוב על כל נדר ונדר ולכך לא מהני האומד של הנדר הראשון לנדר

השני, ואת"ל דלא מהני, היכא דאמר שני דמי עלי מהו, והתם הנדון אי שייך לעשות אומד בשביל לחייב שני נדרים יחד, דכיון דבעי אומד דהאומד זה המחייב, לכך מסתפקין דאפשר דבעי פסק לכל נדר ונדר בפ"ע, ועיין ברש"י דכתב דהצד דיועיל "פי שנים בדמים יתן", והיינו דבאמת זה לא יועיל מדין האומדנא של נדר אחד לנדר השני, אלא הפסק יהיה ביחד לשני הנדרים ולכך הפסק דנותן פי שנים.

והספק האחרון באמדוהו מאליו הוי ספק אחר, והיינו דמסתפקין באמדוהו מאליו, דאת"ל דגם היכא דאמר בבת אחת לא מהני, היכא דאמדוהו מאליו אי מהני, ובביאור הספק נראה, דכל הסברא דבעינן אומד לכל נדר ונדר מחמת דבי"ד כבר חייבו אותו לכך לא מהני החיוב הקודם לחיוב של עכשיו, אבל היכא דאמדוהו מאליו, כיון דהאומד לא היה לשום חיוב כלל, וכמו דמבואר ברש"י, לכך יועיל אותו האומדנא בשביל הנדר לחייבו.

אמנם צ"ע דמה הגמ' מביאה ראייה מהיכא דאמר דמי עלי ומת לא יתנו יורשין, שאין דמים למתים, ואי ס"ד אמדוהו מאליו הוי אומדנא, הא אמיד וקאי. וצ"ע הא שם לא היה כלל אומדנא לכך אינם חייבים היורשים.

וצ"ל דס"ל להגמ' בהו"א דהטעם דאמרין דשעת השומא היא שעה המחייבת, לאו משום דהשומא היא יוצרת את המחייב והשומא היא מחילה את הפסק וכמו לענין קנס, אלא מה דבשעת השומא חל החיוב כיון דרק אז ידוע כמה הוא חייב, לכך רק

בשעת השומא נגמר חיובו, ולכך במקום דידוע כמה היה שוה חל חיובו אפילו בלא שומא, ולכך אי אמדוהו מאיליו מהני, וכיון דידעינן כמה הוא שוה לכך יכול לחול חיוב אפילו בלא כונה לאומדנא, א"כ היכא דידוע דהיה שוה ד' זוזים הוי כאומדנא ומדוע אינו חייב אפילו שמת דהא כבר לפני שמת נגמר חיובו.

וע"ז דחינן דליכא ראייה דהא דבעינן את העמדה בדין לשומא היינו משום דהשומא היא יוצרת את המחייב, ולכך כל זמן דלא היה בפועל שומא אע"פ דידעינן כמה הוא שוה לא חל החיוב כלל, משא"כ באמדוהו מאיליו דהתם היה אומד לכך שם יכול לחול חיוב.

אמנם לפי"ז הדר קושיא לדוכתיה, דאם הגמ' סברה בהו"א דיועיל דמי עלי, משום דהיכא דידעינן את השומא כבר

חל חיובו מיד, א"כ מדוע היכא דאמר שני דמי עלי בבת אחת לא יועיל, הא כיון דשמו אותו על נדר אחד כבר ידעינן את השומא של הנדר השני, וא"כ השומא על נדר אחד יועיל על הנדר של השני דהא ידעינן כמה הוא שוה.

וצ"ל דכיון דבשעת הנדר לא היה ידוע כמה הוא שוה, ורק לאחר דשמו אותו על נדר אחד בעי דיחול חיוב מעצמו על נדר השני כיון דעכשיו ידעינן את חיובו, נמצא דאנו באים לומר דהחיוב יחול ממילא, דבר זה היה פשוט לגמ' דלא יחול, כיון דהרי בשעה דנדר עדין לא חל חיוב, א"כ היה פשוט לגמ' דבשביל דיחול חיוב בעי מעשה של מחייב. משא"כ היכא דאמר דמי עלי ומת אמרינן דבשעה דנדר כבר ידעינן את חיובו, ונמצא דכבר משעת הנדר יש כבר אומדנא לכל הפחות לד' זוזים.

סימן ס

בביאור דברי רש"י ותוס' דביאור החילוק דאין
דמים למתים בין נזקין לנזדים

משלם, והביאור כמו הגר"ח דהבאנו לעיל
דכתב בהלכות טוען ונטען דתשלום
החבלות אינו על ההפסד ולכך איכא גזה"כ
דמשלם כשעת ההיזק אע"פ דלא ידעינן את
חיובו האמיתי כמה דהוא שוה. ואפשר דזה
כונת התוס' דהוי גזה"כ.

ועוד צ"ע דמבואר דאם היה דמים למתים
לא היה קשה לרש"י איך שמין אותו
עכשיו כמה היה שוה אתמול, ולכאורה
הטעם דהיה משלם כדהשתא, וצ"ע דמהיכי
תיתי דישלם כמה דשוה בשעת מיתה הרי
הזיק אדם חי וא"כ צריך לשלם את ההפסד
של אדם חי, וא"כ גם אי יש דמים למתים
קשה איך אפשר לשומו.

ושמעתי מהגר"ר אביעד דביאר נפלא כונת
קושית רש"י, דהקשה דהא חזינן
בנדר דאע"פ דסיבת המחייב זה הנדר
ואפ"ה אמרינן דהחיוב תלוי לפי שעת
השומא, ולכך היכא דנדר ומת אינו חייב,
כיון דהחיוב תלוי לפי השומא, א"כ נימא
דה"ה לגבי נזקין דנימא דכיון דסיבת
המחייב הוא הנזק אבל כיון דנזקין נמי
צריכים שומא כדמבואר בריש סנהדרין,
א"כ נימא דהחיוב תלוי לפי השומא ומדוע
משלם היכא דשורו הרג הא בשעת השומא
כיון דהוא מת ואין דמים למתים היה צריך
ליפטר מכלום כמו בנדר.

כ. רש"י ד"ה "שאין דמים למתים". והא
דתניא בב"ק ונתן פדיון נפשו
דמי ניזק התם הוא טעמא משום דמשעתא
דאזיק רמי עליה לשלומי כשעת ההיזק
וההיא שעתא דאזיקה חי הוא אבל דמי עלי
שאינו נודר אלא מה שישומוהו ב"ד והרי
לא בא לידי כך שהרי מת לא יתנו היורשין.
והנה לכאורה כונת רש"י להקשות דכיון
דאין דמים למתים איך הוא משלם עכשיו.
וצ"ע הקושיא הרי וודאי דאין התשלום על
כמה שעכשיו שוה, אלא התשלום הוא על
כמה דהזיקו וא"כ התשלום כמה היה שוה
בחיים, וא"כ מה השייכות לפוטרו משום
דאין דמים למתים.

וע"כ דכונת רש"י להקשות דכיון דאין
דמים למתים ע"כ שמים אותו כמה
דהיה שוה מעיקרא, והקשה דהרי לא
ידעינן את ערך שומתו, וכמו דכתב רש"י
לקמן במתני' בד"ה "שאין" וכן לעיל בדף
יח. דזה הטעם דאם נדר ומת דאינו חייב
משום דאין דמים למתים. אמנם לפי"ז לא
מובן מה תירץ רש"י דכיון דבשעת ההיזק
כבר חל עליו חיוב לכך הוא חייב כשעת
ההיזק, אבל למעשה עדיין הקושיא
במקומה עומדת דהא לא ידעינן כלל כמה
היה שוה קודם. והיה לו לרש"י לומר
דהתם הוי גזה"כ דאע"פ דלא ידעינן חיובו

ותירין רש"י דבנדר אין הביאור דהתחדש דהחיוב תלוי לפי השומא, אלא כיון דכשנדר ואמר דמי עלי כיון דהוא יודע דאין דמים לאדם לכך נדר מעיקרא דמתחייב לפי מה שישמוהו בי"ד, ונמצא דגם סיבת המחייב חל רק בשעת השומא, דמתחייב רק לפי מה שישמוהו בי"ד, וכיון דאין דמים למתים, ובי"ד לא שמוהו לכך נפטר. משא"כ בנזקין דהתם סיבת המחייב הוא הנזק לכך אע"פ שצריך שומא, השומא זה רק גילוי מילתא בעלמא לקבוע כמה הוא חייב, דכיון דאין דמים לבן חורין, הבי"ד הם קובעים את המחיר של האדם, אבל החיוב חל כבר בשעת הנזק ולכך אע"פ דמת כבר מתחייב.

תוד"ה "דמי עלי". והא דתניא בב"ק ונתן פדיון נפשו דמי נזק פי' ששמין אותו לאחר מיתתו כמה היה שוה מחיים גזירת הכתוב היא אבל הכא אינו נודר אלא דמים שישמוהו בב"ד. ולכאורה הקשו קושית רש"י, ותירצו דבנזקין הוי גזה"כ דאזלינן בתר שעת ההיזק. וצע"ג דבריהם דסותרו דבריהם וכתבו ממש להיפך ממה דכתבו לעיל ית. דהנה התוס' לעיל ית. כתבו דהטעם דהיכא דאמר דמי עלי דאזלינן כשעת נתינה דדלמא איכא קרא. ומבואר מדבריהם דמסברא מתחייב כשעת הנדר כיון דזה סיבת המחייב, ומה דהתחדש דנותן כשעת נתינה הוי גזה"כ, וא"כ צ"ע מה הקשו התוס' הא בנדר איכא גזה"כ, אבל בנזקין דליכא גזה"כ לכך אזלינן כשעת ההיזק דזה שעה המחייבת.

והתוס' הכא כתבו ממש להיפך דבנזקין איכא גזה"כ, והיינו דמסברא אזלינן כפי שעת השומא, ובנזקין איכא גזה"כ דאזלינן בתר שעת ההיזק.

ומחמת חומר הקושיא נראה לדחוק בדבריהם, דהתוס' הכא אזלי לאחור דברי התוס' בדף יח. דהקשו דכיון דהוכיחו לעיל בדף יח. דאיכא קרא דאזלינן בתר שומא, וס"ל דהתחדש בקרא דבמקום דאיכא שומא אזלינן בתר השומא ולא בתר סיבה המחייבת, א"כ ס"ל דהוי גילוי לכל מקום דבמקום דבעי שומא אזלינן בתר שעת השומא, א"כ גם בנזקין ששם גם בעי שומא נימא דאזלינן בתר שעת השומא, וא"כ מדוע היכא דשורו הרג מתחייב לתת הא אין דמים למתים. וע"ז יישבו דאין זה גזה"כ דבמקום דבעי שומא דאזלינן בתר השומא, אלא כיון דנדר דבר דבעי שומא לכך כתבה התורה דאזלינן בתר השומא, [ולאו מחמת דכך כונת הנודר כרש"י, ומה דכתבו 'אבל הכא אינו נודר אלא דמים שישמוהו בב"ד' אין הכונה דתלוי בדעת הנודר דנדר להתחייב לפי מה שישמוהו בי"ד אלא כונתם דנדר דבר דבעי שומת בי"ד, משא"כ בנזקין דהא דבעי שומא לאו מחמתו, אלא דהוי גזה"כ דבעי שומא, לכך התם אזלינן בתר שעת הנזק. ולפי"ז נמצא דמה דכתבו דבנזקין הוי גזה"כ, אין הביאור דהוי גזה"כ דשמין אותו מחיים, דמסברא שמין אותו מחיים לפי שעת ההיזק, אלא הוי גזה"כ דאיכא שומא ולכך התם אזלינן בתר שעת ההיזק.

סימן סא

בביאור ההיקש דמים לערכין

האם הוי היקש גרידא או דפרשת
דמים ילפינן מפרשת ערכין
והנפק"מ בזה

בפלוגתת התוס' והרמב"ם מדוע
ליכא פרשת השג יד בנדרי אדם

והקשו התוס' דמדוע המשנה נקטה רק
חילוק אחד בחומרא בערכין
מבנדרים, ולא נקטה נמי את החילוקים
בברייתא, לענין השג יד, ולענין דאיכא דין
דמים בחיה ועוף ובערכין איכא רק באדם.
ותירצו דתנא ושיר.

ועיין בתוס' דהקשו עוד דאיך אמרינן
דדמים אינם נידונים בהשג יד
כערכין, הא כיון דאיכא היקש דמים
לערכין ואין היקש למחצה. וכתבו דאיכא
מיעוט יעריכנו הכהן ולא גבי נדרים.

אמנם ברמב"ם מבואר דהטעם דבדמים
ליכא פרשה דהשג יד משום דהוי
כפירשו נדרן דכתב בפ"ג הל"ט וכן האומר
דמי עלי או דמי פלוני עלי אינו נדון בהשג
יד, שחייבי דמים הרי פירשו נדרן והרי הן
כמי שאמר מנה עלי הקדש שהוא חייב
ליתן מנה גמור. ומבואר ברמב"ם דבאמת
איכא היקש דמים לערכין גם לגבי השג יד,
אבל כיון דגם בערכין היכא דמפרש נדרן
ליכא פרשה של השג יד ודמים הוי כמפרש
נדרן, לכך ליכא בהו פרשת השג יד. [ועיין
בסימן כא מה דנתבאר מדוע בדמי אדם הוי
יותר מפרש מערכי עלי.] ועיין בלחם משנה

כ. מתני' חומר בערכין מבנדרים, כיצד
האומר ערכי עלי ומת יתנו
היורשים, דמי עלי ומת לא יתנו
היורשים, שאין דמים למתים ת"ר חומר
בנדרים מבערכין שהנדרים חלין על
בהמה חיה ועוף ואין נדונין בהשג יד
משא"כ בערכין חומר בערכין מבנדרים
כיצד אמר ערכי עלי ומת יתנו היורשין
דמי עלי ומת לא יתנו היורשין שאין
דמים למתים אמר ערכי עלי ומת יתנו
יורשין ש"מ מלוה על פה גובה מן
היורשין שאני הכא דמלוה הכתובה
בתורה היא ש"מ מלוה הכתובה בתורה
ככתובה בשטר דמיא הב"ע כשעמד בדין
וכו'.

והנה מבואר במשנה רק חילוק אחד בין
ערכין לדמים ובברייתא איתא ג'
חומרות בערכין מבנדרים א. דהאומר ערכי
עלי ומת יתנו היורשים ובדמים לא יתנו,
ומפרשינן דבדמים מחוסר אומדנא. ב.
דערכין אינם חלים על חיה ועוף. ג.
דבערכין איכא פרשה של השג יד, משא"כ
בדמים.

דנמי כתב כן דלפי הרמב"ם מיושב קושית התוס'.

מקשה דלדעת הרמב"ם מהו החומרא ערכין בנדרים לענין השג יד, וכן מהו החומרא בנדרים מערכין דחלה על חיה ועוף הא הוי מפרשה של דמי דיקלא

אמנם לפי"ז צ"ע דא"כ מה שייך למיתני חומרא נדרים מערכין בנדרים אינן נידונין בהשג יד משא"כ בערכין, הא להרמב"ם גם דמים איתנייהו בפרשת השג יד, ורק כיון דפירשו לכך אינן בהשג יד, ונמצא דשניהם שוין דגם בערכין היכא דפירשו אינן בהשג יד.

ועוד צ"ע דהא מבואר עוד חילוק בין ערכין לדמים, דדמים איכא גם בחיה ועוף משא"כ ערכין הוי רק באדם, והתם נמי יקשה מדוע ליכא ערכין גם בחיה ועוף הא אין היקש למחצה. וע"כ דהביאור הוא כמש"נ בריש פירקין מהגרי"ז וביתר ביאור בסימן טו' דנדרים אדם נמי הוי מפרשת ערכין, ואיכא שני צורות לנדרים אדם, דאם אמר בלשון ערך, ערכו קצוב בתורה וכשאמר בלשון דמים דין דמים עליו והכל בפרשת ערכין הוא, משא"כ דמי חיה ועוף הוי גדר של נדר אחר, וא"כ לפי"ז נמי צ"ב דהא דאמרין דחומר בערכין מבנדרים הינו לענין נדרים אדם דאע"פ דאיכא שני פרשיות של נדרים אדם אפ"ה איכא ביניהם חילוקים, משא"כ חיה ועוף דלא הוי כלל מפרשת נדרים אדם מה שייך לומר בזה דאיכא חומרא בערכין מבנדרים, דהא דאיתיה חיה מבנדרים הוי מפרשה אחרת וכלל לא מפרשת נדרים אדם.

וראיתי בספר עבודה ברורה דכתב דאפשר דבהא פליגי הברייתא והמשנה, דהמשנה סברה דפרשת נדרים אדם נלמד מפרשת ערכין, ולכך המשנה לא נקטה הך חומרא בנדרים חלים על חיה ועוף, והברייתא סברה דפרשת נדרים אדם נמי הוי מפרשת דמי דיקלא. וצ"ע לפרש כן דהא כבר הוכיח הגרי"ז מהסוגיות דפרשת דמים הוי חידוש דין כפרשת ערכין וא"א למילף מדמי דיקלא.

מבאר דהמשנה והברייתא נחלקו בגדר של ערכין, ובזה תלוי האם יליף פרשת דמי אדם מדמי דיקלא או מפרשת ערכין

ונראה לבאר עפ"י דרכו באופ"א, דהנה נתבאר לעיל בסימן יז בשני אופנים לבאר מהו גדר ערכין, דהגרי"ז והחזו"א פירשו דהגדר דאין אדם כלל מתחייב ממון לבדק הבית אלא הוא מחיל קדושה בנערך, ודין התורה כשאדם אומר 'ערכי עלי' הרי הוא מתחייב במצות התורה ולכך הוא מתחייב לפדותו, והתורה אמרה דדין הפדיון הוא לתת לבדק הבית, וביאר הגרי"ז דגם דמי אדם אין הוא מתחייב דמיו לבד"ה כיון דאין דמים לאדם, אלא הוא מחיל קדושה בנידר, ולפי"ז נמצא דההיקש דמים לערכין דכמו דבערכין שייך להחיל קדושה על האדם לפדותו ה"ה בדמים.

אמנם מהשלטי הגיבורים מבואר דיסוד הנדר של ערכין דהוא עצמו מתחייב לתת ממון לבדק הבית, ורק כיון דאין דמים לאדם, לכך גדר הנדר דהמעריך מחיל בנערך 'דין נערך' דאית ליה לנערך תורת דמים לאדם שבו, ולאחר דחל עליו

דין דמים, המעריך מתחייב להביא את הדמים שבאדם הנערך, והתורת דמים וההתחייבות חלים בבת אחת.

ונמצא לפי"ז דנדרי דמי אדם וערכין ודמי דיקלא הוי הכל מאותו פרשה, דהוי גדר דהאדם מתחייב להביא את דמי הדבר לבדק הבית, [ועיין לעיל בסימן יט דנתבאר בארוכה דדמי דיקלא לא הוי התחייבות גרידא והוי כאומר הרי עלי מנה לבד"ה ורק לסימנא נקט דנותן דמי דיקלא אלא הרי הוא מתחייב לתת את הדמי דיקלא ויש להקדש זכות בדיקלא עצמו לדמיו]. ורק בערכין לפני ההתחייבות צריך קודם להחיל בנערך תורת ממון ולאחר דחל עליו דין דמים חל כאן התחייבות כמו בדמי דיקלא ודמי אדם, דהמעריך מתחייב להביא את הדמים שבאדם הנערך, והתורת דמים וההתחייבות חלים בבת אחת. ונמצא דדמי אדם ילפינן מדמי דיקלא, ולא צריך למילף מפרשת ערכין. וההיקש נדרים לערכין הוי רק לגבי הדינים דילפינן דהדינים דאיכא בערכין איכא נמי בדמי אדם. וביסודו גם ערכין הוי אותו גדר של דמי דיקלא, אבל לולא פרשת ערכין לא היה חל כאן כלל התחייבות ד'אדם' אין לו שויות, ורק בפרשת ערכין התחדש דהנערך מחיל באדם תורת ממון, ולאחר שחל בנערך תורת ממון הדר דינא לדמי דיקלא.

מבאר דהחומרא בנדרים מבערכין דבנדרים חל על חיה ועוף הוי רק אי ילפינן דמי אדם מדמי דיקלא

ולפי"ז אפשר לבאר פלוגתא המשנה והבריייתא בתרי אנפי, א. דהבריייתא סברה דהגדר של ערכין כמו

דביאר השלטי גיבורים, ולכך נמצא דכמו דאדם יכול להתחייב להביא לבד"ה דמי דיקלא, ה"ה נמי יכול להתחייב להביא דמי אדם ודמי ערכו, וזה מה דקאמרה הבריייתא חומרא בנדרים מבערכין דרק בנדרים חלים על חיה ועוף משא"כ בערכין דאע"פ דהוי נמי התחייבות לבד"ה אפ"ה לא חל על חיה ועוף. והטעם דלא חל בערכין דכיון דנתבאר דלשון 'ערך' להביא את השויות של הדבר בעצמותו, ובחיה ועוף אין לו שויות לדבר בעצמותו רק לשימוש, ולכך לא שייך להתחייב לתת ערך חיה ועוף. ולפי"ז נמי לא שייך להקשות מדוע לא חל נדרי ערכין על חיה ועוף הא אין היקש למחצה. אמנם לפי"ז נראה בפשיטות דלשון 'ערך' לא נתפס כלל על חיה ועוף.

והמשנה דלא נקטה כן משום דס"ל דהגדר של ערכין ודמים הוי כדברי הגרי"ז, ונמצא דגם דמים הוי מפרשת ערכין דאין האדם כלל מתחייב להביא דמי אדם לבד"ה, אלא האדם מחיל קדושה בנידר, כדוגמת ערכין דהמעריך מחיל קדושה בנערך, ולכך מה דחל בנדרים חיה ועוף, הוי מפרשה אחרת של דמי דיקלא ולכך בדמי אדם ליכא חומרא נדרים מבערכין.

ואפשר לבאר בעוד אופן דבאמת גם המשנה וגם הבריתא ס"ל דהגדר של ערכין הוי כהשלטי גיבורים, ואפ"ה ס"ל דחלוק דמי אדם מדמי דיקלא ואע"פ דשניהם הוי גדר שהנודר והמעריך הם מתחייבים ממון לבדק הבית, דאפשר דכיון דלדיקלא יש לו ערך בשוק, לכך שייך להתחייב לתת להקדש דמי דיקלא, כיון

דהוא נמכר בשוק נמצא דההקדש קיבלו זכות ממון בדיקלא, אבל בדמי אדם כיון דאדם לא יכול לימכר כעבד כנעני, לכך אע"פ דהוא חפצא של ממון, הו"א דלא שייך להתחייב לתת להקדש את העבד שבאדם, דההקדש לא קיבל כלום, דשויות הוי רק דבר דאפשר לקבל עבורו ממון, וכיון דא"א לקבל עבור אדם ממון נמצא דההקדש לא קיבל כלל זכות באדם הנידר, ולדבר זה הוצרכנו היקש למילף מערכין דשם חזינן דאפשר להתחייב לתת ממון גם על דבר דא"א לקבל עבורו ממון, ולאחר דילפינן מערכין הדר דינא דדמי אדם הוי כהתחייבות של דמי דיקלא. ועיינן לעיל בסימן יט ביתר הרחבה.

ומה"ט אפשר דלכך המשנה דלא נקטה את החילוק חומר בנדרים מבערכין לענין זה, דנמצא לפי"ז דא"א למילף התחייבות של דמי אדם לבד"ה מדמי דיקלא, דכיון דדמי אדם א"א לקבל עבורו ממון, לכך לולא פרשת ערכין לא הוי ילפינן דאפשר להתחייב דמי אדם לבד"ה, ונמצא דהא דחל הקדש בחיה ועוף הוי מפרשת דמי דיקלא, ולא מפרשת דמי אדם, ונמצא דליכא חומרא בנדרי אדם יותר מבערכין.

מבאר דלפי"ז נמי א"ש מדוע המשנה לא נקטה את החומרא לענין השג יד, וזוה א"ש היטב דברי הרמב"ם

ולפי"ז נראה נמי דחומרא של הברייא דמונה חומרא נדרים מבערכין לענין השג יד, נראה דנמי תלי בזה, דנראה דלפי הגדר של הגרי"ז דביאר דהגדר של

ערכין דאין המעריך כלל מחיל את החיוב, וכן פרשת דמים ילפינן לה מפרשת ערכין, התם שייך למימר הסברא של הרמב"ם דנדריים ליכא בהו השג יד משום דהוי כפירשו נדרן משא"כ בערכין דלא הוי כפירשו נדרן ולכך איכא בהו השג יד, דנראה דמסברא לא צריך להגיע לטעמים הא דהשג יד איכא רק בערכין ולא בדמים, דהא כמו בדמי דיקלא ליכא פרשה של השג יד ה"ה נמי בדמי אדם ליכא פרשה של השג יד, ומהא דהוצרך הרמב"ם לבאר את הטעם בדמים ליכא פרשה של השג יד משום דהוי כפירש נדרן, ע"כ דהביאור כמו דביאר הגרי"ז דגם פרשת דמי אדם הוי כמו הגדר של ערכין דאין הוא מחיל את ההתחייבות, נמצא דההיקש דמים לערכין דדמים חלים כמו בערכין, לכך הוצרך לפרש דדמים ליכא השג יד משום דהוי כמפרש נדרן.

אמנם אי נימא כהביאור של השלטי גיבורים דגם ערכין הגדר דהאדם הוא עצמו מתחייב לתת ממון לבדק הבית, והוי כמו פרשת דמי דיקלא, ורק בערכין לפני דמתחייב נמי מחיל בנערך 'דין נערך' אבל לאחר דחל עליו דין נערך, הוי התחייבותו של הגברא להביא את ערכו לבדק הבית, נמצא דהתם לא שייך לפרש סברא דדמים הוי מפרש נדרן ובערכין אינו מפרש, דהא גם בערכין כיון דהוי התחייבותו של הגברא לתת את ערכו לבדק הבית נמי הוי כמפרש, ואדרבה בערכין הוי יותר סברא דחשיב כמפרש כיון דדמיו קצובין, וע"כ דהתם הביאור דרק לגבי ערכין חידשה התורה דאיכא פרשה של השג יד משא"כ בדמים.

ולפי"ז א"ש היטב דברי הרמב"ם, דהרמב"ם דביאר דהטעם דבערכין נידון בהשג יד ודמים אינן נידונים משום דהוי כמפרש, והקשינו דא"כ מהו דהברייטא קא אמרה דאיכא חומרא בנדרים מבערכין, הא לא הוי חומרא דהא גם בערכין היכא דמפרש אינו נידון בהשד יד. אמנם למש"נ א"ש היטב דהברייטא דקאמרה דאיכא חומרא נדרים מבערכין לענין השג יד, משום דס"ל דהגדר של

ערכין הוא כהשלטי גיבורים, דגם בערכין האדם הוא מחייב עצמו להביא דמים לבדק הבית, ולכך התם לא שייך למימר את הטעם של הרמב"ם דדמים הוי כמפרש ובערכין לא הוי כמפרש, משא"כ במשנה דהוכחנו דס"ל דהגדר של ערכין הוא כדברי הגרי"ז דאין הגברא מחיל את החיוב לבדק הבית, לכך התם באמת ליכא חומרא נדרים מבערכין וכמו דכתב הרמב"ם, כיון דבדמים הוי כמפרש.

סימן סב

בגדר חיוב האחריות באומר הרי זו עולה

ובביאור החילוק בין חיוב הבאה לחיוב הקרבה נראה דאיכא בזה נפק"מ, דהיכא דאמר הרי זו והביא ליד כהן, ואח"כ מת, או דהכהן הקריבו שלא לשמה, כבר יצא ידי נדרו, אבל היכא דאמר הרי זו עלי, כיון דהתחייב להקריב לא יצא ידי נדרו, ואח"כ דאינו חייב להביא קרבן אחר דאמר 'הרי זו' אבל חובת נדרו דאמר דעלי להקריב קרבן זה בפועל לא קיים.

ועוד נפק"מ, דהיכא דהביא לכהן, ולכהן התערב הקרבן בקרבן אחר פסול, ואינו יודע מה שלו ומה הפסול, דבהרי זו כבר נפטר, וקיים את נדרו, אבל בהרי זו עלי כיון דהתחייב להקריבו כל זמן דהקרבן קיים בעולם יהיה עליו חיוב לברר מהו קרבנו דיוכל להקריבו.

ונראה דזה הביאור ברמב"ם בפי"ד ממעשה הקרבנות הל"ה מה בין נדרים לנדבות, שהנודר אם הפריש קרבנו ואבד או נגנב חייב באחריותו עד שיקריב כמו שנדר, והמתנדב ואומר זו אם מת או נגנב אינו חייב באחריותו. ויש לעיין מהו דהוסיף דחייב באחריות עד שיקריב כמו שנדר, דפשיטא דחיוב באחריות עד שיקריב. ונראה דבא לאפוקי דלא נימא דסגי בהא דחייב באחריות עד שיביאנו לעזרה אלא אית ליה נמי חיוב אחריות להקרבה כמו שנדר.

כ: א"ר חייא בר רב לא שנו אלא דאמר דמי שור זה עלי עולה, אבל אמר שור זה עלי עולה, כיון דאמר זה ומת אינו חייב באחריותו, עלי להביאו קאמר. והנה מבואר הכא דאי אומר שור זה עולה, ולא אמר 'עלי' אין עליו חיוב הבאה, וצ"ע דהא מבואר במגילה ח: שיש בל תאחר בנדבה וא"כ מבואר דאיכא חיוב הבאה, וכן כתבו התוס' בב"ק סב: להדיא וז"ל בד"ה "מרובה" אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותן ונדבות אינו חייב באחריותן וכו' וי"ל דהתם לא בא לשנות כל ענין שנדר ונדבה חלוקים זה מזה אלא בא לומר שאין חיוב הבאה בזה יותר מבזה אלא אחריות אבל לענין בל תאחר זה וזה שוין. ומבואר להדיא דגם בהרי זו איכא חיוב הבאה, ואילו הכא בסוגיין מבואר דהיכא דלא אמר 'עלי' אין עליו חיוב הבאה.

אמנם רש"י בלשונו הזהב תירץ קושיא זו דכתב עלי להביאו לטרוח "עד שיתקרב". ומבואר ברש"י דהיכא דאמר שור זה עולה ולא אמר 'עלי' אית ליה רק חיוב הבאה, אבל היכא דאמר 'עלי' אית ליה עליה חיוב לטרוח להקרבה, דכיון דהרי בלא"ה מחויב בהבאה, ולכך אמרינן דבא להוסיף חיוב אחריות עד שתחול כפרתו להקרבה.

ונראה דלפי"ז יתפרש היטב נמי המשך סוגיין, דאמרינן דהיכא דאמר שור זה עלי אין כונתו לחיוב אחריות אלא מה דהוסיף 'עלי' חיוב הקרבה. וביאר רש"י הטעם, דכיון דיש כאן שני דברים סותרים, דהיכא שור זה עולה מתכוין לפטור את עצמו מחיוב אחריות, דלכך אמר 'זה', ולכך ע"כ דאמר 'עלי' א"א לפרש חיוב אחריות, ולכך מפרשינן ד'עלי' הכונה לחיוב הקרבה, אמנם לפי"ז צ"ע דא"כ גם היכא דאמר דמי שור זה עלי עולה, מדוע מפרשינן ד'עלי' הוי חיוב אחריות הא נמי יש סתירה בדיבורו דכיון דאמר דמי שור 'זה' כונתו דיקדש שור לדמיו, וכמו דפירש רש"י שור זה יהא קדוש עד שאמכרנו, וא"כ נימא ד"זה" מתפרש דבא לפטור את עצמו מחיוב אחריות, דרק אם השור הזה יהיה בעולם יהיה עלי חיוב להביא דמיו, וכשאמר 'עלי' הכונה לחיוב אחריות, וא"כ כיון דיש כאן שני דיבורים סותרים מדוע שלא נפרש ד'עלי' הכונה לחיוב הבאה.

ונראה דלמש"נ ד'עלי' הכונה חיוב הקרבה ולא חיוב הבאה א"ש היטב, דהא נמצא דהיכא דאמר דמי שור זה עולה, גם כשלא אומר 'עלי' אית ליה חיוב הבאה, והיינו דאית ליה חיוב להמציא את המעות להקדש, ורק אמרינן דהיכא דאמר שור זה עלי עולה מה דהוסיף ב'עלי' הכונה לחיוב הקרבה, וא"כ כל זה שייך רק היכא דאמר דהשור עצמו עולה מתפרש ה'עלי' חיוב הקרבה, אבל היכא דאמר דמי שור זה עלי עולה, א"א לפרש דכונתו להקרבה, דהרי התחייב להביא רק דמי עולה, ולכך

מפרשינן דבריו ד'עלי' הכונה דמתחייב שני חיובים, א. דשור זה יהא קדוש לדמיו עד שאמכרנו. ב. חיוב על הגברא חיוב אחריות. ועיין עוד להלן בתוד"ה "אמר".

והנה בחולין קלט. מקשינן סתירה מר' יוחנן על ר' יוחנן, היכא דאמר מנה זה לבדק הבית ונגנבו או שאבדו דאמר ר' יוחנן במקום אחד דחייב באחריותו, ובמקו"א מבואר מדבריו דאינו חייב באחריותו.

ומשני, הא דאמר 'עלי' הא דאמר הרי זו. והנה יש לעיין טובא, דלפי מה דסברה הגמ' בהו"א דר"י קאמר דגם היכא דלא אמר עלי ס"ל דחייב באחריותו, יקשה ממתני' דידן דאם אמר בית זה עלי קרבן חייב לשלם, ומבואר דרק היכא דאמר 'עלי' איכא חיוב אחריות אבל בלא 'עלי' ליכא חיוב. [ועיי"ש בהמשך הסוגיא דמקשינן שם ממתני' דידן על ר"ל, וצ"ע דמדוע לפי ההו"א לא מקשינן נמי על ריו"ח].

ונראה דלפמש"נ א"ש היטב, דנראה דמה דאמר ריו"ח דחייב באחריות היכא דאמר "זו" הוי רק היכא דנגנב או שאבד, וכמו דאמר שם ריו"ח בעצמו מנה לי זה בידך ונגנב או שנאבד חייב באחריות, אבל מתני' דידן קתני בית זה עלי קרבן ונפל חייב לשלם, הוי רק משום דנפל הבית התם איכא חיוב אחריות, רק היכא דאמר 'עלי'.

ובביאור הדברים נראה, דכיון דבכל 'זו' איכא נמי חייב הבאה, א"כ נראה דהגמ' בהו"א למדה דהא דאמר ריו"ח

דחייב באחריות אין הכונה חיוב אחריות להביא אחר, אלא אית ליה חיוב אחריות להביא את הדמים הללו לבדק הבית, ולכך רק היכא דנאבד אית ליה חיוב אחריות, דאית ליה חיוב אחריות להביא את הדמים

הללו שנאבדו, אבל במתני' דאיירי דנפל הבית, דנמצא דאין הדמים בעולם, נמצא דכבר אין לו חיוב הבאה, ולכך התם המשנה קאמרה דרק היכא דאמר בית זה עלי חייב להביא.

סימן סג

בהמשך ענין הנ"ל ובביאור מתני' בית זה עלי קרבן ונפל חייב לשלם.

הקרבה לכך מפרשין את דבריו דקיבל על עצמו שני חיובים א. דבית זה יהיה קדוש לבדק הבית ב. חיוב על הגברא חיוב אחריות. והוי דומיא דר' יוחנן בחולין דכשאמר מנה זה עלי לבדק לבדק הבית דחייב באחריות, ואע"פ דאמר 'זה' אמרינן דקיבל ע"ע שני חיובים.

אמנם בתוד"ה "והא" מבואר לא כן, דהתוס' למדו בקושייתם דכשאמר דמי שור זה עלי עולה, אין השור עצמו קדוש, אלא רק השוויות שלו קדוש, או דהוי כדקל לפירותיו, ועיין בזה להלן, ולכך הקשו דבחולין מקשינן על ר"ל דס"ל דהיכא דאמר מנה זה עלי לבדק הבית דאינו חייב באחריות דכל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, ולכך כבר נפטר מאחריות, ומקשינן שם ממתני' דידן דהיכא דאמר שור זה עלי עולה ובית זה עלי קרבן ומתו או נפלו דחייב באחריות, ואוקמינן בגמ' דאמר לדמי, וא"כ מדוע חייב באחריות הא כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, והקשו דאי נימא דאין השור והבית קדושים, א"כ לק"מ דכיון דאינם קדושים לא שייך למימר כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה.

והנה אי נימא דאיירי דבבית זה עלי לא צריך להגיע דאמר 'דמי' בית זה

גמ' א"ר חייא בר רב לא שנו אלא דאמר דמי שור זה עלי עולה, אבל אמר שור זה עלי עולה, כיון דאמר זה ומת אינו חייב באחריות, עלי להביאו קאמר. והנה רב חיא בר רב פירש מתני' דשור זה עלי עולה ומת השור דחייב לשלם, הכונה דאמר לדמי עולה, אבל היכא דאמר שור זה עלי עולה אין עליו חיוב אחריות, והנה יש לדון בהמשך המשנה בית זה עלי עולה ונפל הבית דחייב לשלם, האם איירי נמי דאמר דמי בית זו דומיא דשור זה עלי עולה דאוקמינן דאמר לדמי, או דגם שם צריך לאוקמי דאמר דמי בית זה, אבל אם יאמר בית זה עלי ונפל הבית אינו חייב לשלם, דעלי להביאו קאמר.

והנה לפי מה דנתפרש לעיל לכאורה א"א לפרש דבית זה עלי הכונה לחיוב הבאה, דהא נתבאר דחיוב הבאה אית ליה גם ללא שאמר 'עלי' [וחיוב הבאה בבית, צריך לומר דצריך לידע את ההקדש דיש להם בית שלהם] דרק בשור זה עלי עולה דאפשר לפרש דבריו ד'עלי' חיוב הקרבה לכך מפרשין דבריו באופן שאין כאן סתירה ד'עלי' אין כונתו לחיוב אחריות אלא לחיוב הבאה, אבל בבית זה עלי קרבן, דשם הא הקדיש את הבית עצמו לבדק הבית, וא"כ א"א לפרש כונתו לחיוב

עלי, א"כ נמצא דבבית זה עלי הבית עצמו קדוש, וא"כ אפשר ליישב בפשוטו דמקשינן מבית זה דמבואר דחייב באחריות ולא אמרינן דכל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה. וא"א לומר דס"ל להתוס' דהקושיא היתה דוקא משור, דהא התוס' כתבו דדוחק לתרץ דסוגיא דהתם לא אזלי לפי ר' חייא בר רב דאקמיה דאמר לדמי. ומבואר בתוס' דאי הסוגיא דהתם למדה דהמשנה דידן דשור זה עלי עולה ובית זה עלי קרבן דחייב באחריות דלא אמר דמי, היה מובן הקושיא, והנה משור זה עלי עולה א"א להקשות דהוי קדשי מזבח, דאמרינן התם דבקדשי מזבח ר"ל לא אמר את דבריו, וע"כ דהקושיא היתה רק מבית זה עלי, וע"ז כתבו התוס' דכיון דבסוגיין מוקמינן דבית זה עלי איירי דאמר 'דמי' בית זה עלי, א"כ דוחק לומר דסוגיא דהתם פליגי וס"ל דאיירי דלא אמר 'דמי' בית זה עלי. ולכך הקשו דכיון דאיירי דאמר 'דמי' בית זה עלי מה מקשינן על ר"ל הרי גוף הבית אינו קדוש.

וע"כ מבואר מדבריהם דגם היכא דאמר בית זה עלי קרבן אינו חייב לשלם דעלי מתפרש חיוב הבאה, ורק היכא דאמר דמי בית עלי, התם חייב באחריות. וכן מדויק בתוד"ה "אמר ר' חייא" דכתבו ואור"י דכולה מתני' בין רישא בין סיפא מיירי דאמר דמי וה"פ דמתני' וכו' אבל אמר דמי שור זה עלי עולה **דמי בית זה** עלי קרבן מת השור ונפל הבית חייב לשלם.

ועיין בזבח תודה דהיה פשוט לו כן, דלפי ר' חייא בר רב איירי דגם בית זה עלי

איירי דאמר 'דמי' בית זה עלי, וכתב אבל היכא דאמר בית זה עלי ולא אמר דמי דאינו חייב באחריותו דעלי להביאו קאמר, ופירש מה שייך להביא את הבית, וכתב לפנותו ולהביא את עציו. אמנם אפשר לומר ד'להביאו' היינו דצריך ליידע את ההקדש דיש להם בית.

ונמצא דמבואר מדבריהם דאדם כשאומר שור זה עולה לא מונח בזה נמי חיוב על הגברא להביא את העולה, וכן כשאדם מקדיש לבדק הבית אין צריך להביא את הדמים לבדק הבית, ואפילו לא צריך ליידע את ההקדש שיש להם דמים, [אולי רק מדין השבת אבידה] ורק היכא דאמר 'עלי' מתחייב להביא ולהמציא את הדמים להקדש, ולכך כתבו דגם היכא דאמר בית עלי קרבן כיו דאמר 'זה' ע"כ דבא ליפטר מחיוב אחריות, וכשאמר 'עלי' כונתו לחיוב הבאה.

אמנם לפי"ז צ"ע מה דהקשינו לעיל, מדוע כשאומר דמי שור זה עלי עולה וכן בית זה עלי קרבן אמרינן דחייב באחריות, הא כיון דהתוס' מסקינן בסוד"ה "והא" דאיירי דהבית עצמו קדוש, א"כ נימא דדמי בית זה, היינו דבא לפטור את עצמו מאחריות דרק בית זה קדוש לדמיו, ומה דהוסיף 'עלי' היינו חיוב לטרוח ולמכור ולהביא לבדק הבית. וצ"ע. ואפשר דזה היה ההכרח של התוס' לאקומי בתחילת דבריהם דסוגיין דאיירי דאמר דמי שור זה דהשור חולין, וא"כ ע"כ דאמר דמי שור זה היינו דרק התחייב להביא כמה ששוה הבית. ועיין בזה להלן.

סימן סד

בגדר חיוב דמי שור לעולה

באחריות ושם רש"י לא הוצרך לבאר, הרי גם אמר "זה".

ונראה לומר דס"ל לרש"י ד"דמי שור זה עלי" אפשר לבאר כוונתו בשני אופנים, א. דמתחייב להביא רק את השויות של הדבר, והיינו דלא הקדיש כלל אלא התחייב כמה שהשור שוה, ונמצא דהשור חולין. ב. דמקדיש את גוף השור לדמיו, והיינו כעין דקל לפירות, דיש להקדש זכות בעצם השור לענין הדמים, והיינו דיש להם זכות בשור לענין שיכולים למכור את השור ולהביא ממנו דמים.

ולפי"ן אפשר לומר דבתחילת הסוגיא רש"י ביאר דהחילוק בין היכא דאמר שור זה עלי עולה לבין היכא דאמר דמי שור זה עלי, דהיכא דאמר דמי שור זה עלי, לא הקדיש את השור כלל, אלא רק התחייב להביא כמה דהשור שוה, ונמצא דהוי התחייבות גרידא להביא דמים, ולכך שם מובן שפיר החילוק בין היכא דאמר דמי שור זה עלי לבין שור זה עלי עולה, דהיכא דאמר שור זה עלי, אמרינן דכוונתו להקדיש את השור עצמו, וכיון דאיכא סתירה בדבריו מפרשין ד'עלי' חיוב הבאה, אבל לאחר דמקשינן מהברייתא דתני שור זה עלי עולה דחייב באחריות ומועלין בו, ומשני דאמר דמי שור, התם

רש"י ד"ה "ה"נ דקאמר דמי". וכדאוקימנא לקמן דאמר יקדש שור זה לדמיו והדמים עלי עולה וכו' והכא ליכא למימר כדאמר לעיל דהתם וכו' אבל הכא דלא הוו דמים קמיה ולא אמר הללו ודאי עלי אחריות קאי והאי דקאמר זה הכי קאמר שור זה יהא קדוש עד שאמכרנו ואביא דמיו.

בביאור דברי רש"י בסוגיין דבהו"א "דמי שור עולה" הוי התחייבות ולמסקנא הוי דקל לפירותיו ואיכא בזה מעילה

והנה יש לעיין ברש"י. א. מדוע הוצרך רש"י לבאר הכא ד"דמי" היינו דאמר יקדש השור לדמיו כדאוקימנא לקמן, הא כמו דבמתני' דאוקמי רב דאיירי דאמר דמי, ושם רש"י לא הוצרך לפרש ד"דמי" היינו יקדש השור לדמיו, ומדוע הכא הוצרך לפרש ד"דמי" דהכא היינו דאמר יקדש השור לדמיו. ב. דרש"י הכא בא לבאר מדוע היכא דאמר דמי שור זה לדמיו לא אמרינן דכיון דאמר "זה" למפטר נפשיה מאחריות קאמר כמו היכא דאמר שור זה עלי, וצ"ע דמדוע בתחילת הסוגיא דאמר רב את המימרא, דיש חילוק בין היכא דאמר שור זה עלי דאינו חייב באחריות, לבין היכא דאמר דמי שור זה עלי דחייב

א"א לפרש דדמי היינו התחייבות גרידא דהא קתני דאיכא מעילה, וע"כ צריך לומר דהקדיש את גוף השור לדמיו.

בשור הופחת המחיר של השור, וכ"ש היכא דכילה את השור.

ולכך הכא הקשה רש"י דכיון דאיירי דהקדיש את השור לדמיו נמצא דיש להקדש זכויות בגוף השור לענין דיכולים למכור אותו ולהוציא את דמיו, א"כ נמצא דנמי יש סתירה בדבריו דאמר שור זה כונתו דיוכלו להוציא ממון רק מהשור הזה, ומאידך קאמר 'עלי', וא"כ נימא דכונתו לחיוב הבאה, ולא לחיוב אחריות.

ועיין בתוס' בגיטין סו. דהעמידו סוגין דאיירי דאמר דקל לפירות, ומבואר מדבריהם להדיא דאיכא מעילה היכא דמשתמש בדקל. וז"ל אבל אמר דמי שור זה עלי עולה משמע התם דלא חשיב זה דבר שלא בא לעולם אלא הוי כמו דקל לפירותיו דבעי למימר יקדש השור לדמיו.^א

בביאור דברי התוס' דכשאמר
אדם דמי שור זה עלי, אפשר
לבאר 'דמי' בג' אופנים

אמנם נראה דלפי"ז מבואר בדברי רש"י דהיכא דמקדיש דקל לפירותיו איכא מעילה בשור. אמנם דבר זה צ"ב דלכאורה כיון דהקדיש את השור רק לענין הדמים נמצא דאין השור גופו קדוש ומדוע איכא בזה מעילה.

אמנם נראה דבתוס' בסוגין נראה דפירשו באופן"א, דהנה התוס' בד"ה "אמר", פירשו דע"כ היכא דאמר לדמי היינו דהשור חולין, וכונתו רק דיביא את השויות של השור. ובד"ה "מיתבי" הקשו דאם השור חולין מדוע השור קדוש. ויישבו דבריהם לפי רש"י דגוף השור קדוש לדמיו. ולכאורה הביאור כמש"נ ברש"י דבאמת השור חולין אבל מעילה איכא כיון דהפסיד להקדש וכש"נ. ובד"ה "והא" הקשו, דכיון דהשור חולין מה

וצ"ל דאה"נ היכא דאדם השתמש בשור עצמו אין בזה מעילה, כיון דגוף השור אינו שייך להקדש, ומה דתני דיש בזה מעילה רק היכא דע"י ההשתמשות

א. ועיין ברע"א שם דכתב נלבאר דנחלקו שם שני תירוצי התוס' אי היכא דאמר דמי חמרא מפרשים את דבריו דכונתו חמרא לדמי, וקנה דהוי כדקל לפירות, ועל זה הביאו ראה מסוגין דהכא, דהא הכא נמי אמר דמי שור זה עלי, ומפרשין דהוי כמו דאמר יקדש השור לדמיו, דאם כמו דאמר הוי דבר שלא בא לעולם, דהדמים של השור אינם בעין. והתירוצי השני פליג על זה. וכתב דהראיה מסוגין לא ראינהו וז"ל והראי' שמביאים בתי' הא' מערכין, אינה ראי' גמורה (כמו דנקטו בלשונם דמשמע בערכין) דבאמת י"ל דמה דאמרין התם דמי שור זה עלי עולה היינו דמחייב עצמו ליתן דמי שיווי השור כמו דמי פלוני עלי וכנראה דס"ל הכי בתוס' ערכין שם ד"ה אר"ח. אמנם צ"ע דבריו דהא התוס' בד"ה "הא" חזרו בהם. אמנם באמת מבואר בתוס' דחזרו בהם רק מכח קושייתם דהקשו מחולין, אמנם מהסוגיא עצמה לא הוקשה להם. וצ"ע כמו דהקשינו דהא מבואר הכא בסוגין דאיכא מעילה. ועיין להלן מה דביארנו בדברי התוס' דמגוף הסוגיא לא קשה דהא אפשר לאוקמי דכונתו דקדוש לדמיו והוי כדקל לפירותיו, ורק מהגמ' בחולין הוקשה להם. וצ"ע דברי הגרע"א, דכתב דאפשר לאוקמי סוגין דאיירי דחייב עצמו. ואפשר דכונתו, דמתני' דקתני שור זה עלי עולה ומוקמינן דאמר לדמי, אפשר לאוקמי בהתחייבות גרידא, ורק את הברייתא דקתני דאיכא מעילה מבואר דהקדיש שור לדמיו, וא"כ ממתני' איכא ראייה דדמי שור מפרשין יקדש זכר לדמיו.

מקשינן בחולין קלט. על ר"ל. וע"ז יישבו
דהכא איירי דגוף השור קדוש וכו'.

ובביאור דבריהם נראה לומר דלמדו
דסוגיין איירי לא דהקדיש את
השור לדמיו, אלא הקדיש את גוף השור
לבדק הבית, והוי כמו דאמר יקדש זכר
לדמיו דאינו מקדיש את רק את דמי השור,
אלא מקדיש את השור עצמו לבדק הבית
והוי כמו מקדיש מנה זה לבדק הבית. ולכך
כתבו דמכח נדרו באמת קדוש לבדק הבית,
ורק מחמת מיגו דנחתי חל על השור
קדושת הגוף, אבל מחמת נדרו מבואר
דחייב באחריות השור, ולכך מקשינן על
ר"ל דמדוע חייב באחריות הא מצד נדרו
כבר קיים את נדרו, משום דכל היכא
דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה.²

והנה לפי"ז יש לדרן דכשאומר בית זה עלי
קרבן דתני במתני' דחייב באחריות,
האם איירי דאמר דמי בית זה עלי, אבל אם
יאמר בית זה עלי לא יהיה חייב באחריות
דעלי להביאו קאמר וכש"נ לעיל. אמנם
לפי"ז נמצא דכשאומר דמי בית זה עלי
אינו מקדיש את גוף הבית אלא רק את
הבית לדמיו, ולא הוי דומיא דדמי שור זה
עלי דכתבו התוס' דמקדיש את גוף השור
לבדק הבית. וע"כ נראה דבאמת לפי
מסקנת דבריהם הא דתני במתני' בית זה
עלי דחייב באחריות איירי אפילו דלא אמר
דמי בית עלי, ורק בשור זה עלי אמר ר'
חייא דאיירי דאמר דמי עלי, ולכך רק
בכה"ג חייב באחריות, אבל היכא דאמר

שור זה עלי, כיון דכונתו להקדיש קדושת
הגוף לכך אמרינן דהא דאמר עלי חיוב
הבאה.

ולפי"ז נמצא מדבריהם דבאמת כשאומר
הרי זו מונח נמי עלי להביאו
קאמר, ולכך כשאומר בית זה עלי א"א
לפרש דבית זה היינו דבא לפטור עצמו,
ועלי היינו חיוב הבאה, דהא גם בלא
שיאמר עלי אית ליה חיוב הבאה. וע"כ
מפרשינן דכונתו לחייב עצמו בשני חיובים.

ונמצא מדברי התוס' דכשאמר אדם דמי
שור זה עלי, אפשר לבאר 'דמי'
בג' אופנים. א. דלא הקדיש כלל את השור
ורק חייב עצמו בדמים כפי שויות השור.
וזה כונת דברי התוס' בד"ה "אמר". ב.
דהקדיש את השור לדמיו, והיינו דיש
לבעלים זכויות בשור לענין דיכולים למכור
את השור ולהוציא ממנו את דמיו. וזה
התוס' דהביאו מרש"י בד"ה "מיתבי" ג.
דהקדיש את גוף השור לבדק הבית, והוי
כמו מנה זה לבדק הבית, וזה דברי התוס'
בד"ה "והא".

ועיין בחידושי הגר"א דכתב להדיא
דבשלשה התוס' הנ"ל מבואר
דאיכא ג' סוגי דמים.

ואיכא שני נפק"מ בין הקדושה של ב' וג'.
א. לענין מיגו דנחתי, דנראה דאם
זה קדוש רק לדמיו כיון דאין השור עצמו
קדוש, לא שייך דיחול על השור קדושת
הגוף. ב. לענין מעילה דאם השור רק קדוש

ב. ולפי"ז מבואר בתוס' דס"ל דהגדר של מיגו דנחתי דחל לאו מחמת נדרו אלא זה חל ממילא, דאם זה היה חל
מחמת נדרו ליכא קושיא מידי על ר"ל דהא בקדשי מזבח מודה ר"ל דלא אמרינן מיגו דנחתי. ואולי אפשר
דהקושיא הית מבית זה דקדוש בקדושת בדק הבית.

לדמיו נתבאר דשייך מעילה רק היכא דיכלה את גוף השור, אבל היכא דהשתמש בגוף השור כיון דאין השור עצמו קדוש אלא איכא רק זכויות להקדש אין בזה מעילה בהשתמשות.

תור"ה "אמר". ואור"י דכולה מתני' בין רישא בין סיפא מיירי דאמר דמי וה"פ דמתני' דמי שור זה עולה דמי בית זה קרבן מת השור נפל הבית פטור מלשלם כיון דלא אמר עלי אבל אמר דמי שור זה עלי עולה דמי בית זה עלי קרבן מת השור ונפל הבית חייב לשלם. והנה יש לעיין לפי דבריהם דלמדו דהוי התחייבות גרידא דמתחייב לתת רק את דמי שיווי השור, מה החילוק בין אם אמר דמי שור זה, או דאמר דמי שור זה עלי, דהא גם בדמי שור זה הרי התחייב רק להביא שויות של השור ומדוע אינו חייב באחריות.

ואפשר לומר דכיון דאמר דמתחייב להביא שויות של השור הזה כמה דהוא שוה, נמצא דגם כשמת השור עדין יכול להביא דמי הנבילה ולקיים את חיובו, ונמצא דמה דתני דאינו חייב באחריות היינו דאינו צריך להביא דמי שור חי.

ואפשר עוד לומר, דמבואר מכאן כמו דהבאנו בתחילת הסוגיא דמוכח ממגילה והתוס' בב"ק דבכל הרי זו איכא נמי חיוב דעלי להביאו, וא"כ אפשר דכשאמר שור זה עולה, התחייב למכור את השור ולהביא דמיו, וזה החילוק בין כשאמר שור זה עולה להיכא דאמר שור זה עלי עולה, דהיכא דאמר שור זה עולה חייב להביא דמי השור רק כשהוא בעולם, וכשאמר דמי שור עלי עולה גם כשמת השור התחייב להביא שיווי השור.

סימן סה

בדין המשכיר בית לחבירו ונתנגע, ובגדר השכירות של בית סתם ובית זה

וכן מבואר ברש"י בב"מ קג. דאיתא שם המשכיר בית זה לחבירו ונפל אינו חייב להעמיד לו בית אחר, וכתב רש"י טעמא דמזליה דשוכר גרם, ומבואר מרש"י דאם היה מזליה דמשכיר היה חייב להעמיד לו בית אחר, אפילו כשאמר לו 'זה'.

וכן כתב הרמב"ם להדיא בפ"ה משכירות הל"ו בית זה אני משכיר לך ואחר שהשכירו נפל אינו חייב לבנותו אלא מחשב על מה שנשתמש בו ומחזיר לו שאר השכירות אבל אם סתרו חייב להעמיד לו בית אחר.

ועיין בביאור הגר"א בחו"מ סימן שי"ב ס"ק ל"א דהשו"ע כתב כדברי הרמב"ם דאם המשכיר סתרו חייב להעמיד לו בית, וכתב דמקורו מסוגיין וז"ל ואם עבר וסתרו כו'. וערש"י בערכין כ' ב' ד"ה נתצו כו' וכ"ש כה"ג. והיינו דאם הכא המשכיר עצמו לא נתן ורק מזליה גרם חייב כ"ש היכא דסתרו בידים.

מקשה מדוע אם הבית קיים אומר לו אומר הרש"ל הא המשכיר ביטל ממנו בידים את הדיורין

אמנם צ"ע דכיון דנתבאר דהיכא דהכהן נתן את הבית הוי כמו דהמשכיר

כ: המשכיר בית לחבירו ונתנגע, אף על פי שחלטו כהן אומר לו הרי שלך לפניך, נתצו חייב להעמיד לו בית. ועיין בתוס' דכתבו בתחילת דבריהם דמהא דיכול השוכר לומר הרש"ל חזינן דבית המנוגע אינו אסור בהנאה, דאם היה אסור בהנאה הוי כמו דהבית נפל. ולפי"ז בפשוטו הטעם דבנתצו חייב להעמיד המשכיר לשוכר בית, צ"ל דאיירי דאמר לו בית סתם.

מבאר דהיכא דאמר לו בית זה ונתנגע חייב המשכיר להעמיד בית אחר דהוי כמו דהמשכיר נתצו

ובסו"ד חזרו בהם דבאמת בית המנוגע אסור בהנאה, והטעם דיכול לומר לו הרש"ל דאיירי דאמר לו בית זה, וכיון דהוא בעין אינו חייב להעמיד לו בית אחר. והטעם דבנתצו הכהן חייב להעמיד לו בית אחר, הא כיון דאמר לו בית זה והבית איננו תו אינו חייב באחריות. צ"ל כמו דמדויק ברש"י דכתב בד"ה "נתצו" כהן, חייב משכיר להעמיד בית אחר לשוכר דמשום מזליה דמשכיר הוא שנחשד על הגזל או על צרות העין. ומבואר ברש"י דמשום דמזליה דמשכיר נפל הבית, לכך הוי כמו דהמשכיר עצמו הפילו.

נתצו, א"כ מה"ט גם היכא דהבית קיים ואין השוכר יכול לדור בבית נימא דהמשכיר הוא מבטל ממנו את הדיורין, ומדוע אומר לו המשכיר הרש"ל, הא למעשה יש למשכיר חיוב להעמיד לו דיורים וכיון דהבית אסורה בהנאה נמצא דאין מעמיד לו דיורים.

ועיין בים של שלמה בב"ק פ' שור שנגח את הפרה סימן לג' דכתב דאומר לו הרש"ל כיון דהיזק שאינו ניכר לאו שמהיזק. וצ"ע דבריו דהא הנדון של היזק שאינו ניכר הוי רק לגבי דין מזיק דאמרינן דכיון דהוי היזק שאינו ניכר לא הוי מזיק, אבל הכא לגבי שכירות הא המשכיר התחייב להעמיד לו בית עם דיורין ולמעשה כיון דאינו יכול לדור בבית מחמת מזלו של המשכיר נמצא דלא העמיד לו שימושים.

מבאר דהיכא דהבית קיים נמצא דהחיסרון רק בדיורין ומזליה דשוכר גם. ומוכיח מרש"י דלא ס"ל כן

והיה מקום לומר דהיכא דאיכא נגע בבית בזמן ההסגר, הנגע הוא גם מחמת עוונות השוכר, דכיון דזה נוגע לשוכר דאינו יכול לגור בבית לכך נחשב דמזליה דשוכר גרם, ולכך אומר לו הרש"ל, משא"כ היכא דנפל הבית, דהמשכיר הפסיד את הבית התם אמרינן דזה מחמת עוונותיו של המשכיר, דמחמת השוכר לא היה צריך לנתץ את הבית.

אמנם ברש"י דלא פירש כן דהטעם דאומר לו הרש"ל מחמת דמזליה

דשוכר גרם אלא כתב דכיון דהבית קיים לא אשכיר לך בית אחר, מבואר דאע"פ דמזליה דמשכיר גרם כיון דהבית קיים אינו חייב להעמיד לו בית אחר, וצ"ב מה מועיל מה דהבית קיים.

מבאר דהיכא דאמר לו בית זה הקנין הוא על הדיורין ובית סתם הקנין הוא על השימושים

ונראה לבאר דהנה מבואר דאיכא חילוק בין אם אמר לו בית סתם ונפל הבית, דחייב להעמיד לו בית אחר, לבין היכא דאמר בית זה ונפל מאיליו, דאינו צריך להעמיד לו בית אחר, ובביאור החילוק נראה דבית סתם הקנין הוא על הדיורין דהקנין נעשה על ההשתמשות בנכסיו, ונמצא דהמשכיר משועבד כל הזמן להעמיד לשוכר בית עם דיורין, ולכך המשכיר משועבד להעמיד לו בית, דכל ימי השכירות השתעבד להעמיד לו דיורין, משא"כ בבית זה, הקנין אינו על ההשתמשות אלא הוי קנין בבית להשתמשות.

ולכך נראה דבבית סתם היכא דהבית נאסר בהנאה חייב להעמיד לו בית אחר, כיון דהמשכיר משועבד להעמיד לו בית לדיורין, משא"כ בבית זה, כיון דהקנין נעשה בבית לענין השימושים, נמצא דאין המשכיר כלל חייב להעמיד לו שימושים, אלא רק מחויב להעמיד לו את הבית המיוחד שסיכמו ביניהם, ולכך היכא דהבית קיים אומר לו הרש"ל דאין לו חיוב להעמיד לו דיורין, אלא עצם הבית הוי שלו לזמן ולכן כל שקיים אומר לו הרי שלך לפניך.

ולפי"ן נראה דלכך היכא דהבית בעין, אע"פ דאין השוכר יכול לדור בבית, יכול לומר לו המשכיר הרש"ל, כיון דהקנין דהשוכר עשה זה בבית, נמצא דאין למשכיר חיוב להעמיד לו דיורין אלא בית, לכך אומר לו הרש"ל.

ואע"פ דהקנין היה בבית להשתמשות, אמנם נראה דאח"כ אם בשעה דהשוכר בא לדור, ואינו יכול, נמצא דלא העמיד לו בית לדיורין, אבל אם בשעת הקנין היה בית דעומד לדיורין, ורק אח"כ נעשה הבית דאינו עומד לדיורין לא איכפת לן, דהוי כמי שקנה בית ואח"כ נעשה דבר בבית שא"א לדור בבית דזה אינו שייך כלל למוכר.

מקשה בדברי התוס' דכתבו דאע"פ דאומר לו המשכיר הרש"ל מ"מ הפסיד שכרו

אמנם צ"ע לפי"ז מה דכתבו התוס' דאע"פ דהמשכיר אומר לו הרש"ל מ"מ הפסיד שכרו. וצ"ע דמדוע הפסיד שכרו הא כיון דהקנין היה על הבית והבית קיים, מדוע הפסיד שכרו. וביותר תמוה דכתבו דמפסיד שכרו דהוי כמתה או נשברה, הא מ"מ אם הוי כמתה או נשברה מדוע צריך לומר לו הרש"ל, הא אינו חייב לשוכר כלום כיון דאמר לו בית זה, ועוד דאם הוי כמתה או נשברה הא בנתצו חייב המשכיר להעמיד לו בית.

מבאר דס"ל להתוס' דהתשלום עבור השימושים והקנין דנעשה הוא על הבית

וצ"ל דס"ל להתוס' דתשלום השכירות הוא עבור השימושים, אבל הקנין דנעשה

הוא בבית לצורך השימושים. ולכך לגבי השכר, השוכר חייב להעלות לו שכר רק אם יש לו דיורין, וכיון דאין לו דיורין הוי כנפל הבית, אבל לענין הקנין שנעשה בבית דקנה את הבית לזמן לצורך שימושים, לגבי זה הבית קיים עדיין, ולכך יכול לומר המשכיר אע"פ דאין יכול לדור בבית, הרש"ל, דאין לו חיוב להעמיד לו דיורין.

בביאור דברי הר"ן בסוגיין דפירש דאיירי בבית סתם, ומבאר דהחילוק בין סתם לבית זה האם הקנין נעשה דוקא על הבית הזה או על כל הבתים של המשכיר

והנה עיין בר"ן בנדרים מו: דפליג על התוס' וס"ל דאיירי בבית סתם, והוכיח דבריו, דאי איירי בבית זה מדוע בנתצו חייב להעמיד לו בית אחר. ולדבריו צ"ע דא"כ מדוע היכא דחלטו אומר לו הרש"ל הא כיון דהתחייב להעמיד לו דיורין ואינו יכול לגור בו מדוע יכול לומר לו הרש"ל. ועיין בנקודות הכסף סימן רכ"א דנראה מדבריו דס"ל להר"ן דהבית מותר בהנאה. ודלא כהתוס' ועיי"ש.

ונראה לבאר דהנה יש לחקור בביאור החילוק בין בית זה לבית סתם, דבית סתם אם נפל מאיליו אינו חייב להעמיד לו בית אחר, ובית זה אם נפל מאיליו חייב להעמיד לו בית אחר, האם הביאור דחילוק בית זה מבית סתם וכש"נ, דבית זה הקנין נעשה על הבית, משא"כ בית סתם הקנין נעשה על השימושים, ונמצא דבבית סתם יש שיעבוד הגוף למשכיר להעמיד שימושים לשוכר, או

דלמא דגם בית סתם הוי קנין על הבית, ורק לא חל על בית מסוים אלא על כל הבתים שיש למשכיר, דחל שיעבוד על הנכסים של המשכיר להעמיד לו בית לשימושים.

ואיכא בזה נפק"מ א. אם מת המשכיר, דאם הקנין הוי רק שיעבוד הגוף נמצא דכשמת פקע שיעבוד הגוף ואין היורשים צריכים להביא לו בית. [וגם אי נימא דבכל חוב היורשים יורשים שיעבוד הגוף, וגם אי אין שיעבוד הגוף מצוה לפרוע חוב אביהם, הוי רק מחמת דסיבת החוב קיימת, משא"כ אצל השוכר אין כאן כלל חוב דנעשה רק קנין להשתעבד להביא לו דיורין.] אבל אם חל שיעבוד דהבתים משועבדים להעמיד לו דיורין

א"כ גם היכא דמת המשכיר חייבים היורשים להעמיד לו בית. ב. היכא דנפל הבית מאיליו וקנה בתים לאחר קנין השכירות, דאי הוי שיעבוד הגוף אית ליה חיוב להעמיד לו שימושים גם מאותם בתים, אבל אי הוי שיעבוד נכסים הקנין היה רק מאותם נכסים דהיו בשעת הקנין.

ונראה לבאר דהר"ן למד דאין חילוק בין בית סתם לבית זה דבשניהם הקנין נעשה בבית, ורק בבית זה, הקנין חל על בית מסוים, ובבית סתם, הקנין חל על כל הבתים דברשות המשכיר, ולכך גם אי נימא דהבית נאסר בהנאה יכול לומר לו הרש"ל דכיון דהבית קיים, וכל זמן דהוא קיים אינו צריך להעמיד לו בית אחר.

סימן סו

בביאור הדין הקדוש משכיר דהשוכר מועל

שיטת התוס' דהשוכר מעל כיון
דמשתמש בשל הקדש

[ונראה דלפי"ז אין מכאן הוכחה דא"א
להשתמש בדבר של הקדש,
דאפשר דהיכא דגם הבית וגם השימושים
של הקדש, ההקדש יכול לשכור את
השימושים, כיון דהשוכר נותן שכר
להקדש נמצא דהוא פודה את השימושים
של הקדש [אם שייך כזה דבר]. עיין בספר
עבודה ברורה.]

בביאור קושית התוס' אמאי
מעלה שכר להקדש, הא
משתמש בשלחם

ולפי"ז א"ש נמי היטב מדוע מעלה שכר
להקדש, דנראה דכל מוכר בית
שיש בו שוכר, היכא דלא שייר המוכר
להדיא, השוכר משלם ללוקח. והביאור
בזה, דכיון דהשוכר משתמש בשל
המשכיר, ועכשיו יש כאן משכיר חדש
ונמצא דמשתמש בבית שלו, לכך מעלה
שכר לקונה ולא למוכר, וא"כ ה"ה הכא
כיון דהבית שייך להקדש נמצא דההקדש
הם משכירים לו את הבית דהוא משתמש
בשל הקדש לכך צריך להעלות שכר
להקדש.

אמנם עיין בתוס' דכתבו והא דאמר הדר
בו מעלה שכר להקדש היינו משום
דיש לו להקדש שותפות עמו ואין כל אחד
יכול לברר חלקו. וצ"ע למאי הוצרכו לזה

כא. הקדישו משכיר הדר בו מעלה שכר
להקדש, הקדישו משכיר
היכי דייר ביה הא במעילה קאי. והנה עיין
בתוס' הכא דפירשו דזה וודאי דאין
המשכיר יכול למכור להקדש יותר ממה
שיש לו, ולכך המשכיר מכר להקדש רק את
הגוף, אבל את הפירות, היינו השימושים
כיון דזה שייך לשוכר דבר זה הוא לא מכר
להקדש. ולפי"ז צ"ע דא"כ מדוע השוכר
מעל, הא השימושים שייכים לו והקדש
בכלל לא קנו דבר זה.

והביאור כיון דהגוף שייך להקדש ונמצא
דהשוכר משתמש בשל הקדש,
דהא א"א להשתמש בלי הגוף, ונמצא דכל
שוכר יש זכויות השתמשות בבית של
המשכיר, וכיון דעכשיו המשכיר זה
ההקדש, נמצא דמשתמש בשל הקדש, לכך
אינו יכול השוכר לדור בבית דנמצא
דמשתמש בשל הקדש. [וחלוק מדקל
לפירותיו, דהתם גם הגוף קנוי לבעל
הפירות לצורך פירותיו, ונמצא דבעל
הפירות אע"פ דמשתמש בדקל בשלו
משתמש, משא"כ בשכירות לא הוי כדקל
לפירותיו אלא יש לשוכר רק זכויות
להשתמש בשל המשכיר.]

דמעלה בגלל דיש להקדש שותפות, הא בלא הך טעמא מעלה שכר להקדש, כיון דכיום ההקדש הם המשכירים ומשתמש בשלהם א"כ הוי כמו כל שכירות. וצ"ע.

ועיין בעולת שלמה דביאר דקושיית התוס' אינה מדוע מעלה שכר להקדש אלא מדוע מועל השוכר. ובביאור קושייתם נראה דכיון דביארו התוס' דאין המשכיר יכול להקדיש את החלק של השוכר, נמצא דכל ההקדש היה רק על הבית וכלל לא על השימושים א"כ מדוע מועל השוכר. ואע"פ דנתבאר לעיל דהשוכר משתמש בשל המשכיר וכיון דהיום המשכיר זה ההקדש לכך יש מעילה. וצ"ל דס"ל להתוס' דהיסוד של מעילה הוא משום גזל, ולכך הקשו כיון דיש לשוכר זכויות להשתמש בהקדש אין כאן גזל וא"כ מדוע איכא מעילה. וע"ז יישבו דהוא משתמש יותר מכנגד מעותיו.

שיטת הר"ן דחילק בין בית זה לבית סתם

ומבואר בתוס' דאע"פ דהמשכיר אינו יכול להקדיש את החלק שיש לשוכר אפ"ה אסור לשוכר לדור בבית. אמנם עיין בר"ן בנדרים מז: דהקשה שם מעין קושיית התוס' הכא, דהתם מבואר דהמשכיר אינו יכול לאסור בקונם על אחרים, ובסוגיין מבואר דיכול המשכיר לאסור אפילו על השוכר. ועיי"ש בר"ן דיישב, דבסוגיין איירי בבית סתם והוכיח מהא דקתני בברייתא דנתצו חייב להעמיד לו בית אחר, [ודלא כהתוס' דהעמידו את הברייטא דאיירי בבית זה] ובבית סתם כיון דאינו

משועבד דוקא לבית הזה יכול לאסור על השוכר, אבל בבית זה ודאי לא מצי משכיר מקדיש ליה דהא אף על גב דהקדש מפקיע מידי שיעבוד ה"מ הקדש מזבח אבל הקדש בדק הבית לא כדעת רש"י.

והנה בפשוטו הר"ן כתב בתחילה דבית זה לא מצי משכיר מקדיש, אמנם מהא דסיים, דאע"ג דהקדש מפקיע מידי שיעבוד וכו', ומבואר בר"ן דמשום דקדו"ד אינו מפקיע מידי שיעבוד, לכך אין המשכיר יכול להקדיש, אבל אם קדו"ד היה מפקיע מידי שיעבוד המשכיר היה יכול להקדיש.

אמנם צ"ע דאיך היה חל ההקדש הא כיון דאינו יכול לאסור בקונם על אחרים איך היה חל ההקדש. אמנם נראה דס"ל להר"ן דזה גופא הביאור דקדו"ד אינה מפקיע מידי שיעבוד כיון דהרי אם יחול יפקע השיעבוד וזה אין כח לאסור על אחרים לכך לא חל כלל.

והטעם דקדושת הגוף מפקיע מידי שיעבוד הרי אינו יכול לאסור

אל אחרים, צ"ל דהביאור הוא דחלוק ביסוד חלות ההקדש של קדו"ד מקדוה"ג, דקדו"ד דהקדושה חלה ע"י דמקדיש את הנכסים לבדק הבית, ואמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, נמצא דההקדש נעשה ע"י דמקנה את החפץ או את השויות לבדק הבית, לכך אמרינן דלא אלימא הקדש ממכירה, דכמו דמכירה אין יכול להפקיע מידי שיעבוד, דאין אדם יכול לעשות קנינים בדבר שחסר לו בבעלות, ה"ה נמי הקדש דהוי דומיא דמכירה אינו יכול להקדיש, אבל קדוה"ג דשם ההקדש

חל לאו מכח דמוכר להקדש אלא משום דמתפס קדושה על עצם הדבר, דהרי גוף הדבר שייך למקדיש לגמרי, ונמצא דהשיעבוד פוקע ממילא לכך כיון שחל הקדושה ממילא פוקע השיעבוד.

ביאור דברי הקובץ הערות בדברי הר"ן

ולפי"ן נמצא דהר"ן נמי ס"ל כהתוס' דאם ההקדש יחול אין השוכר רשאי לדור בבית, ורק כתב דמה"ט דאין הקדש יכול להפקיע מידי השוכר לכך ההקדש לא חל כלל. אמנם עיין בקובץ הערות [להגרא"ו זצ"ל] בסימן נב' דהבין באופ"א דברי הר"ן, דהר"ן ס"ל דבית זה חל ההקדש ורק לא חל על החלק של השוכר, משא"כ בבית סתם חל נמי על החלק של השוכר. והיינו דהבין דמה דכתב הר"ן דבית זה לא מצי משכיר מקדיש היינו דאינו יכול להקדיש את חלק השוכר. ולכך הקשה שם מה זה שייך להקדש מפקיע מיד שיעבוד, ולכך כתב דבקדוה"ג פקעה מידי שיעבוד, הא הטעם דהקדש לא חל על השיעבוד כיון דהרי אם יחול יפקע השיעבוד לכך כיון דהשיעבוד היה קיים לכך אין המכירה וההקדש יכולים לחול, אבל הכא הא ביאר הר"ן דאע"פ דהמשכיר מקדיש השוכר יכול לדור בבית, ונמצא דגם אם יחול ההקדש לא יפקע השיעבוד שיש לשוכר על הבית וא"כ צ"ע מדוע שלא יחול השיעבוד.

ביאור דברי הקובץ הערות דנחלקו התוס' והר"ן מהו איסור מעילה

והנה עיי"ש בקובץ הערות דתלה לפי דרכו דנחלקו התוס' והר"ן האם המשכיר

יכול לאסור את החלק של השוכר. וביאר דזה וודאי דהשוכר משתמש בשל הקדש וכמש"נ, ונחלקו האם איסור מעילה מחמת גזל ממון גבוה, או דהאיסור מחמת דמתשתמש בממון של הקדש, דאיכא איסור להנות מדבר מדבר קדוש, דהר"ן ס"ל דהאיסור מחמת דגזול ממון גבוה, ולכך הכא שיש לשוכר זכותים בבית של ההקדש אין הוא גזול ממון הקדש, [ונראה דזה נמי החילוק דהביא הר"ן מרש" לחלק דקדוה"ג מפקיע מהקדש וקדו"ד אינו מפקיע, דקדו"ד דהאיסור מעילה מחמת איסור גזל, לכך היכא דיש למלוה שיעבוד אין זה אוסר על המלוה להשתעבד דבשל משתמש, משא"כ בקדוה"ג ששם האיסור אינו מחמת גזל אלא משום דמשתמש בשל הקדש דהא מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, לכך התם הקדש מפקיע מידי שיעבוד.] אבל התוס' ס"ל דהאיסור מחמת דאסור להשתמש בממון של הקדש, ולכך ס"ל דכיון דהכא השוכר משתמש בממון של הקדש לכך אע"פ שיש לו זכויות אפ"ה איכא מעילה.

מבאר באופ"א פלוגתתם דנחלקו בגדר קנין שכירות

ונראה לבאר באופ"א דפלוגתתם בגדר קנין השכירות האם הביאור דלשוכר אית ליה רק זכות השתמשות דהבית שייך למשכיר, והשוכר משתמש בשל המשכיר, או דלמא דיש לשוכר קנין פירות בבית, דהבית קנוי לו לענין השימושים, והוי כדקל לפירותיו. ועיין בזה בקובץ הערות שם סימן נג' ובקה"י ריש שביעית. והאחרונים תלו הך חקירה בפלוגתת הראשונים בב"מ קג. היכא דנפל

הבית של המשכיר בתוך ימי השכירות האם השוכר צריך לשלם דמי שכירות. דאי נימא דלשוכר יש לו רק זכות לשימושים וודאי דהוא פטור כיון דאין לו בית דיכול להשתמש בו הרי הוא פטור, אבל אי נימא דיש לשוכר גוף לפירות נמצא דהתשלום אינו על ההשתמשות דבשלו הוא משתמש, והתשלום על הקנין דקנה את הבית מתחילה לענין שימושים, ולכך גם היכא דנפל הבית צריך לשלם על מה שקנה. ועיין לקמן עוד בזה.

ונראה דהר"ן ס"ל דמותר לשוכר להשתמש בבית של הקדש, כיון דהבית קנוי לו לשימושים, נמצא דאינו משתמש כלל בבית של הקדש, דהוא משתמש בשלו, משא"כ התוס' ס"ל דאית ליה רק זכות שימושים, ונמצא דמשתמש בשל הקדש לכך ס"ל דאין השוכר יכול לדור בבית דגופו שייך להקדש ונמצא דמשתמש בשל הקדש.

תוד"ה "הכי קאמר". ובתוספתא תניא וכו' עמד בעל הבית והקדישה אינה מקודשת עד שתחזור לרשותו וכל מה שנהנה ממנו הרי זה מקודשת וכו' [ומבואר דאין המשכיר יכול להקדיש ודלא כמו דמבואר בסוגיין] וי"ל דהא דתניא בתוספתא דאין המשכיר יכול להקדיש

היינו כשהקדים לו שכרו והכא מיירי בשלא הקדים שכרו.

וצ"ע דבריהם דמדוע הוצרכו ליישב באופ"א ממה דכתבו לעיל דהכא איירי דהקדיש רק את החלק של המשכיר, משא"כ בתוספתא נימא דאיירי כמו בכתובות דהקדישה לגמרי גם את החלק של השוכר, לכך לא חל ההקדש על החלק של השוכר. וצ"ע. ועוד צ"ע בגוף דברי התוספתא דז"ל 'וכל מה שנהנה ממנו הרי זו מקודשת'. וצ"ע כיון דההקדש לא חל מדוע השכר שייך להקדש.

ובביאור החילוק בין אם הקדים שכרו ללא הקדים שכרו עיין בקהלות יעקב דביאר דהיכא דהקדים שכרו התשלום היה על הקנין הבית, דקנה את הבית לפירות, ונמצא דהשוכר משתמש בשלו, משא"כ היכא דלא הקדים שכרו נמצא דהשוכר הוא על השימוש, ונמצא דהשוכר משתמש בשל המשכיר ויש לו רק זכויות להשתמש בשל המשכיר. ולכך היכא דלא הקדים שכרו דנמצא דלא נעשה כלל קנין בבית לכך יכול המשכיר להקדיש. משא"כ היכא דהקדים שכרו קנה השוכר קנין בבית והבית שלו לענין ההשתמשות והוי ממש כדקל לפירות לכך שם אין המשכיר יכול להקדיש.

סימן סז

בגדר הממשכנין דנאמר בחייבי ערכין וקרבתות

[ומוציא הוצאות חנם שלא לצורך כדי שלא ישאר בידו מה לקנות] ולהכי ממשכנין ואם אין מוצאין במה למשכנו אז כופין כדקאמר הכא.

ומבואר מדבריהם דהא דתנן הכא דחייבי עולות ושלמים ממשכנין, הוי מדין כופין על המצות, דיש חשש שמא יפשע, [ולכך הקשו מסוגיין, אבל אי נימא דלא הוי מדין כפיה על המצות וכמו דיבואר להלן מהרמב"ן, לא קשה מידי דאח"כ ליכא בל תאחר וליכא כפיה על המצות אבל ממשכנין מטעם אחר]. ולכך בתוך ג"ר דעדיין לא הגיע זמן הפרעון רק 'ממשכנין' אם יש לו, והיינו לוקחים ממנו משכון דיש חשש שלא ישאר בידו לקנות, ולפי"ז 'ממשכנין' אין פירושו דגובין, אלא רק לוקחים ממנו משכון, בשביל ביטוח כדי שישאר בידו מה לקנות. והטעם דבחטאות ואשמות דאין ממשכנין כיון דהקרבתן בא לכפרה אמרינן דלא יתעצל. וכל זה רק קודם ג"ר דעדיין לא עבר על בל תאחר, ונמצא דעדיין לא הגיע זמן הפרעון, לכך ליכא סיבה למשכנו [בחטאות ואשמות] דאמרינן כיון דזה בא לכפרה לכך וודאי דיביא, אבל לאחר ג"ר ממשכנין כיון דכבר הגיע זמן הפרעון נמצא דחייב במצוה בכל רגע ורגע, לכך כופין בחטאות ואשמות, מדין כופין על המצוה.

מתני' חייבי ערכין ממשכנין וכו'. והנה יש לדון מהו דינא דמתני' ד"ממשכנין", האם הביאור דגובין את החוב דכיון דהתחייב להקדש גובין את החוב, [בי"ד או הגזבר עיין להלן] או דלא הוי כלל מדין גביה אלא מתורת 'משכון', בשביל לזרזו לשלם את החוב. ועיין עוד בכתבי הגרי"ז דחקר מהו הדין דחייבי ערכין דממשכנין, האם הוי מדין גביית חוב, או דהוי מדין דכופין על המצות. ונראה דאיכא בזה פלוגתא בראשונים.

מהתוס' בר"ה מבואר
דח'ממשכנין' הוי מדין כפיה על
המצות, וכן לא הוי בתורת גביה
אלא מתורת משכון

והנה עיין בתוס' בראש השנה ו. בד"ה "יקריב אותו", דהקשו הא דתנן שם דילפינן מ"יקריב אותו" דכופין על כל מצות עשה, [והטעם דצריכי "יקריב אותו" דהו"א דבקרבנות לא יכפו משום דכתיב לרצוננו] והקשו מסוגיין וז"ל וא"ת הא דתנן פרק האומר משקלי חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן ה"ד אי מקמי דאתא לירי בל תאחר אפי' עולות ושלמים נמי לא ואי דעבר בכל תאחר אפי' חטאות ואשמות נמי וי"ל דלעולם בשלא עבר עדיין אלא דחזינן שהוא מתעצל להביא

ולפי"ן נראה דכיון דהוי מדין כופין על המצוה, הוי רק דין על הבי"ד למשכן, ואין הגזבר בעל דבר למשכן.

מהרבינו גרשום בסוגיין מבואר
דהגזבר הוא הממשכן וע"כ דלא
הוי מדין כפיה על המצות

אמנם עיין ברבינו גרשום בסוגיין דכתב דהגזבר הוא הממשכן, ונראה דאי נימא דהוי מדין כופין על המצוות אין זה שייך כלל לגזבר. וע"כ מבואר מדבריו דהא דממשכנין הכא לאו מדין כפיה על המצות. ובדבריו אפשר לומר דהגזבר גובה את חיובו. אמנם ברמב"ן מבואר דזה גם דין על הגזבר וכתב להדיא דלא הוי מדין גביה.

מהרמב"ן במלחמות נמי מבואר
דהגזבר הוא הממשכן אבל לא
מתורת גביה אלא מדין משכון

והנה מצינו דברים מפורשים ברמב"ן בזה, דעיין ברמב"ן במלחמות בב"ק יח. [מדפי הרי"ף] דדן שם האם כופין על הצדקה, וז"ל שם שאם אמר הגאון ז"ל דב"ד דלית להו למעבד מידעם, רצונו לומר שאין יורדין לנכסיו למוכרן כמו שעושין בבע"ח ולא משמתין אותו דהא לית להו לעניים עסק דין בהדיא כלל אבל מ"מ גבאי צדקה ממשכנין אותו משכנו בעלמא עד שיפרע משום דדלמא פשע ובעי משכנו ולכשיתן יחזירו לו משכנו ואין זה כפיה וגביה כדן ב"ד בבע"ח אלא משכנו בעלמא הוא שגבאי צדקה ממשכנין אותו ולא ב"ד כי לא חלק הגאון ז"ל מעולם בזה דהא צדקה איתקש לנדר

וחייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן ומאי שנא וכן נמי חייבי ערכין.

ומבואר בדבריו נמי כדברי התוס' דממשכנין היינו בתורת משכון ולא בתורת גביה, אבל פליג על התוס' דלא הוי מדין כפיה על המצות דבי"ד הם הכופין, אלא הוי דין בצדקה, דעל גבאי צדקה למשכן, וכן בחייבי עולות דהוי דין על הגזבר, דצריכים למשכן אותו שמא יפשע.

אמנם צ"ע מאיזה הלכה זו דהגזבר הוא הממשכן, דהא התחיל בדבריו דאין לעניים עסק בהדיא, ולכאורה הטעם משום דהוי ממון שאין לו תובעים, ולפי"ז הגבאי צדקה דהוא יד עניים, לכאורה אית ליה זכות תביעה עליו וא"כ מדוע אינו יכול לגבות ורק למשכן. ועוד צ"ע דכיון דכתב דצדקה איתקש לנדר ולחייבי עולות דממשכנין אותם, ומבואר דלמד דגם בקרבנות אית ליה לגזבר זכות תביעה, וצ"ב הא ליכא אמירה לגבוה כמסירה להדיוט בקרבנות, אלא רק איכא חיוב לאדם להפריש קרבן וא"כ מה השייכות של הגזבר למשכן אותו.

מוכיח מדברי הרמב"ן דגם לאחר
ג"ר אין ממשכנין בחטאת, וחזינן
מזה דהגזבר אינו ממשכן מדין
שליח בי"ד והיינו מדין כפיה על
המצות,

וזה א"א למימר דכונתו דהגזבר הוא שליח בי"ד, ונמצא דבאמת כונתו כדברי התוס' דהוי מדין כפיה על המצוות, ומה דכתב דהוי דין על הגזבר ולא על הבי"ד היינו רק לאפוקי דהא דממשכנין לא

המצוות, ולכך קודם ג"ר ממשכנין רק בעולה דיש חשש שמא יפשע, ובחטאת לא בעי למשכן, אבל לאחר ג"ר גם בחטאת ממשכנין, כיון דמבטל את המצוה של הבאת הקרבנות בכל רגע ורגע.

ומבואר לפי"ז מדבריו דהנך ג' חילוקים דהביא לעיל איירי גם לאחר ג"ר, דגם לאחר ג"ר דכבר עובר על בל תאחר אין כופין בחטאת. וצ"ע דמדוע דלא יכפו מדין דכופין על המצוות, דכיון דהגיע זמן הפרעון ומבטל את המצוה כל רגע ורגע א"כ צריך לכפותו ככל המצוות.

וע"כ צריך לומר דוודאי דס"ל דלאחר ג"ר כופין על המצוות, אבל הרמב"ן ס"ל דחוץ מאזהרה ד"ועשית" דכופין על המצות, יש כאן עוד נדון דהגזבר יש לו זכות תביעה לענין משכון, וזה מה דהקדים בתחילת דבריו דהדין ממשכנין הוי דין על הגזבר וכלל לא הוי מדין כופין על המצות דמוטל על הבי"ד.

מוכיח מדברי הרמב"ן דהטעם דממשכנין בעולות משום דאיכא זכות תביעה לגזבר למשכן, משא"כ בחטאת אין ממשכנין מעיקר הדין דאין לגזבר זכות תביעה אפילו לא למשכן

ונראה דזה גם מוכח מהמשך הרמב"ן דטעם הכפיה הכא לא הוי מדין כפיה על המצות אלא דאיכא עוד דין, דהא הרמב"ן כתב ג' חילוקים בין חטאת לעולה וצדקה, והנה לכאורה הנך ג' טעמים חלוקים ביסוד דינם, דלפי הטעם הראשון דחייבי חטאות אין ממשכנין דאין חשש שמא יפשע, מבואר דהא דאין ממשכנין כיון דלא בעי למשכן, אבל צדקה דהוי

הוי מדין גביה אלא רק מתורת משכון, והיינו מדין כופין על המצות וכמו דהבאנו מדברי התוס', דהא מהמשך דבריו מבואר להדיא שלא כן.

דעיי"ש דכתב עוד דוודאי ממשכנין על הצדקה דכתיב ועשית אזהרה לב"ד שיעשון פי' שממשכנין אותו. והקשה דמדוע מדמינן צדקה לחייבי עולות ושלמים ולא לחייבי חטאות, וכתב ג' טעמים. וז"ל ואי אמרת הא חייבי חטאות ואשמות כתיבי התם ואין ממשכנין אותם, התם היינו טעמא משום דכפרה ידיה הוא ולא בעי עשוי דמעושה ועומד הוא כי היכי דתהוי ליה כפרה, אבל צדקה מצוה גרידתא היא כנדרים ונדרות וממשכנין אותם, ועוד דצדקה דבר הנדור הוא דומיא דעולות ושלמים וקרינא בהו אשר דברת בפין משא"כ בחטאות ואשמות שאין נדרין ונדרין אלא חיובי דרמי עליה הוא וליכא לדמויי להו צדקה, ועוד דהא איכא חייבי חטאות שממשכנים אותם כדאיתא בערכין וק"ו הדברים דכיון דלחבריה בעי למיתביה ולא לגבוה בעי משכוניה משום דפשע ולא יחיב. ויש מפרשים שלא חלקו בין חייבי חטאות ואשמות לחייבי עולות ושלמים אלא קודם זמן דבהכי ממשכנין כי היכי דלא ליפשע ובהנך לא פשע אבל לאחר שעברו עליו שלש רגלים בכולן ממשכנין וכופין נמי במילי ושוטי דבכולהו כתיב ועשית וכענין שאמרו בשאר מצות מכין אותו עד שתצא נפשו ודבר נכון.

והנה מבואר בסו"ד דהביא דברי הי"מ [דנראה דזה התוס' דהבאנו בר"ה] דס"ל דהדין דממשכנין הוי מדין כופין על

מצוה גרידתא חיישנן שמא יפשע. וכן לפי הטעם השלישי, אמנם לפי הטעם השני דכתב בצדקה הוי דבר הנדור, משא"כ חטאות ואשמות, לכאורה לפי הטעם הזה הוי מעיקר הדין דאין ממשכנן בחטאות כיון דלא נדר לכך אית ליה רק מצוה על הגברא להתכפר והוי רק חיוב עליו, ואין כאן כלל זכות תביעה להקדש, ולכך הגזבר אינו יכול למשכן, משא"כ בעולה כיון דהתחייב הוי חיוב להקדש, ולכך יש לגזבר זכות תביעה, ולכך התם ממשכנן. וצדקה דמגיע נמי ממה דחייב עצמו לכך דומה דומה לעולה ושלמים.

וכן מוכיח מהריטב"א

וכן מבואר בריטב"א בר"ה ו. דנמי כתב דכופין על הצדקה, וכתב דליכא למילף מינה דכופין במ"ע שמתן שכרה בצדה דשאני הכא דגלי ביה קרא דכתיב ועשית אזהרה לבי"ד שיעשוק, ולא גמרינן מינה לעלמא משום דהכא לאו משום מצוה בלחוד אלא מפני שחייב עצמו וכשם שכופין אותו לפרוע כשנתחייב להדיוט שלא יהא כח הדיוט חמור מהקדש.

ומבואר נמי דהטעם דכופין בצדקה משום דהתחייב ליתן, ולא הוי מדין כפיה על המצות. דמדין כפיה על המצות אין כופין כשיש מתן שכרה בצדה, אבל בצדקה איכא קרא ועשית אזהרה לבי"ד דכופין מחמת דחייב עצמו. ולדבריו לכאורה נימא דה"ה בעולה ושלמים הטעם דממשכנן משום דהתחייב ליתן. וכן מובא הכא בכתבי הגרי"ז בסוגיין, דלמד כמו דנתבאר ברמב"ן בפירושו השני לחלק בין חטאת לצדקה. [אמנם דברי הגרי"ז צ"ע

דהא הריטב"א כתב שם בהמשך דבריו דהטעם דאין ממשכנן בחטאת משום דאין צריך למשכן דהוא וודאי יביא, ואם נימא דדברי הריטב"א נמי בקרבנות, א"כ צ"ע דהיה לו לומר דבחטאת אינו יכול למשכן. וזה וודאי דא"א למימר וכמו דכתב שם הריטב"א דהא בחטאת נזיר חזינן דממשכנן. ועיין בזה להלן.]

והנה לפי"ז נמצא דהחילוק השני של הרמב"ן לא הוי מדין דכופין על המצוה, דהא ביאר דהטעם דאין כופין בחטאת כיון דלא התחייב, ואי נימא דהוי מדין כופין על המצוה מה איכפת לן דלא התחייב, הא כיון דאית ליה מצוה להתכפר בבי"ד כופין אותו על המצוה דלא גרע מכל חיוב מצוה. וע"כ מבואר ברמב"ן דהדין דממשכנן לא הוי מדין כופין על המצוה אלא מחמת דהתחייב להקדש ואיכא זכות תביעה לגזבר לתבוע ממון הקדש. [ועיין בזה להלן מהו גדר זכות התביעה.]

ולפי"ז נראה דגם החילוק הראשון של הרמב"ן דכתב דהטעם דלא כופין בחטאת דמעושה ועומד משא"כ בעולה וצדקה דהוי מצוה גדידתא כופין, נמי לא הוי מדין כפיה על המצות, דאי נימא דלפי הביאור הראשון הוי מדין כפיה על המצות ולפי החילוק השני הוי מדין זכות תביעה של הגזבר, נמצא דחלוקים ביסוד דינם שני החילוקים, דלפי הביאור הראשון ביי"ד הוא הממשכן, ולפי"ז מה דכתב לעיל דהגזבר ממשכן ולא הבי"ד, היינו דהגזבר הוא שליח בבי"ד, ומה דכתב דבי"ד אינו ממשכן היינו דבא לאפוקי דהכפיה הכא לא הוי מדין גביה אלא מדין כופין על המצות.

מבאר דגם בקדושת הגוף איכא
זכות תביעה לגזבר רק למשכן
דהא איכא שיעבוד נכסים

והנה נראה דאע"פ דבקדשי מזבח ליכא
כלל אמירתו לגבוה ולא התחייב
כלל ממון להקדש, אלא רק התחייב
להפריש קרבן, וא"כ לכאורה הוי מצוה
ככל המצות דרק התחייב להביא קרבן,
וא"כ צ"ע הא דכתב דצדקה איתקש לנדר
ולחייבי עולות דממשכנין אותם, הא
בקרבנות לית ליה לגזבר זכות תביעה.

ואפשר דכיון דמבואר בקידושין יג:
דאשה שהפרישה חטאתה ומתה,
יביאו יורשים עולתה, ואמרינן שם דלמ"ד
שיעבודא דאורייתא גם כשלא הפרישה
מחויבים היורשים, וחזינן דאדם דמתחייב
בקרבן משתעבדים נכסיו, ועיין ברש"י
דכתב דמחמת השיעבוד כופין את היורשים
על זה, וא"כ חזינן דחייב מצוה של הבאת
קרבן שאני מכל המצוות, ולכך נראה דכיון
דאיכא שיעבוד נכסים אע"פ דאין כאן
תובע, [ועיין להלן מה דהבאנו בזה מדברי
הברכת שמואל] אפ"ה חידשה התורה כיון
דכבר איכא שיעבוד נכסים מחויב הגזבר
למשכנו בשביל שיוכל לקיים את חיובו.

ובהך דינא דהתחדש דבמקום דאיכא זכות
תביעה לגזבר למשכן, בזה כתב
הרמב"ן ג' חילוקים בין חטאת לעולה,
דמדוע זכותו של הגזבר למשכן רק בעולה
ולא בחטאת.

אמנם עדין צ"ע בגדר הדברים דאם צדקה
הוי התחייבות כמו חיוב ממון

ולפי הביאור השני הדין כפיה הוי לא הוי
מדין כופין על המצות ולפי"ז נמצא דרק
הגזבר הוא הממשכן ולא הבי"ד.

ועוד צ"ע מה דהקשינו לעיל דאי נימא
דלפי החילוק הראשון הבי"ד הוא
כופה מדין כופין על המצות, הא הוכחנו
דדבריו איירי גם לאחר ג"ר, וצ"ע מדוע
לאחר ג"ר לא יכפוהו בחטאת מדין כופין
על המצוות.

מבאר דס"ל להרמב"ן דלאחר
ג"ר ממשכנין נמי מדין כפיה על
המצות, ובתוך ג"ר הוי מדין
זכות תביעה של הגזבר לענין
משכון

וע"כ מבואר מכל זה דס"ל להרמב"ן
דקודם ג"ר לא שייך כלל דינא
דכופין על המצות, דכיון דיש לו זמן
לעשיית המצוה לא שייך דבי"ד יכפוהו,
[ודלא כהתוס'] ורק לאחר ג"ר איכא כפיה
על המצות גם בחטאת, ושם הכפיה או
ע"י דממשכנין או במילי ושוטי, ולכך
ס"ל דמהא דחזינן דכופין בעולות קודם
ג"ר, ע"כ דנאמר ב"ועשית" עוד דין
אזהרה לבי"ד שיעשוק, וזה הוי מדין זכות
תביעה של הגזבר דזכותו דיכול למשכן
כיון דחזינן דמתעצל לכך יכול למשכנו
דיוכל לפרוע את חיובו, וזה רק בדבר
דאיכא חיוב ממון, אבל בשאר מצות
וכגון לולב ליכא דין דממשכנין לפני
דהגיע זמן המצוה, דרק במקום דהתחייב
חיוב ממון להקדש, איכא זכות לגזבר
למשכן.

לחבירו וכן מבואר ברמב"ן דגם בקרבנות איכא חיוב ממון להקדש למה צריך קרא דממשכנין, דהא לא גרע מכל חוב של הדיוט דמשכנין וכמו דכתב שלא יהא חמור הקדש מהדיוט.

ועוד צ"ב מה הדין ודברים בריטב"א האם זה מדין כופין על המצוות או מפני שחייב עצמו ליתן, דהא כיון דחזינן דבעינן קרא דממשכנין מנלן דהמחייב משום שהוא בעצמו התחייב ולא מדין כופין על המצוות.

מביא דברי הברכת שמואל
דביאר גדר הזכות דאיכא לגזבר
רק למשכן

והנה יש לבאר מהו הביאור דלגזבר איכא רק זכות תביעה למשכן ולא לענין לרדת לנכסיו, ובפשוטו הביאור דכיון דלא הגיע הזמן לפרוע דאיירי תוך ג"ר לכך אינו יכול לגבות. אמנם אי מה"ט א"כ גם למשכן אינו יכול, ועוד דהא ברמב"ן לכאורה מבואר דגם לאחר ג"ר הגזבר רק ממשכן.

והנה עיין בברכת שמואל בב"ק בסימן ל דביאר דברי הרמב"ן, דאע"פ דאדם התחייב קרבנות להקדש, כיון דבקדוה"ג ליכא בזה דין של אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דאין רשות ממון להקדש בדבר שקדוש קדוה"ג, אלא הוי רק חיוב ממון של הגברא להקדש, נמצא דהגברא מחויב ממון להקדש, ומחמת הך חיוב ממון דאיכא לגברא נכסיו נעשים ערבים

לשיעבוד הגוף, אבל אין להקדש זכות תביעה בזה, ולכך בי"ד אינם יכולים לרדת לנכסיו בשביל לגבות ממנו ממון, דכל זמן דאין עליו תביעת ממון מחבירו אין תפקידם של הבי"ד לרדת לנכסיו, ורק התחדש בקרא דהגזבר יכול רק ל'משכן' את נכסיו דנעשו ערבים בשביל דעי"ז וודאי דיפרע את חיובו להקדש.

ומבואר מדבריו גדר חדש בשיעבוד, דבעלמא הגדר של שיעבוד דלתובע אית ליה מקצת קנין בנכסים, ולכך יכול נמי הלוא למכור הך שיעבוד וכן אין המלוה יכול להפקיע את השיעבוד, והכא התחדש גדר חדש של שיעבוד, דכמו דאדם הוא עצמו מחויב לקיים את המצוה ה"ה נכסיו אחראים וערבים למצוה של האדם, דהתחייב.

ובאמת דבר זה מבואר ברש"י דהבאנו לעיל דאיכא שיעבוד נכסים היכא דהתחייב בקרבן, והרי אדם שהתחייב קרבן אין כלל תובע, וחזינן דאיכא שיעבוד נכסים דהם ערבים לשיעבוד הגוף דהתחייב הגברא, ולכך הגזבר יש לו זכות לקחת את הנכסים למשכון דהם נעשו ערבים בשביל דלא יבזבו את הנכסים הללו, כדי דוודאי יפרע את חיובו, אבל אינו יכול לקחת את הנכסים הללו לגביה כיון דאין כאן 'ממוני גבך' לכך אינו בעל דברים לקחת אותם לגביה, ורק יכול לקחת ולשמור על הנכסים דנעשו ערבים לקיים את חיובו.^א

א. ומצינו עוד כה"ג, דהרי ידועים דברי הנמוק"י בב"ק דלמ"ד אשו משום חציו המחייב הוא שעת זריקת החץ, והנכסים משועבדים כבר משעת הזריקה, והנה וודאי לפני שנעשה היזק לא חל שום חיוב דהא אין כאן ניזוק, ונמי לא שייך לומר דלאחר ההיזק משתעבדים הנכסים למפרע משעת זריקת החץ דכיון דבשעת זריקת החץ לא

ולפי"ז נמצא דבכל הנך ג' חילוקים של הרמב"ן ליכא נפק"מ מי הממשכן, דזה וודאי דלפי כל ההסברים הממשכן זה רק הגזבר ולא ביי"ד כיון דגם היכא דנדר להקדש, כיון דלהקדש אין לו זכות תביעה, דהא בקדוה"ג ליכא דינא דאמירה לגבוה כמסירה להדיט, לכך אין להקדש תביעה של ממוני גבך. ולפי כל ההסברים ה'ממשכנין' הוי רק בשביל דיוכל לקיים את חיובו בהמשך כדי שיוכל לקנות ולקיים את חיובו, ומה דכתב הרמב"ן דהממשכנין הוי הגזבר ולא ביי"ד, היינו לאפוקי דלא הוי גביה של ביי"ד, אלא גם בעולות דהגזבר ממשכן מחמת דהתחייב ממון להקדש, וכיון דאין לו זכות תביעה לכך רק ממשכנין, אמנם איכא רק נפק"מ האם הא דאין ממשכנין בחטאת והא דממשכנין בעולה הוי מעיקר הדין, דלהסבר הראשון לא הוי מעיקר הדין, אלא דאין צריך למשכן בחטאת, ובעולה נמי מה דממשכנין הוי רק דחיישינן שמא יפשע ולא יפרע חובו, משא"כ להסבר השני כיון דנדר להקדש לכך יש לגזבר זכות תביעה לענין למשכן, ומה דאין ממשכנין בחטאת הוי מעיקר הדין.

ונמצינו למדים דהרמב"ן ס"ל דאיכא שני דינים, דלאחר ג"ר ממשכנין גם בחטאת מדין כפיה על המצות, דבדין כפיה

על המצות התחדש דבי"ד כופין גם במקום דליכא כלל חיוב ממון, ובתוך ג"ר לא שייך כופין על המצוה, וילפינן מ"ועשית" דיש לגזבר זכות תביעה לענין למשכן. ואיכא נמי נפק"מ בגדר הכפיה, דלאחר ג"ר הכפיה בין ע"י משכון ובין במילי ושוטי, משא"כ תוך ג"ר דהוי רק דין זכות תביעה של הגזבר וזה רק ע"י משכון. ובזה כתב הרמב"ן ג' חילוקים בין חטאת דאין לגזבר זכות למשכן ובעולה דאית ליה זכות למשכן.

מקשה דאם הטעם דאין ממשכנין בחטאת מעיקר הדין מדוע בחטאת נזיר ממשכנין

והנה בחילוק השני דכתב הרמב"ן דהטעם דבעולה ממשכנין כיון דהתחייב משא"כ בחטאת דלא התחייב אין ממשכנין, ולפי"ז נמצא דהא דאין ממשכנין בחטאת הוי מעיקר הדין דאין לגזבר כלל זכות תביעה כיון דלא התחייב כלל להקדש, ואית ליה רק מצוה להתכפר, ונמצא דהא דתנן דאין ממשכנין בחטאת היינו **דאינו יכול** למשכן, א"כ צ"ע מדוע בחטאת נזיר ממשכנין הא שם לא נדר כלל. ובשלמא לפי הביאור הראשון והשלישי, דהטעם דאין ממשכנין בחטאת משום דלא צריך למשכן, דלא חיישינן שמא יפשע, לפי"ז בחטאת נזיר דחיישינן שמא יפשע וכדמבאר בסוגיין לכך ממשכנין, אבל לפי

היה שום היזק לא שייך דלניזק יהיה לו זכות בנכסים לפני שנעשה היזק. וע"כ חזינן דאה"נ לניזק עצמו אין לו זכות ממון בנכסים משעת זריקת החץ, אולם הביאור בדברי הנמוק"י דכמו שהמזיק עצמו הוא מתחייב משעת זריקת החץ וחזינן דנעשה אחראי לכל התוצאות שיהיו מזריקת החץ, התחדש דגם נכסיו הם אחראים וערבים לכל התוצאות שיהיו משעת זריקת החץ. ומבאר מדבריו נמי דאיכא שני דיני שיעבוד, דאיכא שיעבוד דלתובע יש לו בזה קנין שיעבוד, ולכך הנתבע אינו יכול למכור הך שיעבוד, ואיכא עוד סוג של שיעבוד שהוא דין אחריות וערבות על הנכסים מבלי שיהיה לתובע זכות ממון וגם מבלי שיש כעת בכלל תובע.

הביאור השני דמבואר דאי אפשר למשכן דהוי מצוה גרידתא ככל המצות כיון דלא התחייב, א"כ מה"ט נמי בחטאת נזיר מדוע ממשכנין. ועיי"ש בריטב"א דכתב כן להדיא דהטעם דאין ממשכנין בחטאת משום דאי"צ למשכן, ולכך בחטאת נזיר ממשכנין.

מבאר דבחטאת נזיר איכא בל תאחר מיד, ולכך ממשכנין מדין כפיה על המצות, כמו לאחר ג"ר בחטאת

ונראה לומר דהנה אמרין בנדרים ד. דאדם נדר להיות נזיר כל זמן דלא קיים את נזירותו עובר בכל תאחר, ומקשינן שם דאיך משכחת לה בל תאחר הא כיון דאמר דיהיה נזיר הרי הוא נזיר. ומשני שם מר זוטרא דמשכחת לה דעובר בכל תאחר דקרבותיו. וכתבו שם התוס' בד"ה "בל תאחר קרבותיו" - אם השלים ימי נזירותו ולא הביא איכא בל תאחר. ועיי"ש בקרן אורה דדיק מלשונם דעובר בכל תאחר מיד ולא רק לאחר ג"ר. ועיי"ש במאירי דכן כתב להדיא.

ולפי"ז נראה דא"ש היטב דהטעם דממשכנין בחטאת נזיר לא הוי מדין התביעה של הגזבר, אלא מדין כופין על המצות, דכיון דאיכא בל תאחר מיד,

נמצא דמיד דהשלים נזירותו מחויב בכל רגע ורגע בקיום המצוה של הבאת קרבנותיו לכך כופין על המצוה. [ונמצא דנזיר מיד לאחר דהשלים ימי נזירותו החיוב חטאת שלו הוי כמו דכבר עבר ג"ר דבהא נתבאר דלכו"ע כופין על המצות.] והא דמבואר בסוגיין דממשכנין בחטאת נזיר משום דלא חמיר עילויה, משום דאם היה חמיר עילויה לא היו צריכים לכפות דהוא וודאי דלא יתעצל ויביא מיד, וכיון דלא חמיר עילויה לכך חיישינן שמא יתעצל ולכך ממשכנין מיד.³

אמנם לפי"ז יצא נפק"מ דהממשכנין בעולה ובשלמים דאיירי גם לפני ג"ר שם הוי דין על הגזבר וכמו דמבואר ברמב"ן, כיון דאיכא שיעבוד נכסים לכך יכול לגבות למשכון. משא"כ הממשכנין שנאמר בחטאת נזיר הוי דין על הבי"ד רק מדין כפיה על המצוה.

מבאר באופ"א דבחטאת נזיר ממשכנין מזכותו של הגזבר, דגם דבחטאת לאחר ג"ר הנכסים נעשין ערבים וממילא לאחר ג"ר אפשר למשכן גם מדין כפיה על המצות וגם מדין זכותו של הגזבר

ונראה דאפשר לבאר עפ"י דברי הקרן אורה אבל באופ"א, דהנה נתבאר

ב. אמנם קצת צ"ב, דהא בחטאת לאחר ג"ר דנתבאר דלכו"ע ממשכנין הבי"ד מדין כפיה על המצוה, יש לחקור האם הכפיה מחמת דחוינן דכבר עבר ג"ר ועדיין לא הביא א"כ יש חשש דלא יביא, וממילא הדר דינא דיכפו כמו בעולות דחוינן דאצלו חטאת נמי לא חמיר עילויה, [אמנם לפי"ז לכאורה הטעם דיכפו לאו מחמת כפיה על המצות אלא כמו בחייבי עולות ושלמים. אמנם זה אינו דהא נתבאר דבחטאת כיון דלא התחייב אין זכות תביעה לגזבר למשכן ולכך בענן להגיע דהבי"ד כופים מדין כפיה על המצות.] או דבאמת גם לאחר ג"ר אין חשש דלא יביא, אבל כיון דכבר הגיע זמן הפרעון וכל רגע ורגע חייב במצוה, לכך כופין. ואי נימא כצד הב' לפי"ז הטעם בחטאת נזיר דממשכנין, כיון דעובר בכל תאחר מיד לכך אית ליה חיוב מצוה בכל רגע ורגע לכך כופין, וא"כ צ"ב מדוע הגמ' הוצרכה להגיע לטעם דכופין משום דלא חמיר עילויה ת"ל דכופין מדין כפיה על המצות. ועייין בקרן אורה שם ולכאורה נראה דזה כומתו להקשות שם.

עוד דין דגם ב"ד יכולים לכפותו, כמו אחר ג"ר בעולות.

ולפי"ז נמי א"ש הא דאמרינן דהטעם דכופין בחטאת נזיר כיון דלא חמיר עילויה לכך איכא חשש דשמע יפשע, והקשה הקרן אורה [עיין בהערה] ת"ל דימשכנו מדין כפיה על המצות דכיון דאיכא בל תאחר נמצא דמבטל מצוה בכל רגע ורגע. אמנם לפי"ז א"ש היטב דא"נ איכא כפיה על המצוה, אבל זה רק דין על הבי"ד, והבריייתא חידשה דגם הגזבר יכול למשכן, והגזבר דיכול למשכן רק בשביל דיהיה בטוח דיפרע את חובתיו, ולכך כל זה רק היכא דלא חמיר עילויה ואיכא חשש דשמא יפשע יש לו זכות גביה, אבל היכא דליכא חשש שמא יפשע וודאי יביא אין לו זכות גביה.

מביא שיטה שלישית מהתוס'
בכריתות דאין ממשכנין בחטאת
דהיכא דלא ניח"ל בכפרה לא
מועיל מה יכפוהו

ומצינו בתוס' בכריתות יב. שיטה שלישית הטעם דבחטאת אין ממשכנין. דהקשו שם התוס' בסוד"ה "או דלמא" וא"ת היאך מחייב ר' מאיר [היכא דהוא אומר לא אכלתי והעדים מעידים דאכל] האמר לא אכלתי ובע"כ לא יביא חטאת כדאמר חייבי חטאות אין ממשכנין אותן וי"ל דהתם מיירי כשאמר דלא ניחא ליה בכפרה אבל האי ניחא ליה בכפרה אלא שהוא סבור להיות פטור ממשכנין אותו.

ומבואר בתוס' דהא דאיתא במשנה דבחטאות אין ממשכנין הוי

דהטעם דבחטאת אין ממשכנין כיון דאין שיעבוד נכסים דהוי רק מצוה להתכפר, ולאחר ג"ר ממשכנין רק מדין כפיה על המצות, ולכך רק הבי"ד יכול למשכן. אמנם נראה דאפשר דגם בחטאת לאחר ג"ר ממשכנין דאיכא שיעבוד נכסים דאמרינן דהנכסים ערבינן לפרוע חוב, וגם הגזבר יכול למשכן, והביאור דעד דלא הגיע ג"ר כיון דלא חייב עצמו, אית ליה רק מצוה להתכפר, משא"כ לאחר ג"ר דהגיע זמן חיוב התשלום לכך כיון דחל עליו חיוב ממון להקדש, ממילא מחמת החיוב דחל על גופו להתכפר, נכסיו ערבים לפרוע את חובו, ולכך הגזבר יכול למשכנו מאותם נכסים בשביל דיהיה לו ביטוח דיוכל לקיים את חיובו, וכמו דנתבאר בעולות בתוך ג"ר דהתחייב ממון להקדש לכך יכול הגזבר למשכן, דיוכל לקיים את חיובו, בחטאת דבר זה מתחדש לאחר ג"ר.

ונמצא לפי"ז דלאחר ג"ר איכא שני דינים גם איכא דין דבי"ד יכולים לכפות מדין כופין על המצוה [וקודם ג"ר דעדין לא הגיע זמן המצוה אינם יכולים וכש"נ] ואיכא עוד דין דהגזבר עצמו נמי יכול למשכן, דכיון דהגיע זמן החיוב לכך יכול למשכן מהנכסים דנעשו ערבים, בשביל דיהיה בטוח דודאי יקיים את חיובו.

ולפי"ז נראה דבחטאת נזיר כיון דאיכא בל תאחר מיד, לכך הגזבר נמי יכול למשכן, ונמצא דהממשכנים בחטאת נזיר וכן בעולה הוי אותו גדר דהגזבר יכול למשכן. ורק בחטאת נזיר כיון דאיכא בל תאחר מיד לאחר דגמר ימי נזרו, לכך איכא

רק היכא דאומר לא ניהא ליה בכפרה אבל היכא דידוע דחטא ורק סבור דהוא פטור ממשכנין. והנה אי נימא דהטעם דחייבי חטאות אין ממשכנין משום דלא צריך למשכן כיון דודאי יביא, א"כ צ"ב מדוע היכא דלא ניה"ל בכפרה אין ממשכנין, הא וודאי דלא יביא. ואי כדברי הרמב"ן דאין ממשכנין משום דלא חייב את עצמו, א"כ מה"ט נמי היכא דניה"ל בכפרה אין ממשכנין.

ונראה דחזינן בתוס' דהטעם דאין ממשכנין הוי מעיקר הדין משום דבחסאת התחדש דחוץ ממה דבעינן בכל הקרבנות רצון להביא קרבן צריך נמי רצון

לכפרה, ולכך היכא דאומר לא ניה"ל לא יעזור מה דימשכנו אותו דהא לית ליה רצון לכפרה.

והנה לדבריהם צ"ע הא דאמרינן בב"ק מ. דהטעם דבחסאת אין ממשכנין כיון דחמיר עילויה, ולדבריהם צ"ע הא אפילו היכא דחמיר עילויה נמי א"א למשכן, כיון דאומר לא ניה"ל. וצ"ל דהסוגיא התם איירי דאומר דרוצה ואמרינן דגם היכא דאומר דרוצה דשייך דימשכנוהו אפ"ה לא בעי למשכנו. ונמצא דלפי התוס' היכא דאינו רוצה דחזינן דלא חמיר עילויה וודאי לא יביא, לא שייך למשכנו והיכא דאומר דרוצה בכפרה לא בעי למשכנו.

סימן סח

המשך בענין הנ"ל ובדין ממשכנין על הכופר

ממשכנין דתולין דוודאי יביא כופר כיון דבא לכפרה ולא משהי.

אמנם דבריו צ"ע דהא הרשב"א כתב וז"ל ונראה מדבריהם דפשיטא דאלו לא רצה לשלם ב"ד מגבין וממשכנין כשאר ניזקין דעלמא. ומבואר להדיא דביאר דברי התוס' דהיכא דאומר להדיא דאין רוצה לשלם התם ב"ד גובין, ונראה פשוט דזה גם בחייבי חטאות דאם אומר דאינו רוצה דבי"ד כופין, דכל הטעם דאין ממשכנין רק משום דלא יפשע, אבל אם אומר להדיא דלא ניח"ל בכפרה וודאי דבי"ד ממשכנין דלא גרע מכל כופין על המצוות, ולפי"ז ע"כ דדברי הרשב"א מתפרשים דספק הגמ' אפילו לענין יורשי הניזק אם יכולים למשכן.

וכן כתב להדיא באבן האזל בפ"ח מנזקי ממון הלי"ג דביאר דברי הרשב"א דאין הביאור כמו דהבין הלח"מ דהספק הוא רק ביורשי הניזק ולא על בי"ד, אלא התוס' חידשו דכופר הוי חיוב לחבירו, וממילא יש ליורשי הניזק זכות תביעה, ומסתפקין בגמ' אם על חייבי כופר 'ממשכנין' והיינו, מדין משכון, דיורשי הניזק כיון דיש להם זכות תביעה יש להם רשות למשכן בשביל דהמזיק ישלם להם את הכופר, ובזה מסתפקין האם כופר

והנה בב"ק מ. מסתפקין בגמ' לגבי חיוב כופר, האם ממשכנין על כופר, האם הוי דומיא דחטאת כיון דבא לכפרה לכך אין ממשכנין, או"ד כיון דהוי חיוב לחבירו לכך ממשכנין אע"פ דאיכא בזה נמי כפרה.

בביאור דברי התוס' דהספק היה לגבי יורשי הניזק

וכתבו שם התוס' ביורשי הניזק עצמו מבעיא ליה אם יכולין למשכנו. והנה בפשוטו כונת התוס' לומר דכופר הוי חיוב לחבירו, ולכך הספק היה לגבי יורשי הניזק אם יכול למשכן. ועיי"ש ברשב"א דלמד בדבריהם, דזה וודאי דאם לא רצה לתת את הכופר וודאי דבי"ד יורדין לנכסיו, אלא חידשו התוס' דגם יורשי ניזק יכולים לתובעו, ובזה היה האבעיא בגמ' האם יורשי הניזק יכולים למשכנו דומיא דחייבי ערכין דהגזבר ממשכן.

ועיין בלחם משנה בפ"י מנזקי ממון הל"ד דהבין דברי הרשב"א דהספק רק על יורשי הניזק אבל בי"ד וודאי דממשכנין, ולכך הקשה דהא מהטעם שנתנו בגמרא דאין יורשי הניזק ממשכנין דכיון דבא לכפרה וחמיר עילויה כחטאת וכאשם, ולכך אינם יכולים למשכן דאמרינן דודאי יביא כופר, א"כ מה"ט נמי בי"ד אין

דמיא לחייבי חטאות דאין ממשכנין דוודאי ישלם, או דכופר אע"פ דהוי כפרה, אבל כיון דהוי חיוב לחבירו לכך יש חשש שמא יפשע, אבל היכא דאומר להדיא דאינו משלם וודאי דבי"ד יורדין לנכסיו.

לשיטת התוס' בר"ה מבאר מהו
הספק הא וודאי כופין מדין כפיה
על המצות

והנה לשיטת התוס' בר"ה ו. דהבאנו בתחילת דברינו דביארו דהדין דממשכנין בעולות ושלמים הוי מדין כפיה על המצות, ולכך נתבאר דרק בי"ד יכולים למשכן ולא הגזבר, ובתוך ג"ר התם איכא חילוק בין עולת לחטאת, אבל לאחר ג"ר גם בחטאת ממשכנין מדין כפיה על המצות, צ"ע הא דמסתפקינן בגמ' לגבי כופר האם ממשכנין על כופר, הא בכופר ליכא כלל הלכה של ג"ר, וממילא החיוב חל מיד, וא"כ מדוע דלא ימשכנו.

ובשלמא לפי הרמב"ן הביאור דהספק היה לגבי יורשי הניזק אם יכולים למשכן, והיינו מדין דהנכסים ערבין לשיעבוד הגוף, ואה"נ הבי"ד וודאי דיכולים למשכן, וכמו דביאר אבן האזל, מדין כפיה על המצות, והספק היה האם גם יורשי הניזק יכולים למשכן, אמנם לפי התוס' בר"ה דכתבו דהממשכנין הוי רק מדין כפיה על המצות, ונמצא דהממשכנין בסוגיין הוי רק על בי"ד ולא על הגזבר, וא"כ לכאורה ה"ה לענין כופר, אין יורשי הניזק יכולים למשכן כיון דהוי רק לכפרה, וע"כ דספק הגמ' רק לענין אם בי"ד יכולים למשכן, וא"כ צ"ע מה הספק מדוע דלא יוכלו למשכן דמ"ש מכל כופין על המצוה.

וע"ל דס"ל להתוס' דחלוק כופר מחטאת דס"ל דבקרבנות דאין רשות ממון לכך ס"ל דשם הוי חיוב מצוה גרידתא, [ואע"פ דאיכא שיעבוד נכסים וכמו דהוכחנו מקידושין], משא"כ בכופר דהוי חיוב לחבירו, לכך אע"פ דיסוד חיוב כופר הוא לכפרה, אבל כיון דהוי חיוב לשלם לחבירו התם מודו התוס' לרמב"ן דגם יורשי הניזק יכולים לתבוע.

דברי הרמב"ן עה"ת דבכופר
היכא דאינו רוצה אין ממשכנין,
וע"ע מדוע לא יכפוהו מדין כופין
על המצות דמ"ש מלאחר ג"ר
דכופין בחטאת

ועיי"ש בברכת שמואל דהביא מהרמב"ן עה"ת דכתב דלגבי כופר כיון דהוי כעין קרבנות אם אינו חפץ לשלם אין בי"ד גובין, ולא עוד אלא דגם אין ממשכנין אותו על כך. ובזה ביאר הרמב"ן מהו לשון הקרא "אם" כופר יושת עליו", דמהו "אם", וביאר דכיון דאם אינו רוצה לשלם אין בי"ד גובין לכך נאמר 'אם'. וכתב דהרמב"ן לשיטתו, דס"ל דבקרבנות ליכא תביעה וזכות ממון לשני, וכן בכופר כיון דהוא בא לכפרה, ולכך כמו דבקרבנות כתב הרמב"ן דאין בי"ד גובין, והוי רק דין על הגזבר לבטח את הממון דנתחייב, ה"ה נמי בכופר נמי אין בי"ד יכולים לגבות. וכל ספק הגמ' הוי רק לענין יורשי הניזק אם יכולים למשכן, דומיא דגזבר בקרבנות. אבל בי"ד וודאי דאין יכולים.

אמנם לפי מה דהוכחנו דודאי גם הרמב"ן ס"ל דלאחר ג"ר בי"ד נמי ממשכנין בחטאת מדין כפיה על המצות, וא"כ היכא דאומר דאינו רוצה להביא כופר מדוע

דבי"ד לא ימשכנוהו מדין כפיה על המצות, דאה"נ לרדת לנכסיו אינם יכולים, כיון דאין ליורשי הניזק תביעה כיון דאין כאן ממוני גבך, אבל מדוע כתב הרמב"ן דאם אינו רוצה דבי"ד לא ימשכנוהו על כך, דהא היכא דאומר אינו רוצה לכאורה זה לא גרע מלאחר ג"ר.

ואפשר דלפי התוס' לעיל דהבאנו דכתבו דבחטאת איכא עוד הלכה דבעינן דעת לכפרה ולכך לא יועיל למשכנו היכא דאומר אינו רוצה, אפשר דהרמב"ן נמי מודה לזה, ורק הרמב"ן לא העמיד סוגיין דאמרינן דחייבי חטאות אין ממשכנין דאיירי רק היכא דאומר דאינו רוצה, אלא גם היכא דאומר דרוצה, נמי אין ממשכנין, ולכך הוצרך ג' ביאורים מדוע אין ממשכנין, אבל ליסוד של התוס', הרמב"ן נמי מודה לדבריהם דהיכא דאומר אינו רוצה לא יועיל מה דימשכנוהו. ולכך א"ש היטב דכתב הרמב"ן דבכופר היכא דאומר אינו רוצה אין בי"ד ממשכנין אותו, דלא יועיל מה דימשכנוהו, משא"כ לאחר ג"ר דרוצה בכפרה ורק מתעצל, התם מהני הכפרה.

אמנם אפשר לומר דמדין כופין על המצוות כמו בכל המצות דכופין במילי ובשוטי במקום דליכא חיוב ממון לשני, זה יהיה גם בכופר, דע"י דיכפוהו בשוטי ויאמר רוצה אני, ע"ז כבר יהיה לו רצון לכפרה, אבל כפיה ע"י משכון בזה ליכא תועלת כלל, ולכך כתב הרמב"ן דבי"ד אין ממשכנין.

ואפשר בעוד אופן ליישב, דנראה דזה וודאי בדין של כופין על המצוות

ליכא כלל דין דממשכנין, ורק במצוות דיש עליהם חיוב ממון לשני התם כשבי"ד כופין נמי ממשכנין, ולכך בקרבנות כיון דאית ליה חיוב ממון להקדש התם הכפיה היא ע"י שממשכנין, אמנם ס"ל להרמב"ן דחלוק היכא דעבר ג"ר מהיכא דאמר אינו רוצה, דנראה דס"ל להרמב"ן דגם בחטאות איכא חיוב ממון להקדש וכמו בחייבי עולות, דהא לפי ההסבר הראשון של הרמב"ן דאין ממשכנין בחטאות רק משום דלא חמיר עליוה, נמצא דגם בחטאת מעיקר הדין ממשכנין, וס"ל להרמב"ן דהא דממשכנין לאחר ג"ר לאו משום האיסור של ב"ת [דמצד זה לא צריך בי"ד אלא כל אחד יש לו חיוב מדין לאפרושי מאיסורא] אולם ס"ל דחלוק החיוב בחטאות בתוך ג"ר מלאחר ג"ר, דבתוך ג"ר ליכא חיוב ממון להקדש אלא הוי ככל המצוות דאית ליה על הגברא חיוב מצוה להתכפר בקרבן, אבל לאחר ג"ר כיון דמחויב לקיים נדר עכשיו ואינו יכול עוד להתעכב לכך אמרינן דחל עליו חיוב ממון להקדש. [ורק להקדש אין זכות תביעה, וכמו דנתבאר לעיל] משא"כ בעולות ששם צריך לקיים חיובו מחמת נדרו דהתחייב לתת קרבן להקדש חל חיוב ממון מיד להקדש, דהוי כמו כל חיוב ממון דאדם מתחייב לשני [אלא בכל חיוב ממון לחבירו איכא נמ זכות תביעה, והכא זכות תביעה ליכא וכש"נ] ורק יש לו ארכה לשלם את חיובו עד ג' רגלים.

ולפי"ן נראה דס"ל להרמב"ן דחלוק היכא דאומר אינו רוצה, ממקום דעבר ג"ר, דהיכא דאומר דאינו רוצה להביא חטאת אע"פ דחזינן דלא חמיר

עילויה א"א למשכנו, כיון דעדיין ליכא חיוב ממון ואית ליה רק חיוב מצוה להתכפר, ולכך יהיה רק חיוב כפיה בשוטי, ומה"ט גם בכופר לא ממשכנין, היכא דאמר אינו רוצה. אבל היכא דעבר ג"ר דחל עליו חיוב ממון לכך ב"ד ממשכנין. משא"כ בעולות ושלמים דהחיוב מדין נדרו חל עליו חיוב מיד, ורק יש לו ארכה לשלם את נדרו עד ג"ר לכך התם ממשכנין מיד.

**דברי הרמב"ן בב"מ דכתב
דמחא דאין ממשכנין בחטאת
חזינן דלא הוי חיוב לשני,
דמבואר דבריו רק לשיטתו**

והנה לאחר דנתבאר דחזינן ברמב"ן דהטעם דאין ממשכנין בחטאת הוי מעיקר הדין, דלא רק דאין צריך, אלא דאין הגזבר יכול למשכן משום דאין כאן כלל זכות ממון להקדש, לפי"ז ארווח לן לבאר היטב דברי הרמב"ן בב"מ ג': דכתב על הא דאמרינן שם דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, וזה הטעם לרבנן דפוטרים מקרבן אע"פ דעדים מחייבים אותו, וכתב הרמב"ן דאע"פ דהוי לזכותו, ולזכותו אין אדם נאמן, וכתב דכיון דאין לו עסק עם אף אחד שהרי אין ממשכנין בחטאות לכך מהני הודאת בע"ד גם לזכותו. [ומבואר מדבריו דליכא כזה הלכה דהודאת בע"ד רק לחובתו ולא לזכותו, אלא הטעם דלא מהני היכא דמודה לזכותו, כיון דזה על חשבון אחר וכיון דאדם נאמן רק ע"ע ולא על אחרים לכך אינו נאמן, אבל כשזה קשור רק אליו נאמן גם לזכותו.]

וצ"ב מה הביא ראייה ממה דחטאות אין ממשכנין, דלכאורה כונתו להוכיח

דמהא דאין ממשכנין מבואר דלא הוי דין לחבירו. וצ"ב הא בסוגיין בפשוטו מבואר דליכא כזה הלכה דחייבי חטאות אין ממשכנין דאין חילוק בין חטאת לעולה ושלמים, דכל הטעם דאין גובים בחטאת משום דליכא חשש דלא יפרע, אבל במקום דאיכא חשש דלא יפרע גובין נמי בחטאת, ולכך אמרינן דבחטאת נזיר כיון דלא בא לכפרה יש חשש דלא יביא ולכך ממשכנין. וכן מבואר ברש"י במתני' דכתב דהטעם דממשכנין בעולה ושלמים דאיכא חשש דאתי לשהויי, אלא רק כיון דבטוח שיתן לכך אין ממשכנין, אבל היכא דידוע שלא יתן מבואר בסוגיין דממשכנין, ולכך ממשכנין בחטאת נזיר וא"כ היכן חזינן דאין חיוב לחבירו.

וכן עיין בקצה"ח סימן כח' ס"ק א' דכתב דהטעם דאין קלבד"מ בקרבן, דקלבד"מ הוי רק פטור בחיובי ב"ד אבל לצאת יד"ש חייב, לכך כיון דקרבן, הוי רק חיוב לצאת יד"ש ובה ליכא פטור של קלבד"מ לכך חייב, דכחזינן דחייבי חטאות אין ממשכנין. והיינו דהביא ראייה מהתם דמזה דאין ממשכנין חזינן דקרבן חטאת לא הוי חיוב להקדש אלא חיוב לשמים.

וצ"ב דהא מבואר בסוגיין דכל הטעם דאין ממשכנין בחטאות רק דבטוח יביא, וא"כ מה הראיה דאין חיוב בחייבי חטאות להקדש, אפשר דבאמת איכא חיוב להקדש, אבל כיון דבטוח דיביא לכך לא צריך למשכן.

ושמעתי לבאר מהג"ר בונים דהנה זה וודאי דבדיני ממונות היכא דיש תובע לא נימא דאין יורדין לנכסיו

אפילו דיודעים דוודאי ישלם, וכגון היכא דכבר הגיע זמן הפרעון או היכא דהזיק לחבירו, וודאי דבי"ד ירדו לנכסיו אע"פ דידעינן דישלם. וע"כ דהביאור דהיכא דאיכא תובע יש לו זכות תביעה, ולכך בזה ליכא לסברא דחמיר עילויה ובודאי ישלם, ורק במצוות שאין תובע התחדש הלכה דאע"פ דאין תובע ילפינן מ"ועשית" דכופין על המצוות.

וא"כ נראה דהביאור ברמב"ן ובקצה"ח מה דהביאו ראה מחייבי חטאות דאין ממשכנין, רק להוכיח מהתם דאם חזינן דכשחמיר עילויה אין ממשכנין, מזה עצמו חזינן דליכא תביעה להקדש, דאם היה תביעה להקדש לא היה כזה פטור של חמיר עילויה, וע"ז כתב הרמב"ן דמהא דאין ממשכנין בחטאת חזינן דחיובי חטאת הוי דבר שנוגע רק לעצמו ולא לאחר, דאם

היה חיוב לאחר היו ממשכנין אע"פ דחמיר עילויה, וכיון דהוי רק חיוב על עצמו לכך אדם נאמן ע"ע בקרבן כיון דלא הוי חיוב לאחר.

ונמצינו למדים בשני אופנים הא דעולה ושלמים ממשכנין אותם, ובחטאת ואשם דאין ממשכנין, א. דבעולה ושלמים חיישינן שמא יפשע, ובחטאת לא חיישינן שמא יפשע, ולפי"ז הטעם דבחטאת אין ממשכנין דלא צריכים למשכן, ב. דבעולה ושלמים ממשכנים מעיקר הדין כיון דהתחייבו ממון להקדש, משא"כ בחטאת דלא התחייב אלא רק אית ליה מצוה להתכפר אין ממשכנים. ונתחדש דאיכא עוד דין דכופין על המצוה, ולכך לאחר ג"ר גם בחטאת ממשכנין מדין כפיה על המצוה, וכן בחטאת נזיר כופין מיד כיון דעובר בבל תאחר מיד.

סימן סט

בגדר הדעת דנצרכת בשעת הפרשת והקרבת קרבן

כא: אמר לך שמואל כי תניא ההיא בשעת כפרה דאירצי בשעת הפרשה כי קאמינא אנא בשעת הפרשה ופליגא דעולא וכו'. מבואר בגמ' דלשמואל בעינן דעת בשעת הפרשה בין בחטאת ובין בעולה, ובשעת כפרה בעינן דעת רק בחטאת.

ועיין ברבינו גרשום דכתב בשעת כפרה אינה צריכה דעת הואיל ואירצי בשעת הפרשה שהיה לדעתו ודאי עדיין ניחא ליה באותו (דעת) [עולה]. ומבואר בדבריו דשמואל ס"ל דגם בעולה צריך דעת בשעת כפרה ורק הדעת דהיה בשעת הפרשה היא גם מועילה בשעת כפרה, ורק בחטאת לא מהני הך דעת דהיה בשעת ההפרשה.

ולפי דבריו מבואר דס"ל לשמואל דליכא חילוק בין עולה לחטאת דבשניהם בעי דעת בין בשעת הפרשה ובין בשעת כפרה, ורק ס"ל דהדעת דאיכא בשעת הפרשה בעולה מהני גם בשעת הכפרה.

אמנם לא ברירא מדוע בחטאת הדעת דאיכא בשעת ההפרשה לא מועילה על שעת הכפרה. ואי נימא דהתחדש דעת מיוחד דבעי בשעת כפרה לחטאת, א"כ מנ"ל דהטעם דבעולה לא

צריך דעת בשעת כפרה, כיון דהדעת דבשעת ההפרשה מהני בשעת כפרה, נימא דבאמת לא צריך דעת, דרק בחטאת התחדש דבעי דעת בשעת כפרה. וצ"ע.

ובביאור דבריו נראה עפ"י דברי התוס' דכתבו, דהטעם לשמואל דס"ל דבעולה בשעת כפרה לא בעינן כלל את הדעת שלו, דמשום סמיכה אי"צ לדעתו, משא"כ לענין חטאת שהם באים על חטא וצריכין להתוודות [בשעת] סמיכה בעינן [דעת] בשעת כפרה. ומבואר בדבריהם דכל מה דלא בעינן דעת בעולה בשעת כפרה, רק משום דכיון דליכא וידוי בשעת סמיכה לכך לא צריך לדעתו, אבל מצד הדעת דבענין בעולה משום דכתיב 'לרצונו' בעי הך רצון בין בשעת הפרשה ובין בשעת כפרה, ורק אמרינן דהיכא דהיה דעת בשעת הפרשה אמרינן דלא חזר בו, והך 'לרצונו' אמרינן דגם בחטאת דלא חזר בו דודאי דרוצה להקריב דיהיה לו כפרה, אבל בחטאת כיון דבעי וידוי על הקרבן, אמרינן דאפשר דרוצה הוא עצמו להקריב בשביל הוידוי ולכך בעינן דעתו.

ולפי"ן נמצא דבין בחטאת ובין בעולה היכא דיאמר בשעת כפרה להדיא דאינו רוצה דאחר יקריבו, א"א להקריבו. אמנם ברמב"ם בפ"ד ממעשה הקרבנות

מצות סמיכה. וצ"ע דבריהם דמה הוצרכו לזה, הא כיון דס"ל דלא בעינן דעת בשעת ההפרשה ע"כ הקרא דיקריב אותו אזיל על שעת הפרשה. ואולי כונתם דמחמת הסברה דרוצה לסמוך לכך מוקמינן לקרא על שעת הכפרה. וצ"ע.

ולא ברירא לעולא מהו הדעת המיוחדת דנצרכת בחטאת בשעת ההפרשה.

והנה לפי רבינו גרשום והתוס' נמצא דשמואל ועולא נחלקו רק לענין אי בעינן דעת בשעת הפרשה בעולה. אבל בשעת כפרה לכו"ע בעינן דעת. ורק ס"ל לשמואל דהדעת דהיה בזמן ההפרשה מהני בשעת הכפרה.

ולהרמב"ם נחלקו שמואל ועולא בתרתי, א.האם צריך דעת של המתכפר בשעת כפרה בעולה, דלשמואל לא בעינן, ולעולא בעינן, ב. האם צריך דעת בשעת הפרשה בעולה, דלשמואל בעינן ולעולא לא בעינן. ונמצא דנחלקו בסברות הפוכות, דלשמואל בעינן דעת בשעת הפרשה ולא בשעת כפרה, ולעולא בעינן דעת בשעת כפרה ולא בשעת הפרשה.

ונראה פשוט דהא דאמר שמואל דלא בעינן דעת בשעת כפרה בעולה, והא דאמר עולא דלא בעינן דעת בשעת הפרשה בעולה, לא איירי על אותו דעת, דלשמואל הא דלא בעינן דעת היינו אפילו דאמר דאינו רוצה, ולעולא דאיירי דלא צריך דעת בשעת הפרשה וודאי דא"א לומר דאיירי דאומר אינו רוצה, דנראה דז"פ דא"א להפריש קרבן עבור חבירו בעל

הל"י מבואר לא רק דלא בעינן דעתו בשעת כפרה, אלא גם היכא דיאמר להדיא דאינו רוצה אפשר להקריבו וז"ל האומר חטאתו ועולתו ואשמו ושלמיו של פלוני עלי, אם רצה אותו פלוני הרי זה מניחו להקריב על ידו ומתכפר לו, רצה בשעת הפרשה ולא רצה בשעת הקרבה אלא חזר בו בעולה ובשלמים מקריבין ומתכפר לו בהן, אף על פי שאינו רוצה עתה שהרי רצה בשעת הפרשה, אבל בחטאת ובאשם לא נתכפר לו עד שירצה מתחלה ועד סוף.

והנה מבואר ברמב"ם נמי דלא בעינן דעתו להדיא בשעת כפרה, ובין בחטאת ובין בעולה היכא דלא ידענו דחזר בו מקריבין, אלא רק היכא דיאמר להדיא דאינו רוצה, בהא איכא חילוק בין עולה לחטאת, דעולה מקריבין כיון דכבר רצה, משא"כ בחטאת אין מקריבין.

ונמצא דפליג על התוס' בתרתי. א. בחטאת דלפי התוס' בחטאת בעינן דעת להדיא בשעת כפרה ולא מועיל הדעת דהיה בשעת ההפרשה, והטעם דבחטאת בעינן וידוי בשעת סמיכה ולכך אפשר דחזר בו, משא"כ לפי הרמב"ם כל זמן דלא ידעינן דחזר בו יכול להקריבו. ב. בעולה היכא דאומר להדיא דאינו רוצה אם יכול להקריבו, דלהתוס' והרבינו גרשום מבואר דאינו יכול להקריבו ולהרמב"ם מבואר דיכול להקריבו.

ועולא ס"ל דבשעת כפרה בעינן דעת בין בעולה ובין בחטאת, ובשעת הפרשה בעינן דעת רק בחטאת ולא בעולה. ועיין בתוס' דכתבו דהטעם דבעינן דעת בעולה בשעת כפרה משום דרוצה לקיים

כרחו. וע"כ דהא דאמר עולא דלא בעינן דעת בשעת הפרשה היינו דלא בעינן דעתו החיובית דלא בעינן דחבירו ידע מזה דהפרישו עבורו, ולשמואל בעינן דעתו חיובית דידע דהפרישו חבירו.

ונמצא דאף דשמואל ועולא בתרתי פליגי, בין בשעת כפרה בין בשעת הפרשה, מ"מ הדעת דנחלקו דבעינן בשעת כפרה והדעת דבעינן בשעת כפרה הוי גדר אחר של דעת, דבשעת כפרה נחלקו בעצם הדין האם מהני הכפרה בעולה שלא לרצון הבעלים, ובשעת הפרשה לכו"ע בעינן רצון של הבעלים, ורק נחלקו האם בעינן דעת חיובי דידע מזה דמפרישים עבורו, או דסגי בזה דאינו

מתנגד להפרשה, דאמרינן דבסתמא בעולה ושלמים לא איכפת ליה דחבירו יפריש עבורו. ורק בחטאת בעינן רצון להדיא, דאין אדם רוצה להתכפר בקרבן חבירו. ונמצא דפלוגתתם בשעת הפרשה, אם מהני סתמא, ובשעת כפרה אם מהני בע"כ.

ועיין בחידוש ר' שמואל עמ"ס קידושין סימן יד' מה דהביא מהגר"ז להקשות מר"ה דתנן שם דהיכא דאמר אפריש ולא אקריב דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ולהרמב"ם כיון דההפרשה היתה שלא לדעת ההקרבה מהני אפילו היכא דאומר שאינו רוצה וא"כ מדוע כופין אותו. ועיי"ש מה דהאריך בזה.

סימן ע

בביאור דברי רש"י דלא חל הקדש על
שיעבוד משום שאינו שלו

והנה אי נימא דמחמת השיעבוד אינו יכול להקדיש קדו"ד צ"ע איך חל ההקדש דקדוה"ג. ועיין בתוס' בפרק השולח מ. דמעין זה הקשה ר"ת על דברי רש"י.

ועיין בקצוה"ח סימן קיז' ס"ק ב' דכתב דבאמת ס"ל לרש"י דהטעם דבקדו"ד לא חל ההקדש כיון דהוי אינו ברשותו וכמו דמבואר ברש"י בפסחים לב. ואפ"ה קדוה"ג חילא דקדוה"ג חילא אפילו בדבר שאינו ברשותו.

אמנם צ"ע דהא רש"י הכא כתב דהחיסרון דההקדש לא חל בקרקע המשועבדת משום דהוי אינו שלו, ובדבר שאינו שלו וודאי דלא שייך לחלק בין קדוה"ג לקדו"ד.

וצ"ל דהא דכתב רש"י דההקדש לא חל משום אינו שלו, דאין הביאור דלא חל כלל, אלא הלווה יכול להקדיש רק מה דיש לו, ולכך ס"ל לרש"י דהטעם דבמכירה המלוה יכול לגבות מהלוקח, כיון דהמכירה היתה עד הזמן דיגבה המלוה, דלמלוה אית ליה זכות גביה בקרקע לכך המכירה מעיקרא חלה עד אותו זמן ונראה דה"ה בהקדש כן הוא, דההקדש מעיקרא חלה עד הזמן דיגבה הבע"ח. וזה מה

כג: רש"י ד"ה "אלא הפודה פודה" – בעלים פודין אותן מן ההקדש בזול בדינר או בדבר מועט על מנת לשלם דודאי לא חייל עלייהו הקדש שהרי אינו שלו. וכן כתב רש"י בד"ה "למה לי". ומבואר ברש"י דהטעם דהיכא דאיכא שיעבוד על הקרקע, והלווה או הבעל הקדישו, דהבע"ח וכתובת אשה גובים מהקרקע המשועבדת כיון דההקדש לא חל.

וצ"ע דמ"ש מכל מכירה דהיכא דיש שיעבוד והלווה מכר את הקרקע המשועבדת דהמכירה חלה, והשדה הוי של הלוקח, ורק דהמלוה אית ליה זכות גביה לגבות השדה מן הלוקח. וא"כ כאן נמי וודאי דההקדש חל ורק אית ליה למלוה זכות גביה, וא"כ צ"ע במאי דכתב רש"י דההקדש לא חל.

ועוד דהתוס' בסוגיין הביאו מדברי רש"י דמהכא מבואר דקדו"ד אינה מפקיע מידי שיעבוד, ולכך אמרינן דהפודה קרקע המשועבדת מוסיף עוד דינר, כדי שלא יאמרו קרקע יוצאת בלא פדיון, ומבואר דההקדש לא חל. ומה דאמר רבא דהקדש חמץ ושיחרור מפקיע מידי שיעבוד הוי רק בקדוה"ג.

דכתב רש"י דלא חל ההקדש דהוי אינו שלו, דעל הזמן ההוא אינו שלו ולכך אינו יכול להקדיש. ולכך קאמר ר' אבהו דמעיקר הדין לא צריך כלל פדיון כיון דההקדש לא חל על אותו הזמן ורק מוסיף עוד דינר כדי שלא יאמרו דהקדש יוצא בלא פדיון.

ולפי"ז נראה דזה גם הביאור בדברי הקצה"ח, דהא דכתב דהתחדש בקדוה"ג דיכול להקדיש גם דבר שאינו שלו, היינו כיון דההקדש חל על גוף החפץ לכך התחדש כיון דחל עליו קדושה תו לא פקע. משא"כ קדו"ד דהתם הקדושה חלה מכח הקנין דמקנה להקדש, לכך אינו יכול להקדיש רק עד זמן הגביה דרק זה מה שיש לו. ואע"פ דלאחר דהקדיש חל על גוף הדבר קדושה לבדק הבית, וא"כ נימא כיון דחל תו לא פקע. וצ"ל דכל החפצא של קדושה לבדק הבית הוי רק קדו"ד ואין עצם החפצא קדוש, דכל מה דיש להקדש הוי רק דיכולין למכור את החפץ ולקבל תמורתו, לכך לא חל קדושה על עצם החפצא. וכן כתב הגרנ"ט.

אמנם לפי"ז יצא חידוש דהיכא דמקדיש בהמה דשם חל קדושה על עצם החפצא של הבהמה, ולכך אמרינן מיגו דנחתי קדו"ד נחתי קדוה"ג, ועיין בזה לעיל בארוכה, לפי"ז באמת הך הקדש יפקיע מידי שיעבוד. וכבר דנו בזה הרבה מאחרונים בביאור החילוק בין קדו"ד לקדו"ג. ועיין מה שהארכנו בזה בגיטין. ובשיטת ר"ת דחילק בין מטלטלין לקרקעות.

והנה בשיטת הרמב"ם מצינו דברים חדשים דכתב בפ"ז מערכין הלי"ד המקדיש כל נכסיו והיתה עליו כתובת אשה או שטרי בעלי חובות, אין האשה יכולה לגבות כתובתה מן ההקדש ולא בעל חוב את חובו שההקדש מפקיע השעבוד שקדם, אבל כשימכור ההקדש הקרקע שלו ותצא השדה לחולין יש לבעל חוב ולאשה לגבות מן הפודה שהרי שעבודה עומד על קרקע זו. ועיין בראב"ד דכבר השיג על הרמב"ם מסוגיין דאיתא בסוגיין דהפודה פודה משום דרב אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון, וכן כתב הרמב"ם להדיא בהלכה טז'. והא כיון דכתב הרמב"ם דהקדש מפקיע מידי שיעבוד נמצא דצריך פדיון מעיקר הדין, ואיך כתב הרמב"ם דהוי דין דרבנן דלא יאמרו דהקדש יוצא בלא פדיון.

והנה עוד צ"ב בדברי הרמב"ם דכיון דהקדש הפקיע את השיעבוד איך אח"כ כשהפודה פדה מהקדש, הבע"ח גובים מהפודה, הא אין הקרקע כבר משועבדת לבע"ח. וצ"ל דס"ל דוודאי גם כשזה אצל הקדש הקרקע משועבדת, ורק ס"ל להרמב"ם דליכא חלוק בין קדוה"ג לקדו"ד ולאחר דחל על זה קדו"ד מחמת הקדושה דחלה אין הקדש יוצא בלא פדיון. אמנם עדיין יקשה על הרמב"ם מסוגיין וכמו דהקשה הראב"ד.

ועיין בקהלות יעקב דהביא מהמרכת המשנה דביאר דס"ל להרמב"ם דכיון דקרקע זו אינו ראוי לצרכי בדק הבית ורק לפדיון היא עומדת וכיון דאין דמים לקרקע זו דהרי קרקע זו לא שוה

כלום, דמי שיפדנה, יגבנה הבע"ח, ולכך בדבר דאינו ראוי לפדיון לא נתפס בו קדושת דמים. ולכך כתב דמוסיף רק דינר מדרבנן דלא יאמרו אין הקדש יוצא בלא פדיון. אמנם צ"ע דבריו דהא הרמב"ם כתב להדיא דההקדש מפקיע השיעבוד ולכך אין הבע"ח יכול לגבותה.

ועיין בשיעורי הגרמ"ד דהביא בשם בשם הגרי"ז דביאר מעין זה, דהטעם של הרמב"ם דבאמת מעיקר הדין הקדש ואפי' קדושת דמים מפקיע מידי שיעבוד אבל הכא כיון דלאחר הפודה יפדה באים הבע"ח והאשה לגבות מהפודה נמצא דהשדה כשהיא אצל הקדש לא שוה את שווי הפדיון, וכל השויות במה שיש טובת הנאה דכל הפודה מיד הקדש נותן כל החוב לכתובה ובע"ח א"כ לא שווה הפדיון כדי ליתן להקדש. אמנם גם לדבריו צ"ע דלפי"ז הפדיון מעיקר הדין, ורק לא צריך לתת כל שויו, וא"כ מה אמר ר' אבהו וכן כתב הרמב"ם דהוי רק דינא דלא יאמרו אין הקדש יוצא בלא פדיון הא מעיקר הדין צריך פדיון. וצ"ע. ועין באבן האזל פי"ח הל"ד.



כג: מתניתין דלא כרבן שמעון בן גמליאל דתניא, רשב"ג אומר אם היה חובו כנגד הקדשו פודה, ואם לאו אינו פודה. וביאר רש"י בפירושו הראשון בביאור דברי רשב"ג וז"ל איכא

למימר כי אוזפיה מעיקרא אדעתא למיגביה מהנך נכסי אוזפיה ואי לאו דחובו יותר מהקדישו לאו אדעתא דהכי אוזפיה אלא המוני מהמניה הלכך לא גבי מהקדש. ועיין בשטמ"ק דהביא מהרא"ש דהקשה על רש"י דדברי רש"י צ"ע דהרי בכל בע"ח שגובה מן הלוקחות הוי גם היכא דהחוב יותר ממה דקנה הלוקח ולא אמרינן דלאו אדעתא דהכי אוזפיה. ולכן הכריח כלישנא בתרא דרש"י שלא כנגד החוב נפיק לחולין בלא פדיון. ועיי"ש דביאר הטעם.

ובביאור דברי רש"י נראה, דהנה בכל שיעבוד יש בזה שני דינים, א. דיש לבע"ח זכות וקנין בעצם השיעבוד, ב. דגם בלא קנין הנכסים משועבדים לפרוע מה דגופו השתעבד, וכמו דהבאנו לעיל דגם במצוות הנכסים משועבדים משום דהם ערבים לשיעבוד הגוף. ולפי"ז אפשר לחדש דהביאור ברש"י דהיכא דהחוב יותר מההקדש כיון דלא סמכה דעתיה דמלוה, לכך לית ליה למלוה קנין שיעבוד בעצם הקרקע, אבל יכול לגבות מדין דהנכסים ערבים לפרעון החוב, ולכך גם היכא דמכר, לא נפקע הדין ערבות ולכך יכול לגבות את הקרקע מהלוקח, משא"כ היכא דהלוחה הקדיש כיון דקנין ליכא למלוה אלא רק הנכסים היו עד עכשיו ערבים לפרוע את החוב, וכשהקדיש פקע הדין ערבות, דכיון דאין למלוה קנין בנכסים, נמצא דכשהקדיש הלוחה את הקרקע הוי הקדש לעולם והוי כמו קדושת הגוף ולכך פוקע הערבות מהנכסים.

סימן עא

בדברי הגרי"ז דהמקדיש שדהו ביובל לרב דמכורה ויוצאת מדוע אינה יוצאת לכהנים

בגדר דהכהנים זוכים משלחן גבוה, ולפי"ז אפשר לקיים תירוץ זה באופן נפלא.

ועיין בכתבי הגרי"ז דנמי הקשה כן, וביאר דהנה איתא להלן כה: דאיבעיא בגמ' היכא דהקדישה פחות משתי שנים לפני היובל, מהו שתצא לכהנים א"ל מאי דעתין ונגרע מערכך וכו' והיה השדה בצאתו ביובל, דבת גירעון אין, דלאו בת גירעון לא, ומבואר בגמ' דהדין דיוצא לכהנים הוא רק בזמן דבת גירעון ולכן היכא דהקדישה פחות משתי שנים דלאו בת גירעון אינה יוצאת לכהנים. ולפי"ז ביאר דהכא נמי, דהדין דשדה אחוזה דאזלא לכהנים הוא רק היכא דהקדיש לפני היובל, אבל היכא דהקדיש ביובל דלאו בת גירעון דהרי נותן חמישים שקל שם לא התחדש פרשת יציאה לכהנים.

אמנם יש לעיין טובא בדבריו דמנ"ל דליכא גרעון היכא דהקדיש ביובל, אפשר דהשדה היא בת גרעון ורק אין מה לגרע, והראיה לזה, דהא חזינן דהיכא דהקדיש ביובל, ופודה אחר היובל, פודה לפי גרעון, וחזינן דמצד ההקדש דהקדיש קרקע ביובל אין הביאור דהוי סוג הקדש אחר דאינה בת גרעון, אלא הוי בת

כד. איתמר המקדיש שדהו בשנת היובל עצמה רב אמר קדושה ונותן חמישים ושמואל אמר אינה קדושה כל עיקר. וכו' אלא הכא מי איכא למימר ק"ו. והנה מבואר בסוגיא דטעמא דרב דס"ל דהמקדיש בשנת היובל קדושה ונותן חמישים משום דלית ליה ק"ו. וצ"ע דאה"נ דלית ליה ק"ו ולכך אם מקדיש שדה אחוזה בשנת היובל הוי הקדש, אבל מדוע המקדיש יכול לפדות בחמישים הא שדה אחוזה דינה דיוצאת לכהנים ביובל, וא"כ היה צריך להיות דההקדש יחול ומיד יצא לכהנים ביובל. ועיין להלן בע"ב דהביא השטמ"ק בשם הרא"ש דזה קושית הגמ' "מ"ט דרב". אמנם בתוס' שם לא פירשו כן. ועי"ש.

וזה א"א לומר דהדין יציאה ביובל הוי רק כשנכנס היובל ולא בכל רגע ורגע מהיובל איכא הפקעה, ולכך היכא דהקדיש ביובל אין יציאה לכהנים לרב כיון דליכא הפקעה. דאי נימא הכי א"כ מ"ט דשמואל דס"ל דהיכא דמקדיש ביובל איכא הפקעה מכח ק"ו, הא ליכא כלל ק"ו, דהרי באמצע שנת היובל ליכא הפקעה וממילא ליכא ק"ו. וזה דוחק לומר דנחלקו בתרתי. ועיין להלן מה דנתבאר בפלוגתת רב ושמואל

גרעון והטעם דבהקדש פודה בחמישים משום דאין מה לגרע.

לעולם אינה נפדית בגירוע.

והיה אפשר לומר דבאמת ס"ל להגרי"ז דרב ס"ל דהמקדיש שדה ביובל לעולם הוא פודה בחמישים וליכא כלל גירוע, ולפי"ז נמצא דגם ביובל הבא נמי לא יצא לכהנים.

ואם הדברים נכונים לפי"ז אפשר לבאר המשך דברי הגמ' דמקשינן בע"ב על רב מיתיבי מקדישין בין לפני היובל בין לאחר היובל, ובשנת היובל עצמה לא יקדיש, ואם הקדיש אינה קדושה. אמר לך רב אינה קדושה בגירוע, אבל קדוש ונותנין חמשים. וצ"ע דא"כ מה החידוש דאינה קדושה בגירוע הא אין מה לגרע. אמנם לפי"ז אפשר דמשני דהיכא דהקדיש ביובל

אמנם אפשר דהגרי"ז כלל לא התכוין להך גמ' אלא להמשך הגמ' שם, דאמרינן דאפשר לדרוש את הקרא אם לא יגאל השדה והיה השדה בצאתו ביובל, והאי נמי בת גאולה היא. ומבואר בגמ' דפרשת יציאה לכהנים נאמר רק במקום דלבעלים יש להם זכות גאולה, אבל אם הבעלים אינם יכולים לגאול לא נאמר פרשת יציאה לכהנים, ולכך ביאר הגרי"ז דאי נימא דהיכא דהקדיש ביובל יהיה מיד יציאה לכהנים, נמצא דהשדה אינה בת גאולה, ובשדה דליכא פדיון לבעל לא נאמר יציאה לכהנים, ומהא למד רב דכיון דליכא ק"ו ולכך דהקדש חל לכך וודאי דיכול לפדות דלא נאמרה פרשת יציאה לכהנים ביובל.

סימן עב

בפלוגתת רב ושמואל בגדר שדה אחוזה דזוכים כהנים משלחן גבוה

דמ"ש שדה אחוזה מכל מתנות כהונה דהתורה זיכתה להם דבר זה בלא תשלום.

ושמעתי לבאר מהג"ר בונים, דהנה הרמב"ם פסק כר"י דכתב בפ"ד מערכין הלי"ט המקדיש שדה אחוזתו והגיע היובל ולא נפדית אלא הרי היא תחת יד הקדש, הכהנים נותנין את דמיה ותהיה אחוזה להם, שאין הקדש יוצא בלא פדיון. ומבואר דהטעם דבעי פדיון לר"י משום דאין הקדש יוצא בלא פדיון, ולפי"ז יש לעיין דא"כ מ"ט דר"ש דפליג האם פליג האי כללא דהקדש יוצא בלא פדיון.

והביאור נראה דהא בכל הקדש איכא שני חלקים, איכא את החלק המממוני דאיכא להקדש, ואיכא את החלק האיסורי דחל קדושה על החפץ, דמחמת הך קדושה איכא איסור מעילה, אבל מחמת הדין ממון של הקדש לא שניא בין זה לנכסי הדיוט.

והנה נראה דהפדיון הוא על החלק של הממונות שיש להקדש, דכמו דאדם קונה חפץ מחבירו דנותן לו תשלום, ובתמורה לזה הלוקח קונה את החפץ, ה"ה בהקדש ע"י דנותן מעות להקדש נקנה החפץ ללוקח, וממילא נפקע הקדושה,

כד: ורב סבר סוף סוף לבעלים מי קהדרא לכהנים הוא דנפקא, וכהנים משולחן גבוה קא זכו. ומבואר בגמ' דשמואל יליף מק"ו דהא אם הקדיש לפני היובל, כשמגיע היובל, היובל מפקיע את הקדושה, ק"ו דאם בא להקדיש ביובל דלא תחול הקדושה. ואמרינן בגמ' דבע"כ שמואל ס"ל כר"ש דכשמגיע היובל איכא הפקעה לכהנים, ומקבלים את השדה בלא נתינת מעות כלל. ורב דפליג משום דס"ל דכהנים משלחן גבוה קא זכו. והיינו דלא היובל מפקיע את הקדושה אלא כיון דזכו בשדה מדין מתנות כהונה ממילא פקע הקדושה, אבל יובל מצד עצמו לא מפקיע הקדושה, ולכך ליכא ק"ו.

וצ"ב במאי פליג שמואל, דזה פשוט דא"א למימר דפליג דכהנים לא זכו משלחן גבוה, אלא מחמת דהיובל מפקיע לכך זוכים בה הכהנים, דהא איתא להדיא בשלהי בב"ק ק': דשדה אחוזה היא אחת מכ"ד מתנות כהונה, ומתנות כהונה איתא להדיא בב"ק יג. דמשלחן גבה קא זכו, וא"כ מ"ט פליג שמואל.

ובאמת צ"ב סברת ר"י דס"ל דהיכא דהגיע היובל ולא גאלה הכהנים מקבלים את השדה רק היכא דנותנין דמיה,

ונמצא דהדין פדיון לא הוי על הקדושה עצמה, ולכך קדוה"ג ליכא בהו פדיון. ובמתנות כהונה כיון דהתורה זיכתה את הממונות לכהנים בהא נחלקו ר"י ור"ש האם צריך פדיון, דר"י ס"ל דאין קדושה פוקעת בלא פדיון ובעי פדיון מצד הקדושה, ונכיון דבעי פדיון מצד הקדושה גם הממונות אינם זוכים בהו הכהנים בלא פדיון ועיין להלן בע"ב] אבל אה"נ מצד הממונות לא בעי פדיון כיון דהתורה זיכתה להם.

ובדעת ר"ש דלא בעי פדיון, התם נחלקו רב ושמואל מה הטעם דההקדש יוצא בלא פדיון, דרב ס"ל דהטעם של ר"ש דעד כמה דהתחדש דהתורה זכתה את הממונות לכהנים, בזה אמרה התורה דבהך נתינה פקע הקדושה, דעצם זה דהתורה חידשה דממון הקדש עובר לכהנים, זה סיבה להפקיע את הקדושה, ושמואל ס"ל דכמו דכל מתנות כהונה אין הקדושה פוקעת ע"י שזכו הכהנים, ה"ה שדה אחוזה מה דהתורה זכתה להם את הממונות אין סיבה להפקיע, ובע"כ דהיובל הוא סיבה להפקיע את הקדושה. [ורב ס"ל בדעת ר"ש דהכא שאני מכל מתנות כהונה, כיון דהרי השדה עומדת לשימוש של הדיוט, והשימוש הזה סתירה לדיני הקדש, ע"כ דהתורה גם אמרה דבזה דמקבלים את השדה גם פוקע הקדושה, ושאני מכל מתנות כהונה דאין השימוש סתירה לקדושה.]

והנה עיין בכתבי הגר"י דהקשה דלפי מה דכתב הרמב"ם דטעמא דר"י דהכהנים צריכים לתת ממון משום דאין

הקדש יוצא בלא פדיון, נמצא דמצד הממונות גם ר"י מודה דיוכל יכול להפקיע ולתת לכהנים, אבל איכא חיסרון צדדי דמצד הקדושה א"א שיפקע דקדושה לא פקעה בכדי, א"כ מדוע אמרין בגמ' דשמואל ס"ל רק כר"ש ולא כר"י, דלר"י לא שייך ק"ו דאין היובל מפקיע, ולכך בדעת ר"י מודה שמואל דהמקדיש ביוכל חלה הקדושה, הא גם לר"י שייך ק"ו דהא מצד הממונות באמת היובל מפקיע, והטעם דהכהנים צריכים לשלם הוי רק חיסרון צדדי דקדושה לא פקעה בכדי.

אמנם לפמש"נ לק"מ, דהגר"י הביין דלהרמב"ם דצריך פדיון לפי ר"י משום דס"ל דבאמת היובל מפקיע את הממונות, ורק צריכים לתת ממון מחמת הדין קדושה שבחפץ, אמנם לפמש"נ הטעם של ר"י דהממונות נפקעים לאו מחמת דהיובל מפקיע אלא רק מה דהתורה זכתה לכהנים זה מפקיעה את הממונות מהקדש לכהנים, אבל אין כלל מקור בר"י דהיובל מפקיע, ולכך לא שייך ק"ו מה מכורה יוצאה שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר, דמה דמכורה יוצאה לאו משום דהיובל הפקיע, אלא הוי מחמת דההקדש זיכה להם, ורק לדעת ר"ש דס"ל דגם האיסור פוקע ס"ל לשמואל דזה ע"כ מכח היובל ולכך קאמר דאיכא ק"ו.

והנה עיין לעיל דהבאנו דהקשה הגר"י הא דקאמר רב דהמקדיש ביוכל נפדית בחמישים, דאה"נ דלית ליה ק"ו, אבל שתקדש ביוכל ומיד תצא לכהנים. והבאנו שם אפשרות ליישב דהדין יציאה ביוכל הוי רק כשנכנס היובל ולא בכל רגע

ורגע מהיובל איכא הפקעה, ולכך היכא דהקדיש ביובל אין יציאה לכהנים לרב כיון דליכא הפקעה. אמנם דחינו, דאי נימא הכי א"כ מ"ט דשמואל דס"ל דהיכא דמקדיש ביובל איכא הפקעה מכח ק"ו, הא ליכא כלל ק"ו, דהרי באמצע שנת היובל ליכא הפקעה וממילא ליכא ק"ו. וזה דוחק לומר דנחלקו בתרתי.

אמנם לפי הדברים הללו נראה ליישב היטב, דלפי שמואל דס"ל דהדין

יציאה לכהנים הוא גם משום דהיובל מפקיע, א"כ פשוט דכמו דכל חזרה ביובל הוי בכל שנת היובל ה"ה נמי יציאה לכהנים הוי בכל שנת היובל, ולכך קאמר ק"ו, אמנם לפי רב דס"ל דהדין יציאה לכהנים לא הוי מפרשת יובל, אלא התורה חידשה דכהנים זוכים משלחן גבוה, ולכך נפקע נמי הקדושה, לכך ס"ל לרב דהיציאה לכהנים הוי רק בתחילת שנת היובל, דזה הזמן דזיכתה התורה לכהנים, ולכך אם הקדיש באמצע לא התחדש יציאה לכהנים.

סימן עג

בדין חילוק היציאה ביובל של הקדש
מהיציאה של מכירה

אין ק"ו שלא יחול המכירה.

ולכך הקשו התוס' דהכא נמי לא שייך למימר ק"ו דאם הקדיש לפני היובל יוצא מהקדש כ"ש דלא יוכל להקדיש ביובל, דכיון דלאחר היובל יש להקדש בעלות בהך קרקע דהרי הכהנים דזכו בקרקע בשנת היובל, יוכלו להקדיש את הקרקע הזו לאחר היובל להקדש, ונמצא דשייך להקדש בעלות בשדה הזו, ורק הטעם דיוצא ביובל מהקדש כיון דמעיקרא ההקדש היה עד היובל, אבל להקדיש ביובל ליכא ק"ו דלא יוכל להקדיש. [אמנם עדיין צ"ע דבריהם דאה"נ לית ליה את הק"ו של יחול המכירה, אבל שיחול ויצא מיד לכהנים, וכמו בכל מוכר שדהו ביובל דחל ההקדש ויוצא מיד, וא"כ ה"נ נימא דיחול ההקדש ויצא מיד לכהנים, וע"כ מבואר בתוס' הכא כמו דנתבאר לעיל דהיה פשיטא ליה לרב דגם אם יחול ההקדש אבל לא יהיה יציאה לכהנים. ודלא כהשטמ"ק בביאור קושית הגמ' "מ"ט דרב". ולפי"ז נמצא דהתוס' לשיטתם בזה בד"ה "מאי" ועיין מה דנתבאר שם.]

אמנם לפי"ז לא מובן כלל מה תירצו התוס'. ונראה בביאור תירוצם, דהנה נתבאר לעיל דפלוגתא רב ושמואל

תוד"ה "סוף" וא"ת למה ליה לתרוצי הכי לימא דלית ליה ק"ו דשמואל. וצ"ע דבריהם דמהיכי תיתי דרב לא יסבור ק"ו דשמואל. ונראה בביאור דבריהם, דהנה להלן כט: איתא שם פלוגתא רב ושמואל המוכר שדהו בשנת היובל עצמו לרב מכורה ויוצאה ולשמואל אינה מכורה כלל, ואמרינן דהטעם של שמואל, ק"ו מכורה כבר יוצאה שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר, ומקשינן ולרב לא אמרינן קל וחומר כי ה"ג והתניא יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה אמרת קל וחומר, ומה מכורה כבר יוצאה עכשיו, שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר, התם לא הדרא מיזדבנא, הכא הדרא מיזדבנא.

והיינו דרב דקאמר שבשלמא ביציאת נערה הטעם דיוצאת מרשות האדון כיון דלאביה היה לה זכות רק עד הבאת סימנים ולאחר מכן פקע ממנו כח הבעלות, ונמצא דהמכירה מעיקרא היתה עד שתביא סימנים, וא"כ כ"ש דלא יוכל למכור, דכבר פקע ממנו הבעלות, משא"כ ביציאת יובל הרי כיון דכשהגיע היובל השדה חזרה אליו ויוכל למכור לאחר היובל, וחזינן דלא פקע ממנו הבעלות מהשדה, ורק הטעם דיוצאת ביובל דמעיקרא המכירה היתה עד היובל, אבל כשבא לעשות מכירה חדשה ביובל

מה דהתחדש דביובל כהנים זכו משלחן גבוה, דשמואל ס"ל דהיובל הוא זה שמפקיע את הקדושה, ורב ס"ל דעצם מה דהתורה זכתה לכהנים את השדה אחוזה זה עצמו סיבה להפקיע את הקדושה, וכלל לא יציאת היובל.

ולפי"ז אפשר לומר דהנה לשמואל דס"ל דהיובל הוא מפקיע את הקדושה ולאחר דהיובל הפקיע, התורה זכתה לכהנים את הממונות, דהתורה חידשה דבמקום שיחזור לבעלים הכהנים זוכים בזה, לפי"ז נמצא דהציאה של יובל בשדות הקדש שאני מכל הפקעת יובל דמכירה של הדיוט, דבכל מכירה דאדם מוכר שדהו לחבירו, הביאור דמעיקרא המכירה היא עד היובל, דכיון דאמרה תורה 'והארץ לא תמכר לצמיתות' נמצא דמעיקרא המכירה היתה עד היובל ולכך בשנת היובל הקרקע חוזרת לבעלים. משא"כ כשאדם מקדיש מהא דחזינן דהקרקע לא חוזרת לבעלים, ע"כ חזינן דאין הביאור דההקדש היה עד היובל, אלא ההקדש היה לעולם, ורק התורה חידשה הפקעת יובל גם בהקדש, ונמצא לפי"ז דהפקעת היובל דנאמרה בהקדש, הביאור דלא שייך בעלות של הקדש בשנת היובל, ושאיני מכל הפקעת יובל דהדיוט, דשם הביאור דהתורה רק אמרה דהארץ לא

תמכר לצמיתות, ולכך לא שייך דהמכירה תהיה לצמיתות, אבל לא משום דלא שייך בעלות לאדם על שדותיו, אלא אדרבה יש לו בעלות ולכך קרקעותיו חוזרים אליו, אבל בהקדש אין החיסרון במקדיש דאינו יכול למכור לצמיתות, אלא הוי דין בהקדש דלא שייך דלהקדש יהיה לו בעלות לעולם, ולכך התורה חידשה הפקעה מהבעלות של ההקדש, בשנת היובל, ולפי"ז נמצא דיציאת יובל דהקדש דמיא ליציאה של נערה, דהוי מכח דאין לאביה כח בעלות, ה"ה בהקדש אין להקדש בעלות על שדותיו בשנת היובל, ולכך שייך ק"ו דמה קדושה כבר יוצאה - והטעם דלא שייך דיהיה בעלות להקדש, בשנת היובל שאינה קדושה, אינו דין שלא תקדוש. ולא שייך הפירכא של רב ד'הדר מיזדבנא' דזה שייך רק במכירה של הדיוט דקאמר רב דלא הוי חיסרון בבעלות, אבל ביציאה של הקדש ביובל הוי דליכא בעלות להקדש ביובל.

ולכך קאמר רב דכהנים משלחן גבוה קא זכו, והיינו דהטעם דכהנים זוכים בקרקע לאו משום דהפקעה של יובל, אלא אדרבה מצד הבעלות של ההקדש יש להם את הבעלות גם בשנת היובל, אלא הכהנים מקבלים מתנה מהקדש, ונמצא דאדרבה זה לא הפקעה אלא הקדש נותן לכהנים ולכך לא שייך ק"ו.

סימן עד

בביאור דברי התוס' דלולא קרא דשדה אחוזה
נוהגת ביובל לא שייך להקדיש שדה אחוזה.

דכתיב "ואם משנת היובל יקדיש שדהו כערכך יקום" והקרא איירי לאחר שנת היובל [בקושיית הגמ'] לכך דוקא אחר שנת היובל הוא ד"כערכך יקום" ולא בשנת היובל, ולכך התירוף הראשון ס"ל דפודה בשויה ולא בחמישים, ולפי התירוף השני לא היתה קדושה. וצ"ע דמהיכי תיתי דלא תהיה קדושה, דהרי לא נפקע הדין קדושה בבדק הבית דהא שייך להקדיש חפצים לבדק הבית וא"כ מה גרע שדה אחוזה דלא יהיה שייך להקדיש.

מבאר דההו"א היתה דמקדיש
שדה אחוזה ביובל דאינה קדושה
דהוי כשדה מקנה ואיכא ק"ו
דשמואל

ונראה לבאר דס"ל, דכיון דלא נאמר פרשת שדה אחוזה ביובל, ממילא ההקדש בשדה אחוזה הוי כשדה מקנה, דהרי לולא פרשת התורה דהתחדש דינים אחרים בשדה אחוזה, הרי היא היתה בכלל שדה מקנה, ורק התורה הוציאה את שדה אחוזה מכל שדה מקנה, וכמו דחזינן ברש"י לקמן כה. במתני' דבזמן דאין היובל נוהג, פודה אותה מההקדש בשויה, ולכך ביובל דליכא פרשת שדה אחוזה ממילא הדר דינא לשדה מקנה, ולכך כמו בשדה מקנה איכא ק"ו דלא יוצאה לכהנים אלא זה חוזר לבעלים ולכך איכא ק"ו

כד: גמ' מאי טעמא דרב. והנה עיין בתוס' דהקשו דמה הקושיא מ"ט דרב הא כיון דלית ליה ק"ו ממילא ע"כ ס"ל דאפשר להקדיש ביובל. ונאמרו בראשונים ג' תירוצים, עיין בשטמ"ק דהביא מהרא"ש דביאר דהקושיא דאה"נ היא קדושה, אבל מדוע המקדיש יכול לפדות בחמישים הא שדה אחוזה דהקדישה יוצאה לכהנים ביובל, וא"כ היה צריך להיות דההקדש יחול ומיד יצא לכהנים ביובל. וע"ז משני דאיכא קרא "ואם משנת היובל" דגם ביובל עצמה אינה יוצאה לכהנים. ועיי"ש דכתב באות ה' דבאמת לפי רבנן דרבי, דס"ל לרב דרבנן דדרשי "ואם משנת היובל" דאזלי לאחר היובל ע"כ דס"ל דקדושה ביובל ומיד יוצאה לכהנים.

והתוס' כתבו שני תירוצים, א. דהקושיא היתה דאה"נ דהיא קדושה אבל מדוע פודה בחמישים היה צריך לפדותה בשויה כמו במקדיש שדה מקנה, דדהפודה פודה בשויה ה"ה הכא היה צריך לפדות בשויה. ב. דהביאו מהרמ"ר דביאר דכיון דקרא לא איירי בשנת היובל היה הו"א דאינה קדושה.

והנה שני התירוצים צ"ב רב, דהמכנה המשותף של שניהם דכיון דלא דיבר הכתוב בהקדיש בשנת היובל, דכיון

דשמואל, ה"ה נמי בשדה אחוזה כשמקדיש ביובל איכא ק"ו. וזה מדויק היטב בדבריו דכתב היה לנו לומר 'אינה קדושה כמו שאומר שמואל'. והיינו מכח הק"ו של שמואל, ולכך מקשינן על רב מדוע אמר דקדושה.

מבאר במה נחלק התירוץ הראשון

ולפי"ן התוס' בתירוצם הראשון צ"ב רב, דמה היתה ההו"א דכיון דלא נאמר שדה אחוזה ביובל לכך יצטרך לפדות בשויה, דכיון דחלקו על התירוץ השני ע"כ דס"ל דהקדושה ביובל הוי נמי קדושה של שדה אחוזה ולכך ס"ל דליכא ק"ו דס"ל דאיכא יציאה לכהנים, כיון דגם ביובל איכא פרשת שדה אחוזה, א"כ מהיכי תיתי דיפדה בשויה כשדה מקנה, הא הקדיש שדה אחוזה, ובשדה אחוזה התחדש פדיון בחמישים ולא לפי שויה.

ואפשר דס"ל להתוס' דבכל שדה אחוזה יש שני אפשרויות לגאול את השדה א. פדיון בחמישים שקל לזרע חומר שעורים וכל שנה ושנה מגרע מפדיונו, ב. במקום דא"א לעשות פדיון בחמישים דינה לפדות בשויה, ולכך כתבו דכיון דלא נאמר פרשת גרעון ביובל, ממילא דינה להפדות בשויה.

ועיין בכתבי הגרי"ז דהקשה על דבריהם דמהיכי תיתי דיפדה בשויה דהא בשדה אחוזה אין פדיון אחר אלא מה דקצבה התורה, וא"כ אפילו שבשנת היובל לא דיבר הכתוב מ"מ פדיון בשויה לא שייך בה. אמנם עיין ברש"י להלן כה.

במתני' בד"ה "בשעת היובל" - בזמן שהיובל נוהג אבל בזמן שאין היובל נוהג פודה אותה בשויה כשאר הקדישות. ומבואר להדיא ברש"י דבזמן דליכא יובל דלא נאמר פרשת פדיון בחמישים לפי זרע חומר שעורים, פודה בשויה, ומבואר להדיא ברש"י דשייך פדיון בשויה גם בשדה אחוזה.

ואפשר לדחות דבזמן דליכא יובל ליכא כלל פרשת שדה אחוזה, וממילא נמצא דגם ההקדש היה הקדש של שדה מקנה, משא"כ התוס' הא איירי דאיכא עליה גדר של שדה אחוזה, ואפ"ה כתבו דפודיה בשויה, ולכך לא הבין הגרי"ז דבריהם.

מבאר באופ"א ההו"א דביובל לא שייך להקדיש שדה אחוזה

ונראה לבאר בעוד אופן דברי הרמ"ר, דער עכשיו נתבאר דס"ל להרמ"ר דכיון דלא נאמרה פרשת שדה אחוזה ביובל לכך יש לה דין של שדה מקנה, אמנם אפשר דס"ל דגם הרמ"ר מודה לפירוש הראשון של התוס' דגם דלא נאמרה דינים של שדה אחוזה ביובל, וודאי דיש לה דין של שדה אחוזה, והטעם דלא תהיה קדושה, דנראה דלפי מה דהבאנו דברי הגרי"ז דביאר דטעמא דרב דס"ל דאפשר להקדיש ביובל, ואפ"ה ליכא יציאה ביובל לכהנים, דאיכא דרשה דשדה אחוזה דאינה בת גאולה אין יציאה לכהנים, וחזינן דרק שדה דהיא בת פדיון התם איכא דין יציאה לכהנים, ואפשר לתת טעם להך דרשה דהתורה נתנה פרשת יציאה לכהנים רק עד כמה דהיה אפשרות לבעלים לפדותה, אבל אם לא

מקודשת. ונראה דלפי ההסבר השני ברמ"ר נראה לבאר היטב, דכיון דהטעם דס"ל להרמב"ם דהמקדיש שדהו בשנת היובל אינה מקודשת ונתבאר דדבריו אזלא כפי שיטת הרמ"ר, ובביאור השני נתבאר דהטעם של הרמ"ר דשדה דאינה בת פדיון א"א להקדישה, ולפי"ז נוחא היטב דברי הרמב"ם דכיון דכהנים יכולים ליגאל לעולם, לכך יכולים להקדיש גם ביובל.



כה. ת"ר מנין שאין מחשבין חדשים עם ההקדש וכו' מניין שאם אתה רוצה לעשות חדשים לשנה עושה, היכי דמי כגון דאקדישה בפלגא דארבעין ותמני ת"ל וחשב לו הכהן. ועיין בשטמ"ק דגרס וביאר מנין דאם רצה לעשות הקדש חדשים לשנה עושה וכו'. והיינו דאם בא לפדות בארבעים ושמונה וחצי, דהקדש לא יחשבין חדשים, ויחשבין כמו דלא התחיל שנת הארבעים ושמונה, וממילא יהיה ריוח להקדש, דאם הקדש יחשבין חדשים יהיה הפסד להקדש, וכיון דהקדש אינו מחשבין חדשים איכא ריוח להקדש.

וצ"ע הא גם אם הקדש יחשבין חדשים הקדש ירויח, דכיון דאיכא רק שנה ומחצה עד היובל, ונמצא דכבר א"א לפדות בגירעון, והפודה צריך לשלם חמישים.

וצ"ל דכיון דאיכא קרא דאין הקדש מחשב חדשים, ולכך אמרינן לעיל דאם בא לפדות חמש שנים ומחצה קודם היובל, דלא נותן חמש וחצי סלע ופונדיון, אלא נותן שש סלעים ופונדיון, דחשיב דשנה

היה אפשרות לבעלים לפדותה התם התורה לא נתנה זכות לכהנים, לפי"ז אפשר נמי לומר דס"ל להרמ"ר דהדרשה לא הוי רק חיסרון בפדיון, אלא מה"ט א"א להקדיש, דהרי אם יקדיש ביובל זה יצא לכהנים נמצא דלעולם לא יוכל לגואלה, לכך אמרה תורה דשדה דא"א לפדותה מה"ט א"א להקדישה.

מבאר לפי"ז היטב דברי הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפ"ד הל"י הקדיש שדהו בשנת היובל עצמה אינה מקודשת וכהן ולוי שהקדישו בשנת היובל עצמה הרי זו מקודשת. והקשו בסתירת דברי הרמב"ם דכתב בפ"ד הל"י"ט המקדיש שדה אחוזתו והגיע היובל ולא נפדית אלא הרי היא תחת יד הקדש, הכהנים נותנין את דמיה ותהיה אחוזה להם, שאין הקדש יוצא בלא פדיון. ומבואר דפסק כר"י דר"ש דס"ל דהמקדיש לפני היובל אין ההקדש נפקע מאיליו אלא צריך פדיון, והקשו דהא כיון דפסק דהמקדיש שדהו בשנת היובל אינה מקודשת ע"כ דס"ל כשמואל דאיכא ק"ו, ומבואר בסוגיין דשמואל ס"ל כר"ש דביובל יוצא מהקדש בלא פדיון כלל, ולכך איכא ק"ו ואיך פסק כר"י. וכתב הלח"מ דהרמב"ם ס"ל כהרמ"ר בתוס' דס"ל דאם הקרא "ואם משנת היובל" אזיל אלאחר היובל המקדיש בשנת היובל לא הוי קדושה כלל, ולאז מכח ק"ו, לכך הרמב"ם פסק כרבנן דהקרא ואם משנת היובל אזלא לאחר היובל לכך אינה קדושה.

אמנם עדיין צ"ע לדבריו דמדוע כהן ולוי דהקדישו בשנת היובל הוי

החמישית לא התחיל כלל, וא"כ לפי"ז נמצא ששנה ומחצה קודם היובל אי היה גרעון לגבי הקדש היינו דנים שהוא נמצא שנתים לפני היובל והיה נותן שני פונדיונין, וא"כ לאחר שחידשה התורה שאין גרעון בפחות משתי שנים, אנו צריכים למידן דלא התחיל עדיין שנה וא"כ נמצא דהפודה יוכל לפדות בגרעון דהא איכא עוד שנתים עד היובל, ונמצא דההקדש יפסיד.

ולכך התחדש בקרא דאע"פ דאין הקדש מחשב חדשים, ולכך אנו דנים כמו דלא התחיל השנה, אבל במקום דאיכא הפסד להקדש, הגזבר יכול להחליט דמחמת דאין הקדש מחשב חדשים דהוי כמו דכבר עבר שנה, ולכך מי שבא לגאול שנה ומחצה קודם היובל הוי כמו דבא לפדות שנה לפני היובל ולכך נותן חמישים.

ובזה ביאר השטמ"ק דלכך איצטריך שני פסוקים בהא דאין הקדש מחשב חדשים, דאיצטריך קרא להיכא דנמצא חמש שנים ומחצה קודם היובל דהגזבר מחשבן דלא התחיל כלל שנה החמישית והוי כמו דאיכא שש שנים קודם היובל, ואיכא קרא נמי דהיכא דאם נחשבן בכה"ג

איכא הפסד להקדש, וכגון שנה ומחצה קודם היובל, לכך איכא קרא דהקדש יכול לחשבן דכאילו כבר עבר שנה.

ונמצא לפי דעת השטמ"ק דהדין דאין מחשבין חדשים להקדש הוי רק באופן דאיכא ריוח להקדש.

אמנם ברש"י מבואר דפירש באופ"א דכתב בד"ה "לעשות חודש שנה" לחשוב אותם חדשים שיצאו כאילו הן שנה והוי רווחא דידיה. והיינו דמבואר ברש"י דפירש דכיון דהתחדש דאין הקדש מחשב חדשים, ולכך חזינן באמצע השנה כאילו בתחילת השנה, א"כ היכא דבא לפדות את השדה שנה ומחצה קודם היובל לפי"ז נמצא דאנו דנים שהוא שנתים קודם היובל וממילא יוכל לפדות בגירוע.

ועיין בהגהות על הגליון דהעיר דברש"י מבואר להיפך דלמד כדברי השטמ"ק, דהיכא דהפודה בא לפדות שנה ומחצה קודם היובל אנו דנים דכבר עבר שנה ונמצא דהוי כמו דהפודה נמצא שנה לפני היובל, ועבדינן כן שלא יהיה הפסד להקדש. וצ"ע בסתירת דברי רש"י. ועיין בהגהות יעב"ץ מה דנדחק ליישב דברי רש"י.

סימן עה

בפלוגתת הראשונים בגדר גאולת הבעלים מיד ההקדש

עדיפי מאותו אחר, וכמו דאותו אחר היה חוזר לכהנים ביובל ה"ה נמי הבעלים דמגיעים מכח האחר אינם עדיפי מיניה, וא"כ צ"ב דעת הרמב"ם דכתב דאינו יוצא לכהנים.

והנה עיין עוד ברמב"ם שם שכתב גאלה המקדיש קודם שיגיע היובל הרי זה חוזרת לבעליה, והשיג הראב"ד ולא ידעת מאי חוזרת והרי היא תחת ידו. והיינו דהרי איירי כשגאלה לפני היובל, ובשעת היובל היא נמצאת אצלו וא"כ מהו 'חוזרת'.

בדברי הגר"ח דביאר דפלוגתתם בגדר גאולת הבעלים מהקדש

ועיין בכתבי הגר"ז בשם הגר"ח דביאר דס"ל להרמב"ם דכשהבעלים פודים מהקדש עד היובל הוי שדה מקנה גם אצל הבעלים דהבעלים בפועל קנו מהקדש, ולא גרע מאחר דקונה מהקדש, דבפועל לאחר שקנו מהקדש זה נמצא אצל הבעלים בתורת שדה מקנה ולא בתורת שדה אחוזה, ורק כשמגיע היובל חוזר אליו השדה ונעשה שדה אחוזה אצלו, וזה מה דקאמר הרמב"ם כשמגיע היובל 'חוזרת' אליו, והיינו דחוזרת אליו להיות בתורת שדה אחוזה. ונפק"מ לענין דאם יקדיש את השדה לאחר היובל שוב, ולא יפדנה יחזור לכהנים.

בפלוגתת הראשונים בגירסת המשנה היכא דגאל אחר והבעלים גאלה מידו אי יוצאה לכהנים

כה. מתני' הקדיש וגאלה אחר או אחד מהקרובים וגאלה מידו יוצאה לכהנים ביובל. והנה לגירסא זו מבואר דהיכא דאדם הקדיש שדה אחוזה דרך היכא דהוא גאלה מההקדש אינו יוצא מידו ביובל, אבל היכא דאחר גאלה וקנה מאותו אחר וכשהגיע יובל היתה השדה בידו, יוצא מידו ביובל לכהנים. ומבואר עוד כמתני' דהיכא דגאלה בנו מהקדש, כשמגיע היובל חוזר השדה לאביו.

אמנם הרמב"ם היה לו גירסא אחרת במשנה וכמו דכתב הראב"ד שם, דכתב בפ"ד מערכין הל"כ אבל אם גאלה אותה בתו או שאר קרוביו או נכרי מיד ההקדש, אם חזר המקדיש וגאלה מידן חוזרת לו לעולם. והראב"ד שם ס"ל כרש"י.

וצ"ב דברי הרמב"ם דהא רש"י ביאר דמדוע היכא דגאלה אחר מהקדש, והבעלים פדו מאותו אחר, דחוזרת לכהנים ביובל וז"ל כי היכי דהוה אי פריק לה איניש אחרינא דהוה נפקא ביובל מתחלקת לכהנים. ומבואר ברש"י דהבעלים לא

והראב"ד דהשיג דלא הבין מהו 'חזרת'. משום דלמד דמיד כשגאלה נעשית לו שדה אחוזה, וממילא לא שייך אצלו חזרה נוספת ביוכל ולכך השיג על דבריו.

והביאור בדבריו נראה, דמ"ש דהיכא דהוא פדה מהקדש הרי זה חזרת אליו להיות לשדה אחוזה, וכשקונה מאחר דקנה מהקדש אינו חוזר אליו להיות שדה אחוזה, והביאור לפי מה דהארכנו בזה לעיל יד. ממרן האבי עזרי ועוד אחרונים דביארו דאיכא הבדל מהותי בין הפדיון של הבעלים לפדיון של אדם אחר, דהפדיון של הבעלים מהקדש הוי 'גאולה' משא"כ הפדיון של אחר הוי 'לקיחה' מהקדש כמו כל מכירה, ולכך כשהבעלים פודים מהקדש אינם קונים מהקדש אלא הרי הם מפקיעים מההקדש, ולכך השדה חזרת להיות אצלם כשדה אחוזתם, מיד בשעת הפדיון מהקדש.

ועיי"ש דהביאו ראיה לזה מדינא דשמואל דהקדש שוה מנה שחיללו על ש"פ דמחולל. וכתבו התוס' דזה רק דין אצל הבעלים דסגי בש"פ אבל אחר יכול לפדותו רק בשויו. והביאור דאחר דפודה מהקדש הרי הוא קונה מהקדש ולכך צריך הפדיון מהני רק בשויו, משא"כ הבעלים מפקיע מההקדש והיוי מדין חילול, ולכך מהני אפילו ש"פ. ועיין לעיל בזה עוד ראיות.

ולפי"ז ביאר דנחלקו נמי לשיטתם היכא דגאלה אחר, והבעלים פדו מאותו אחר האם יוצא מהבעלים לכהנים ביוכל, דלפי הראב"ד דס"ל דכשהבעלים פודים

מיד ההקדש הרי"ז חוזר לבעלים מיד לשדה אחוזה, הך דינא שייך רק היכא דהבעלים פדו מהקדש דכיון דאינו קונה מהקדש אלא הוא מפקיע מההקדש, לכך השדה חזרת אליו בתורת שדה אחוזה, דכשפדה מהקדש אין זה אצלו בתורת שדה מקנה אלא מתורת שדה אחוזה ולכך יכול להפקיע מיד ההקדש, אבל היכא דפודה מאחר דפדו מהקדש לא שייך שיחזור אליו בתורת שדה אחוזה, והטעם כמו דביאר רש"י, דהבעלים לא עדיפי מאחר, וכיון דאותו אחר דפדה מהקדש השדה אצלו בתורת שדה מקנה דאותו אחר הרי הוא קנה מהקדש, ונמצא דהיה להם זכויות לכהנים כשיגיע היובל דהשדה יגיע אליהם, ממילא הבעלים אינם יכולים להפקיע זכות זו דהיה לכהנים. והטעם דבגאולת בעלים לא אמרינן הכי, דלא עדיף מהקדש דאתי מחמתיה, וכיון דכשזה היה קדוש היה זכויות לכהנים, איך יכול להפקיע את השדה. והביאור כמשי"נ דכשבעלים פודים הרי הם מפקיעים מהקדש, וממילא פוקע נמי זכות הכהנים, דכיון דכל זכותם רק מכח ההקדש, וכמו שמפקיע כח ההקדש ממילא נפקע גם הזכות של הכהנים.

[ודבר] זה מוכח דכשאחר פודה, אין הביאור דהבעלות פוקעת מהקדש ורק התחדש דיוצא לכהנים, דאי נימא הכי נמצא דהכהנים זוכים בשדה לאו מההקדש אלא מהלוקח מההקדש, והא מבואר לעיל דכהנים משלחן גבוה קא זכו, ואי נימא דהבעלות מההקדש פוקעת, והכהנים זוכים מהקונה, לא חשיב משלחן גבוה, וע"כ דהביאור דכיון ששדה שנמצא אצל הקדש

דינה של השדה לצאת לכהנים נמצא שיש כבר זכות לכהנים באותה שדה, ונמצא דהמכירה של ההקדש עד היובל, וכמו בכל שדה מקנה, דהמכירה מעיקרא עד היובל ה"ה בשדה הקדש המכירה מעיקרא היה עד היובל. ולכך חשיב דהכהנים זוכים משלחן גבוה.]

אבל הרמב"ם לשיטתו לא היה טענה כלל, הא דכתב רש"י 'דלא עדיף הבעלים מהלוקח דאתי מחמתיה' כיון דס"ל דכשהמקדיש פודה נמי היה בתורת שדה מקנה, ורק ביובל הרי"ז חוזר אליו בתורת שדה אחוזה, ונמצא דאע"פ דכשגאלה היה זכות לכהנים, דלכהנים יש להם זכות בשדה מקנה, ואפ"ה ביובל זה נפקע מהכהנים, ה"ה נמי היכא דגאלה אחר, כשפודה המקדיש מאותו אחר, כשמגיע היובל זה חוזר אליו בתורת שדה אחוזה ונפקע מהכהנים הך זכות.

בביאור גאולת הבן דחוזר לאביו ביובל

והנה מבואר עוד במשנה דכשהבן פודה מההקדש, ביובל השדה חוזר לאביו, וילפינן לה מקרא, דכתיב "ואם מכר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד", ודרשינן דרק לאיש אחר לא יגאל עוד, אבל לבן אינה יוצאה לכהנים. וצ"ב מנ"ל מהך קרא דיוצא לכהנים, נימא דזה ישאר אצל הבן, דמהקרא ילפינן רק דאינה יוצאה לכהנים טבל מנ"ל דחוזר לאביו. והנה להרמב"ם א"ש היטב, דכמו כשאביו היה פודה מההקדש היה אצלו בתורת שדה מקנה, ואפ"ה כשמגיע היובל הרי זה חוזר אליו להיות בתורת שדה אחוזה, א"כ ה"ה

כשהבן פדה מהקדש היה אצלו בתורת שדה מקנה, וכשהגיע היובל כיון דהתחדש דאינה יוצאה לכהנים, ממילא הדרא לאביו, ככל שדה מקנה דחוזר לבעלים הראשונים.

אולם להראב"ד צ"ע דגם אי נימא דהתחדש דבן אינו אחר, וכשגואל יש לו דין שדה אחוזה מיד, וכמו אצל אביו, אבל מדוע לאחר דפדהו חוזר לאביו. וצ"ע.

מוכיח מהאחרונים דלמדו דלא כהגר"ח דהיה פשיטא להו דהיכא דהמקדיש גאלה ומכר לאחר דחוזר לבעלים ביובל, ולדברי הגר"ח לכאורה זה תליא בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד

אמנם נראה דבאחרונים מבואר דלא למדו כדברי הגר"ח ברמב"ם, דהנה עיין במנחת חינוך מצוה שנה' וכן ברדב"ז דכתבו דדבר פשוט דהיכא דהמקדיש גאלה ומכר לאחר דחוזר לבעלים ביובל. ולכאורה לפי הביאור של הגר"ח דבר זה תליא בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד, דלפי הראב"ד פשוט דיתחזר לבעלים כיון דבשעה דהבעלים פדה הרי זה נפקע מההקדש והרי"ז אצלו בתורת שדה אחוזה, ונמצא דמכר לאחר שדה אחוזה, וממילא וודאי דיתחזר לבעלים.

אבל לפי הרמב"ם הא כשהבעלים פודה יש לו תורת שדה מקנה, נמצא כשמכר לאחר הרי הוא מכר שדה מקנה, ורק התחדש דחוזר אליו ביובל לשדה אחוזה, וע"כ דלא הפדיון הוא המפקיע מן הכהנים, אלא מה דהוי ביד בעלים לאחר הקדישם ותפיסת הבעלים בשדה אחוזתם

זה מפקיע מיד הכהנים, ולפי"ז בשנת היובל כשזה אצל אחר הרי זה יוצא לכהנים.

ועוד צ"ע דלדברי הגר"ח יש לעיין הא דכתב הרמב"ם גאלה המקדיש קודם שיגיע היובל הרי זה חוזרת לבעליה, ולדבריו היה צריך לומר חוזרת לבעליה 'ביובל' וכמו דכתב לענין היכא דגאלה בנו דחוזר לאביו ביובל.

ועוד דלדבריו נמצא דכל מה דביארו האחרונים והוכיחו דהגדר של גאולת בעלים שאני מגאולת אחר דגאולת בעלים הוי דין חילול, לא אזיל לפי דברי הרמב"ם.

מביא דברי המאירי בקידושין
דהביא פלוגתא האם הבעלים
יכולים לגאול בע"ב של הלוקח

והנה כתב המאירי בקידושין יז: וז"ל מכרה הגזבר לאחר הבעלים פודין מיד הלוקח כמיד הגזבר וכו'. והנה לא פירש לן המאירי במה זה מתבטא שהבעלים פודין מיד הלוקח כמיד הגזבר, ונראה דזה מבואר מהמשך דבריו דכתב ומלשון גדולי הרבנים איפשר [וכונתו לדברי רש"י שם בד"ה "ולשדה"] שיראה לך שתכף שמכרה הגזבר לאחר הופקעה זכות הבעלים עד שאין בידם עוד לגאלה ואין זה כלום.

ומבואר מדבריו דלדעת רש"י [גדולי הרבנים] היכא דקנה אחר מהקדש הופקעה זכות הבעלים לגאול עוד. ונמצא דלפי פירוש הראשון הבעלים יכולין לגאול עוד גם לאחר דקנה הלוקח.

והנה זה וודאי דאין הנדון אם הבעלים יוכלו לקנות מהלוקח, דוודאי בתורת 'לוקח' הבעלים יוכלו לקנות, והנדון לענין אם יכולין 'לגאול' עוד, והיינו דהרי הבאנו לעיל דבעלים דפודין מהקדש אינם 'קונים' מהקדש אלא 'מחליין' מההקדש, דנתינת הדמים להקדש לא הוי בתורת קניה מהקדש אלא ע"י דמחלל את הקדושה דאיכא על השדה, השדה חוזרת לבעלים.

ואיכא בזה שני נפק"מ, א. במה דהבאנו לעיל בדין של שמואל דהקדש שוה מנה שחילול על ש"פ דמחולל, דאחר דפודה מהקדש כיון דקונה מהקדש הפדיון הוא בשויו, משא"כ המקדיש דפודה כיון דהוא רק מחלל סגי בפרוטה. ב. דהבעלים יכולים לכופ את הגזבר להקנות להם את השדה.

ולפי"ן אפשר דזה היה הנדון הכא במאירי, דהפירוש הראשון כתב דהבעלים יכולים לגאול מיד הלוקח כמיד הגזבר והיינו כמו דמיד הגזבר הבעלים יכולים לכופ את את הגזבר לפדות השדה ה"ה נמי הבעלים יכולים לכופ את הלוקח לגאלה בע"כ. והביאור בזה דס"ל דכיון דהרי לבעלים היה להם זכות לגאול מההקדש בע"כ דהקדש, ה"ה נמי כשקנה הלוקח לא נפקע זכות זו, והוי כמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, וכיון דכשהבעלים הקדישו היה להם זכות לפדות מההקדש בע"כ דהקדש, לכך גם כשהגזבר מכר ללוקח, לא נפקע מהלוקח זכות זו, ולכך יכולים לפדות בע"כ.

וגדולי הרבנים פירשו דלאחר דקנה אחר מהקדש פקע זכות הבעלים מהך

וודאי דגם הרמב"ם ס"ל דכשהבעלים פודים מההקדש הם 'גואלים' מההקדש, וכשאחר פודה מהקדש הוא 'קונה' מהקדש, וס"ל דגם כשהלוקח מהקדש לא נפקע הזכות של הבעלים 'לגאול', ולכך ס"ל דכשהבעלים פדו את הקרקע מהלוקח, אינה יוצאה לכהנים ביובל, וכמו דכשהוא היה פודה לא היה יוצא לכהנים כיון דהוא 'גאל' את השדה, ה"ה נמי היכא כשקונה מהלוקח הרי הוא 'גואל' את השדה.

ולפי"ן א"ש היטב לשון הרמב"ם דכתב גאלה המקדיש קודם שיגיע היובל הרי זה חוזרת לבעליה. והשיג הראב"ד מהו הלשון 'חוזרת' הא השדה עומדת אצלו. ולפי"ז א"ש היטב דמיד שגאלה 'חוזרת' להיות שדה אחוזה, [ונדלא כהגר"ח דחוזרת רק ביובל]. ולפי"ז א"ש היטב דלכך לא כתב דחוזרת 'ביובל' דבאמת מיד דגאל את השדה הרי היא חוזרת אליו.

ולכך פשיטא ליה לאחרונים נמי בדעת הרמב"ם דהיכא דהבעלים גאל את השדה ומכרה לאחר דאינו יוצא לכהנים ביובל, דכיון דכשגאלה נעשית מיד לשדה אחוזה לכך פשוט דאינו יוצא לכהנים.

אמנם עיין במנחת חינוך במצוה שנה' אות ח' דגם להרמב"ם הבעלים יכולים לגאול את השדה מהלוקח מהקדש רק ברצונו של הלוקח. ולכאורה מבואר מזה דס"ל בדעת הרמב"ם דלאחר דהלוקח קנה את השדה מהקדש פקע זכות הבעלים.

שדה, ותו אין הבעלים יכולים 'לגאול' את השדה בע"כ של הלוקח, דס"ל דרק כשהשדה נמצאת ביד ההקדש התם איכא זכות לבעלים בשדה, אבל לאחר דאחר פדה את השדה מהקדש נפקע מהבעלים זכות זו.

והנה לפי הביאור של הגר"ח בדברי הראב"ד ורש"י אפשר לבאר היטב פלוגתתם, דרש"י [גדולי הרבנים] ס"ל דכיון דחלוק הפדיון של הבעלים מהפדיון של אחר, דכשהבעלים פודין מהקדש הם 'גואלים' מהקדש, משא"כ אחר שפודה מהקדש הרי הוא קונה מהקדש, ולכך ס"ל דכשאחר פודה מהקדש אין יכולים הבעלים 'לגאול' מהלוקח, דלאחר דהלוקח קנה הקדש הרי זה נעשה לשדה מקנה, והיה דין לכהנים לזכות בשדה ביובל לכך לא עדיף הבעלים מהלוקח דאינו יכול להפקיע את הזכות שיש לכהנים, וכמו דפירש רש"י בסוגיין.

והמ"ד הראשון ס"ל דגם כשזה נמצא אצל הלוקח יכולים הבעלים 'לגאול' את השדה, דכיון דלבעלים היה להם זכות לגאול את השדה מהקדש, הך זכות לא נפקע כשזה נמצא אצל הלוקח, ולא שייך הסברה של רש"י בסוגיין, דכיון דהבעלים דפודין מהלוקח הם מפקיעים מהקדש ולא קונים מהקדש ונמצא דכיון דהם מפקיעים מהקדש הרי הם מפקיעים מעיקרא את הזכות שהיה לכהנים.

ולפי דברי המאירי מבאר היטב פלוגתת הרמב"ם והראב"ד

ולפי"ן אפשר לבאר היטב נמי פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בסוגיין, דזה

סימן עו

בגדר הזכות דזיכתה התורה לכהנים שדה אחוזה

ע"י האכילה של הכהנים, לכך אינו צריך פדיון, משא"כ בשדה אחוזה כיון דהכהנים לא יוכלו כלל להיות בשדה לצרכם דאיכא בזה קדושה, לכך גם הקנין ממוני לא יוכל להפקע מהקדש, דלא שייך דיהיה לאדם קנין הגוף כשאין לו קנין פירות - שימוש בשדה.

בגדר הפדיון בחמישים שקל כסף לפי זרע חומר שעורים

והנה עיין ברש"י דכתב דהכהנים צריכים להביא חמישים שקל כסף. והנה הדין של חמישים שקל כסף, דנאמר דהפודה מהקדש צריך להביא חמישים שקל כסף בזרע חומר שעורים, אפשר לחקור האם התורה אומרת דלפדות מהקדש שדה אחוזה הפדיון הוא בחמישים שקל כסף, דלחלל שדה אחוזה בעי חמישים שקל כסף. או דהביאור שבשביל להפקיע את הקנין ממוני הוא בחמישים שקל כסף, דהתורה נתנה סכום דשווי של הקרקע שבביל להפקיע מהקדש הוא לא בשויה אלא בחמישים, דבין שדה טובה ובין שדה גרועה תמיד התשלום עבור השדה הוא בחמישים שקל כסף.

והנה אי נאמר דמצד הקנין ממוני אפשר להפקיע גם בפחות מחמישים וכגון

כה: מתני'. הגיע יובל ולא נגאלה, הכהנים נכנסין לתוכה ונותנין את דמיה, דברי ר' יהודה. והנה יש לעיין בדברי ר"י האם הביאור דכל זמן דהכהנים לא נותנים דמיה אין ההקדש יוצא כלל לכהנים, דרק כשהכהנים נותנים דמיה נפקע מההקדש, או דלמא דמיד כשמגיע היובל נפקע מההקדש וניתן לכהנים, ורק איכא הלכה דיביאו דמיה.

והנה עיין ברמב"ם דפסק כר"י וכתב דהטעם דהכהנים נותנים דמיה משום דאין הקדש יוצא בלא פדיון. ומבואר ברמב"ם דהכהנים יש להם זכות בשדה גם בלא דמים, ורק איכא הלכה דאין הקדש יוצא בלא פדיון. אמנם בזה נמי יש להסתפק האם הביאור דבאמת יוצא לכהנים מיד כשמגיע היובל ורק איכא דין דצריכים לתת ממון להקדש לחלל את הקדושה, ולפי"ז כשמגיע היובל השדה יוצאת מיד לכהנים עם קדושה, ולכך להפקיע את הקדושה צריכים לתת דמים. או דלמא דמחמת הדין דאין הקדש יוצא בלא פדיון, לכך אמרינן דגם הקנין הממוני שיש להקדש לא נפקע, דשבביל להפקיע מהקדש צריך פדיון, ובשלמא שאר מתנות כהונה, כיון דהדין אכילה אינו סתירה לקדושה, דאדרבה זה השימוש של ההקדש

נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה ת"ל עוד, לכמות שהיתה אינה נגאלת, אבל נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה. אימת אילימא ביובל ראשון, אמאי אינה נגאלת שדה אחוזה נמי הוא אלא פשיטא ביובל שני, ולמאן אילימא לרבי יהודה ור"ש, לכהנים נפקא.

וכתב רש"י לכהנים נפקא, לרבי יהודה בדמים ולר"ש בחנם וסוף סוף בעליה לא יגאלנה שוב לגמרי. והיינו דמקשינן בגמ' דכיון דנפקא לכהנים, מה שייך דיצא לבעלים כשדה מקנה הא דין השדה דיוצאת לכהנים. והנה אי נימא דהשדה לא יצאה כלל מרשות הכהנים כל זמן דאינם מביאים ממון א"כ צ"ע מה הקושיא, הא אפשר דהכהנים לא הביאו ממון, והבעלים רוצים להביא ממון ולפדותה, וזה בא התורה לומר דיכול לפדותה ויהיה לפניו כשדה מקנה.

ולכאורה מבואר מזה דכשמגיע היובל נפקא לכהנים מיד ההקדש, ורק איכא הלכה דזכו בקרקע מהקדש עם קדושה ולכך צריכים לחלל את הקדושה.

ואפשר לדחות דכיון דמצד הממונות שיש להקדש זה צריך לצאת לכהנים, ורק בגלל ההלכה דאין הקדש יוצא בלא פדיון זה מונע מהם את האפשרות לזכות בשדה, לכך אין אחר יכול לפדות את השדה, דהוי כעין שיעבוד דאין אחר יכול לזכות בשדה. וצ"ע.

ונראה עוד להוכיח, דמסתפקינן בגמ' בע"ב לדעת ר"א דס"ל דכל זמן

דהשדה היא גרועה, ורק חידושה התורה דבשביל להפקיע את הקדושה, הפדיון הוא בחמישים שקל כסף, א"כ מה שייך בזה גירעון לפי שנים הנותרות, הא כיון דהתשלום חמישים שקל כסף הוי רק בגדר פדיון מהקדש מה נפק"מ כמה שנים נותר עד ההקדש.

ולכאורה מבואר מזה דהדין חמישים שקל כסף הוי בשביל להפקיע את הקנין הממוני של ההקדש דהיכא דאדם קונה מהקדש שדה אחוזה קצבה התורה תשלום עבור השדה חמישים שקל כסף.

ואי נימא הכי נמצא דאם כתב רש"י דהפדיון לפי חמישים שקל כסף, ולא סגי בפרוטה, מבואר דלר"י הא דבעינן דהכהנים יביאו חמישים שקל כסף, מבואר דזה בשביל להפקיע את הקנין ממוני מההקדש.

ועיין במשנה למלך דכתב בדעת הרמב"ם דהכהנים צריכים להביא את שויה של השדה. ולדבריו וודאי מבואר דזה דין דצריכים לקנות את השדה מהקדש.

מוכיח מהסוגיא דהתורה זיכתה לכהנים בלא תשלום כלל, ומה דצריכים להביא חמישים שקל הוי לחילול הקדושה

אמנם לכאורה מבואר מגופא דסוגיא דהשדה יצאת לכהנים מיד כשמגיע היובל ורק איכא דין דכיון דקבלו שדה עם קדושה הם צריכים לחלל את הקדושה.

דהנה אמרינן בגמ' בהו"א דטעמא דר"א כדנתיא לא יגאל יכול לא תהא

דלא גאל אחר אין הכהנים זוכים בשדה, בעלים ביובל שני כאחר דמי או לאו. האם הקרא ד"לא יגאל עוד" איירי רק היכא דגאלה אחר התם נאמר הדין דיצאה חלכהנים ביובל אבל היכא דהוא גאלה, אינו יוצא לכהנים, או דלמא דהוא נמי חשיב כאחר. [ועיין להלן מה דנתבאר בביאור הספק].

והנה אי נימא דלר"י כל זמן דלא הביא דמים אין השדה כלל יוצאת לכהנים, א"כ גם לר"י אפשר להסתפק האם היכא דהכהנים לא גאלה אם הבעלים הוא כאחר ואינו יכול לפדות את השדה אחוזה, או דלמא ד"לא יגאל עוד" הוי רק היכא דהכהנים פדו מההקדש, אבל היכא דלא פדו יכול לגאול מהקדש. ומבואר מזה דמיד כשמגיע היובל נפקע מההקדש לכהנים ולכך פשוט בזה נאמר דין ד"לא יגאל עוד".

ועיין בחידושי הגר"ח בב"מ נז. דכתב להדיא בביאור דברי הרמב"ם דהדין דהכהנים צריכים להביא דמים משום דאין הקדש יוצא בלא פדיון, הוי רק משום הקדושה, אבל מצד הקנין ממוני יוצא לכהנים מיד גם בלא דמים. ומבואר להדיא מהגר"ח כמו דהוכחנו מהסוגיא.

מקשה מדוע דהקדושה לא תפקע ממילא כמו דחזינן בתרנגולת דמרדה

אמנם צ"ע מ"ש מהא דמבואר בחולין קלט. דתרנגולת של בדק הבית שמרדה דנפקע הקדושה, וכתב הרשב"א דכיון דנתייאש הגזבר הוי ליה כהפקר ולכך מה"ט נמי פקע הקדושה, וחזינן דהיכא

דהממון פוקע הקדושה נמי פוקעת, א"כ צ"ע מדוע בשדה אחוזה כיון דזיכתה התורה את השדה לכהנים, דמדוע לא יפקע נמי הקדושה. ובפרט לפי הצד דהוכחנו דהכהנים זוכים בזה מיד ורק איכא הלכה דצריכים להפקיע את הקדושה, דמדוע דהקדושה נמי לא תפקע, דהא חזינן מתרנגולת שמרדה דהקדושה תלויה בממונות, וכשנפקע הממונות מהקדש נפקע נמי הקדושה. וצ"ע.

מביא דברי הרשב"א ומבאר דבריו מדוע בתרנגולת שמרדה פקע הקדושה, ולפי"ז מבאר סוגיין

ונראה לבאר דהנה כתב הרשב"א שם דהטעם דתרנגולת שמרדה פקעה קדושתה וא"ת וקדושה שבהן להיכן הלכה, י"ל הקדש דמים אינו כקנין הגוף אלא כשעבוד ממון וכיון שנתיאש הגזבר מחמת שמרדו הוה ליה כהפקר ופקע ליה שעבוד ממון שיש לגבוה עליו. ועיין בקוב"ש ח"ב סימן כ דהבין דהביאור ברשב"א דהקדושה תלויה בקנין ממון גבוה וכיון שנפקע קנין הממון נפקעה הקדושה.

אמנם נראה באופ"א, דברשב"א מדויק דהטעם דהקדושה פוקעת כיון דיש להקדש רק שיעבוד ממון וכיון שפקע שיעבוד ממון, לכך פקע נמי הקדושה. ובביאור דבריו נראה, דבקדושת בדק הבית מה דאיכא להקדש, היינו את הממונות שאפשר להוציא מגוף הדבר, דהרי עצם החפץ אין להקדש מה לעשות בו, וכל מה דאית ליה הוי רק את השימושים מגוף הדבר דיכולים להוציא מזה ממון, ונראה

דזה כונתו דלהקדש איכא רק שיעבוד ממון, והיינו דהוי כמו קרקע משועבדת דיש לאדם זכות בקרקע, ה"ה נמי להקדש אית להו בחפץ זכות לענין ממון.

ולפי"ן כתב הרשב"א דתרנגולת שמרדה הטעם דנפקא מהקדש כיון דאין להקדש כבר שימושים ממילא נפקע הקדושה, דכל הקדושה דהיה בתרנגולת מחמת הממון שיכלו להוציא מהתרנגולת, [כמו ביצים ולמוכרם וכיוצ"ב] וכיון דנאבדה להקדש ואין להקדש שימושים נמצא דכבר אינה עומדת לשימושי הקדש ממילא פוקע הקדושה. דכל המהות והפירוש של קדושה, דהחפץ מיוחד ומובדל, ובזה ביאר דבקדשי בדק הבית החפץ מיוחד לממונות וכשארין שימושים לממונות נמצא דכבר תו אינו מיוחד לגבוה ממילא נפקע הקדושה.

ונמצא לפי"ז דהרשב"א לא אמר כלל, דבמקום דפקע הקנין ממון, נפקע גם הקדושה, כמו דהבין הגרא"ו, אלא קאמר רק דבמקום דלהקדש ליכא שימושים מהחפצא של הדבר, פקע נמי הקדושה, דכל הקדושה עומדת לשימושים.

ולפי"ן נראה דהכא אע"פ דהתורה זכתה לכהנים את השדה, הקדושה יכולה לישאר בשדה אע"פ דהשדה יצאה מרשות ההקדש, והטעם כיון דעדין הקדש יכול לקבל עבור השדה ממון, בשביל פדיון ההקדש, נמצא דעדין להקדש יש שימושים מהממון שהיה ברשותם לכך הקדושה לא פוקעת.

כו. אלא אמר אב"י, טעמא דרבי אליעזר כדתניא לא יגאל יכול לא תהא נגאלת שתהא לפניו כשדה מקנה. וכן בהמשך הגמ' דאמרינן בדעת ר"י ור"ש דהיכא דיצאה לכהנים והקדישה הכהנים דהיה הו"א דלא יוכל לגאול את השדה אפילו כשדה מקנה. וצ"ע מה ההו"א, דמה גרע הבעלים מאחר, דכמו דאחר יכול לגאול מההקדש בתורת שדה מקנה, מדוע דהבעלים לא יוכלו לפדות.

ונראה דההו"א היתה דכל זמן דהשדה אצל הקדש, הוי כשדה מקנה, דכמו דבעל שדה האחוזה היה מוכר לחבירו, הזכות של שדה אחוזה נשאת אצלו, דלא שייך למכור שדה אחוזה, לכך היה הו"א דגם כשהקדיש את השדה הוי רק כשדה מקנה, ולפי"ז כשאמרה תורה "לא יגאל עוד", אין הביאור דהתורה הפקיעה את השדה אחוזה, אלא רק הפקיעה ממנו את הזכות גאולה, ולכך נמי אינה יכול לגאולה בתורת שדה מקנה, דמי שיש לו שדה אחוזה אינו יכול לקנות שדה מקנה, דהא אי שלו בתורת שדה אחוזה מה שייך לקנות בתורת שדה מקנה, וקמ"ל קרא דהיכא דהקדיש שדה אחוזה פקע ממנו השדה אחוזה, [או בשעת היובל להרמב"ם אליבא דהגר"ח או להראב"ד פקע מיד להקדש השדה אחוזה], ונמצא דגם הכהנים זוכים בשדה בתורת שדה אחוזה, ולכך יכול לפדות בתורת שדה מקנה.

ונראה דלפי"ז נמי נראה דא"ש היטב נמי ההו"א בהמשך הגמ' דאמרינן הא דכתיב בקרא "בשנת היובל ישוב השדה

לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחוזת הארץ" דמה הכפילות בפסוק, ומבארין דאיצטריך קרא לשדה שיצאת לכהנים ומכרה כהן, והקדישה לוקח וגאלה אחר, יכול תחזור לבעלים הראשונים ת"ל "לאשר קנהו". וצ"ע נמי מה ההו"א דיתחזור לבעלים הראשונים.

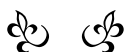
ולפמש"ת א"ש היטב, דההו"א היתה דאע"פ דהתורה זכתה לכהנים אבל התורה זכתה להם רק בתורת שדה מקנה דזה גם מה דהיה להקדש, אבל הזכות בעלות של שדה אחוזה נשאר שייך לבעלים, ורק לבעלים אין להם זכות גאולה, ולכך היה הו"א דהיכא דהקרקע נמצאת אצל הלוקח דלקחה מהכהן דכשמגיע היובל צריך למהדר לכהן, דלא יחזור לכהן דאית ליה בעלות על השדה רק בתורת שדה מקנה, אלא לבעלים הראשונים דיש להם בעלות בתורת שדה אחוזה.

רש"י ד"ה "דהא לא הדרא כלל". היכא דהקדישה כהן וכו' שהרי שדה אחוזה הואי לגבי כהן וכו'. ולכאורה מבואר ברש"י דגם בהו"א למדנו דכבר נפקע מהבעלים בעלות מהשדה אחוזה, ולפי"ז ביאר דאי כתיב "לא יגאל" לחודיה הו"א דרק היכא דהקדישה כהן דלא תצא לבעלים ביובל, דכמו דלא הדרא לכהן ה"ה לא תחזור לבעלים הראשונים.

אמנם צ"ע דא"כ מה ההו"א דהיכא דמכר הכהן והלוקח הקדישה דיתחזור לבעלים הראשונים, הא כבר פקע מיניה שדה אחוזה. ובאמת עיין ברש"י בד"ה "אבל" דביאר דכיון דמכר כהן והקדישה

לוקח כיון דהוי שדה מקנה להקדש לכך התם הו"א דכיון דהשדה אינה יוצאת ביובל לכהנים לכך זה יחזור למרא שהקדישה שהרי לו אחוזת הארץ. וצ"ע מאי קאמר הא למעשה כבר ביאר רש"י דכבר נפקע מיניה השדה אחוזה.

וע"כ נראה לומר דמה דכתב רש"י דלגבי כהן הוי שדה אחוזה ולכך הקדיש נמי שדה אחוזה, אין הביאור לפי הך הו"א דנפקע השדה אחוזה מהבעלים הראשונים אלא כונתו, דשדה אחוזה פירושו למי שיש לו את הבעלות בשדה לעולם, ולפי"ז כיון דהתורה אמרה "לא יגאל עוד" היינו דלבעלים אין להם עוד זכות גאולה ממילא השדה אמורה לישראל אצל הכהן לעולם, אבל וודאי לפי הך הו"א הבעלות על השדה אחוזה לא פקע מהבעלים, אלא היכא דהקדישה כהן כיון דיש לו את השדה לעולם ולכך נמי הקדישה לעולם, ובזה אמרה תורה דנפקא לכהנים, ולכך אינו חוזרת לבעלים ביובל, אבל היכא דמכר כהן והקדישה לוקח כיון דלהקדש אית ליה דין של שדה מקנה, ונמצא דביובל אינו יוצא לכהנים אלא לבעלים הראשון לכך היה הו"א שיחזור לבעלים של אחוזת הארץ.



כה. מתני' המחרים בנו ובתו, ועבדו ושפחתו העברים, ושדה מקנתו אין מוחרמין, שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו. וצ"ע דהא מבואר לעיל דדרשינן מקרא יכול יחרים אדם בנו ובתו, עבדו ושפחתו העבריים, ושדה מקנתו

שלמי

סימן עו

מנחם

שיג

תלמוד לומר בהמה, מה בהמה יש לו רשות למוכרה, אף כל שיש לו רשות למוכרה.

ונראה, דהוי שני נידונים, דהמשנה איירי לענין להחרים קנין הגוף של בנו

ובתו, וע"ז אמרין דאינו יכול דאין אדם מחרים דבר שאינו שלו, אבל הקרא איירי

לענין להחרים את הזכויות שיש לו בהם, כגון בתו הזכות למוכרה להיות אמה עבדיה, ועבדו העברי לעבודת שש שנים, וע"ז דרשין מבהמה דאינו יכול כיון דאין לו בהם קנין לעולם.

אמנם בדברי התוס' בד"ה "בהמה" לפח תירוצם השני א"א לבאר כן. וצ"ע.

סימן עז

בביאור השקו"ט מי זוכה בשדה האם משמר
היוצא או משמר הנכנס

והנה לא מבעי לדעת הרמב"ם דס"ל
דהנדרון היה לדעת ר"י דהיציאה
היא בר"ה, דלא מובן כלל מהיכי תיתי
דינתן למשמר הנכנס, וכמו דהקשינו, אלא
גם לדעת רש"י צ"ע וכמו דיבואר.

ונראה דהנה הגמ' מביאה הכא את
הפלוגתא בין רבנן לר' ישמעל
בר"ה ח: מתי חל קדושת יובל, דלר"י חל
קדושת יובל בר"ה, ולרבנן קדושת יובל
חלה ביוהכ"פ. ואיתא בר"ה ט: דשלשה
דברים מעכבין את היובל תקיעה ושילוח
עבדים והחזרת שדות לבעלים.

והנה לכאורה לדעת ר"י דקדושת יובל
חלה בר"ה אין התקיעה שופר כלל
מעכב, דהא כבר חל קדושת יובל בר"ה.
וכן בפשוטו נראה בסוגיין הכא, דאמרינן
דהברייתא דקתני דאחד יובל ואחד שביעית
משמטין דאזלא כר"י, ושביעית משמטת
בר"ה, ולא בעי כלל תקיעה שופר, ה"ה
יובל כשמגיע ר"ה חל מיד דיני היובל.

ולפי"ז א"ש היטב השקו"ט בסוגיין דרש"י
ביאר דהספק היה היכא דחל שבת
של יובל ביוהכ"פ איזה משמר יקבל את
השדה אחוזה. והיינו דהספק היה האם
התאריך של יוהכ"פ הוא זה שמחיל קדושת
יוהכ"פ ולכך מששקעה חמה ונכנס

כח: איבעיא להו: פגע בו בשבת, מאי
א"ר חייא וכו' נותנה
למשמר היוצא. ארנב"י תנ"ה נמצאת
אתה אומר אחד יובל ואחד שביעית
משמטין כאחד, אלא שיובל בתחילתו
והשמיטה בסופה. אדרבה וכו'.

והנה דברי הגמ' צ"ב מהיכי תיתי דנימא
דמשמר הנכנס יקבלו את השדה
אחוזה, הא כיון דהגיע השקיעה של שנת
החמישים שנה כבר הגיע היובל וממילא
משמר היוצא כבר זכו בזה מיד בשקיעה
עוד לפני שהגיע משמר הנכנס.

והנה מבואר בהמשך הגמ' דאיכא פלוגתא
בין רבנן לר"י מתי חוזרות השדות
לבעליהן, דר' ישמעאל ס"ל דיוצא בר"ה,
ורבנן ס"ל דיוצא ביוהכ"פ. וכתב רש"י
בר"ה "פגע" דהאיבעיא בגמ' לדעת רבנן
דהשדות חוזרות ביוהכ"פ. אולם ברמב"ם
מבואר דהאבעיא היא לדעת ר' ישמעל
דכתב בפ"ד הלכ"ד כשתצא השדה לכהנים
ביובל תנתן לכהנים שבמשמר שפגע בו
היובל, ואם היה ראש השנה של יובל
בשבת שהרי משמר יוצא ומשמר נכנס
תנתן למשמר היוצא. ומבואר דפסק כר"י
דחזרת השדות היא בר"ה ומתחלקות
לאנשי משמר בר"ה.

יוהכ"פ חל קדושת יובל, וממילא יזכו בזה משמר היוצא, ומה דאמרינן בגמ' דתקיעת שופר מעכבת היינו דתקיעת שופר זה רק תנאי דאם לא יתקעו ביוהכ"פ הקדושת יובל דחלה ביוהכ"פ אינה מוציאה, ולא יחולו דיני יובל, [אבל אין הביאור דהתקיעה היא מחילה את היציאה], או דלמא דקדושת יוהכ"פ חלה ע"י התקיעה ולכך באמצע היוהכ"פ חל קדושת יובל, ולכך יזכו בזה משמר הנכנס.

או בנוסח אחר דפשיטא ליה לגמ' דהתקיעת שופר היא מחילה את הקדושת יובל, ולכך מסתפקינן דכיון דאיכא שני משמרות מי יקבל את השדה אחוזה.

ולפי"ז נמצא דפשיטנן דאזלא למשמר היוצא. וע"כ הטעם דאמרינן דהקדושת יובל חל ביוהכ"פ ותקיעת שופר זה רק תנאי, דאם יתקעו יחול דיני היובל, ולכך זוכים בזה משמר היוצא.

אמנם לפי"ז צ"ע מה הגמ' מביאה ראיה מהברייתא דתניא נמצאת אתה אומר אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד, אלא שיובל בתחילתו והשמטה בסופה. דהא ההיא ברייתא ס"ל דבר"ה חל דיני יובל, ולהך ברייתא וודאי הקדושת יובל תליא בתאריך דמשנכנס ר"ה חל קדושת יובל, דהא בר"ה ליכא כלל תקיעת שופר, והא הספק של הגמ' היה לרבנן דס"ל דיובל הוא ביוהכ"פ, וא"כ צ"ע מה הראיה מהברייתא דאזלא למ"ד דבר"ה חלים היובל, להך מ"ד דס"ל דביוה"כ חל היובל.

ואפשר לומר דהגמ' רק הביאה משם ראיה דכמו דלמ"ד דבר"ה חל היובל, ע"כ התקיעת שופר ביוהכ"פ זה רק תנאי בעלמא, דהיציאה היא בר"ה ורק אמרה תורה דכשיתקעו ביוהכ"פ והתקיים התנאי יהיה יציאה בר"ה, ה"ה נמי רבנן דפליגי וס"ל דהיציאה היא ביוהכ"פ לא נחלקו דהתקיעה היא מחילה קדושת היובל, אלא רק ס"ל דיוהכ"פ הוא מחיל קדושת היובל ורק התקיעה הוי תנאי.

אמנם לפי"ז לא מובן מה מקשינן בגמ' דאיך אמרינן דיובל הוא בר"ה הא כתיב בתורה "ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם", וחזינן דהיציאה היא ביוהכ"פ, הא הגמ' כבר למדה פשוט דהתקיעה היא רק תנאי בעלמא, וא"כ אפשר דהיציאה היא בר"ה והתקיעה היא רק תנאי, וכמו דלרבנן אמרינן דכבר מיד בשקיעת החמה כשנכנס יוהכ"פ חל קדושת יובל והתקיעה זה רק תנאי א"כ ה"ה נמי נימא לר"י דהתקיעה זה רק תנאי, אבל הקדושת יובל חלה בר"ה.

וע"כ נראה לבאר דהנה איתא בר"ה ח: מכאן אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא מראש השנה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרינן לבתיהן ולא משתעבדינן לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמיחין ועטרותיהן בראשיהן. כיון שהגיע יום הכפורים תקעו בית דין בשופר, נפטרו עבדים לבתיהן, ושדות חוזרות לבעליהן. ומבואר דלכו"ע היציאה היא ביוהכ"פ, ופולגת ר"י ורבנן האם מר"ה מותר להשתעבד בעבדים, דלרבנן אפשר להשתעבד עד יוהכ"פ ולר"י אע"פ

מתחילת יוהכ"פ. וכן ראיתי בשיעורי הגרמ"ד דהביא מהמל"מ.

ולפי"ז א"ש היטב השקו"ט בגמ', דהגמ' הסתפקה האם אזיל למשמר היוצא או למשמר הנכנס, וספק הגמ' ע"ד שנתבאר לעיל, מה הגורם דיזכו אנשי משמר האם, הקדושת יוהכ"פ זה גורם דיזכו בזה אנשי משמר וממילא יזכו בזה משמר היוצא, או דהציאה בפועל היא הגורמת דיזכו בזה אנשי משמר, וממילא יזכו בזה משמר הנכנס, דהציאה בפועל היא באמצע יוהכ"פ. ופשוט ר' חייא בר אמי מסברא דיזכו בזה משמר היוצא, משום דאזלינן בתר קדושת היובל.

והגמ' מביא סיעתא לדבריו מהברייתא, דהשדות חוזרים למשמר היוצא, דזה פשיטא ליה לגמ' דסברה הגמ' דלר"י אע"פ דהציאה היא ביוהכ"פ, אבל קדושת היובל מתחילה בר"ה, ולכך כבר מר"ה איכא איסור להשתעבד, וכבר איכא איסור השתמשות בשדות ללוקחין, ולכך ס"ל להגמ' דלר"י השדה אחוזה ינתן לאנשי משמר של ר"ה ולא לאנשי משמר של יוהכ"פ, כיון דיש כבר מקצת יציאה מהלוקחים, לכך זכו בזה אנשי משמר של ר"ה, וחזינן דקדושת היובל היא הגורמת לזכות לאנשי משמר, וא"כ ה"ה לרבנן, אמרינן דבתחילת יוהכ"פ חל קדושת היובל, אע"פ דהציאה בפועל היא בשעת התקיעה, אפ"ה זכו בזה משמר היוצא, דבשעה שחל קדושת היובל הם היו אנשי המשמר.

דהציאה לחירות היא רק ביוהכ"פ אבל אסור כבר להשתעבד בעבדים מר"ה. ועכ"פ מבואר משם דגם אליבא דר"י השדות חוזרות לבעליהן ביוהכ"פ. ולפי"ז הקשו האחרונים [עיין במשנה למלך בפ"ד הלכ"ד ועוד] דהכא בסוגיין מבואר דהגמ' העמידה את הברייתא נמצאת אתה אומר אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד, והיינו דהציאה היא בר"ה ולא כמו דמבואר בר"ה דגם ר"י מודה דהציאה היא בר"ה.

ואפשר לומר דס"ל להגמ' דבאמת הביאור בברייתא דיובל ושביעית חל בהדי אהדדי, אין הכונה דכמו דשביעית משמטת בר"ה ה"ה 'הציאה' ביובל היא בר"ה, אלא הכונה דבאמת הציאה ביובל היא ביוכ"פ ורק מתחיל דיני היובל בר"ה, דהא כבר מר"ה אסור להשתעבד בעבדים וכן השדות לא הלוקח ולא הבעלים הראשונים יכולים למכור את השדה ולהשתמש בזה, ולגבי זה אמרינן דיובל ושביעית חלים בהדי אהדדי.

ולפי"ז אפשר לומר דלרבנן דס"ל דרק בשעת תקיעת השופר חל הציאה של יובל, אולם ס"ל דקדושת היובל מתחיל כבר מתחילת יוהכ"פ, וכמו דלר"י קדושת היובל מתחילה כבר בר"ה ואיכא דינים דאסור להשתעבד בהם, ורק הציאה בפועל חלה ביוהכ"פ, אפשר דרבנן נמי ס"ל דכיון דתקיעה היא ביוהכ"פ, אמרינן דקדושת יובל חלה בתחילת יוהכ"פ, ורק הציאה בפועל היא בזמן תקיעת שופר, ולפי"ז לרבנן נמי יהיה אסור להשתעבד בעבדים

אמנם ברמב"ם כתב בפ"ד מערכין הלכ"ד ואם היה ראש השנה של יובל בשבת כשתצא השדה לכהנים ביובל תנתן לכהנים שבמשמר שפגע בו היובל, ואם היה ראש השנה של יובל בשבת שהרי משמר יוצא ומשמר נכנס תנתן למשמר היוצא. ומבואר דביאר דספק הגמ' היתה לפי המ"ד דיובל חל בר"ה וא"כ לדבריו צ"ע מה היה ההו"א דינתן למשמר הנכנס, דהא מבואר ברמב"ם דינתן למשמר היוצא מיד בר"ה ואפילו בלא תקיעת שופר של יוהכ"פ, וא"כ כיון כיון דנכנס ר"ה וודאי דכבר זכו בזה משמר היוצא.

והנה עין בלח"מ דהקשה דהרמב"ם סתר משנתו דהכא כתב דאם היה ר"ה של יובל בשבת דינתן למשמר היוצא ובפ"י משמיטה ויובל הלי"ד כתב מר"ה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהן, ולא השדות חוזרות לבעליהן, אלא עבדים אוכלין ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם, כיון שהגיע יום הכפורים תקעו ב"ד בשופר

נפטרו עבדים לבתיהן וחזרו שדות לבעליהן. ומבואר דרק ביוהכ"פ חוזרות השדה לבעליהן ואיך כתב הכא דיוצאה לכהנים בר"ה.

ונראה לבאר דהנה עיין לעיל דהבאנו דברי הרמב"ם בפ"ד הל"כ דכתב גאלה המקדיש קודם שיגיע היובל הרי זה חוזרת לבעלים. והשיג עליו הראב"ד לא ידעתי מאי חוזרת והרי היא תחת ידו. והבאנו דברי הגר"ח דביאר ברמב"ם דס"ל דהמקדיש שדה אחוזה פקע ממנו הדין שדה אחוזה וכשגאלה מיד ההקדש הוי אצלו בתורת שדה מקנה, ורק כשמגיע היובל חידשה התורה דזה חוזר אליו בתורת שדה אחוזה, ולפי"ז נראה דבר"ה כיון דפקע זכות גאולה של הבעלים, ממילא הכהנים זוכים בזה, דרק בשדה מקנה דבעי דין חזרה, התם אמרה תורה דביוהכ"פ איכא דין חזרה, משא"כ בהקדש דלא בעי חזרה התם מיד דפקע זכות גאולה של הבעלים הקדש זוכה בזה, ולכך בר"ה זוכים בזה אנשי משמר.

סימן עח

בגדר קדושת חרמים, ובגדר איסור חרם דאינו יכול לאסור כל נכסיו

דאיכא רווחא להקדש אבל חרמים לכהנים כיון דלית ליה רווחא להקדש לכך לא חל.

אמנם לפי"ז נמצא דאדם לא יכול למכור כל נכסיו לאחר דזה לא גרע מחרמי כהנים, ומצינו כמה פעמים בש"ס דאדם יכול למכור כל נכסיו.

והנה איתא להלן כט. חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהן, ומבואר דגם היכא דאדם אמר חרמים דדינן לינתן לכהן כל זמן דלא הגיע ליד הכהן הרי זה הקדש. ומבואר דכשאמר חרם הרי הוא מחיל "קדושת חרמים", והתורה אמרה דדין קדושת חרמים דינו לינתן לכהן.

ונראה דמצינו בראשונים פלוגתא בגדר של "קדושת חרמים".

דברי הנמוק"י דחרמים הוי דבר האסור ולא דבר הנדור

דהנה איתא בנדרים יח. דהאומר הרי עלי כחרם אם כחרמי שמים אסור ואם כחרמי כהנים מותר. וכתבו התוס' שם וז"ל ואע"ג דחרמי כהנים כ"ז שהם בבית הבעלים קדש הם לכל דבריהם [וא"כ מתפס הוא בחרמי שמים ויאסר] מ"מ דעתו להתפס בהו לאחר שבאו ליד הגזבר שאז הם כחולין לכל דבריהן ומשו"ה

כח. מתני' מחרים אדם מצאנו ומבקר, ומעבדיו ומשפחותיו

הכנענים, ומשדה אחוזתו, ואם החרים את כולם אינם מוחרמים, דברי ר"א. א"ר אלעזר בן עזריה: מה אם לגבוה אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו, על אחת כמה וכמה שיהא אדם חס על נכסיו. והנה בפשוטו מבואר במתני' דאין אדם יכול להחרים את כל נכסיו, ומה"ט נמי אינו יכול למכור כל נכסיו להדיוט, דזה לכאורה הק"ו של ר"א.

אמנם זה וודאי אינו דהא מבואר להדיא בתוספתא בפ"ד הל"י אין אדם רשאי להקדיש את כל נכסיו אם הקדיש את כולן הרי הן מוקדשין אין אדם רשאי להחרים את כל נכסיו ואם החרים את כולן הרי הן מוחרמין, ר' אליעזר אומר מאדם ולא כל אדם מבהמה ולא כל בהמה משדה אחוזתו ולא כל שדי אחוזתו לפכך אם הקדיש את כולם הרי הן מוקדשין, ואם החרים את כולם אינן מוחרמין. ומבואר להדיא בתוספתא דלהקדיש כל נכסיו אע"פ דאינו רשאי אבל אם הקדיש חל ההקדש ולגבי חרמים אם החרים כל נכסיו לא חל החרם. וצ"ע מ"ש.

והנה עיין בעולת שלמה בסוגיין דביאר דהטעם דהקדש חל בדיעבד משום

שלמי

סימן עח

מנחם

שיט

מותר. ועיין בנמוק"י דכתב טעם אחר דא"א להתפס בחרמי כהנים דהמתפס בחרמי כהנים אף כשהם בבית הבעלים דקדש הם אינו נאסר כיון שהם דבר ה"אסור" ולא דבר הנדור.

וצ"ע דבריו במה דכתב דהוי דבר האסור ולא דבר הנדור, הא למעשה כיון דזה אסור לגבוה מכח נדרו א"כ הוי דבר הנדור, דדבר האסור הוי כבשר חזיר שהוא אסור מחמת דהתורה אסרתו, וא"כ מה זה שייך לגבי חרם.

דברי התוס' בתמורה דבחרמים לא אמרינן דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט

ועיין עוד בתוס' בתמורה לב: דכתבו בתו"ד בד"ה "והאמר" וז"ל דלא דמי לחרמי בדק הבית שאם אמר הרי עלי מנה לבדק הבית חייב דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט אבל חרמי כהנים ודאי אם אמר הרי עלי מנה לחרמי כהנים אם ירצה יחזור בו דאמירה להדיוט לאו כלום היא. וצ"ע הא כיון דחרמי כהנים עד שיגיע לידי הכהן הרי זה הקדש לכל דבר ויש בזה מעילה, מדוע חשיב אמירתו להדיוט ולא אמירתו לגבוה.

ואי נימא דאמירתו לגבוה הוי רק דדינו להגיע לידי הקדש, אבל היכא דדינו בסוף להגיע לידי כהנים אין בזה דין אמירתו לגבוה, דבר זה אינו, דהא מבואר בתוס' יבמות צג. בד"ה "קנויה" שגם בתרומה דאזיל לכהנים וכלל לא להקדש אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וז"ל ובפירות ערוגה נמי לא בעי מעכשיו לפי שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי

וכו'. וצ"ע איך גרע חרמי כהנים דאזלא להקדש ויש בזה מעילה דאין בזה אמירתו לגבוה יותר מתרומה דלא אזלא כלל לגבוה אלא רק לכהן דאיכא בזה אמירתו לגבוה.

מביא מהראשונים דחרמים פירוש דאוסר את נכסיו

ונראה לבאר דהנה עיין בריטב"א בריש נדרים דביאר מה לשון "חרם" וז"ל וכדתנן כל כינויי חרמים כחרמים, דחרמים הוי לישנא דהקדש מלשון כל חרם בישראל וסתמן לכהנים עד שיפרש לבדק הבית ומשמע נמי לישנא דאיסורא דכתיב יחרם כל רכושו, שפירושו שיאסרו כל נכסיו וכדתנן הריני עליך חרם הרי את עלי חרם שפירוש אסור. ומבואר מדבריו דלשון 'חרם' הוא לשון של איסור.

ובביאור הדברים נראה דהנה עיין בחינוך מצוה שנז' דמבואר מדבריו דחרם פירושו לשון קללה וז"ל וע"כ כי יקצר רוח אחד מהם ויוציא מפיו לשון קללה וחרם על ממונו וקרקעותיו שהם תחת הברכה, הודיעו הכתוב שא"א לו להוציאו מרשות המבורך לרשות אחר לפי שכל אשר לישראל שהם חלק השי"ת לו הוא ומה שקונה עבד קנה רבו אבל מ"מ אחר שידענו באמת כי כוונת מחרים להוציא אותו דבר מרשותו ראוי להשלים חפצו וישוב לרשות אדוניו ויהיה קדש.

ומבואר מדבריו נמי דחרם אינו לשון הקדש ולא לשון נדר אלא דכל חפצו ורצונו הוא לקלל ולאסור נכסיו, לכן נאסרו עליו כדי להשלים חפצו, אלא שנתינתו לכהן מתקנו מאיסור זה.

ועיי"ש דהביא מהרמב"ן לפרש את הפסוק "כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת" שפירושו על פי הפשט [וכונתו, דהרי לעיל דרשו מקרא זה על ערכין היכא דאמר ערך ביוצא ליהרג, מ"מ אין מקרא יוצא מידי פשוט] דאיירי בחרמים שמחרמים את האויב במלחמה, כגון אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם, ושם החרם נתפס ופועל ממש, שנתפס הקללה דדינו לכליון ומות.

עליו חרם דיוצא מכלל ישראל, או קללה למיתה וכליון.

ונמצא דאדם שמחרים נכסיו אינו נותן לא לכהן ולא לבדק הבית ואינו אלא מחרים, והיינו דאוסר נכסיו דהוי כאומר דאינו רוצה בנכסיו. *

מבאר דלדברי הראשונים דהוא רק אוסר את נכסיו והתורה היא מחילה על זה קדושה

והנה איתא להלן במתני' ר' יהודה בן בתירא אומר סתם חרמים לבדק הבית שנאמר כל חרם קדש קדשים הוא לד' וחכ"א סתם חרמים לכהנים שנאמר כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו. והנה זה וודאי דא"א למימר דפליגי באומדנא של כוונת המחרים למה הוא מכין דהרי מפורש במשנה דפליגי בילפותא דקראי, וע"כ נראה כמו דביארנו דהמחרים אין לו כוונה לא לכהנים ולא לבדק הבית אלא לחרם בעלמא, ופליגי מקראי איזה תיקון נתנה התורה לסתם חרמים, דהרי ביאר החינוך דהא דניתן לכהנים או להקדש מתקנו מאיסור דבא לקלל את נכסיו ובזה

ועיין ברמב"ן עה"ת בפרשת בחוקתי דהאריך בזה עוד, שזהו המקור בתורה לענין חרמי הקהל, שיש כח ביד הציבור להטיל איסור או חיוב בתוקף של חרם על העוברים, ואף על הדורות הבאים, וכגון "חרם דרבנו גרשום", ומקור הענין בהך קרא, שהעובר על תקנת הציבור נלכד בחרם אעפ"י שהוא מישראל, וחל עליו הקללה והמות, ולפי"ז ישראל דהיה מחרים נכסיו היה צריך לחול על נכסיו קללה ואיבוד הנכסים, ומה דלא חל כי ישראל הם תחת ברכה, ולא שייך דיחול עליהם קללה, אבל באופן דאדם עובר על תקנת חז"ל, חל

א. והנה כתב הר"ן בריש נדרים וז"ל הר"ן נדר הוא באחד משני ענינים וכו' ומס' זו היא בענין נדרי איסור שמה ששנה כאן חרמים כחרמים היינו משום שלשון חרם כשם שהוא כולל חרמי בדק הבית כך הוא כולל נדרי איסור וכו' דאילו חרמי בדק הבית לא שייכי בהאי מסיכתא אלא בסדר קדשים. ובפשוטו מבואר בר"ן שחרם הוא לשון נדר וכמו שאר הלשונות של נדר כמש"כ שלשון חרם כו' הוא כולל נדרי איסור. וכבר הקשו על הר"ן, למה הוצרך התנא למיתני בכלל 'וחרמים כחרמים' הא כיון דכבר תנא 'כל כינוי נדרים כנדרים' ממילא אנו יודעים שבכל לשון של נדר כינוי הלשון הרי הוא כהלשון עצמו.

וביותר צ"ע דמקשינן שם בתחילת הגמ' וליתני כינוי שבועות בתר נדרים ומשני אידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא. ואי נימא דחרמים הוא חלק מנדרים למה צריך לומר הטעם של אידי דמיתסר חפצא הא פשיטא דצריך לשנות יחד כל עניני נדרים דהרי הם ענין אחד.

אמנם לפמשנ"א ש"היטב דחרמים אין להם שום שייכות לנדרים כמו שאין להם שום שייכות לבדק הבית או לכהנים וכל הדינים של הקדש וזכיית הכהן וכן של איסור נדרים של החרם אינו מכח דיבורו, אלא הוי דין דאמרה תורה דכשארם אוסר בלשון חרם, דינו דיהיה הקדש.

פליגי איזה תיקון וניהוג נתנה התורה לסתם חרמים.

ולפי"ז א"ש היטב דברי הנמוק"י דפירש דחרם הוי דבר האסור ולא דבר הנדור, דאע"פ דקודם שבא ליד כהן הוי הקדש גמור ומועלין בו, אפ"ה לא הוי דבר הנדור דהא לפי"ז נמצא דהבעלים לא הקדישו ולא נתנו לכהן רק החרימו, אלא רק התורה אמרה דאדם שאוסר נכסיו הלשון חרם, דינו דיהיה הקדש, ונמצא דההקדש אינו קדושת פיו, אלא ההקדש חל מאיליו.

אמנם עדיין צ"ב למ"ד דסתם חרמים לבדק הבית מיקרי דבר הנדור, הא לא הוא הקדיש אלא רק החרים. וצ"ל דכיון דהתורה זיכתה את החרם לרשות גבוה והקדש זכה בזה מיד כשהחרים, לכך מיקרי דבר הנדור. ויש לעיין.

ולפי"ז מבואר נמי היטב דלא שייך אמירתו אמירתו לגבוה בחרם, כיון דהגביר רק החרים היינו דאסר נכסיו וכלל לא נותן לא לכהנים ולא לבדק הבית, ורק התורה אמרה דאדם שמחרים דינו דיהיה קדוש, ואפשר דבאמת זה גם לא עבר כלל בעלות להקדש אלא רק חל על זה קדושה לגבוה, ונמצא דבאמת לא חל בהחרמתו העברת בעלות, דגם דלאחר דאמרה תורה דחל על זה קדושה הוי כקדשי מזבח דלא עבר כלל בעלות להקדש.

ולכך למ"ד דסתם חרמים לבדק הבית ס"ל דשייך אמירתו לגבוה דאע"פ דהוא לא הקדיש, כיון דאמרה תורה דכשאדם

מחרים מיד נכסיו עוברים בעלות ולא הוי רק קדושת הקדש, לכך שייך בזה אמירתו לגבוה. ועיין להלן דאפשר דחרמי בדק הבית אינו מחיל קדושה ועובר מיד לבדק הבית, אלא אפשר ד'חרם' הוי עוד כינוי להקדש לבדק הבית.

ולפי"ז נראה דגם הראשונים דהבאנו בתחילת דברינו דס"ל דחרמים הוי דבר הנדור, ולכך ס"ל דכל זמן דזה נמצא בבית הבעלים יכול להתפס, אמנם נראה דגם לדבריהם גדר האיסור של חרם היינו דמחיל קדושה על הדבר, דהתחדש בתורה "קדושת חרמים", וגדר הקדושה דאין לזה בעלות להקדש כקדשי בדק הבית, אלא הוי קדושה מצד עצמה, ודמא יותר לקדשי מזבח, דהוא מבדיל את הדבר לעולם ממנו, ובהא נחלקו התנאים, היכא אמר סתם חרמים האם חל קדושה על הדבר כל זמן דלא נתן לכהנים, וכשינתן לכהנים פקע הקדושה, או דלמא דמחיל קדושת חרמים ודינו להנתן לבדק הבית.

בביאור דברי התוספתא
דלהחרים אינו יכול את כל נכסיו
ולקדיש יכול את כל נכסיו

ונראה דלפי"ז אפשר לבאר היטב דברי התוספתא דלקדיש אע"פ דבדיעבד אין אדם רשאי להקדיש כל נכסיו, ואם הקדיש חל ההקדש, ואילו לגבי חרם לא חל החרם. ולפי"ז אפשר לבאר היטב, דאדם שרוצה להקדיש לבדק הבית או להקנות כל נכסיו רשותו בידו, דאע"פ דאינו רשאי, דאדם צריך לחוס על ממונו, וכמו דמבואר הכא במתני' וכן כתב

שכב

שלמי

ערכין דף כת.

מנחם

הרמב"ם בסוף ערכין, אעפ"כ כיון דעושה
דבר זה דרך קנין וכדרך בעלים לכך זה חל,
אבל היכא דבא לאסור כל נכסיו, התם
כתבה התורה דאינו יכול, וכמו דכתב

החינוך דכיון דהוציא מפיו לשון קללה
וחרם על ממונו וקרקעותיו שהם תחת
הברכה הודיעו הכתוב שא"א לו להוציאו
מרשות המבורך לרשות אחר נכסיו.

סימן עט

בפלוגתת רש"י והתוס' מהו הגדר הקדושה של חרמי כהנים עד שמגיע לידי הכהן

ה"ה קדושת חרמים כל זמן דהם בבית בעלים אין להם פדיון.

ובביאור פלוגתתם נראה דנחלקו בגדר קדושת חרמי כהנים, דרש"י ס"ל דכל זמן דנמצאים בבית בעלים הרי הם קדושים לבדק הבית, והתחדש כשהבעלים נותנים לכהן פקעה קדושתם דיש כאן 'יציאה' לכהנים דוגמת שדה אחוזה דיצאה לכהנים מהקדש ביוכל, ולכך כתב דודאי צריך קרא למימר דחרמי כהנים כשהם בבית בעלים דאינם נגאלין, דלולא קרא הוי אמרינן דנגאלין, כמו קדשי בדק הבית.

ור"ת ס"ל דקדושת חרמי כהנים כל זמן דהם בבית בעלים הוי קדוש קדושת הגוף, ואינם שייכים כלל לבדק הבית, אלא חל על זה חלות קדושה כדוגמת אדם שמקדיש קדשי מזבח, ונמצא דלר"ת חרם הוא ממון כהנים מתחילתו, אלא התורה אמרה דכשאדם אומר חרם, ונתבאר לעיל דהמהות של חרם דהוא אוסר ומטיל קדושה על נכסיו, התורה זיכתה דבר זה מיד לכהנים, אלא כל זמן שזה ביד הבעלים התורה החילה על זה קדושה כקדשי מזבח כמו דאמר המחרים. ולכך כתב ר"ת דפשיטא דאין לזה פדיון, דכיון דהוי קדושה על עצמיות החפץ, נמצא דהוי

כה. תוד"ה "דתנו רבנן". וא"ת והא האי קרא בחרם הניתן לכהנים וכו' ואילו חרמי בדק הבית יש להם פדיון כהקדש והיכי קאמר במתני' ומה אם לגבוה כו' והא לאו לגבוה הוא כי אם לכהנים וכו'. וי"ל דאפי' בחרמים הניתנין לכהנים יש בהן קדושת הגוף כדתני לקמן בפירקין (דף טז.) חרמים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהם נתנם לכהן הרי הן כחולין אלמא אית בהו קדושת הגוף.

וצ"ע השקו"ט בתוס', דהא סוגיא היא ערוכה בדף כט. שחרמי כהנים קדושים ויש בהם מעילה עד דיביאו לידי הכהן וכמו דכתבו התוס' בתירוצם.

ונראה לבאר דהנה מצינו פלוגתת רש"י והתוס' בבכורות לב. מה הגדר הקדושה של חרמי כהנים עד שמגיע לידי הכהן, דרש"י גרס שם דמקשינן ד"לא ימכר" דחרמים לא צריך קרא דאי בי בעלים הקדש נינהו ואי בי כהן חולין נינהו. וכתבו התוס' דהטעם דלא גרס ד"לא יגאל" דחרמים ל"צ קרא כיון דכל זמן דהוא בבית בעלים הקדש בד"ה נינהו וקדשי בד"ה נגאלין. ור"ת קיים את הגירסא דחרמי כהנים כל זמן דהם בבית בעלים הוי קדושת הגוף, ולכך כמו דקדשי מזבח ליכא פדיון

כקדשי מזבח דאין לזה פדיון, ולכך מקשינן "לא יגאל" דחרמים לא צריך קרא דכמו דלקדשי מזבח ליכא פדיון ה"ה קדושת חרמי כהנים ליכא פדיון.

והנה עיין בחזו"א בבכורות סימן כב' אות ו' וז"ל וענין קדושת חרמים נראה דאין זו קדושה לזמן עד שיבוא ליד כהן אלא נתינתו לכהן זו מצותה של חרמים ובזה פוקעת קדושתה ונעשה חולין כדבר שנעשה מצותו. ומבואר מדבריו דלמד דכל זמן דלא הגיע ליד כהן לא קיים המחירים מצות חכמים, ונראה דכל זה הוי רק לשיטת רש"י דס"ל דכשמחרים הוי ממון גבוה, וכיון דדין חרמים דיגיע לידי הכהן נמצא דלא קיים מצות חרמים, אולם לשיטת ר"ת אפשר דכבר מיד קיים מצות חרמים, כיון דכבר מיד בשעת ההחרמה זכו בזה מיד שבט הכהונה, ורק נאמר דין קדימה להביא לאנשי משמר. [רק אי נימא דאיכא עוד דין של מצות נתינה כתרומה.]. ועיין להלן כט. מה דהחרבנו בזה עוד.

ולפי"ן אפשר דזה היה השקו"ט בתוס', דהתוס' בקושייתם הבינו דהגדר

של קדושת חרמי כהנים דבשעה שמחרים הרי זה נעשה לממון גבוה, ונמצא דהמצוה נעשית רק בשעה דיגיע לידי הכהן, ולכך הקשו דנמצא דהמצוה התקימה רק כשזה נעשה חולין, א"כ מהו הק"ו של ר"א בן עזריה מה אם לגבוה אינו רשאי להחרים, הא זה כלל לא ממון גבוה.

וע"ז יישבו דקדושת חרמי כהנים איכא בזה קדושת הגוף, והיינו דהכהנים זכו בזה מיד, אבל איכא בזה קדושה בעצם דהתורה הטילה על החרם דין קדושה כקדשי מזבח, וע"ז הביאו ראיה מלקמן כט. דאיתא התם דחרמים כל זמן דהם בבית בעלים הרי הן כהקדש נתנו לכהן הרי הן כחולין. ודייקו התוס' דמבואר דכל זמן דהם בבית בעלים הוי הקדש, והדרך היחידה דיהיה חולין רק דיבוא ליד כהן, ואי נימא דקדושת חרמים דכל זמן שהוא בבית בעלים הוי ממון גבוה, הא גם בבית בעלים משכחת לה דיהיה חולין היכא דימעלו בזה, דהא חפץ דקדוש בקדושת בד"ה אין מועל אחר מועל. וע"כ מבואר דהוא קדוש בקדוש הגוף והוי כקדשי מזבח ואיכא מועל אחר מועל.

סימן פ

בדין חרמי כהנים אי יש טובת הנאה לבעלים

ונראה דהראב"ד הוכיח דע"כ הקדושה לא
הוי קדושה של ממון גבוה, אלא
הוי קדושה עצמית כקדשי מזבח, דאי נימא
דהוי קדוש בקדושת בדק הבית, מ"ש
ממקדיש שדה אחוזה דהכהנים זוכים בו
ביוכל רק אם יתנו דמי פדיון, ולגבי חרמים
זוכים בלא פדיון. ומהא הוכיח דע"כ כבר
מיד בשעת ההחרמה הוי ממון כהנים.

ולפי"ז יישב, כיון דהוי ממון כהנים מיד
בשעת ההחרמה, ונמצא דזכו בזה
כל שבט הכהונה, ורק אמרה תורה דחיוב
נתינה הוי לאנשי משמר, דלהם יש זכות
קדימה, ולכך כהן דהחרים כיון דיש לו בזה
זכות נמצא דזכה בזה מיד, ואין לו חיוב
נתינה לאנשי משמר.

ולכאורה התוס' דלא יישבו כן, מבואר
דס"ל דחרמי כהנים כל זמן
דלא הגיע ליד הכהנים הרי הם קדושים
בקדושת בדק הבית ורק התורה חידשה דין
"ציאה" לכהנים, כמו שדה אחוזה, ולכך
הקשו מדוע חרמים שלהם, הא כיון
דבשעה דהכהן החרים חל על זה קדושת
בדק הבית, נמצא שבשעת נתינה התורה
זכתה דבר זה לאנשי משמר, ומדוע חרמים
שלהם. [אמנם לפי"ז דברי התוס' לא כמו
דהסיקו בע"א. וצ"ע.]

כח: תוד"ה "כמאן דלא מקיש" וא"ת
הא דאמרן לעיל בשלמא
כהנים אין מחרימין דחרמים שלהם
והלא שדה חרמים צריך ליתנם לכהן
שבאותו משמר וא"כ אם החרים כהן
שדהו אם אינו משמרתו אמאי אינו צריך
ליתנה לכהן שבאותו משמר וצ"ל
דלרווחא דמילתא אמר הכי.

הנה עיין בראב"ד [בפירושו לתו"כ
בחקותי ריש פי"ב] דלכאורה נראה
דהקשה נמי כקושית התוס' דהרי החרמים
מתחלקים לכהנים משמר בשוה, ומה שיך
למימר דהחרמים שלהם. ותירץ הראב"ד
שהחרמין נכסי כהן נינהו ולא קדשי שמים,
ולא דמי לשדה אחוזה, דהתם במקדיש
איירי והמקדיש לשמים זכה בה ונותנו
לכהנים, והביא ראיה דחרמי כהנים שאני,
דהא לא צריכי פדייה כשדה אחוזה.

ובביאור דבריו נראה לפי מה דהבאנו
לעיל פלוגתת רש"י והתוס' מה
הגדר הקדושה של חרמי כהנים כל זמן
דלא הגיע ליד כהן, האם הוי ממון גבוה,
דהוי קדוש בקדושת בד"ה, או דהוי כבר
ממון כהנים מיד ורק התורה הטילה קדושה
כמו דאמר המחרים.

בחדוש דברי התוס' דגם דחרמי
כהנים אויל לאנשי משמר מ"מ
הבעלים יכולים להחליט לאיזה
כהן לתת מאותו משמר

אמנם נראה דא"א לבאר כן דהא מבואר
מדבריהם דגם בקרקעות דדינם
לינתן לאנשי משמר, מ"מ הבעלים יכולים
להחליט למי מאנשי משמר להביא, דהתוס'
הקשו על הא דאמרינן דכהנים אין מחרימין
דחרמים שלהם, והלא שדה חרמים צריך
ליתנם לכהן שבאותו משמר, וא"כ אם
החרים כהן שדהו אם אינו במשמרתו אמאי
אינו צריך ליתנה לכהן שבאותו משמר.
ומבואר בתוס' דאם כהן היה מחרימם
במשמרתו לא היה קשה להם דהרי צריך
להתחלק לאנשי משמר, ואיך קאמר
דחרמים שלהם. וע"כ מבואר דס"ל דגם
בקרקעות דלכו"ע ניתנים חרמי כהנים
לאנשי משמר, לבעלים יש לו טובת הנאה
דהוא יכול לקבוע למי מאנשי משמר יביא
את השדה.

ונמצא דמבואר בתוס' דס"ל דהגדר של
חרמי כהנים היינו דחל על זה מיד
ממון כהן, ורק התורה הטילה על זה
קדושה כמו שאמר, ולכך נמצא דהוא
הנותן לכהנים כתרומה. אבל אי חל על זה
דין של קדשי בדק הבית נמצא דאינו מגיע
לכהנים מכוחו אלא מבעלות של בדק
הבית, וא"כ וודאי דאין הוא בעלים
להחליט מי מאנשי משמר יקבל את השדה.
ועיין להלן בגדר קדושת חרמי כהנים מה
דהרחבנו בזה.

וא"כ כיון דמבואר בתוס' נמי כדברי
הראב"ד דכהנים זוכים בזה מיד,
צ"ע מדוע התוס' לא תירצו כהראב"ד

בפשיטות, דהטעם דחרמים שלהם, כיון
דדינם לינתן לשבט הכהונה, ורק איכא דין
קדימה לינתן לאנשי משמר, לכך כהן
המחרים כיון דזכה בזה מיד אין לו חיוב
נתינה.

והנה עיין ברא"ש לעיל כח. דהקשה דאיך
קאמר ר"ש דכהנים אין מחרימין
שהחרמין שלהן הא כיון דהדין של חרם
עד שיגיע לידי הכהן הרי זה קדוש, ואיכא
בזה מעילה, היכי קאמר דהחרמים שלהם
ולכך לא שייך להחרים, הא מ"מ יהא חרם
וימעלו בו עד שיזכה בו, ונפ"מ כשהחרים
נכסים שאינם ברשותו שלא זכתה לו חצרו
בהם.

ונראה דלדברי הראב"ד נמי מיושב קושית
הרא"ש, דנראה דלפי דבריו דמיד
כשהחרים הרי זה נעשה לממון כהן, נמצא
דהטעם דחל קדושה על הדבר היא מחמת
החיוב נתינה לכהן לכך חל קדושה על
הדבר, דאמרה תורה דעד שיקיים מצות
נתינה יש על זה קדושה, ונמצא לפי"ז דהא
דזוכים בזה אנשי משמר הוי רק מדין
קדימה, אבל החפץ המוחרם כבר שייך
לממון כהנים מיד, ולכך כהן שמחרים
דלית ליה כלל דין נתינה לכהן, דזכה בזה
מיד לא חל על זה קדושה כלל.

ולפי"ז נמצא דהרא"ש דהקשה משום
דס"ל דקדושת חרמי כהנים כל
זמן דלא הגיע ליד הכהנים אין זכות כלל
לכהנים אלא הוי ממון גבוה, ולכך הקשה
דכשהכהן החרים צריך להיות קדוש לבדק
הבית. ועיין עוד בזה להלן כט. דהרא"ש
לשיטתו בזה.

סימן פא

בביאור דברי רש"י דחרמי בד"ה יש להם
פדיון דאדעתא דהכי אחרימנהו

מהקדש, אבל פרשת חרמים דלא הוי קנין להקדש אלא דהתורה אמרה דכשארם עושה חרם דינו דילך לבד"ה, לכך הו"א דהכא ליכא פדיון, וע"ז כתב רש"י דאדעתא דהכי אחרימנהו, דהא אין לבדק הבית אלא מעות, והיינו דכל השימוש דאיכא לבדק הבית הוי דאפשר להוציא מהחפצים מעות, ולכך איכא בזה פדיון.

אמנם עיין בתוס' בד"ה "חרמי כהנים" כתבו, פי' חרמים הניתנים לכהנים אין להן פדיון וע"כ בחרמי כהנים איירי אף על גב דסתמא כתיב, דאי בחרמי בדק הבית פשיטא דנפדין הן כדי לעשות מהן צרכי בדק הבית. ומבואר בתוס' דפשיטא להו דאיכא פדיון בחרמי בדק הבית, ונראה דמבואר בתוס' דס"ל דחרמי בדק הבית לא הוי מפרשת חרמים, אלא הוי מפרשת הקדש, דהתורה חידשה ד'חרם' הוי כינוי להקדש. ועיין בזה להלן דמבואר בזה מחלוקת רש"י והרמב"ם, אם פרשת חרמי בדק הבית הוי מפרשת חרמים או דהוי מפרשת הקדשות. ולפי"ז נמצא דרש"י לשיטתו בזה.

כח: רש"י ד"ה "חרמי כהנים" חרמים שהחרימם כדי לתתם לכהן אין להם פדיון דכתיב לא ימכר ולא יגאל אבל חרמי בדק הבית יש להם פדיון דאדעתא דהכי אחרימנהו דהא אין ראוי לבדק הבית אלא מעות.

ודברי רש"י צ"ב במה דכתב דהטעם דחרמי בד"ה יש להם פדיון דאדעתא דהכי אחרימנהו, וצ"ע האם זה הטעם דהיכא דמקדיש אדם בדק הבית דיש פדיון אדעתא דהכי אחרימנהו, ואי נימא דבאמת זה הטעם, מדוע רש"י כתב לפרש ידיעה זו בפרשת חרמים.

ונראה דלפי מה דנתבאר לעיל בארוכה דפרשת חרמים הוי פרשה מחודשת, דאין המחרים עצמו מקדיש לבדק הבית, אלא הוא מחיל קדושה על הדבר כקדשי מזבח, והתורה אמרה דדינו של חרמים לינתן לבדק הבית, א"כ הו"א דבזה ליכא פדיון דרק היכא דהאדם מקדיש לבדק הבית, דהוא מקנה את החפץ להקדש התם איכא פדיון, דכמו דשייך להקנות להקדש שייך נמי לפדות – לקנות

סימן פב

בגדר חרם לבדק הבית

דחשיב דאמר הרי"ז הקדש לבד"ה. או דהתחדש פרשה חדשה של חרם לבדק הבית, דכמו דהתחדש פרשת חרם לכהנים, התחדש פרשת חרם לבדק הבית. והיינו כמו דנתבאר לעיל בארוכה דהמחרים הוא עצמו אינו מקדיש לבדק הבית, אלא הוא רק מחיל קדושה על החפץ וכקדשי מזבח, ורק אמרה תורה דאדם שעושה חרם, דינו דאזיל לבדק הבית.

ולכאורה איכא בזה כמה נפק"מ, דהנה עיין במנחת חינוך ריש מצוה שנו', דחרם לבדק הבית נפדין בשוין, ולא כמו מקדיש לבדק הבית דנפדין בחמישים שקל לפי זרע חומר שעורים, וכן לענין דהמחרים לבדק הבית היכא דהבעלים פודין אינו מוסיף חומש, ואילו לענין מקדיש הבעלים מוסיפים חומש. וכן היכא דמקדיש שדה אחוזה דאם לא גאל את השדה עד היובל יוצא לכהנים ביובל, אבל מחרים שדה אחוזה לא יהיה האי דינא אלא יצא לבעלים ביובל. ולכאורה דבריו הוי רק אי נימא דהגדר של חרם לבדק הבית הוי רק אי נימא דהחרם הוי פרשה חדשה של קדושת חרמים, אבל אי נימא דחרם הוי כינוי להקדש, א"כ צ"ע מדוע יהיה נפק"מ בהני דברים בין מקדיש לבד"ה למחרים לבד"ה.

אמנם נראה דזה לא ראיא, דהנה מבואר להדיא לעיל כח. דאיכא חילוק

כט. ההוא גברא דאחרמינהו לנכסיה בפומבדיתא וכו' אלמא קסבר סתם חרמים לבדק הבית וכו' אמר עולא אי הואי התם הוי יהיבנא כולחו לכהנים. מיתיבי וכו' רשב"י אומר אין שדה חרמים נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג.

ועיין ברש"י דקושית הגמ' לתרוויהו, דגם למ"ד דפירש דסתם חרמים לבדק הבית ונוהג גם בזמן הזה הא אין חרמים נוהג אלא בזמן דהיובל נוהג. אמנם ברמב"ם בפ"ח הלי"א כתב מי שהחרים בזמן הזה וכו' שדה בארץ ישראל סתם או שהחרימה לכהנים אינה חרם, שאין שדה חרמים נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג. והנה הרמב"ם למד דדינא דרשב"י הוי רק למ"ד חרם לכהנים דאינו נוהג בזמן הזה, ומינה למד הלח"מ דהרמב"ם פליג על רש"י וס"ל דקושית הגמ' רק למ"ד דבזמן הזה נמי איכא חרמי כהנים, אבל למ"ד דבזמן הזה סתם חרמים לבדק הבית לא קשה, דהדרשא של רשב"י היא על חרמי כהנים, אבל חרמי כהנים נוהג גם בזמן דהיובל נוהג.

ובביאור פלוגתתם נראה וכן מבואר בכתבי הגרי"ז דהנה יש לחקור בעיקר דין חרמים דהוי לבדק הבית, אי התחדש בתורה ד'חרם' הוי כינוי להקדש ולכן היכא דמחרים לבדק הבית, או למ"ד דסתם חרמים לבדק הבית, הוי משום

בין מקדיש לבד"ה למחרים לבד"ה לענין שדה מקנה, וכן לענין להקדיש זכותים שיש לו בעבדיו, דילפינן שם מ"בהמתו" מה בהמתו שיכול למוכרה לעולם אף כל רק דבר שיכול למוכרה לעולם, ולכך שדה מקנה דאינו יכול למוכרה לעולם אלא רק עד היובל וכן מעשה ידיו של עבד עברי דאית ליה זכותים רק עד שש שנים, אינו יכול להחרים.

והנה אי נימא דחרם הוי כינוי להקדש א"כ צ"ב מ"ש מחרים ממקדיש, דכמו דלהקדיש שדה מקנה יכול, מדוע להחרים אינו יכול. ובפשוטו היה אפשר לומר דאיכא גזה"כ דהיכא דהקדיש בלשון שדה חרם בעינן שיקדיש רק דבר שיכול הקדיש לעולם. ודוחק.

ועיין בזבח תודה דביאר דבחרם הוא מחרים בגופו של דבר והרי אין לו בה, אבל מקדיש יכול להקדיש הזכות שיש לו בה עד היובל. ונראה בביאור דבריו, דגם אי נימא דחרם הוי כינוי להקדש, כיון דהמהות של 'חרם' כמו דביארנו לעיל דהוי אוסר או מקדיש גופו של דבר, ושאינו ממקדיש דהתם מקדיש מה דיש לו, ולכך חל גם על דבר שאין לו על זה בעלות לעולם.

ולפי"ז נראה דגם אי נימא דהגדר של חרם דהוי אותו מעשה כמו מקדיש, דבשניהם הוא מקנה להקדש, אפ"ה היכא דהבעלים יפדו לא יהיה חומש, והטעם דהרי מהא דחזינן דהבעלים פודים ומוסיפים חומש, חזינן דגם כשזה נמצא אצל הקדש לא נפקע בעלותם, ונתבאר במקו"א דלכך היכא דהבעלים פודים קרינן

ליה 'גאולה'. ולפי"ז נראה דכיון דחרם היינו דמקדיש את גוף הדבר נמצא דמקדיש לעולם, וא"כ נפקע מהבעלים זכותם בקרקע ולכך לא שייך אצלם חומש.

ולכאורה נראה דבהא נחלקו, דהא רש"י ביאר דקושת הגמ' גם למ"ד דסתם חרמים לבדק הבית, ואי נימא דחרם לבדק הבית הוי כינוי להקדש, צ"ע מאי קושיא הא כמו דבזמן הזה אפשר להקדיש לבדק הבית אפשר נמי להחרים לבדק הבית. וע"כ מבואר ברש"י דס"ל דחרם לבדק הבית הוי פרשה חדשה של חרמים דהוא עצמו אינו מקנה את הממונות לבדק הבית וכמו הקדש, אלא הוא רק מחיל קדושה והתורה אמרה דדינו לינתן לבדק הבית, ולכך ס"ל דהדרשא של רשב"י אזיל נמי גם היכא דמחרים לבדק הבית דלא חל בזמן דאין היובל נוהג, אבל הרמב"ם ס"ל דחרם הוי כינוי להקדש ולכך לא שייך למעט חרם לבדק הבית בזה"ז, דכמו דשייך להקדיש בזמן הזה שייך נמי להחרים בזמן הזה.

אמנם נראה דגם ברמב"ם מבואר דהדין חרמים לבדק הבית הוי מפרשת חרמים, דהנה הרמב"ם כתב בפ"ו מערכין ה"ד מה בין חרמי כהנים לחרמי שמים, שחרמי שמים הקדש ונפדין בשויהן ויפלו הדמים לבדק הבית ויצאו הנכסים לחולין וכו'. ומבואר ברמב"ם דהמחרים לבדק הבית נפדה בשווי, ומשמע מהרמב"ם דאיירי נמי לענין שדה אחוזה וכמו דמבואר מדבריו בהלכה ב'.

והנה הרי מקדיש שדה אחוזה דינו הוא דפודה אותה לפי ערך הקצוב

של

שלמי

ערכין דף כט.

מנחם

בתורה זרע חומר שעורין בחמישים שקל
כסף כמו שפסק הרמב"ם פ"ד מערכין
ה"א, ומוכח מזה לכאורה דכשהקדיש
בלשון חרם הוי פרשה חדשה של חרם,
ולא הוי דין של מקדיש שדה אחוזה,
ולכך רק בחרם פודה בשויו ככל שדה
מקנה.

וצ"ל בדעת הרמב"ם, דס"ל באמת דחרמי
בד"ה נמי הוי מפרשת חרמים, והא
דס"ל דחרמי בד"ה נוהג גם בזמן הזה
משום דס"ל דהדרשא דרשב"י דחרם אינו
נוהג בזמה"ז הוא דוקא בחרמי כהנים דבזה
איירי האי קרא כדכתיב כשדה החרם לכהן
תהיה אחוזתו.

סימן פג

בגדר קדושת חרמי כהנים ובדין חרמי כהנים בזה"ז מה דינם

כט. ההוא גברא דאחרמינהו לנכסיה
בפומבדיתא וכו' אמר
עולא אי הואי התם הוי יהיבנא כוליהו
לכהנים.

בדברי הרא"ש דכיון דחרמי
כהנים דינם דיתנו לאנשי
משמר לכך אין לכהנים חלק
בחרמים

עיינ בשטמ"ק בשם הרא"ש דהקשה היכי
יתנם לכהנים, הלא הדין במחרים
קרקע לכהנים דניתנת לכהנים דאותו
משמר ובזה"ז אין ידוע מי הם אנשי
המשמר של אותה שעה ולמי יתנם.
ותירץ א. דאה"נ דדינם לכהנים של אותו
משמר ועולא לא נתכוין לומר שהיה
נותנם לכהנים אלא רק היה אומר דדינם
שהם שייכים לכהנים ואין להם פדיון
אבל לא היה נותנם לכהנים. ב. דקרקע
חור"ל דינה כמטלטלין בא"י דנותנם לכל
כהן שירצה.

והנה בפשוטו ברש"י מבואר כתירוצו
השני, דכתב בד"ה "ושדינהו לד'
זוזי בנהרא" דהקדש הן לבדק הבית דאי
לכהן לית להו פדיון ולכהן בעי מיתבינהו.
ומבואר ברש"י דבזמן הזה איכא חרמים
ואזלי לכהנים.

בביאור דברי הרמב"ם דחרמי
כהנים בזה"ז דדינם דיתנו לכהן
שירצה, והא דינם לינתן לאנשי
משמר

אמנם ברמב"ם א"א לבאר כן, דהא כתב
בפ"ו ה"ה דמטלטלין דחרמי כהנים
אזלי לאנשי משמר, ולפי"ז נמצא דבזה"ז
היכא דמחרים היה צריך להיות דינו דיהיה
קדוש ולא ילך לכהנים לפי דברי הרא"ש,
ואילו בפ"ח הלי"א כתב מי שהחרים בזמן
הזה מטלטלין סתם הרי אלו נותנן לכהנים
הנמצאין באותו מקום, וצ"ע דבריו
מקושית הרא"ש הא כיון דדינם לינתן
לאנשי משמר ובזה"ז אין ידוע מי הם אנשי
משמר, איך מביאים לכהנים.

ונראה לבאר דהנה יש לעיין טובא
בקושית הרא"ש דהא הדין דינתן
לאנשי משמר לכאורה הדין הוא ליתן לכל
כהן שירצה, ורק התורה זיכתה דבר זה
לאנשי משמר, וא"כ בזה"ז דליכא אנשי
משמר ממילא יכול לתת לכל כהן שירצה.

בפלוגתת רש"י והתוס' מהו
הגדר של הקדושה בחרמי כהנים
עד שבאים לידי הכהן

ונראה לבאר דהנה מצינו פלוגתת רש"י
והתוס' בבכורות לב. מה הגדר
הקדושה של חרמי כהנים עד שמגיע לידי

הכהן, דרש"י גרס שם דמקשינן ד"לא ימכר" דחרמים לא צריך קרא דאי בי בעלים הקדש ניהו ואי בי כהן חולין ניהו. וכתבו התוס' דהטעם דלא גרס ד"לא יגאל" דחרמים ל"צ קרא כיון דכל זמן דהוא בבית בעלים הקדש בד"ה ניהו וקדשי בד"ה נגאלין. ור"ת קיים את הגירסא דחרמי כהנים כל זמן דהם בבית בעלים הוי קדושת הגוף, ולכך כמו דקדשי מזבח ליכא פדיון ה"ה קדושת חרמים כל זמן דהם בבית בעלים אין להם פדיון.

ובביאור פלוגתתם נראה דנחלקו בגדר קדושת חרמי כהנים, דרש"י ס"ל דכל זמן דנמצאים בבית בעלים הרי הם קדושים לבדק הבית, והתחדש כשהבעלים נותנים לכהן פקעה קדושתם דיש כאן 'ציאה' לכהנים דוגמת שדה אחוזה דיוצאה לכהנים מהקדש ביוכל, ולכך כתב דודאי צריך קרא למימר דחרמי כהנים כשהם בבית בעלים דאינם נגאלין, דלולא קרא הוי אמרינן דנגאלין, כמו קדשי בדק הבית.

ור"ת ס"ל דקדושת חרמי כהנים כל זמן דהם בבית בעלים הוי קדוש קדושת הגוף, והיינו דאמרינן דחרם הוא ממון כהנים מתחילתו, אלא התורה אמרה דכשאדם אומר חרם ונתבאר דהמהות של חרם דהוא אוסר ומטיל קדושה על נכסיו, התורה זיכתה דבר זה מיד לכהנים, אלא כל זמן שזה ביד הבעלים חל קדושה על הדבר כמו דאמר המחזיקים. ולכך כתב ר"ת דפשיטא דאין לזה פדיון, דכיון דהוי קדושה על החפץ, נמצא דהוי כקדשי מזבח דאין לזה פדיון, ולכך מקשינן "לא יגאל"

דחרמים לא צריך קרא דכמו דלקדשי מזבח ליכא פדיון ה"ה קדושת חרמי כהנים ליכא פדיון.

מביא דברי רש"י בב"ק ו: דהוי לשיטתו

והנה עיין ברש"י בב"ק ו: בד"ה "שור רעהו" וז"ל להכי נקט שור הקדש ולא מוקי לה באכילת בהמתו שדה הקדש משום דלא משכחת לה, דאי שדה חרם לכהנים הוי וכשדה הדיוט דמי, וליכא למימר ק"ו להקדש, ושדה הקדש נמי דהוי לצורך בדק הבית, או המקדיש פודהו לאלתר או מוכרין אותו לאלתר לאחר. ומבואר ברש"י דשדה חרם לכהנים הוי כשדה הדיוט, ומבואר דרש"י לשיטתו, דנראה דלשיטת ר"ת דעד דמגיע לידי הכהן הוי ממון בדק הבית, נמצא דעד שמגיע לידי הכהן הרי זה הקדש, וא"כ משכחת לה אכילת בהמתו שדה הקדש בחרמי כהנים עד שיגיע לידי הכהן. והכא לא שייך הסברא של רש"י דבבדק הבית לא משכחת לה דהמקדיש פודהו לאחר, דבחרמי כהנים ליכא פדיון. וע"כ מבואר ברש"י כשיטתו דחרמי כהנים הוי קדושה עצמית כקדשי מזבח.

מביא דברי החזו"א דדן האם חרמים ניתנים לאנשי משמר כשעת החרם או כשעת הנתינה, ותולה בפלוגתת רש"י והתוס'

והנה עיין בחזו"א בבכורות סימן כב' אות ו' וז"ל וענין קדושת חרמים נראה דאין זו קדושה לזמן עד שיבוא ליד כהן אלא נתינתו לכהן זו מצותה של חרמים ובזה פוקעת קדושתה ונעשה חולין כדבר

אנשי משמר דהיו בשעת ההחרמה זוכים בזה.

**מבאר דלא שייך למילף דבר זה
מגזל הגר דזוכים בזה אנשי
משמר דשעת נתינה**

ואע"פ דילפינן לה מגזל הגר, [וזה היא קושיית החזו"א על הרמב"ם שם] והתם דינו לינתן לאנשי משמר דשעת נתינה. נראה דכל הילפותא רק לענין דניתן לאנשי משמר, אבל לא לענין כל הדברים. וכן ראיתי במנחת חינוך במצוה שנו' דכתב דלענין הדין דמבואר בב"ק דכהנים אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר, הוי רק דין בגזל הגר דהתורה קריה לזה 'אשם', משא"כ בחרמי כהנים לא יהיה הך דינא, דחרמי כהנים לאו כפרה הוא ולכך לא שייך בהו הילפותא מגזל הגר.

וא"כ נראה דס"ל להרמב"ם דגם לענין הדין לאיזה משמר לינתן, לא שייך דבר זה ללמוד מגזל הגר, דהדין בגזל הגר דינתן לאנשי משמר דשעת נתינה, כיון דהתורה קראה לזה 'אשם' א"כ זה תלוי לפי השעה דבא להתכפר, ונמצא דכל זכיית הכהנים מתחדש רק בשעת נתינה, משא"כ בחרמים כבר זכו בזה שבט הכהונה מיד בשעת ההחרמה, ורק איכא דין קדימה לאנשי משמר.

ועיין בתוס' כח: בד"ה "כמאן" דמבואר מדבריהם דגם בקרקעות דדינים לינתן לאנשי משמר, מ"מ הבעלים יכולים להחליט למי מאנשי משמר להביא, דהתוס' הקשו על הא דאמרינן דכהנים אין מחרימין דחרמים שלהם, והלא שדה חרמים צריך ליתנם לכהן שבאותו משמר, וא"כ אם

שנעשה מצותו. ועיי"ש בהמשך דבריו בד"ה "והיה" דכתב בפשוטו דהדין חרמים דנותן לאנשי משמר, היינו אנשי משמר שבשעת נתינה, ובפרט דהמקור דחרמים ניתנים לאנשי משמר ילפינן לה מגזל הגר כדמבואר בסוגיין כח: וא"כ כמו דבגזל הגר הדין דמקבל אנשי משמר שבשעת הנתינה כדמבואר בסוף בב"ק, ולא בשעה דנתחייב, ה"ה חרמים ניתנים לאנשי משמר שבשעת הנתינה. וכתב דמהרמב"ם מבואר בפ"ו מערכין ה"ה שהחרמים ניתנים לכהן שבאותו משמר שהחרים.

ונראה דדבר זה תליא האם חרמים ניתנים לאנשי משמר כשעת החרם או כשעת הנתינה, תלוי בפלוגתת רש"י והתוס', דלפי רש"י דהביאור דכשאדם מחרים הרי זה נעשה לממון גבוה, והרי זה קדוש לבדק הבית, ורק התורה חידשה דבשעת נתינה נעשית מצותו ופוקע הממון גבוה, נמצא דעד שעת נתינה אין לכהנים בזה חלק כלל, ולכך פשוט דאנשי משמר של שעת נתינה זוכים בזה.

וכן נראה דהבין החזו"א דהא כתב דקדושת חרמים אין קדושתו לזמן אלא נתינתו לכהן זו מצותה, ונמצא דעד דלא הביא לכהנים לא קיים מצות חרמים, ולכך היה פשיטא ליה דאנשי משמר של שעת הנתינה הם זוכים בזה.

אולם נראה דלפמש"נ בר"ת דכשאדם מחרים נכסיו והיינו דמחיל קדושה על נכסיו הוי ממון כהנים מיד, ורק כל זמן דלא הגיע לידם הרי זה קדוש בקדושה עצמית, לכך ס"ל להרמב"ם דהכהנים של

החרים כהן שדהו אם אינו במשמרתו אמאי אינו צריך ליתנה לכהן שבאותו משמר. ומבואר בתוס' דאם כהן היה מחרים במשמרתו לא היה קשה להם דהרי צריך להתחלק לאנשי משמר, ואיך קאמר דחרמים שלהם. וע"כ מבואר דס"ל דגם בקרקעות דלכו"ע ניתנים חרמי כהנים לאנשי משמר, לבעלים יש לו טובת הנאה דהוא יכול לקבוע למי מאנשי משמר יביא את השדה.

וע"כ מבואר בתוס' דס"ל דהגדר של חרמי כהנים היינו דחל על זה מיד ממון כהן, ורק התורה הטילה על זה קדושה כמו שאמר, ולכך נמצא דהוא הנותן לכהנים כתרומה. אבל אי חל על זה דין של קדשי בדק הבית נמצא דאינו מגיע לכהנים מכוחו אלא מבעלות של בדק הבית, וא"כ וודאי דאין הוא בעלים להחליט מי מאנשי משמר יקבל את השדה.

והנה לפי"ז מבואר לדבריהם דאין ההיקש לגזל הגר לכולי מילתא, דהרי בגזל הגר אין הוא יכול להחליט איזה כהן מאנשי משמר יקבל, וע"כ דכל ההיקש הוי רק לענין דאזיל לאנשי משמר, והטעם דלא הוי היקש לחצאין דלגבי זה לא שייך למילף מגזל הגר, דהטעם דבגזל הגר אינו יכול להחליט לאיזה כהן דהתורה קראה לה "אשם", משא"כ בחרמי כהנים.

מבאר בזה פלוגתת הרא"ש
והרמב"ם אם בזה"ז דין חרמי
כהנים לינתן לכהנים

ולפי"ז נראה דזה גם פלוגתת הרא"ש
והרמב"ם, דהרא"ש ס"ל כרש"י,

דכשאדם מחרים את נכסיו הרי הם נעשים לממון גבוה, ורק בשעת נתינה התחדש "יציאה" לאנשי משמר, ולכך הקשה הרא"ש דבזה"ז דליכא אנשי משמר, מהיכי תיך דיכול להביא לכל כהן שירצה, הא כיון דליכא אנשי משמר הרי החרמים נשארים בקדושתם.

אבל הרמב"ם ס"ל דכשאדם מחרים נכסיו התורה זיכתה את הנכסים מיד לשבט הכהונה, ורק התורה נתנה זכות קדימה לאנשי משמר, ולכך גם בזה"ז דליכא אנשי משמר הדין הוא דינתן לכהנים.

מבאר לשון המשנה דחרמי
כהנים נותנים לכהן 'כתרומה'

והנה תנן במתני' דחרמי כהנים נותנים לכהן כתרומה. ועיין בשטמ"ק דמחק הלשון "כתרומה". ונראה דהטעם דמחק משום דס"ל דאינו נכון, דתרומה הוי דין דהישראל נותן לכהן, אבל הכא אין הישראל נותן לכהן את החרם אלא התורה זיכתה לכהנים, ועוד נראה דלפמש"נ ברא"ש איכא בזה עוד טעם למחוק הך גירסא, דהא אין כאן כלל זכות לכהנים כתרומה, דתרומה הוי מתנה לכהנים והכא הוי "יציאה" לאנשי משמר.

אמנם הרמב"ם העתיק כמו הגירסא דידן במשנה, דכתב דחרמי כהנים ניתנים לכהן כתרומה. ונראה לפמש"נ הדמיון לתרומה לומר דגם חרמי כהנים שייכים לממון השבט ורק איכא דין קדימה לאנשי משמר, וזה המשנה באה ללמדינו, דס"ל להרמב"ם דהא דתנן במתני' דהוי

שלמי

סימן פג

מנחם

שלה

כתרומה היינו דהמשנה באה ללמדינו דהוי מתנה לכהנים. ובפרט לפי מה דהוכחנו מדברי התוס' דגם בחרמי כהנים דהבעלים הם יכולים להחליט מי הכהן מאנשי משמר יקבל את השדה, וא"כ נמצא דגם לגבי זה דמיא לתרומה.

ולפי"ן נראה דבזה"ז הגם דבטל דין אנשי משמר משום דבטלו משמרות מ"מ ניתנים לכל כהן שירצה דכיון דבזה"ז בטל אנשי משמר, לכך יש זכות לכל כהן לקבלם. ועיין בזה עוד לעיל כח: מה דהבאנו מהראב"ד בתו"כ.

סימן פד

ביסוד החילוק בדין חרמי כהנים בין קרקעות
למטלטלין

הנפלאים דהא הברייתא דממנה מקשינן
הוי רשב"י.]

אמנם ברמב"ם א"א לבאר כן, דפ"ח
הלי"א כתב מי שהחרים בזמן הזה
מטלטלין סתם הרי אלו נותנן לכהנים
הנמצאין באותו מקום, אבל אם החרים
שדה בארץ ישראל סתם או שהחרימה
לכהנים אינה חרם, שאין שדה חרמים נוהג
אלא בזמן שהיובל נוהג. ומבואר דפסק
לחלק בזה"ז בין קרקע למטלטלין, ולדברי
השפת אמת ע"כ דס"ל כר"ש דלא מקישים
קרקע למטלטלין, והרמב"ם בפ"ו הלכה ה'
פסק להדיא כר"י דכתב ואחד המחרים
קרקע או מטלטלין הרי אלו ניתנין לכהן
שבאותו משמר בשעה שהחרים. וכן
בהלכה ז' כתב דלויים אינם יכולים להחרים
מטלטלין, וז"ל אבל קרקע או מטלטלין של
כהנים ולויים אינם מחרמין אותן שהרי
אומר בשדה כי אחוזת עולם הוא להם,
ומטלטלין הוקשו לקרקעות בחרמין.
ומבואר להדיא דפסק כר"י דאיכא היקש
קרקעות למטלטלין ואפ"ה כתב דאע"פ
דליכא פרשת חרמים בזה"ז בקרקעות, אבל
היכא דהחרים מטלטלין נוהג גם בזה"ז.
וצ"ע מדוע לגבי זה ליכא היקש.

**כט. מיתיבי וכו' ר"ש בן יוחי אומר אין
שדה חרמין נוהגין אלא
בזמן שהיובל נוהג לא קשיא הא בקרקע
הא במטלטלין.** ומבואר בגמ' דהא דאמר
רשב"י דאין חרמים נוהגים בזמן שאין
היובל נוהג, הוי רק בקרקע אבל במטלטלין
נוהגים גם בזמן דאין היובל נוהג. וכבר
הקשו האחרונים [עיי' בשפת אמת ועוד]
דהא ר"י לעיל כח. קאמר דאיכא היקש
מטלטלין לקרקעות, ולכך מה"ט קאמר
שלו אינו יכול להחרים מטלטלין כמו
דלגבי קרקעות הכתוב גילה דאינו יכול
להחרים, וכן מחמת ההיקש קאמר,
דהמחרים מטלטלין ינתן לאנשי משמר כמו
המחרים מטלטלין, ולא כר"ש דלא מקיש
ולכך ס"ל דמטלטלין ינתן לכל כהן שירצה
וקרקעות ינתן לאנשי משמר.

ולפי"ז צ"ע מדוע לגבי הדין דאין חרמים
נוהגים בזמן שאין היובל נוהג, לא
מקישים קרקעות למטלטלין, ונימא
דמטלטלין אינם נוהגים בזמן דאין היובל
נוהג. וכתב השפת אמת דאח"כ הסוגיא
הכא אזלא לדעת ר"ש דס"ל דלא מקישים
קרקעות למטלטלין. [ובאמת לפי הכלל
דסתם ר' שמעון הוא רשב"י הדברים

שלמי

סימן פד

מנחם

שלז

מוכיח מר"ש דחלוק הגדר של
קדושת חרמי כהנים בקרקעות
מקדושת חרמי כהנים דמטלטלין

ונראה לבאר דהנה לעיל הבאנו מחלוקת ראשונים מהו הגדר של קדושת חרמי כהנים האם כל זמן דנמצאים בבית בעלים הרי הם קדושים לבדק הבית, והתחדש כשהבעלים נותנים לכהן פקעה קדושתם דיש כאן 'יציאה' לכהנים דוגמת שדה אחוזה דיצאה לכהנים מהקדש ביובל, או דקדושת חרמי כהנים כל זמן דהם בבית בעלים הוי קדוש קדושת הגוף, ואינם שייכים כלל לבדק הבית, אלא חל על זה חלות קדושה, כדוגמת אדם שמקדיש קדשי מזבח, ולפי"ז חרם הוא ממון כהנים מתחילתו, אלא התורה אמרה דכשאדם אומר חרם, ונתבאר לעיל דהמהות של חרם דהוא אוסר ומטיל קדושה על נכסיו, התורה זיכתה דבר זה מיד לשבט הכהונה, אלא כל זמן שזה ביד הבעלים התורה החילה על זה קדושה כקדשי מזבח כמו דאמר המחרים.

והנה לדעת ר"ש דס"ל דחלוק קרקעות דמטלטלין, דהמחרים קרקעות נותן לאנשי משמר, והמחרים מטלטלין נותן לאיזה כהן שירצה, ע"כ וודאי דס"ל דהחרמת מטלטלין הוא זה שנותן לכהן, ולפי"ז דמטלטלין וודאי דהגדר דחל על זה מיד ממון כהן, ורק התורה הטילה על זה קדושה עד שיגיע לידי הכהן, ולפי"ז להני ראשונים דס"ל דהחרמת קרקע הגדר דהוי ממון גבוה וכל זמן דלא הגיע לאנשי משמר זה שייך לבדק הבית, נמצא דחלוק הגדר קדושת חרמי כהנים של קרקעות מקדושת חרמי כהנים של מטלטלין,

דבקרקות הגדר הוא דהכהנים זוכים משלחן גבוה, ובמטלטלין הוי זכיה מכח המחרים, דהתורה אמרה דמי שמחרים נכסיו דינו לינתן לכהנים.

ומהא דחזינן דר"ש ס"ל דמחרים מטלטלין הוי גדר אחר ממחרים קרקעות, וגם ר"י היה ס"ל כן לולא ההיקש של מטלטלין לקרקעות, לפי"ז נראה דגם ר"י מודה דכל ההיקש הוי רק לגבי הדינים דכמו דקרקעות דינם לינתן לאנשי משמר ה"ה מטלטלין, אבל לגבי הגדר של חרמים מודה לר"ש דלגבי זה חלוק ביסודו מטלטלין מקרקעות, דבמטלטלין הגדר דמיד בשעת ההחרמה חל ממון השבט, ורק איכא דין קדימה לינתן לאנשי משמר, משא"כ בקרקע הגדר להני ראשונים דכשעושה חרם הרי זה נעשה ממון גבוה, וקנוי לבדק הבית, ובשעת נתינה זוכים בזה הכהנים, ולפני הנתינה לא הוי ממון השבט כלל.

ונראה דגם לא שייך על זה היקש, דכיון דחזינן דלר"ש חלוק גדר צורת החלות של מטלטלין מקרקעות, וע"כ דאע"פ דהתחדש פרשת חרמים בין במטלטלין ובין בקרקעות, ביסוד החלות למד ר"ש דע"כ הם חלוקים, א"כ גם לר"י שיש היקש, לגבי החלות של החרמים לא שייך להקיש, וכמו דכתבנו לעיל דאע"פ דילפינן דחרמים אזלי לאנשי משמר וילפינן לה מגזל הגר, ואפ"ה חלוקים ביסודם, דבגזל הגר זוכים בזה אנשי משמר של שעת נתינה ואילו בחרמים להרמב"ם זוכים בזה אנשי משמר של שעת ההחרמה, ונתבאר דאע"פ דאיכא היקש, הוי היקש רק

לענין הדין דזה ניתן לאנשי משמר, אבל לגבי איזה משמר זוכים על זה לא שייך היקש, ועיי"ש, ה"ה הכא ההיקש רק שייך לענין הדינים אבל לגבי החלות של ערכין חזינן בר"ש דזה חלות אחר וזה א"א להקיש.

ולפי"ן נראה דמיושב היטב מה דהקשינו דמדוע לא מקישים דכמו דאין חרמי קרקעות נוהגים בזמן דאין היוכל נוהג, דה"ה נמי לא ינהג חרמי מטלטלין בזמן דאין היוכל נוהג, דנראה דלגבי זה לא שייך היקש, והביאור דהא דהתמעט חרמים היכא דליכא יוכל, הך מיעוט נאמר בפרשת חרמי קרקעות, ולדברינו נמצא דהתמעט דהיכא דאדם מחזיק דחל על זה ממון גבוה, ורק אח"כ דינו לינתן לכהנים דבר זה התמעט, משא"כ פרשת חרמים של מטלטלין, דחל ע"י החרם, ממון כהן, דבר זה לא שייך להקיש לקרקעות, כיון דהמחרים הוא נותן לממון השבט, ועוד דמפרשת החרמת קרקעות רק למדנו דבזמן דליכא יוכל ליכא פרשת חרמי כהנים דניתנים לאנשי משמר, אבל אין לנו כלל גילוי דלא שייך פרשת חרמים דינתן לממון השבט.

בביאור דברי הרמב"ם דכהן זוכה בשדה חרם דיכול להקדישו וצ"ע דמ"ש ממוטלטלין

ונראה ליישב לפי"ז קושיא גדולה על הרמב"ם דהנה אמרינן בסוגיין מנין לכהן שהקדיש שדה חרמו, שלא יאמר הואיל ויוצאה לכהנים והרי היא תחת ידי תהא שלי מקיש שדה חרמו לשדה אחוזה של ישראל, מה שדה אחוזה של ישראל

יוצאה מתחת ידו ומתחלקת לכהנים, אף שדה חרמו יוצאה מתחת ידו ומתחלקת לאחיו הכהנים.

והנה הרמב"ם נקט דין זה לא בהקדיש אלא בהחרים דכתב בפ"ו הל"ו כהן שהיתה לו שדה חרם שזכה בה אחר היוכל והחרימה הרי זו מוחרמת ויוצאה לאחיו הכהנים, שנאמר לכהן תהיה אחוזתו מלמד ששדה חרמו לו כשדה אחוזה לישראל שאם החרימה היא מוחרמת מיד. ועיין בלח"מ דכתב דמקורו של הרמב"ם מההיא ברייתא וס"ל דאין לחלק בין הקדיש להחרים.

והקשה המנחת חינוך במצוה שנו' קושיא אלימתא, דהא כיון דכתב בהלכה ז' דמטלטלין הוקשו לקרקעות, וכמו דקרקעות של הלויים אינם יכולים להחרים ה"ה נמי מטלטלין אינם יכולים להחרים, א"כ צ"ע איך כתב דאם הלויים החרימו שדה שזכו בה דהרי זו מוחרמת, הא אם אפילו מטלטלין אינו יכול להחרים, וא"כ איך לוי יכול להחרים קרקע זוכה מחרמים, דמה זה גרע ממוטלטלין. ובשלמא לגירסא דידן הברייתא באה לחדש, לגבי מקדיש, דכהן הרי יכול להקדיש, ולכך היכא שהקדיש כיון דיוצאה לכהנים, לכך הו"א דהוא יזכה בה מכח ק"ו, וילפינן מקרא דאינו זוכה, אבל לגבי להחרים פשוט דלא יוכל דזה לא גרע ממוטלטלין.

ונראה דלפמ"ש"נ אפשר לומר דא"א למימר דלוי זוכה בקרקע דלא יוכל להחרימה דלא גרע ממוטלטלין, דנראה דגרע, משום דנתבאר דהחרמת

שלמי

סימון פד

מנחם

שלט

מטלטלין הוי גדר דעושה חלות אחר
מהחרמת קרקע, דהחרמת מטלטלין מיד
בשעת ההחרמה הוי ממון כהן, משא"כ
החרמת קרקע הרי הוא מחיל חלות חרם
וזה ניתן לגבוה, ורק בשעת נתינה ניתן
לאנשי משמר, וכל ההיקש למטלטלין הוי
רק לגבי הדינים, דכמו דלוי אינו יכול

להחרים שדה שלו, אינו יכול נמי להחרים
מטלטלין, ונמצא דכשאנו באים לדון לגבי
שדות לויים דזכו לא בערים שלהם, האם
יכולים להחרים, הא התם ההחרמה הוי גדר
של החרמה של קרקעות, והיינו דבשעת
ההחרמה חל על הקרקעות קדושת בדק
הבית, ועל זה ליכא לן ילפותא ממטלטלין.

סימן פה

בגדר איסור גאולה בתוך שתי שנים

כט: מתני' המוכר את שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול פחות משתי שנים.

לו זכות בקרקע שני תבואות, ולכך היכא דהובירה לכל העולם נמצא דלא היה בקרקע שני תבואות ולכך אינו יכול לגאול, אע"פ שעבר שתי שנים.

בדברי החינוך דהאיסור דיקשה בעיני המוכר למוכרה

והנה עיין בחינוך מצוה שלט' דביאר יסוד האיסור דאסור למוכר לגאול את השדה תוך שתי שנים וז"ל ומן הדומה שהענין הוא כדי שימכור כל אדם קרקעו בקושי ואל יחשוב כי למחר ישוב ויקחנו לו מיד הלוקח, אבל ידע שאינו יכול לאכול מתבואותיו בשום פנים עד שתי שנים מיום ליום מעת המכירה.

ומבואר מדבריו דטעם האיסור כדי שיקשה בעיני הבעלים למכור קרקעו כשידע שתוך שתי שנים אין שום אפשרות שתחזור אליו.

והנה לפי"ז הטעם דהיכא דהשדה הובירה לכל העולם ועבר שני שנים דאינו יכול לגאולה, מבואר בחינוך שם דהוי עוד דין וכמו דהמשיך שם וכתב וז"ל וגם אמרו זכרונם לברכה גם כן שצריך שיאכל הלוקח שתי תבואות באותן שתי שנים, שנאמר שני תבואות, לפיכך אם היתה אחת משתי שנים אלו שנת שדפון וירקון או שנת שביעית, אינה עולה מן המניין. ומדויק מדבריו דהוי עוד דין דנאמר בקרא נמי דהמוכר לא יהיה

מוכיה דלכאורה מרש"י מבואר דלא כהחינוך, דכתב דאם הובירה הלוקח איהו דאפסיד אנפשיה

והנה עיין ברש"י דכתב דהטעם היכא דהיתה שנה הראויה לתבואה והלוקח נרה ולא זרעה או הובירה שהניחה בורה דהקרקע חוזרת למוכר דאיהו אפסיד אנפשיה. ומשמע מרש"י דהוי הפסד של הלוקח. וצ"ע דלהחינוך כיון דכל הטעם דא"א לגאול תוך שתי שנים דהוי דין מצד המוכר, דיקשה בעיניו למכור את השדה, הא לא זה הטעם, אלא הטעם כיון דמצד השדה היה יכולת בידה לעשות שני תבואות, נמצא דהמוכר הפסיד כבר שני תבואות דהרי אם היה אצלו היה אוכל שני תבואות, ולכך הקרקע חוזר אליו.

ועוד דלהחינוך כלל לא מובן הטעם של רש"י דאיהו דאפסיד אנפשיה, דהא הדין של שני תבואות לא שייך כלל ללוקח אלא רק למוכר, באופן דמשמע מרש"י דהדין דאסור לגאול הוי תקנה ללוקח, וכיון דלא הובירה איהו דאפסיד אנפשיה,

שלמי

סימן פה

מנחם

שמוא

והא להחינוך כלל לא היה תקנה ללוקח, אלא התורה רצתה דהמוכר לא ימכור את שדהו.

מוכיח מרש"י דדברי החינוך
אזלא על גוף הקרקע, ואיכא עוד
איסור על המוכר מצד זכות
הלוקח

ומבואר ברש"י דהדין שאינו יכול לגאול תוך שתי שנים זה שייך נמי ללוקח, דהתורה דאגה לטובת הלוקח, דהמוכר לא יוכל לגאול כל זמן דלא אכל שני תבואות, ולכך כתב רש"י דהיכא דהלוקח היה יכול לאכול שני תבואות, ואיהו עצמו לא זרע, איהו דאפסיד אנפשיה.

והיינו דמצד גוף הקרקע התורה לא רצתה דהמוכר ימכור את הקרקע, ולכך התורה אמרה דלא יוכל לגאולה תוך שתי שנים, ונאמר עוד הלכה בתורה דאיכא זכות ללוקח לאכול שני תבואות, ולכך גם היכא דעבר שתי שנים, כל זמן דלא היה באפשרות הלוקח לאכול שני תבואות מצד תקנת הלוקח אין המוכר יכול לגאולה, וע"ז כתב רש"י דכל זה הוי רק היכא דהיה שדפון לכל העולם, אבל היכא דהלוקח הובירה איהו דאפסיד אנפשיה.

מביא דברי המנחת חינוך דדן
האם האיסור רק בשדה אחוזה או
גם בשדה מקנה

והנה יש לדון האם האיסור של המוכר הוי רק היכא דבא לגאולה בגרעון לפי חמישים שקל כסף בע"כ של לוקח וזה

האיסור, או דגם היכא דמתרצה לקנותה בשויה נמי איכא איסור.

ועיי"ש במנחת חינוך דכתב דמהחינוך מבואר דהאיסור הוא גם בשדה מקנה, ולפי"ז מבואר דגם היכא דהמוכר רוצה לקנותה בשויה נמי אסור. והביאור כיון דהתורה לא רצתה דהמוכר ימכור את הקרקע ולכך קאמרה דלא יוכל לגאולה א"כ אין סברא לחלק בין שדה אחוזה לשדה מקנה.

ועיי"ש דדייק מלשוננו של הרמב"ם דהוי רק דין בשדה אחוזה. והביאור בזה אפשר לומר דהרמב"ם נמי ס"ל כדעת החינוך, אבל ס"ל דהתורה רצתה דהשדה תשאר אצלו בתורת שדה אחוזה ולכך זה רק בשדה אחוזה התורה רצתה דיקשה על המוכר למוכרה.

ועייין בכתבי הגרי"ז לעיל יד. דביאר דכל האיסור הוי רק בשדה אחוזה, וביאר דכל האיסור דאסרה תורה למוכר הוי רק 'לגאול' בתוך שתי שנים, אבל בשדה מקנה דאינו בא לגאול אלא הוא קונה את השדה בשויה בזה ליכא איסור. אמנם לא מובן טעמו של דבר, דהא אם הביאור כדברי החינוך, מ"ש גאולה ממכירה. ואפשר דכוונתו דס"ל דבתוך שני שנים התורה הפקיעה את זכות הגאולה מהמוכר, דהרי איכא זכות למוכר לגאול בע"כ, ובתוך שתי שנים מחמת הטעם של החינוך התורה הפקיעה ממנו זכות גאולה, ולכך אינו יכול לגאול בע"כ, אבל היכא דבא מדעתו של הקונה, ובא לקנותה בשויה דבר זה התורה לא הפקיעה, דהתורה לא הפקיעה את

הבעלות של הלוקח מהשדה דלא יוכל
למוכרה למוכר.

אמנם אי נימא הכי, נמצא דגם בשדה
מקנה יהיה איסור, ללוקח
להתרצות למוכר, ובדברי הגר"ז משמע
וכן מבואר להדיא בשיעורי הגרמ"ד דהבין
בדבריו דבשדה מקנה אפילו איסורא ליכא.
וצ"ע. ועיין להלן בהערה.

מוכיה נמי מדברי השטמ"ק דהאיסור רק בשדה אחוזה

וכדברי הרמב"ם מבואר נמי בשטמ"ק
באות ד'. דביאר הא דאמרין
דההו"א היתה רק דהמוכר עובר על איסור,
ולא הלוקח, וביאר דסד"א דדוקא מוכר
ראוי שיעבור בעשה לפי שבא לגואלה
בע"כ דלוקח אבל אם יתרצה הלוקח
שיפדנה המוכר לא קאי בעשה קמ"ל.
ומבואר מדבריו עכ"פ בהו"א, דכל האיסור
הוי רק בשדה אחוזה, כיון דהתם אמרה
תורה דיכול לגואלה בע"כ דלוקח, אבל
בשדה מקנה דאינו יכול לפדותה בע"כ
דלוקח, לא יהיה איסור, דהא אפילו בשדה
אחוזה מבואר בדבריו דהיה הו"א דלא
יהיה איסור היכא דנותן שויה. ולפי"ז יש
לדון לאחר דהתחדש דאיכא איסור נמי על
הלוקח, האם הדרינן דהאיסור גם בשדה
מקנה וגם היכא דבא לפדותה בשויה, או
דהתחדש גזה"כ דאיכא איסור נמי על
הלוקח, וכמו דנתבאר ברש"י דהתורה
רצתה דיהיה ללוקח זכות השתמשות
בקרקע לפחות שתי שנים, ולכך איכא
איסור על המוכר לשכנע את הלוקח למכור
לו אפילו בשויה.

מקשה ומבאר מה היתה ההו"א
דאם הלוקח מתרצה דלא יהיה
איסור

אמנם עדיין לא מובן מה היתה ההו"א
דהא לפי מה דביאר החינוך דכל
האיסור משום דהתורה רצתה דיקשה בעיני
המוכר למוכרה, ולכך אסרה עליו הכתוב
לגואלה בתוך שתי שנים, לא מובן מה היה
ההו"א דאם הלוקח יתרצה דלא יהיה
איסור.

ואפשר לומר דאי נימא דיכול לפדות
בע"כ של הלוקח, נמצא דהמוכר
יודע דבכל עת שירצה לגואלה יוכל לגאול
את השדה, נמצא דלא יקשה בעיניו
למוכרה, אבל היכא דצריך את הריצוי של
הלוקח נמצא דהוא תלוי בדעת אחרים,
לכך היה הו"א דכאן עדיין יש עליו קושי
למוכרה, דהוא יידע דאם מוכרה תו לא
יוכל לגואלה, בלי רצונו של הלוקח. וע"ז
התחדש בקרא דאיכא גם ללוקח איסור.

אמנם לפי"ז לא התבאר מהו האיסור על
הלוקח, הא כיון דאמרין דגם
בהו"א ידעינן דהיכא דהלוקח יתרצה יש
כאן קושי למוכר למכור ולכך היה הו"א
דלא יהיה איסור היכא דהמוכר יכול
לגואלה רק היכא דיתרצה הלוקח. א"כ
צ"ע מהו האיסור על הלוקח היכא דהוא
מתרצה, הא בשעת המכירה וודאי דהמוכר
מכר באופן דידע דאינו יכול לגואלה תוך
שתי שנים בע"כ של לוקח, ואפ"ה מכר,
וא"כ בשעת המכירה התקיים רצון התורה
דהמכירה תהיה באופן דידע דלא יוכל
לגואלה, וא"כ מהו האיסור היכא דאח"כ

מתחדש מצב חדש של מכירה הלוקח מתרצה.

וכמו דחזינן דהמוכר יכול למכור את השדה שנה אחת קודם היובל, ואע"פ דהרי יודע דתוך שנה יחזור אליו הקרקע, וע"כ דהביאור דמצד המכירה הוי מכירה לעולם, ורק התחדש מצב חדש, - אפקעתא דמלכא, א"כ ה"ה הכא כיון דמצד המכירה המוכר ידע דלא יוכל לגאולה בע"כ של לוקח, נמצא דהתקיים כאן רצון התורה, ורק אח"כ מתחדש כאן מצב חדש דהלוקח מתרצה, וא"כ צ"ע מהו האיסור על הלוקח להתרצות.

והנה בשלמא אי האיסור גם בשדה מקנה, ונמצא דיסוד האיסור דכיון דהתורה רצתה דיקשה בעיני המוכר למכור את הקרקע, ולכך האיסור גם היכא דמתרצה הלוקח לפדות בשויה, א"כ כל שדה אחוזה לא גרע משדה מקנה, אבל אי נימא דכל האיסור רק בשדה אחוזה, ונמצא דהאיסור רק דאיכא איסור לגאולה בע"כ, וא"כ צ"ע מהו האיסור על הלוקח היכא דמתרצה.

מוכיח דהאיסור היכא דמתרצה הלוקח מצד דמפקיע ממנו את הזכות של שני תבואות

וע"כ נראה מזה כמו דביארנו בתחילת דברינו דאיכא הכא שני איסורים, על המוכר א.מצד גוף הקרקע דהתורה לא רצתה דהמוכר ימכור את הקרקע ולכך

אסרה עליו לגאול את הקרקע בתוך שתי שנים, ב. דגם במקום דעבר שתי שנים אסור לו לגאול את השדה היכא דעדין לא אכל הלוקח שני תבואות, דלטובת הלוקח אמרה תורה דאסור למכור לגאולה, ולכך היכא דהיתה שנת שדפון, אסור לו למכור לגאול גם לאחר שתי שנים, כיון דלא היה לו ללוקח אפשרות לאכול שני תבואות.

ולכך נראה דבאמת מצד האיסור של גוף הקרקע דבעינן דיקשה בעיניו של המוכר למכור, באמת מה"ט ליכא איסור היכא דמתרצה הלוקח, דכיון דעושה היכא דמתרצה נמצא דמצד המכירה עצמה ידע דלא יכול לגאולה בע"כ, ובאמת אינו גאולה בע"כ, נמצא דעדיין הוא במצב שקשה בעיניו למכרה, ורק היכא דמתרצה הלוקח יש כאן התחדשות חדשה של רצון, ולכך ליכא בזה איסור, אבל איכא איסור למכור לגאולה מצד הזכות של הלוקח לאכול שני תבואות, ולכך גם היכא דמשכנע את הלוקח נמי אסור, דמפקיע ממנו את הזכות של שני תבואות.

אמנם לפי"ז יצא נפק"מ לדינא היכא דעברו שתי שנים והיתה שנת שדפון, דהלוקח לא אכל שני תבואות ונתרצה הלוקח מעצמו למכרה למוכר לא יהיה איסור בזה, דכיון דכל הדין של שני תבואות הוי רק לטובת הלוקח, והכא דהלוקח לא רוצה בטובתו יהיה מותר למכור למוכר.

א. ונראה דזה נמי הביאור בדברי הגרי"ז דהבאנו לעיל דביאר דהאיסור של גאולה תוך שתי שנים, הוי רק היכא דבא לגאולה, אבל היכא דבא לקנות מהלוקח ליכא איסור. ובביאור דבריו נראה דס"ל דכל האיסור רק שלא להפקיע את הקרקע מהלוקח, דהתורה באה לטובת הלוקח, דיוכל לאכול שני תבואות, ולכך הוי רק היכא דבא לגאול בע"כ של הלוקח, אבל היכא דבא לקנות מהלוקח ליכא בזה איסור כיון דהלוקח מתרצה.

מוכיח עוד מדברי השטמ"ק
דהיכא דהמוכר גואל בע"כ של
הלוקח לבו"ע לא מהני

והנה עיין בשטמ"ק דהביא פלוגתא בין
הר"י להר"ר אלחנן היכא דהמוכר
והלוקח נתרצו לגאול, האם מה שעשה
עשוי. דהר"י ס"ל דאע"פ דהוי איסור אי
עביד מהני, והר"ר אלחנן ס"ל דאי עביד
לא מהני.

ומבואר בדבריהם דנחלקו רק היכא
דהלוקח גם מתרצה אי עבר על
איסור, אבל היכא דהלוקח לא מתרצה
ליכא נידון כלל, וגם להר"י לא מהני. וצ"ע
בטעמא דמילתא, דאי נימא דכל האיסור
רק דהתורה לא רצתה דהמוכר ימכור את
קרקעו, ולכך אסרה עליו את הזכות גאולה
בשני שנים, ואפ"ה קאמר הר"י דאם נתרצה
הלוקח אע"פ דעשו איסור אי עביד מהני,
א"כ נימא דמהאי טעמא גם באופן דגאל
בע"כ של לוקח גם יהני.

אמנם לפמש"נ דהתורה אסרה על המוכר
גם משום דלא רצתה דימכור, וגם
דאיכא זכות ללוקח לאכול שני תבואות,
א"ש היטב דלא מהני לגאול בע"כ של
לוקח, כיון דהיה קנין ללוקח על שני
תבואות, וזה אינו יכול המוכר להפקיע
ממנו, דלענין זה אין לו זכות גאולה.

ונראה דלפי"ז יהיה נפק"מ לדינא לפי
הר"ר אלחנן, דהנה לפי"ז נמצא
דיש כאן שני מכירות נפרדות מכירה על
גוף הקרקע, ומכירה על זכות של שני
תבואות, והמכירה על גוף הקרקע, אין
זכות גאולה משום המוכר, דהתורה לא
רצתה דימכור את קרקעו, ואיכא עוד

מכירה על שני תבואות ולגבי זה אין
המוכר יכול להפקיע זכות של הלוקח.

ולפי"ן נמצא דלפי שיטת הר"י דס"ל דאי
עביד מהני, נמצא דהיכא דגאל
בע"כ של הלוקח לא מהני, היינו רק לענין
גוף הקרקע, ולגבי הקרקע באמת יחזור
למוכר, אבל לענין שני תבואות ישאר
הזכות ללוקח לאכול שני תבואות.

בפלוגתת הראשונים בגאולת
קרובים אם יכולים לגאול תוך
שתי שנים

והנה עיין בדרך אמונה בפ"א משמטה
ויובל הל"ח, דהביא פלוגתא
בראשונים האם הדין דאסור לגאול תוך
שתי שנים הוי רק איסור על המוכר או דהוי
איסור נמי על הקרובים, דברש"י ויקרא
פכ"ה פכ"ד כתב שהמוכר אחוזתו רשאי
לגאלה לאחר שתי שנים הוא או קרובו ואין
הלוקח יכול לעכב. ומדויק בדבריו דרק
לאחר שתי שנים יכול הקרוב לגאול בע"כ
של הלוקח, אבל תוך שתי שנים הלוקח
יכול לעכב. והגר"י פערלא כתב דבחזקוני
מבואר דקרוב יכול לגאול גם תוך שתי
שנים.

ועיי"ש דכתב דכל דברי הראשונים דאין
הקרובים יכול לגאול מיד, הוי רק
בע"כ של הלוקח אבל היכא דהקרוב גואל
מדעתו של הלוקח יכול לגאול גם תוך שתי
שנים.

ועיי"ש דכתב לבאר דנחלקו בפלוגתת
הראשונים האם כשהקרוב גואל
השדה חוזרת למוכר, או שיש לקרוב זכות
לגאול נמי בע"כ של הלוקח בשביל עצמו.

יציאה של יובל דהדרא ארעא והדרא פירא.

ונראה לפמשי"נ לעיל דכשהלוקח קנה את השדה, היה כאן שני מכירות, מכירה על גוף הקרקע, ומכירה לשני תבואות, ולכך נתבאר דגם היכא דעבר שתי שנים, היכא דהלוקח לא אכל שני תבואות אין המוכר יכול לגאול בע"כ של הלוקח, משום דמעיקרא היה קנין ללוקח על שני תבואות. ולפי"ז נראה, דלכך היכא דקנה את השדה שנה קודם היובל, מצד המכירה של השני תבואות היה כאן מכירה לזמן לשנה עד אחר היובל, ובקנין לזמן אין השדות חוזרות לבעליהן ביובל.

ונראה דזה מדויק היטב בדברי הגמ', דמקשינן על רב דאיתיה בברייתא ובשנת היובל לא ימכור ואם מכר אינה מכורה. ומשני אינה מכורה למספר שני תבואות, אבל מכורה היא ויצאה. ומבואר בגמ' דיש כאן שני מכירות, ולגבי גוף השדה אמרינן דמכורה ויוצאה, ולגבי שני תבואות אמרינן דהמכירה כלל לא חלה.

ואמרינן בגמ' דלרב דס"ל דמכורה ויוצאה, אין ללוקח גם זכות של שני תבואות, ומבארינן בגמ' דכיון דלא נחית לאכילה לכך אין לו זכות נמי לענין שני תבואות.

וצ"ב, דמה סברא זו דלא נחית לאכילה הא כיון דלרב המכירה חלה, ורק איכא יציאה מה איכפת לן שלא התחיל לאכול, הא למעשה היה כאן מכירה גמורה, וכיון דנתבאר דלענין שני תבואות היה כאן מכירה לזמן, ולגבי זה ליכא יציאה ביובל, א"כ ה"ה לרב דמכורה ויוצאת נימא

דאי נימא דזה חוזר למוכר אסור לגאול תוך שתי שנים, דהא התורה אסרה דהשדה תחזור לבעלים תוך שתי שנים, אבל אי אינו חוזר לבעלים אלא נשאר בידו כיון דאינו חוזר לבעלים יכול לגאול גם תוך שתי שנים.

אמנם צ"ע דבריו דהא כיון דדייק מדברי רש"י דהיכא דהיה מדעתו של הלוקח יכול הקרוב לגאול גם תוך שתי שנים, הא למוכר איכא איסור לגאול גם מדעתו של לוקח, דהתורה אסרה דהשדה תחזור לבעלים תוך שתי שנים, וא"כ גם היכא דגואלה הקרוב כיון דחוזר לבעלים מדוע שרי היכא שזה מדעתו של לוקח.

וע"כ נראה דהביאור ברש"י דחוץ מהאיסור דאיכא על המוכר לגאול בע"כ של הלוקח, דהתורה רצתה להקשות על המוכר דלא ימכור קרקעו, איכא נמי איסור על המוכר להפקיע מהלוקח את הזכות של שני תבואות דאית ליה בקרקע, ולכך גם קרוב אע"פ דגואל והוא זוכה בזה נמי איכא איסור, היכא דגואל בע"כ של לוקח, כיון דמפקיע את הזכות של שני תבואות דאית ליה ללוקח.



כט: גמ' אכלה שנה אחת לפני היובל משלימין לו שנה אחרת אחר היובל התם נחית לאכילה. ומבואר בגמ' דהיכא דקנה קרקע שנה קודם היובל, אע"פ דהקרקע חוזרת, אבל אית ליה ללוקח עוד זכות של זכות תבואה לשנה אחת, משום דנחית לפירא. וצ"ע טעם זה בגמ' מה מהני מה דנחית לפירא מ"ש מכל

ל. ת"ר מכרה לראשון במנה ומכרה ראשון לשני במאתים, מנין שאינו מחשב אלא עם הראשון וכו' מכרה לראשון במאתים ומכר הראשון לשני במנה, מנין שאין מחשבין אלא עם השני וכו' דברי רבי. רבי דוסתאי בן יהודה אומר מכרה לו במנה והשביחה ועמדה על מאתים, מנין שאינו מחשב אלא במנה וכו'.

מבואר בסוגיא דהיכא דמכר בזול והוקר אצל הלוקח, בין בלוקח אחד ובין היכא דהלוקח מכר ללוקח ביוקר, לכו"ע הגרעון לפי המכר שקיבל בשעה שמכרו. והיכא שמכר הראשון ביוקר והלוקח מכר בזול והתייקר אצל הלוקח השני, בהא אמרינן בגמ' דלרבי אזלינן בתר שעת המכירה, ולכך הגרעון הוא בזול, לפי השעה דהלוקח מכר ללוקח השני. ולרבי דוסתאי אזלינן בתר שעת שיווי השדה בשעת הגאולה, ולכך כיון דבשעת הגאולה התייקר, הפדיון לפי שעת היוקר.

וכתבו התוס' דה"ה נמי בלוקח אחד היכא דמכרו הבעלים ביוקר והוזל אצל הלוקח, דלרבי דאזלינן בתר המכירה הבעלים פודים לפי היוקר, ולפי ר' דוסתאי אזלינן לפי השווי, ולכך גם דהוזל אצל הלוקח אזלינן בתר הזול.

וצ"ב דבריהם דהא לרבי חזינן דאזלינן בתר שעת המכר, ולא תליא כלל כמה השווי של השדה בשעת הגאולה, וא"כ צ"ב דאם בשעה דמכר היה ביוקר, והוזל אצל הלוקח, נמצא דהיה דינו לגאול כפי שעת היוקר, ואיך ע"י שמכר הלוקח

דהתקיים המכירה לענין שני תבואות. ועיין בשיעורי הגרמ"ד מה דהביא בשם הגרי"ז וצ"ע.



כט: רש"י ד"ה "וחדא לא". מאי איכא בין רב לשמואל איכא בינייהו אי שמיט לוקח וקצצן אילנות שהיו בה לרב דאמר מכורה היא שדה הדרא ואילנות דקץ קץ לשמואל דאמר אינה מכורה ומעות מתנה הדרי אילנות ואף על גב דלוקח לא שקל זוזי. ועיין בשטמ"ק דהקשה קושיא אלימתא על רש"י, דהא לרב דס"ל דמכורה ויוצאת, אין לזה שיעור דהא מיד דעשה קנין קנוי לו הקרקע ומיד יוצאת, וא"כ לא היה כלל זמן דיוכל לקצוץ, ואם קצץ שלא ברשות קצץ.

ואפשר ליישב דכונת רש"י היכא דעשה את הקנין בחזקה, והחזקה היתה ע"י דקצץ אילנות וכמו דמבואר ברמב"ם בפ"א ממכירה הלט"ז דקציצת אילנות נמי מהני לחזקה, ולכך לרב דמכורה ויוצאה נמצא דהקנין חזקה הוי קנין, ולכך אע"פ דיוצאת מיד, אבל וודאי זוכה באילנות דקצץ בהו, ולשמואל דס"ל דלא הוי מעשה קנין כלל, לכך נמצא דמה דקצץ הוי של הבעלים ולכך צריך להחזיר.

אמנם יש לדון בזה מטעמא אחרינא, דכמו דאמרינן לשמואל דהיכא דהלוקח נותן מעות למוכר אמרינן דהוי מעות מתנה, א"כ ה"ה הכא להיפך היכא דהלוקח עושה קנין חזקה ע"י דקוצץ אילנות, נימא דהמוכר יודע דלא הוי קנין ונותן לו את הפירות למתנה. וצ"ב.

שלמי

סימן פה

מנחם

שמוז

בזול, הבעלים פודים בזול, דמה השייכות המכירה של הלוקח לגאולה של הבעלים, וכיון דכבר נקבע דהגאולה היא לפי שעת היוקר, דהמכירה היתה לפי אותה שעה, איך ע"י המכירה של הלוקח משתנה המחיר של המכר.

ונראה דמבואר מכאן מה דכבר הארכנו בזה בכ"מ דבעלים דמוכרים שדה אחוזה גם כשזה נמצא אצל הלוקח עדיין שם בעלים עליהם, ולכך נתבאר דהבעלים דפודים את השדה נקרא 'גאולה'. [ועיין בסוגיות דלעיל דהבאנו מרש"י דס"ל, דגם היכא דהלוקח מכר לאיש אחר, הבעלים

יכול לפדותה בע"כ,] ולפי"ז נמצא דגם כשהשדה נמצאת אצל הלוקח, והלוקח מוכרה חשיב דהוי מכירה נמי של הבעלים, ולכך כיון דבשעה דמכר הלוקח היה השדה שוה יותר זול משעת הגאולה, לכך פודה כפי שעת הזול והיינו כפי שעת המכירה של הלוקח דחשיב נמי כמכירה של הבעלים.

אמנם עדיין צ"ב סברת ר' דוסתאי, דכיון דס"ל לפי שעת שויה, א"כ מדוע היכא דמכר בזול ובשעת הגאולה השדה התייקרה גואל כפי שעת הזול, הא לדבריו אזלינן בתר שווי השדה.

סימן פו

בגדר הזכות חליטה של הלוקח בבית בבתי ערי חומה

שמעון-הלוקח מעביר ללוי, הא אין לשמעון כלל זכויות.

ועוד צ"ע דכל הסברא של מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, הוי רק ביחס לזכויות של שמעון שקיבל מראובן, והיינו דגם אם נבין, דיש איזה זכות לשמעון שהוא הבעלים דיוכל להחליט אם השדה תהיה חלוטה אצלו או לא, ואת הזכות הזו מכר ללוי, דתהיה חלוטה לו מכח המכר שעשה עם ראובן, אבל לאחר דשמעון מכר ללוי, יש לשמעון נמי זכות לפדותה מיד לוי, מצד המכר שלו, עם לוי, ומדוע לא יוכל לפדותה.

ועיין בשפת אמת דחידש מהך קושיא דהדין של בתי ערי חומה נאמר רק בשדה אחוזה, אבל בשדה מקנה לא נאמר הזכות גאולה של בתי ערי חומה, ועיי"ש מה דביאר בסברת ר"א. אמנם המנחת חינוך נקט להדיא דגם בשדה מקנה איכא זכות פדיה של בתי ערי חומה.

ונראה לבאר דהנה בפשוטו גדר הזכות גאולה בבתי ערי חומה הוא, דכיון דהתחדש בתורה דאיכא זכות גאולה למוכר תוך שנה, דמזכות המכר דיש למוכר

לא: ת"ר שנה וכו' למי חלוט רבי אלעזר אומר לראשון חלוט רבי יוחנן אמר לשני חלוט וכו' מאי טעמא אמר רבי אבא בר ממל מה מכר לו ראשון לשני כל זכות שתבא לידו.

ומבואר בגמ' דהיה הו"א דהיכא דראובן מכר לשמעון, בא' ניסן ושמעון מכר ללוי בא' תשרי, דראובן היה יכול לגאול את השדה מלוי עד א' תשרי לשנה הבאה. וצ"ע הא כיון דהיה תנאי במכר דראובן יכול לגאול תוך יב"ח מראובן ואם לא יגאל השדה תהיה חלוטה לשמעון, איך יש הו"א דגם לאחר שנה יוכל לגאול מלוי, הא כיון דעבר יב"ח ולא גאלה מיד שמעון, השדה נחלט לשמעון, או ללוי, אבל וודאי מיד ראובן כבר השדה יצא מתחת ידו.

ועוד צ"ע דברי ר' יוחנן דקאמר דגם לאחר דהתחדש בקרא דאין המוכר יכול לגאולה, אין השדה נחלטת לשמעון אלא ללוי, משום דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו. והנה צ"ב דהא ללוקח אין אצלו כלל זכויות דהשדה תהיה חלוטה לו, אלא הוי זכויות של המוכר לגאול את השדה מיד שמעון, וא"כ צ"ב איזה זכויות

שלמי

סימן פו

מנחם

שמיט

זכות גאולה, [ועיין לקמן בזה באריכות]
לכך אין השדה חלוטה ללוקח.

אמנם נראה דמסוגיין מבואר דלא כן, דהא
אם חזינן דהיה הו"א דהמוכר יוכל
לגאולה מלוקח שני, גם לאחר דעבר יב"ח,
חזינן דהזכות גאולה, הוי דין בלוקח, דכל
זמן דלא נחלטה לו שנה לכך יכול לחזור
המוכר ולגאולה, והיינו דאין הביאור
דאיכא זכות גאולה למוכר תוך שנה, אלא
הזכות גאולה של המוכר הוא לעולם, ורק
לאחר יב"ח דהתחדש בקרא דנחלט ללוקח
לכך לית ליה למוכר זכות גאולה.

ולפי"ן נמצא ששני דינים נאמרו בדין
גאולה בתוך שנתו, א. דהשדה
אינה חלוטה ללוקח, ב. דאיכא זכות גאולה
למוכר. ולאחר יב"ח חודש דכבר השדה
נחלטה ללוקח, לכך פקע מהמוכר זכות
גאולה. ולכך היה הו"א דאם לא שהה אצל
הלוקח עצמו יב"ח חודש, השדה לא נחלט
ללוקח, ולכך יכול לגאולה המוכר גם לאחר
יב"ח, דהזכות גאולה של המוכר הוי
לעולם, ורק מה דנחלט ללוקח מפקיע ממנו
הזכות גאולה, ולכך במקום דלא נחלט
ללוקח יוכל לגאול גם לאחר יב"ח,
והתחדש בקרא דלאחר יב"ח הגם דלא היה
אצל אותו בעלים כל יב"ח גם נחלט ללוקח.

ונראה דזה מוכח נמי מהמשך הגמ'
דאמרינן דלר"מ דס"ל דמתנה
אינה כמכר, לכך אם אדם נתן מתנה
לחבירו אין נוהג בו הפרשה של בתי ערי

חומה, ועיין בתוס' דכתבו בפירושם השני
דכיון דלא נוהג בו הדין של בתי ערי חומה
לכך יש למוכר זכות לנותן מתנה לגאול
לעולם.

וצ"ע דבריהם הא כיון דלא נאמר הפרשה
של בתי ערי חומה במתנה, נמצא
דליכא כלל זכות 'גאולה' לנותן, דהוי כמו
שדה מקנה או שדה אחוזה, ומדוע יכול
לגאול. וע"כ חזינן מדבריהם, דהזכות
גאולה של המוכר בבתי ערי חומה הוא
לעולם, ורק היכא דנחלט הבית ללוקח,
פקע מיניה זכות הגאולה, ולכך היכא דנותן
מתנה דהתם לא התחדש הפרשה של בתי
ערי חומה דנחלט ללוקח, לכך יכול לגאול.
[ועדיין צ"ע דאע"פ דלא נחלט ללוקח,
אבל מדוע אית ליה זכות לגאול בע"כ, דהך
דינא התחדש בפרשה של בתי ערי חומה,
א. דלא נחלט ללוקח. ב. דאיכא זכות
גאולה למוכר וכיון דבמתנה ליכא זכות
גאולה מדוע יכול לגאול. ועיין להלן
בדברי התוס' מה דנתבאר.]

ולפי"ן א"ש היטב מה שייך כאן זכות של
מה מכר ראשון לשני, והקשינו
דהא אין ללוקח כלל זכות, אלא הוי זכות
של המוכר. לפי"ז א"ש היטב דללוקח יש
לו זכות חליטה דכשקנה השדה, מזכיות
המכירה דלאחר יב"ח השדה תהיה חלוטה
לו, ולכך היכא דקנה את השדה בא' ניסן
מזכיות של המכר דבא' ניסן לשנה הבאה
השדה תהיה חלוטה לו, ולכך המוכר לא
יוכל לפדות, ואת הזכות הזו מעביר הלוקח

ראשון ללוקח שני, דלאחר יב"ח השדה נעשית חלוטה לו.
ללוקח שני, הא יש לו ללוקח ראשון זכות גאולה, ומדוע אינו יכול לגאול.

ולפי"ז נמי מיושב מה דהקשינו דאה"נ מצד הזכויות של הלוקח דתהיה חלוטה לו, ולכך נפקע מהמוכר הראשון זכות פדיון, ואת הזכויות הללו קיבל הלוקח שני מהלוקח ראשון, אמנם כל זה רק ביחס למוכר, אבל לגבי לוקח הראשון דמכר **אמנם** לפי"ז א"ש היטב, דכיון דהזכות גאולה שיש למוכר הוא עד דתחלט ללוקח, וכיון דמדין מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו, נחלט ללוקח שני ממילא נפקע הזכות גאולה של הלוקח ראשון.

סימן פז

בדין נותן מתנה שדה אחוזה, ובית בערי חומה לר"מ דמתנה אינה כמכר

דיכול לגאול לעולם, דאי נימא דהנותן מתנה לא יוכל לגאול לעולם, א"כ לר"מ דס"ל דמתנה אינה כמכר, לא יוכלו לתת מתנה את בתיהם, והיינו דהא מבואר לעיל כח. דלויים אינם מחרימין כיון דכתיב אחוזת עולם היא להם ואינם יכולים להפקיע שדה אחוזתם, א"כ גם בית בבתי ערי חומה א"א לתת מתנה משום דיפקע שדה אחוזה כיון דא"א לגאול לעולם, וע"כ הוכיחו דיכול הנותן 'לקנות' מהמקבל מתנה, ולכך לא חשיב דהוא מפקיע שדה אחוזתם.

ואי נימא דזה כונתם, א"כ גם בחרמים מדוע אמרינן דאינם מחרימין כיון דהם מפקיעם שדה אחוזתם, הא כל מה דהתורה הפקיעה דאינה חוזרת השדה ביוכל, אבל לקנות את השדה מיד הכהנים וודאי דיכולים לקנות דהם לא גריעי מאחר, ואם כתבו התוס' הכא דמה דיכול לקנות לא חשיב הפקעה משדה אחוזה, א"כ נימא הכי בכל שדה חרמים דהלויים יוכלו להחרים, ואינם מפקיעם שדה אחוזתם כיון דיכולים לקנות מהכהנים.

וע"כ מבואר דמה דיכולים 'לקנות' לא חשיב דאינם מפקיעים, כיון דהם צריכים את דעת הלוקח אם בדעתו לחזור ולמוכרו לו, וע"כ דדברי התוס' הוא, דגם

לא: תוד"ה "דאי ר"מ". מבואר בתוס' שני ביאורים בהא דאמרינן בגמ' לר"מ דמתנה אינה כמכר, ולכך לא נוהג בו בתי ערי חומה, דהתוס' בפירושם הראשון כתבו דכיון דבמתנה אינו נוהג בתי ערי חומה, לכך אינו יכול לגאולה לעולם, אלא מיד נחלט ללוקח, ובפירושם השני כתבו דכיון דמתנה אינה כמכר לכך יוכל המוכר לגאולה לעולם אפילו לאחר יב"ח.

ודבריהם בפירושם השני צ"ע רב, דלר"מ דמתנה אינה כמכר דלא התחדש פרשת בתי ערי חומה במתנה, ולכך ס"ל דליכא זכות חליטה ללוקח, וצ"ב א"כ מדוע זכות גאולה איכא למוכר, הא כיון דלא נאמרה פרשת בתי ערי חומה במתנה לר"מ, א"כ כמו דליכא זכות חליטה ללוקח, ה"ה דלא יהיה זכות גאולה למוכר.

ואי נימא דהא דכתבו התוס' דיכול המוכר 'לגאולה' לעולם, לאו דוקא לגאולה אלא דהמוכר יכול 'לקנות' את השדה מהמקבל מתנה, לפי"ז נמצא דלהפירוש הראשון גם לקנות לא יוכל וזה וודאי אינו, דנותן מתנה הוא לא גרע מאחר, וכמו דאחר יכול לקנות ממקבל המתנה ה"ה נמי הנותן יוכל לקנות.

ועוד דוודאי א"א למימר כן, דהא התוס' הוכיחו פירושם כהביאור השני,

אם מתנה אינה כמכר הנותן יכול 'לגאול' בע"כ של המקבל מתנה, ולכך כתבו דכיון דיכול לגאול בע"כ של המקבל לכך יכול לתת במתנה גם לר"מ דלא חשיב דהוא מפקיע את הבית, כיון דיכול לגאול בע"כ.

וא"כ צ"ע דכיון דלא נאמרה פרשת בתי ערי חומה במתנה, ולכך אין השדה נחלטת ללוקח, מנלן דאיכא זכות גאולה למוכר, דהא כמו דלא התחדש במתנה דהשדה נחלטת למקבל מתנה, מנלן דאין השדה נחלטת ללוקח.

והיה מקום לומר דכיון דמתנה אינה כמכר ואין ללוקח זכות חליטה, ממילא הדר דינא להיות כשדה אחוזה, דיכול לגאול. ולפי"ז היה אפשר לומר דבזה נחלקו שני הביאורים בתוס' דהתירוצ' הראשון ס"ל דבמתנה אינו יכול לגאול כלל, ונמצא דליכא פרשת בתי ערי חומה במכר, לכך הדר להיות כשדה מקנה, דאינו יכול לגאול כלל, והביאור הראשון ס"ל דהדר דינא להיות כשדה אחוזה.

אמנם אי נימא הכי צ"ב מה דכתבו התוס' דיכול לגאול מיד, הא בשדה אחוזה יכול לגאול רק לאחר יב"ח.

מבאר דחובות גאולה של המוכר בבית ערי חומה, לא הוי מזכויותיו, אלא הוי דין בחפצא של הבית

ונראה לבאר דס"ל להתוס' דבאמת חלוק הזכות חליטה בבית בערי חומה, מהזכות גאולה, דנראה דלאחר דחידשה התורה דבית בבתי ערי חומה איכא זכות גאולה למוכר, ע"כ דנאמר בתורה דגם

היכא דהמוכר מוכר את הקרקע, עדיין שמו עליו, וכמו דביארנו בכ"מ דמזה דהתורה קוראת לזכויות של המוכר לקנות הקרקע מהלוקח, 'גאולה', הביאור דכשגואל את הקרקע דאין כאן בעלות חדשה בקרקע, דכשמכר יצא ממנו הקרקע ועכשיו כשקונה הוי קנין חדש, אלא גם כשהבית אצל הלוקח עדיין שם הבעלים הראשונים עליו, וכשהמוכר חוזר וגואל הוא 'מחזיר' אליו את השדה, ומאי טעמא יכול לגאול בע"כ. ועיין במנחת חינוך מצוה שלט' אות י' דהסתפק דאפילו קנין לא יצטרך המוכר לעשות כשגואל את הבית מהלוקח. [ועיין מה דהארכנו בזה לעיל, ועיין עוד באבי עזרי בהלכות ביכורים].

ולכך נראה דגם במתנה דלא נוהג פרשת בתי ערי חומה, היינו דהדינים דנאמרו שם לא נאמרו בבתי ערי חומה, והיינו הזכויות שיש ללוקח, דהבית נחלט לו לאחר יב"ח זה לא נאמר במתנה, אבל הפרשה הזו דבית בבתי ערי חומה כל זמן דלא נחלט ללוקח שמו של הבעלים הראשונים עליו, נראה דזו הלכה בחפצא של הבית, דבית בבתי ערי חומה לא נפקע שם הבעלים הראשונים עליו, ורק היכא דהתחדש דנחלט ללוקח פקע שם בעלים הראשונים ולכך ליכא עליה זכות גאולה. ולכך גם במתנה דלא נאמרה פרשת בתי ערי חומה, היינו דהזכויות שיש ללוקח דהבית נחלט לו זה ליכא במתנה, אבל דברים שקשורים לעצם החפצא של הבית, שם איכא נמי במתנה. ולכך ס"ל להתוס' דכיון דבמתנה לא נאמר פרשת בתי ערי חומה, דנחלט ללוקח, ממילא יכול הנותן

שלמי

סימן פז

מנחם

שנג

לגאול לעולם, דגם כשנתן מתנה עדין שם
הבית עליו.

חוזרת ביובל לא חשיב דמפקיע את אחוזת
עולם.

מוכיח מהשטמ"ק דגם בשדה
אחוזת הזכות גאולה של המוכר
מצד החפצא של שדה אחוזה

והנה לעיל מבואר להדיא דזה שני
תירוצים בשטמ"ק, דהנה מבואר
לעיל כח. דלויס אינם מחרימין דכתיב
אחוזת עולם היא להם, ולכך אינו יכולים
להפקיע את אחוזתם, והקשה שם השטמ"ק
דא"כ לר"מ דמתנה אינה כמכר, מה"ט לא
יוכל להביא מתנות שדה אחוזתם דכיון
דאינו יוצא ביובל, [דרק במכר התחדש
דיוצא ביובל] ונמצא דהם מפקיעם את
שדה אחוזתם. וכתב בתירוצו הראשון,
דאה"נ דאע"פ דלא יחזור ביובל אפ"ה
יכולים להפקיע דהתורה הקפידה רק
בחרמים דהזהיר הכתוב לא ימכר ולא
יגאל. ובתירוצו השני כתב דמתנה אע"פ
שאינה חוזרת ביובל מ"מ לא מיקריא אינה
חוזרת שהרי בידו לגאולה כמו מכר כדתנן
לקמן הגיע י"ב חודש ולא גאלה היתה
חלוטה לו, אחד הנותן ואחד הניתן לו
במתנה, משמע אבל עד סוף יב"ח בידו
ליגאל בין במוכר ובין בנותן, וכן מצא
מורי לענין מוכר שדה אחוזה וגאל את
ממכר אחיו לרבות הניתן לו במתנה.

ומבואר בשטמ"ק להתירין השני דגם
לר"מ דמתנה אינה כמכר ואינה
חוזרת ביובל, אבל לגבי גאולה יכול לגאול
גם במתנה, בין בבתי ערי חומה, ובין
בשדה אחוזה לאחר שנתים, וכיון דיכול
לגאול בע"כ עד היובל, לכך מה דאינה

ומבואר בשטמ"ק דגם במתנת שדה
אחוזת, לר"מ דאינה כמכר ולכך
אינה חוזרת ביובל, אפ"ה יכול המוכר
'לגאול' את השדה בע"כ של הלוקח. וצ"ע
דהא כיון דלא התחדש פרשת שדה אחוזה
במתנה ולכך אינה יוצאה ביובל ע"כ חזינן
דנפקע מהבעלים אחוזתם, וא"כ איך יכול
לגאול בע"כ.

ועוד צ"ע דהא כתב כן נמי לענין בית
בבתי ערי חומה, והא מבואר להדיא
בסוגין דלר"מ דמתנה אינה כמכר אין לו
דין של בתי ערי חומה.

וע"כ מבואר בדבריו דלמד כדברי התוס'
דס"ל דהא דאמרינן לר"מ דמתנה
אינה כמכר היינו רק לענין דהשדה לא
נחלטת ללוקח, אבל זכות גאולה איכא גם
לנותן, דס"ל דהזכות גאולה זה תליא
בחפצא של השדה, שדה אחוזה חידשה
התורה דלא נפקע שם הבעלים הראשונים.

והתירוץ הראשון אפשר דנמי ס"ל הכי,
ורק ס"ל דהא דאינה יוצאת
ביובל זה כבר חשיב דמפקיע אחוזתם. או
דנימא דפליג וס"ל כדכתבו התוס' הכא
בפירושם הראשון דכיון דלא נאמר במתנה
פרשת שדה אחוזה ופרשת בתי ערי חומה
אין יכול לגאול.

ופלא על המנחת חינוך במצוה שלט אות
י' דכתב בפשיטות, דבמתנה כיון
דאינה כמכר לכך לא נאמר פרשת שדה

שנר

שלמי

ערכין דף לא:

מנחם

אחוזה במתנה, ולכך אינו יכול לגאול
הנותן בע"כ של המקבל גם לאחר שתי
שנים, והא לפ התוס' הכא בביאורם השני
מבואר להדיא דיכול לגאול לאחר שתי

שנים, דאם כנים דברינו בביאור דבריהם
אין מקום לחלק בין בשדה אחוזה לבית
בבתי ערי חומה, וכמו דמבואר להדיא
בשטמ"ק דלא חילק. וצ"ע.

סימן פח

בגדר הזכות גאולה בבית בבתי ערי חומה.

לא: בראשונה היה נטמן יום שנים עשר חודש כדי שיהא חלוט לו התקין הלל שיהא חולש מעותיו ללשכה ויהא שובר את הדלת ונכנס.

דברי האגודה דהוכיח מפדיון דבית בבתי חומה דאונס ביום אחרון לאו הוי אונס.

הב"י בחו"מ ריש סימן ר"ז, הביא מהאגודה דהוכיח מכאן שאונס ביום אחרון לא חשיב אונס, כגון שנשבע לעשות דבר תוך שלשים יום ודחאו ליום האחרון ולבסוף נאנס לאו שמיא אונס, דהא מבואר הכא שלולא תקנת הלל, היה הבית נחלט לקונה הגם שהיה המוכר אנוס ביום האחרון מלגאול, ומבואר דלא חשיב אונס הואיל ושאר כל הימים יכול היה לגאול ולא גאל.

על הא דאמרינן שם היתה אבן מונחת לו בחיקו והכיר בה ושכחה ונפלה והזיקה פטור מארבעה דברים. פירש הרמ"ה דהיינו טעמא דלאו פושע הוא, דבשעה שהניחה בחיקו הלא יכול להזהר בה, והשכחה שלאחר מכן אינה פשיעה. וכתב הנמוק"י לפירוש הרמ"ה ז"ל נ"ל ברור דמי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל מפני שסבור שעדיין ישאר לו זמן אחר שיגמור אותו עסק שהוא מתעסק בו, ובין כך ובין כך עברה לו השעה, שאינו נקרא מזיד ופושע, אלא הרי הוא בכלל טעה ולא התפלל שמתפלל שתיים לתשלומין. וכן מי שנתחייב לחבירו בשבועה שיתן לו מעות יום פלוני ונזכר בעוד היום גדול ואומר בלבו עדיין יש לי פנאי והלך לעסקו ושכח עד שעבר היום, הרי זה כאונס.

ומבואר להדיא דפליג על האגודה וס"ל שהאונס או השוכח בסוף הזמן חשיב כאונס הגם שהיה יכול לקיים הדבר מקודם. *

דברי הנמוק"י דפליג על האגודה

אמנם עיין בנמוק"י בב"ק י': [מדפי הרי"ף] דפליג על האגודה, דכתב

א. ועיין ברמ"א יו"ד רלב, יב. דהביא פלוגתא זו לענין הנשבע או נודר לעשות דבר תוך שנה או ביום פלוני, ולא עשהו מיד ושכח או נאנס אחר כך ולא עשהו, האם מיקרי אונס. ובשו"ע או"ח סימן קח, ח כתב לענין תפלה דהוי אונס וכדברי הנמוק"י ולכך כתב דמי שדחה תפילתו מפני שסבור שיש לו שהות לאחר שיגמור העסק שמתעסק בו, ולבסוף עברה לו השעה חשיב כאונס ויש לו תשלומין. והעיר שם המג"א דכיון דבביר"ד הביא הרמ"א שני דיעות מדוע הכא סתם כדברי המחבר. וכתב דאפשר דלגבי שבועה חשש לחומרא. ולולא דבריו היה אפשר לומר דלענין תפלה גם האגודה מודה דמתפלל שתיים ואע"פ דלית ליה שם אונס. דנראה דלענין תפלה אינו תלוי בשם אונס אלא כל שאינו הויד ולא התפלל מתפלל שתיים. וכן מבואר מדברי הנמוק"י שם דכתב 'ומיהו לענין תפלה יש לחוש יותר מפני שאחז"ל לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה ולא לדין, שמא יעבור, וכיון שזה אינו רשאי לומר אני אעשה ולא אעבור, כשעושה הרי הוא

דברי הקצה"ח דליכא ראייה מבתי ערי חומה לדברי האגודה

והנה עיין בקצות החושן סימן נה' דהקשה על האגודה דמוכח מכמה מקומות דאונס ביום האחרון הוי אונס. וכתב הקצה"ח לחלוק על האגודה, וכתב דליכא ראייה מבתי ערי חומה, דהתם גם אם היה אונס המוכר כל השנה כולה לגאול את הבית, אפ"ה נחלט ללוקח, [ובזה גם האגודה מודה] וע"כ דהטעם דהבית נחלט ללוקח מיד, ורק איכא זכות למוכר לגאול את הבית תוך י"ב חודש, וכל שלא גאלו מחמת איזה סיבה שהיא, נחלט ללוקח, דבפועל לא גאל, וא"כ מה לי מרצונו שלא גאל ומה לי שלא ברצונו, דהא המעשה כבר נעשה.

קושיית הנתיבות על הקצה"ח, דהתנאי בבע"ח הוא קיום המקח

ועיין בנתה"מ שם דהקשה על הקצה"ח, דהא מבואר בסוגיין דהמוכר בית בבתי ערי חומה הוי ריבית אלא שהתורה התירתו, ומבואר דהמוכר דגואל את הבית בתוך השנה הוברר הדבר דהיו המעות אצלו כהלואה, והקונה דדר בבית הוי בשכר המתנת המעות, וע"כ מבואר דאין כאן מכירה גמורה, אלא הוי מכירה על תנאי, דאם לא יגאל הוי מכירה, ואם גאלה, התברר דלא היה כאן מכירה אלא הלואה, ולכך הוכיח האגודה, כיון דהתנאי היה

דאם לא יגאל זה 'מקיים' את המקח, נמצא דהיכא דהיה אונס לא חשיב דהתקיים התנאי, ואם חזינן דהלל היה צריך לתקן, חזינן דאונס ביום האחרון לא חשיב אונס.

אמנם עדיין צ"ב מדוע היכא דהיה אונס כל י"ב חודש ולא גאל אמרינן דלא התקיים התנאי, וכן מה הראיה מהא דתקן הלל דאונס ביום האחרון לא חשיב אונס, דהא אפילו אי נימא דאונס ביום האחרון הוי אונס נמי לולא תקנתו של הלל היה הבית נחלט ללוקח, כיון דבפועל המוכר לא הביא מעות לגאול את הבית, נמצא דבפועל התנאי לא התקיים, וממילא הבית נחלט ללוקח, דהא אונס כמאן דעבד לא אמרינן, ולכך לא אמרינן דכיון דהיה אונס לכך חשיב דהמוכר הביא מעות, וכיון דלא אמרינן כן נמצא דבפועל לא התקיים התנאי, וא"כ מה הראיה דאונס ביום האחרון לא חשיב אונס הא אפשר דהוי אונס, ואעפ"כ הבית היה צריך ליחלט ללוקח, דבפועל לא התקיים התנאי, ולכך הלל הוצרך לתקן דיהיה שובר את הדלת וכו' דלולא תקנתו אע"פ דהוי אונס הבית היה נחלט ללוקח.

ונראה דהביאור בזה, דכיון דקיום התנאי הוא במה דאין המוכר יגאל את השדה, נמצא דה'אי הגאולה' זה מקיים את התנאי, לכך בעי דהמוכר יהיה במצב של

כפושע. ומבואר מדבריו דאע"פ דכתב דלדברי הרמ"ה אונס ברגע האחרון הוי אונס, אבל לענין תפלה חשיב פושע. ועיין בב"י שם דהביאו וכתב שדבריו הראשונים עיקר, [במה דהביא מהרמ"ה דחשיב אונס] דלא מיקרי מזיד אלא כשמבטל התפלה בשאט נפש בלי שום טירדא. והנה לא כתב דנראה דבריו הראשונים משום דחשיב אונס, אלא כתב דבפועל אינו נקרא מזיד, ומבואר דנקט כהטעם הראשון של הנמוק"י ולא מטעמיה, דלדברי הנמוק"י בדבריו הראשונים מבואר מדבריו דהטעם דאיכא תפלת תשלומין דזה תליא באונס, וכתב הב"י דהטעם דלענין תפלת תשלומין בעינן דלא יהיה מזיד. ונראה דהב"י דייק דברי הנמוק"י דלענין תפלה כתב דמי שלא התפלל בעוד שיש לו זמן להתפלל, שאינו נקרא מזיד ופושע, ואילו לענין שבועה כתב הרי זה כאונס.

'אי גאולה' והיינו דיכול לגאול ולא גאל, אבל אם היה במצב שלא היה יכול לגאול, לא חשיב דהיה כאן 'אי גאולה' דלא נחשב ד'הוא' לא גאל, [דהתורה נתנה לו זכות לגאול שנים עשר חודש, ואם היה אנוס בחלק מהשנים עשר חודש לא חשיב דהיה לו זמן של שנים עשר חודש], דכל היכא דליכא עליו טענה מדוע לא גאל, לא חשיב דהתקיים התנאי.

והראיה לכך מריש כתובות דהתם קאמר דהנותן גט לאשתו בתנאי אם לא באתי מכאן ועד יב"ח הרי זה גט ואם יבוא תוך י"ב חודש אינו גט, ונאנס ולא בא, חשבינן ליה אונס, ולא הוי גט. והנה התם נמי צ"ב מדוע דהגט לא יהיה גט הא כיון דאונסא כמאן דעביד לא אמרינן וא"כ לא חשיב כמו דהוא בא, ונמצא דהתקיים התנאי דאם לא יבוא תוך יב"ח הגט יהיה גט, דבפועל לא הגיע. וע"כ כיון שהתנה את הגט בכך שלא ישוב לביתו, ולא הגיע מחמת אונס, אנו דנים דלא נתקיים התנאי, דאנו דנים את ה'אי ביאה' כמעשה חיובי, דהתנאי היה דמרצונו לא יבוא, וכיון דהא דלא הגיע לא היה מחמת דרצונו לא להגיע, לכך לא חשיב דנתקיים התנאי. וה"ה הכא התנאי היה דאם לא יגאל מרצונו התקיים המקח, ולכך היכא דנאנס מלגאלו חשיב דלא נתקיים התנאי.

מביא מהריטב"א דמוכח בדברי הקצצה"ח דהוי זכות פדיון למוכר

ובביאור דברי הקצצה"ח [דכתב דהמכירה חלה מיד ורק איכא זכות למוכר לבטל את המקח, וצ"ע קושית הנתה"מ דא"כ מדוע הוי ריבית]. נראה, דמצינו

להדיא כדבריו בריטב"א דביאר בב"מ סג: דהמוכר קרקע לחבירו והתנה עמו ע"מ שיוכל לפדות, ולא שהיה התנאי שאם יביא מעותיו תתבטל המכירה למפרע והדרי זווי ונמצא דהמעות היה בתורת מלוה, אלא שיהא המכר קיים עד אותה שעה, ויחזור הלוקח וימכרנה למוכר, ובנתיים הלוקח אוכל פירות זה מקרי ריבית. וכתב שם הריטב"א דכה"ג הויא דינא דבתי ע"ח דהוי ריבית והתורה התירתו. והטעם דהוי ריבית, הא אין כאן כלל שכר על המתנת המעות, דהא הלוקח קנה הקרקע רק עם זכות דיוכל להמוכר לפדותה, ונמצא דאוכל דבר שלו, ביאר הריטב"א וז"ל דכיון דאין דרך לוקח קרקע לעשות כן ירדה תורה לסוף דעתו דלהלוואה גמורה נעשה ולפיכך אמר הכתוב את כספך לא תתן לו בנשך ולא אמר לא תלוה בנשך לרבות מכר כיוצא בזה שיהא דינו כמלוה.

והיינו דחידש הריטב"א דאע"פ דיש כאן מעשה גמור של מכר, אבל ירדה התורה לסוף דעתם, דכיון דבדרך כלל אין אדם מוכר קרקע עם זכות גאולה, וכן להיפך אין אדם קונה קרקע עם זכות למוכר דיוכל לפדותה, וע"כ דתכלית כונתם, היה בשביל דהמוכר היה צריך מעות, לכך הוא מוכר, ורק נותן לעצמו אפשרות זכות של פדיה דאם יוכל להחזיר את המעות דיוכל לקנות בחזרה את הקרקע, ולכך כיון דתכלית כונתו של המוכר היה בשביל הלוואה, נמצא דיש כאן הלוואה גמורה בריבית, דהלוקח הלוה מעות למוכר, והלוקח אוכל פירות, ואע"פ דהיה כאן מעשה מכר גמור.

מעוֹת תוך שנה יוכל לבטל את המקח, והתברר דמעיִקרא לא היה מכירה, אבל כל זמן דלא הביא מעוֹת יש כאן מכירה גמורה.

ולכך ביאר דגם אם נאנס מלגאול, למעשה לא נעשתה כאן מעשה לביטול המקח, דכיון דאונס כמאן דעביד לא אמרינן, ולכך לא אמרינן דחשיב כאילו הביא את המעות, ולכך לא יועיל כלל במה דהוא אנוס דלמעשה לא נעשתה מעשה לביטול המקח.

ושאני מההיא דגיטין דאם לא באתי עד יב"ח דמבואר דאם היה אונס ולא בא דאינו גט, ואע"פ דבפועל לא הגיע ונמצא דלא התקיים התנאי, דהתם הוי תנאי קיום, והיינו דהתם ה'אם לא באתי' זה מקיים את הגט, דהתנאי היה דאם לא יבוא, הגט יהיה גט, ולכך כיון דה'אי ביאה' זה המקיים את הגירושין נמצא דהוי כאומר דהיכא דלא יבוא מרצונו ויהיה עליו טענה דלא בא יהיה גט, לכך היכא דהוא היה אנוס אין כאן 'אי ביאה' דהתנאי היה ד'הוא' לא יבוא ולכך אע"פ דבפועל לא הגיע, כיון דלא היה כאן 'אי ביאה' לא התקיים התנאי.

אמנם עדיין צ"ב מ"ש דלגבי בית בבתי ערי חומה אמרינן דהתנאי היה תנאי ביטול, ולגבי גט אמרינן דהוי תנאי קיום, דהא מצד התנאי לכאורה שניהם הוי אותו תנאי, דאמרו דאם לא יבוא יהיה גט, וכן לענין בתי ערי חומה אמר דאם לא יגאל המכירה תהיה מכירה, ומ"ש דלגבי גט אנו מגדירים דהוי תנאי קיום, ולגבי מכר דהוי תנאי ביטול. ולכאורה היה נראה

ומבואר בריטב"א שני חידושים. א. גדר הגאולה בבית בתי ערי חומה, דאין הביאור דהגאולה היא תנאי לביטול או קיום המקח, אלא יש כאן מכירה גמורה, עם זכות פדיון למוכר, והוי כעין מתנה ע"מ להחזיר, אלא דבמתנה ע"מ להחזיר, אפשר דהמוכר לא צריך קנין בחזרה, וכאן מעיקרא היה תנאי דהמוכר יש לו זכות פדיון בתוך שנה. ב. חידוש לענין ריבית דשייך ריבית דאורייתא בדרך מכירה, דאע"פ דאין כאן כלל שכר על המתנת מעות, [דכל המהות של ריבית, היכא דמוכר לחבירו חפץ ועדיין לא הביא לו את החפץ, ובגלל דהלוקח הקדים את המעות המוכר הוזיל לו את המכר, ונמצא דהמעות אצל המוכר עד שיביא לו את החפץ הוי מעות הלואה, ונמצא דבשכר המתנת מעות הוזיל לו, אבל הכא הרי המוכר הביא לו מיד את החפץ, והלוקח הביא לו מיד את הכסף,] אפ"ה הוי ריבית, דירדה התורה לסוף דעתו דכונתם להלואה, ולכך אע"פ דיש כאן מכירה גמורה, כיוון דאין דרך לעשות כן, נמצא דהיה כאן הלואה דהלוקח הלואה מעות למוכר ובתמורת ההלואה הלוקח דר בבית.

מביא דברי המשובב דהביא ראייה מהרשב"א דהוי תנאי ביטול

והנה איכא מהלך שלישי בגדר דין בתי ערי חומה. דעיין במושבב דביאר על דרך הנתיבות דהוי מכירה על תנאי, אבל לא הוי תנאי 'קיום' כדהבין הנתיבות, אלא הוי תנאי 'ביטול', והיינו דזה וודאי דאיכא הכא מכירה גמורה והלוקח קנה את הבית מיד, ורק היה תנאי דאם המוכר יביא

רחמנא, ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה קם הבית לחלוטין ביד הקונה אותו ואינו צריך למכרו לו פעם שניה אלמא מכר גמור הוא.

והוכיח המשובב דמבואר ברשב"א דדין בית בערי חומה הוי מכר גמור, וכל זמן דלא פדאו הלוקח משלו אוכל, והתנאי היה דאם יגאל המוכר התבטל המכירה למפרע, ולכך חשיב דע"י הפדיה הלוקח מפסיד, דעד עכשיו זה היה ברשותו ועי"ז הוא מפסיד. דאי נימא כדברי הנתיבות, דהתנאי היה לקיים את המקח דאם לא יביא מעות, המקח התקיים אצל הלוקח, נמצא דעד דלא הביא המוכר את המעות לא חל המקח כלל, והוי מעות הלואה, וא"כ מדוע חשיב דהלוקח מפסיד משלו.

והנה לדברי המשובב נמי אפשר לדון בביאור ראיתו מהרשב"א, דכיון דאם גאל התברר דלא חל המקח כלל למפרע, מדוע חשיב דהלוקח מפסיד, דהא התברר דמעולם לא היה מקח. וחזינו מדבריו דס"ל דכיון דבפועל כל זמן שלא פדה היה כאן מכר גמור, והתנאי דנותן בע"כ זה מבטל את המקח, לכך זה נמי חשיב דהוא מפסיד את שלו. וחידוש הוא.

מבאר דאפשר לבאר דברי הרשב"א מדברי הריטב"א

והנה לאחר דהבאנו את דברי הריטב"א דמבואר מדבריו דהגדר בבית בבתי ערי חומה דהתנאי כלל לא מבטל את המקח, אלא התנאי היה רק דיש זכות למוכר לפדות את הקרקע מהלוקח תוך יב"ח, א"כ היה אפשר לפרש כן נמי בדברי

דזה היה באמת ההכרח של הנתיבות דדין בתי ערי חומה הוי תנאי קיום כמו בגט.

וצ"ל שזה תלוי בדעת עושה את המעשה, מה היה תכלית המעשה, האם תכליתו היה דהוא רוצה את המעשה, או דהיה מעדיף דהמעשה לא ייעשה, דלגבי גט כשאומר אם לא באתי מכאן ועד יב"ח, חזינו דהא דגרם לו למעשה הגט, דלא רצה דאשתו תתעגן, ולכך נמצא דבעצם אינו חפץ לגרשה, ורק כדי שלא תתעגן רוצה לגרשה, לכך שם אמרינן דהתנאי הוא תנאי קיום, דרק אם התקיים התנאי הוא רוצה דהגט יהיה גט, משא"כ לגבי מכר בפשוטו הוי מעשה דרוצה במכר, ולכך אמרינן דע"כ התנאי הוא תנאי ביטול, דאם לא יביא התבטל המכירה.

דן בביאור ראית המושבב מהרשב"א

ועיין במשובב שם דהוכיח דינו מדברי הרשב"א בגיטין עה. דהגמ' שם מוכיחה ממתני' דהכא, דהלל איצטריך לתקן דיטיל המעות ללשכה, דמבואר דנתינה בע"כ לאו שמיה נתינה. והקשה הרשב"א דהא חזינו דגט אשה אפשר להביא בע"כ וכן פריעת בע"ח אפשר להביא בע"כ, וחזינו דנתינה בע"כ שמיה נתינה. וכתב דהנדון בגמ' לענין אי נתינה בע"כ שמיה נתינה או לאו שמיה נתינה, הוי רק במקום שמפסיד המקבל במה שהוא שלו, דכיון דהוי דבר שלו בע"כ אל תסלקנו, וכתב דכוותה בית בבתי ערי חומה דממכר קרייה רחמנא ולא משכונה אלא דזכי ליה רחמנא למוכר שיכול לגאול עד תם שנת ממכרו מ"מ מכר הוא ומכר קרייה

הרשב"א דהטעם דהוי ממכר, דגם לאחר דהמוכר יביא מעות ויפדה את השדה, אין המכר בטל למפרע, אלא עד עכשיו היה קנוי ללוקח, והיה תנאי דלמוכר יש לו זכות פדיון בתוך יב"ח, ולכך כתב דנמצא דהלוקח מפסיד ע"י הנתינה של המוכר.

בביאור דברי הגרע"א בגדר הקנין בבית בע"ח

והנה עיין ברע"א באו"ח סימן קח' סעי' ח', דביאר דברי הרשב"א ע"ד הריטב"א אבל באופ"א וז"ל וראיית האגודה נ"ל לדחות. דבבתי ע"ח המכר נגמר מיד, אלא דרחמנא זיכה להמוכר כאלו התנה הלוקח עמו שדה זו שלקחתי ממך אם תתן לי מעות עד יב"ח **מכורה לך מעכשיו**, ובקנו מידו על תנאי זה. וכ"כ להדי' בחדושי הרשב"א פ"ז דגטין שבכה"ג לא מהני טענת אונס דסוף סוף לא אקני ליה ביתי' אלא יתן לו המעות, אבל אם לא יתן לו אף שהוא אונס אינו מקנה לו בשביל כך את שלו.

והנה מבואר ברע"א דכתב דהתנאי היה דאם יתן מעות תוך יב"ח השדה תהיה מכורה לך- למוכר מעכשיו. ומבואר להדיא ברע"א דהתנאי לא היה דאם יביא לו מעות השדה תחזור אליו, אלא השדה תהיה מכורה לך מעכשיו, והיינו ע"ד הריטב"א דהלוקח זכה בשדה מיד, ויש זכות למוכר לחזור ולקנות את השדה, אלא לדברי הריטב"א המוכר זוכה בשדה רק משעת נתינת המעות, ולדברי הגרע"א המוכר זוכה בשדה למפרע.

אמנם לא ברירא מה דכתב דתהיה מכורה לו "מעכשיו", דמשמע מזה דכונתו

לומר דהתנאי היה דאם יביא לו מעות, מרגע אחרי המכירה של הלוקח זה נקנה למוכר, והיינו דהלוקח קנה את השדה בא' תשרי תשעו', והתנו דאם המוכר יביא מעות תוך יב"ח השדה תהיה מכורה לו 'מעכשיו' היינו מא' תשרי תשעו' היינו שעה אחרי דהלוקח קנה את השדה, והוי כמו דהלוקח קנה את השדה ושעה אח"כ המוכר קנה ממנו את השדה.

וההכרח של הרע"א לפרש כן דאי נימא כדברי הריטב"א דקנוי למוכר רק מאותה שעה דהביא את המעות, נמצא דעד אותה שעה היה של הלוקח לגמרי, א"כ מדוע הוי ריבית. [והבאנו דבאמת הריטב"א נתקשה בזה ועיין לעיל מה דחידש]. ולכך פירש דבאמת המוכר קנה בחזרה מהלוקח, אבל הקנין חל למפרע, ונמצא דעד נתינת המעות של המוכר, הקרקע לא היתה שייכת ללוקח, והמעות דהיו אצל המוכר הוי מעות הלואה, והלוקח אכל פירות בשכר המתנת המעות.

אמנם צ"ע דהא איך השדה נקנית למוכר למפרע, הא באותה שעה לא היה קנין כלל.

ונמצינו למדים דאית לן ד' ביאורים בגדר דין בית בתי ערי חומה. א. הריטב"א וכן אפשר דזה נמי דברי הקצה"ח דהוי מכירה מוחלטת עם זכות קנין של המוכר, תוך יב"ח. ב. שיטת הרשב"א לדעת הגרע"א דנמי הלך על דרך זו [של הריטב"א] והוסיף דאית ליה למוכר זכות קניה, וכשיתן את המעות יקנה לו למפרע, אבל לא מתבטל מקח. ג. שיטת הרשב"א לדעת המשובב, וכן אפשר דזה

שלמי

סימן פח

מנחם

שסא

שיטת הנמוק"י [דס"ל דאונס ביום האחרון
חשיב אונס, והטעם דבתי ערי חומה אין
האונס מבטל את המקח] דהוי תנאי ביטול
והיינו דהבית נקנה מיד ללוקח, ורק יש
למוכר זכות לבטל את המקח. ד. שיטת

הנתיבות דהוי תנאי קיום, דהתנאי היה
דרק היכא דלא יגאל המוכר יהיה ברשות
הלוקח, והיינו צריך קיום חיובי של 'לא
יגאל' שלא יהיה אפשרות דלא 'אי
גאולה'.

סימן פט

בדברי הגרי"ז דהוצרך הלל לשבור את הדלת

שם. מתני' בראשונה היה נטמן וכו' התקין הלל הזקן שיהא חולש את מעותיו ללשכה ויהא שובר את הדלת. וצ"ב, כיון דתני הלל דיהא חולש את מעותיו ללשכה, ועי"ז התקים התנאי, ונמצא דע"י דנתן מעות בלשכה, הבית שלו, מה הוסיף הלל דשובר את הדלת ונכנס, מאי נפק"ל איך נכנס.

ועיין בשיעורי הגרמ"ד דהביא בשם הגרי"ז דביאר, דע"י דנתן מעות ללשכה לא חזר הבית להיות ברשות המוכר, אלא הגאולה של המוכר מהני רק דהבית לא יהיה נחלט ללוקח, ואיכא זכות למוכר לקנות את הבית גם לאחר שעבר השנה, אבל עדיין המוכר לא זכה בזה, כיון דהלוקח לא זכה במעות, דאין המעות יכולים להקנות ללוקח בלא רצונו, דנתינה בע"כ לאו שמיה נתינה, ונמצא דהמוכר לא עשה כלל קנין בבית, ולכך הוסיף הלל דיהא שוב את הדלת ונכנס, והיינו דע"י כניסתו קונה בקנין חזקה, כדין נעל גדר ופרץ.

אמנם עדיין צ"ב, דאיך מהני חזקה בע"כ, דמ"ש דקנין כסף לא מהני בע"כ וקנין חזקה מהני בע"כ. וצ"ל דע"י נתינת המעות יש לו זכות לגאול, וכשיש לו זכות לגאול מהני בע"כ, וכמו דמצינו לענין שדה אחוזה דכיון דהתורה נתנה לו זכות לגאול, לכך יכול לגאול את השדה בע"כ של הלוקח.

והנה כל דבריו שייכים רק לדברי הריטב"א, אבל אי נימא דהתנאי הוא המבטל המקח או מקיים המקח, נמצא דאם המוכר חולש את המעות ללשכה לא צריך כלל קנין, אלא הקרקע חוזר אליו מאיליו בלא קנין כלל. וע"כ דכל דבריו הוי רק לדברי הריטב"א דהגאולה בבית בבתי ערי החומה, הוי רק זכות גאולה למוכר, ונמצא דהמוכר צריך לעשות קנין בבית, ולכך שייך לומר דאע"פ דהמוכר גאל את הבית אבל עדיין אין הבית נקנה לו.

סימן צ

בדין נתינה בע"כ שמייה נתינה

במה שהוא חייב לקבל מן הדין וכו', וכיון שכן נצטרך לפרש דכשאמר לה לאשה על מנת שתתני לי מאתים זוז אינו תולה קבלת המעות בדעת עצמו אלא בדעת האשה הוא תולה שכל זמן שתרצה לתת יהא הוא מוכן לקבלם והילכך הוה ליה כמי שהוא חייב בקבלתם, ומשו"ה איצטריכנין למילף מדהלל דנתינה בעל כרחו אף בכי הא לא שמה נתינה ואף על פי שתלה הוא בדעת האשה, ובהא הוא דפליג רב שימי. עוד נראה לי דאפילו למ"ד נתינה בע"כ שמה נתינה היינו דוקא שהנותן נפטר בנתינתו וזכה במה שבידו בקיום תנאו, והיינו טעמא דגט, והיינו טעמא דבית בבתי ערי חומה זכתה האשה בגט שבידה וזכה הלה בבית בקיום תנאם, וה"ה לנשבע ליתן לחבירו נותן לו בעל כרחו ונפטר, אבל שתהא נתינה לגבי מי שניתן להם בעל כרחם לא שא"א לזכות לאדם בעל כרחו.

בפירושו השני מבואר דהלוקח כלל לא זכה בע"כ ורק הנותן נפטר בנתינתו

והנה בפירושו השני מבואר להדיא דס"ל דגם למ"ד דנתינה בע"כ שמה נתינה, היינו רק לגבי הנותן דנפטר הנותן בנתינתו, וזכה המוכר במה שבידו, דהתנאי היה היכא דיעמיד את המעות למקבל, הנותן יזכה במה שבידו, ולכך בית בבתי

לב. מדאיצטריך ליה להלל לתקוני נתינה בעל כרחו הויא נתינה, הא בעלמא נתינה בעל כרחו לא הויא נתינה. והנה עיין בתוס' וביותר בשטמ"ק באות יז' דזה וודאי דלגבי נתינת מתנה לשני ואינו רוצה לקבל, וודאי דנתינה בע"כ לא הוי נתינה, וכן לענין פריעת בע"ח וודאי דנתינה בע"כ הוי נתינה, ורק לענין בית בבתי ערי חומה מסתפקנין, דכיון דיש למוכר זכות בדבר, ונמצא דהוי כמו חוב דמהני נתינה בע"כ.

ובפשוטו נראה בביאור הדברים, דהנדון היה דלענין פריעת בע"ח הטעם דמועיל בע"כ, דהתם הביאור דאיכא חיוב ללוה רק להעמיד את המעות, ולא בעינן כלל דהמלוה יזכה בזה, וגדולה מזה כתב הנתיבות דגם היכא דלא נתן לו מעות למלוה ורק ייחד לו את המעות כבר זכה בזה המלוה, והכא הנדון נמי דכיון דאית ליה למוכר זכות לתת את המעות ללוקח, נמצא דהתנאי היה רק להעמיד לו את המעות, ולא בעינן כלל דיזכה בזה.

מביא מהרשב"א דביאר בזה שני ביאורים

והנה עיין ברשב"א בגיטין עה. דנראה מדבריו דפירש בשני אופנים, וז"ל נתינה בע"כ לא שמה נתינה היינו דוקא

ערי חומה, באמת הלוקח - המקבל לא זכה במעות, דלא שייך זכיה בע"כ, אבל לגבי הנותן התקיים התנאי.

ויש לדון דלפי הביאור הזה דהלוקח כלל לא זכה במעות נמצא דהמעות הם מעות הפקר, וכל אחד יוכל לזכות בזה. או דנימא דכל זמן דלא זכה בזה המקבל המעות עדין ברשותו של הנותן, וסגי בזה דהעמיד לפניו את הזכות לקבל.

ולפי"ז המ"ד דס"ל דנתינה בע"כ לאו שמיה נתינה ביאורו דגם היכא דהעמיד לו את המעות נמי לא מהני, דלא חשיב כלל דהיה כאן נתינה.^א

ובביאור הראשון מבואר דכיון דמוכר לקבלם הלוקח זוכה בע"כ

ולפי"ז נראה דהביאור הראשון של הרשב"א פירושו דהטעם דנתינה בע"כ שמה נתינה, דגם במקום דבעי זכיה נמי מהני נתינה בע"כ, דבמקום דחייב לקבלם הרי הוא אומר דאין הקבלה תלויה כלל בדעתו אלא רק בדעת הנותן, דכל זמן דתרצה לתת יהיה מוכר לקבלם, וכיון דמוכר לקבלם, לכך גם בע"כ זוכה בזה.

מוכיח מהתוס' ומהריטב"א כהביאור הראשון ברשב"א

וכהך פירוש מבואר נמי בתוס' שלפנינו, דהקשו דמה הצד דנתינה בע"כ

שמיה נתינה פשיטא דאין לו לאדם לקבל מתנה בע"כ. והנה לענין קבלת מתנה וודאי דהנדון לענין זכיה, אם מועיל לזכות בע"כ, דלענין נתינה כיון דלא זכה בזה כלל, מה המשמעות להך נתינה. ומבואר דהתוס' ס"ל דלפי הצד דנתינה בע"כ שמיה נתינה הרי זה מועיל גם לענין זכיה. וכן מבואר בסוף התוס' דכתבו דכמו דמהני שלא בפניו לכך מהני נמי לזכות ע"י אחר, וזכיה ע"י אחר וודאי דהוי מדין זכיה, דאי משום העמדת המעות, לא בעי כלל דאחר יזכה בזה. ועיין להלן בזה.

וכן נראה דלפי הריטב"א דהבאנו לעיל דהגדר בקנין בית בבתי ערי חומה, דלמוכר רק אית ליה זכות לקנות את הבית תוך יב"ח גם אם הלוקח לא ירצה, וע"י דנותן מעות ללוקח, יש כאן מכירה חדשה מהלוקח למוכר, ונדלא כמו דביארו רוב הראשונים דזה תנאי דמתברר למפרע דהוי מעות הלואה ונמצא דהנדון הכא לענין היכא דהמוכר נותן מעות ללוקח בע"כ, וזוכה בזה הלוקח להצד דנתינה בע"כ הוי נתינה, דאם אינו זוכה בזה איך המוכר יזכה בזה. וע"כ מבואר מדבריו דלגבי בית בבתי ערי חומה להצד דנתינה בע"כ הוי נתינה הרי זה מועיל נמי לענין זכיה.

אמנם הדברים צ"ע רב דאין מהני זכיה בע"כ, הא אומר להדיא דאינו רוצה לזכות. וצ"ל דלפי דברי הנתיבות דחידש דלענין פריעת בע"ח המלוה זוכה

א. והנה לפי"ז דבריו לכאורה יובנו רק אי נימא דהגדר בבית בבתי ערי חומה, דאין המוכר צריך לעשות קנין בבית, אלא דאמרה תורה דהיכא דהמוכר יגאל את הבית התבטל המקח, או דנימא דהוי תנאי קיום כדברי

במענות גם היכא דלא הגיע לידו, אלא בייחוד המענות של הלוח זכה בזה, והביאור בזה בפשוטו כיון דלמלוח איכא טענה של 'ממוני גבך' אצל הלוח, לכך היכא דייחד המענות נמצא דאמר דהמענות הללו זה הממון שיש למלוח בידו, ולפי"ז אפשר דהני ראשונים ס"ל דגם היכא דליכא ממוני גבך, אבל היכא דהמקבל מוכרח לקבל, נמצא דיש זכויות לנותן אצל המקבל ובהא מהני זכיה בע"כ. רצ"ע.

והנה הבאנו לעיל דברי הרשב"א דביאר מדוע בנתינת גט ובפריעת חוב לכו"ע נתינה בע"כ הוי נתינה. וכתב דלא אמרו נתינה בע"כ לא שמה נתינה אלא בנתינה שמפסיד בכך המקבל מה שהוא שלו וכו', [ועיין לעיל מה דהבאנו מהאחרונים דלמדו ברשב"א מהו הגדר של בית בבתי ערי חומה]. והנה לכאורה כל קושיתו היא רק אי נימא דהגדר בנתינה בע"כ שמה נתינה דהנדון ביחס לנותן, אבל לגבי המקבל לכו"ע לא הוי נתינה, והמקבל כלל לא זכה בזה דלא שייך זכיה בע"כ, ולכך הקשה דמדוע לגבי פריעת חוב הוי פרעון גם לגבי המקבל הא כיון דנתינה בע"כ לא הוי נתינה נמצא דהמקבל כלל לא היה כאן נתינה למלוח. [ונראה נמי לפי"ז דמבואר הכא ברשב"א דבגט אשה לא בעינן דהאשה תזכה בגט, אלא מספיק נתינה ליד האשה].

אבל להדרך הראשון ברשב"א דהנדון אי נתינה בע"כ שמה נתינה הוי נמי לענין המקבל, דבמקום דהמקבל חייב לקבל, מהני נמי זכיה בע"כ, לכאורה נראה דעל זה לא קשה מפריעת חוב, [לגבי גט זה תלוי באחרונים אם האשה צריכה לזכות בגט או דסגי בנתינה בעלמא], דהא בפריעת חוב בפשוטו אין המלוח צריך לזכות במענות, וכמו דביאר הנתיבות דסגי דהלוח ייחד מעות לפרעון, והביאור בזה דכיון דאיכא למלוח ממון אצל הלוח, לכך היכא דייחד את המענות למלוח ממילא נעשים שייכים למלוח, והוי כפקדון.

והנה רב פפא מקשה על רבא דאפשר דנתינה בע"כ בפניו הוי נתינה, והלל אצטריך לתיקוניה היכא דלא בפניו. והנה לפי הביאור השני ברשב"א מבואר היטב, דכיון דכל הנדון רק לענין דהנותן נפטר בנתינתו, אבל המקבל לא זכה בזה, א"כ הקשה ר"פ דהיכא דהגיע לידי המקבל בעצמו כיון דהוא חייב לקבלם לכך וודאי דהוי נתינה, אבל היכא דלא הגיע לידי המקבל, ואחר לא יכול לזכות עבורו, דבשבילו הוי חוב לכו"ע לא הוי נתינה.

אמנם לפי הביאור הראשון דנתינה בע"כ מהני אפילו דהמקבל זוכה במענות בע"כ, צ"ב מ"ש בין בין בפניו ובין שאינו בפניו, הא כמו דבפניו מהני זכיה בע"כ, וחזינן דלא צריך כלל את דעתו, א"כ ה"ה

הנתיבות אמנם אי נימא כדברי הריטב"א, צ"ע איך זוכה המוכר בבית. ובפרט דהבאנו לעיל דהגרע"א למד ברשב"א ע"ד הריטב"א.

רצ"ל כמו דהבאנו לעיל מדברי הגרי"ז דהקנין נעשה ע"י חזקה, וכמו דמבואר במתני' 'דשובר את הדלת', ונתינת המענות הוי רק בשביל דהבית לא יהיה נחלט ללוקח. ועיין לעיל באריכות.

נמי שלא בפניו יועיל כיון דלא צריך כלל את דעתו. וצ"ע.

ועיין בתוס' דהקשו מה יענה רבא על קושית ר"פ. וכתבו וי"ל דמוכח הכי דאם איתא דבפניו הוי נתינה בעל כרחו לא הוה צריך להלל לתקוני שלא בפניו להיות חולש מעותיו ללשכה דהא אפשר לזכות לו ע"י אחר אלא ש"מ מדאצטריך ליה להלל לתקוני וכו' הא בעלמא הויא נתינה וכו'". ומה שכתבו "דמזכה לו ע"י אחר" עיין ברשב"א בגיטין דהוסיף לבאר דהרי חובה היא לו ואין חבין לאדם שלא בפניו. וביאר הרשב"א דכיון דבפניו נותן לו בע"כ אף שאינו רוצה לקבל והויא נתינה ממילא גם שלא בפניו יכול לזכות לו ע"י אחר.

והנה לפי"ז וודאי דמבואר בתוס' הכא כפירושו הראשון ברשב"א דהנדרון אי נתינה בע"כ שמיה נתינה, היינו דכיון דהמקבל חייב לקבלו, לכך נמי זוכה בע"כ, ולכך כתבו דכמו דלזכות בע"כ יכול לזכות, מה"ט נמי אחר יכול לזכות עבורו. אמנם צ"ע דבריהם, דאיך אפשר להיות שליח עבורו מדין זכים היכא דחוב עבורו.

ואפשר דכונתם, דכתבו שם בגיטין דבבתי ערי חומה ב"ד יכולים לכוף את הלוקח לקבל את המעות מדין כופין על המצוות, ונמצא דאינו כשאר זכיית ממון שיש בו צד חוב שהרי כאן יש עליו מצוות ב"ד לקבלם, ונמצא דיש לו מצוה בזה, לכך הוי זכות.

סימן צא

בענין חודש העיבור דחלוק גדלות מבתי ערי
חומה

לא: אמר רבי אבא בר ממל מכר שני בתי ערי חומה, אחד בחמשה עשר באדר הראשון ואחד באחד באדר השני, זה שמכר לו באדר השני, כיון שהגיע יום אחד באדר של שנה הבאה עלתה לו שנה, זה שמכר לו בחמשה עשר של אדר הראשון, לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה. מתקיף לה רבינא, ולימא ליה אנא קדים שחין נורא מקמא דידך משום דאמר ליה את נחית לעיבורא. וא"ר אבא בר ממל נולדו לו שני טלאים, אחד בחמשה עשר של אדר הראשון ואחד באחד באדר השני, זה שנולד באדר השני, כיון שהגיע יום אחד באדר של שנה הבאה עלתה לו שנה, זה שנולד לו בחמשה עשר באדר הראשון, לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה. מתקיף לה רבינא, ולימא ליה אנא קדים אכיל ירוקא מקמא דידך משום דאמר ליה את נחיתת לעיבורא, אנא לא נחיתנא לעיבורא.

מבאר בפשוטו דהנדון בסוגיא
היה האם איכא שנה של י"ג
חדשים

והנה נראה דהטענה של רבינא דאנא קדים אכיל ירוקא מקמא דידך, היינו דלכך נימא דמי שמכר בט"ו אדר ראשון דבשנה

הבאה בט"ו בשבט כבר התמלא לו שנה, דכמו דמי דמכר באדר שני לאחר דעבר י"ב חודש נתמלא לו שנה, א"כ ה"ה מי שמכר בט"ו אדר א' לאחר יב"ח נימא דהתמלא לו שנה והיינו בט"ו בשבט. וע"ז משני אנא נחית לעיבורא את לא נחית לעיבורא, והיינו דבשנה מעוברת שנה אינו י"ב חדשים אלא שנה הוא י"ג חודש, והביאור בזה דהרי לעיל יח: היה הו"א דשנה היינו שנות עולם והיכא דמגיע ר"ה תמיד נחשב דעבר שנה, וא"כ חזינן דשנה אין הביאור דהיכא דמגיע אותו תאריך לשנה הבאה חשיב דעבר שנה אלא הפירוש של שנה, שהיא מידה של זמן שהתורה קוראה שנה, ולכך מסברא אמרינן דשנה היינו שנות עולם, והתרכה בקרא דשנה היינו מעת לעת ועיין לעיל בזה בארוכה, ולכך אמרינן בגמ' דאיכא שנה של י"ב חודש ואיכא שנה של י"ג חודש, ולכך מי שמכר בחודש העיבור והיינו באדר ראשון, מתמלא שנתו רק לאחר דעברו עליו י"ג חודש, אבל מי שמכר באדר שני לגביו הרי המכירה לא היתה בשנה מעוברת, אלא הוי כמו דמי שמכר בניסן לאחר דהתעברה השנה דזה פשוט דלא בעינן י"ג חודשים, דשנתו אינה שנה מעוברת, ה"ה אדר שני שנתו הוא י"ב חודש, וזה הביאור דאת לא נחית לעיבורא.

**מוכיח מדברי המג"א דלמד בן
דאיכא שנה של יב"ח ואיכא שנה
של יג"ח**

והנה מכח סוגיא זו פסק השו"ע בסימן נה' סעי' י' אם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון משנה מעוברת ונער אחד נולד באדר שני באחד בו ושנת י"ג אינה מעוברת אותו שנולד בכ"ט לאדר הראשון צריך להמתין עד כ"ט לאדר בשנת י"ג להיות בן י"ג שנה ואותו שנולד אחריו באחד באדר השני יהיה בן י"ג שנה כיון שהגיע אחד באדר של שנת י"ג. ועיין בב"י דמקורו מהאגור והוכיח דבריו מסוגיין דחזינן מסוגיין דמי שמכר בט"ו באדר ראשון אינו מתמלא שנתו בט"ו בשבט.^א

והמג"א בסק"י דייק מדברי השו"ע דכל דבריו הוי רק אם בשנת הי"ג היה שנה פשוטה, אבל אם בשנת הי"ג דנעשה בר מצוה נמי היתה שנה מעוברת, הדין הוא דנעשה זה שנולד באדר א' בר מצוה באדר א' כיום היוולדו. והקשה המג"א וז"ל צ"ע דהא מי שנולד בשנה פשוטה אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני כמ"ש בהג"ה וא"כ גם זה אע"פ שנולד בשנת העיבור מ"מ אשתקד היתה שנה פשוטה ונעשה בן י"ב באדר סתם א"כ לא מלאו לו י"ג עד שנת אדר השני.

ומבואר דלמד כמו שנתבאר דבשנה מעוברת התם שנה היא י"ג חדשים, ולכך הקשה דא"כ מדוע אותו שנולד בשנה מעוברת באדר ראשון וכשמגיע לי"ג שנה הוי גם שנה מעוברת דנעשה בר מצוה באדר ראשון, הא כיון דשנה שעברה היתה שנה פשוטה, נמצא דשנה הבאה שנה שלימה היא י"ג חדשים וא"כ נעשה גדול רק באדר השני.

**בביאור דברי הב"י דכתב דאיכא
חילוק בין בית בבתי ערי חומה
לגדלות**

ונראה לבאר דהנה עיי"ש בב"י דכתב דהיה אפשר לדחות את הראיה מסוגיא דידן, דאפשר לענין בתי ערי חומה דאיכא קרא דכתיב תמימה ילפינן שנותנים לו חודש העיבור וכן לענין שנה דאכילת בכור יליף בג"ש שנה שנה מבתי ע"ח, ומהאי טעמא אינו נחשב שנה עד שיגיע חודש אדר, אבל לענין גדלות ליכא קרא דנותנים לו חודש העיבור וא"כ לענין גדלות הדר דינא דמסברא הרי הוא גדול בכ"ט שבט כיון שאין מקור שנותנים לו חודש העיבור.

וכתב הב"י דזה אינו דהא חזינן במרדכי דחודש העיבור הוי בכלל, דלעיל

א. ועיי"ש בבית יוסף דהביא לשונו של האגור כתוב בספר האגור בחידותיו שאם נער אחד נולד בכ"ט לאדר ראשון משנה מעוברת ונער אחר נולד באדר השני א' בו ושנת י"ג אינה מעוברת אותו שנולד בכ"ט באדר הראשון צריך להמתין עד כ"ט ימים לחדש אדר בשנת י"ג ואותו שנולד אחריו באדר באדר השני יהיה בר מצוה באחד לאדר בשנת י"ג כי כבר השלים י"ג כי חדשים אתה מונה לשנים ואי אתה מונה ימים לשנים וא"כ זה השלים שנותיו י"ג באחד באדר עכ"ל. ומשמע מלשונו של האגור דהיה הו"א דאותו שנולד בא' אדר שני יהיה גדול רק בא' ניסן, ועי"ז הוצרך להביא ראיה דנעשה בן י"ג בא' אדר הראשון. וצ"ע מה היה ההו"א דיהיה גדול רק בא' ניסן, הא כמש"נ לעיל דלגביו לא היה שנה מעוברת דכיון דנולד באדר שני הוי כמי שנולד לאחר דהתעברה השנה וכמו בנולד בניסן לאחר דנתעברה השנה דליכא הו"א דשנה הבאה יהיה גדול רק בא' אייר. וצ"ע.

מלא-ל גומר עלי דקביעת חז"ל הם קובעים מהו שנה וא"כ מהתם כבר ילפינן דחודש העיבור הוא בכלל שנה.

ונראה לבאר דחלוק בית בבתי ערי חומה מגדלות וכן חזרת בתולים תוך שלש שנים לבתולה דהביא המרדכי, דלענין בית בבתי ערי חומה התם לולא קרא הוי אמרינן דגם היכא דנתעברה השנה אין חודש העיבור בכלל השנה, וסגי דיעבור יב"ח ובוזה נתמלא לו שנה, משא"כ לגבי גדלות גם בלא קרא ידעינן דהיכא דנתעברה השנה חודש העיבור בכלל, ודבר זה חזינן מתהלים מ'לא-ל גומר עלי', דנראה דחלוק גדר שנה שנצרך בבתי ערי חומה משנה של גדלות, דנראה דלענין בית בבתי ערי חומה אמרה תורה דהיכא דעבר זמן שנקרא שנה והמוכר לא גאל את הבית, הבית נחלט ללוקח, ולכך נראה דמסברא אמרינן דשנה היינו י"ב חודש דזה חשיב שנה דכיון דילפינן לעיל דחדשים אתה מונה לשנים ואי אתה מונה ימים לשנים, לכך גם היכא דנתעברה השנה אין הביאור דאיכא שנה דהוא י"ג חודש, אלא שנה הוא רק יב"ח ולכך לאחר דעבר יב"ח אמרינן דעבר שנה וממילא הבית נחלט ללוקח, משא"כ לגבי גדלות זה לא דין דלאחר דעובר יב"ח חדשים של י"ג שנים הרי הוא נעשה גדול, אלא בעינן דהגברא עצמו יהיה בן שנה, וא"כ אנו צריכים לדון מהו 'שנתו' של הגברא, ולכך רק היכא דהגיע

הביא דברי המרדכי דכתב בהגהות יבמות דאין מצטרף הקטן לדבר שבקדושה עד שיהא בן י"ג שנה וחדש העיבור בכלל, והיינו דמי שנולד בחודש ניסן הרי חודש העיבור בכלל ואינו נעשה גדול עד חודש ניסן, ואף שאילו לא עיברו ב"ד את השנה היה נעשה גדול לאחר י"ב חודש מ"מ כיון שעיברו את השנה אינו נעשה גדול עד שיעברו י"ג חדשים ולכך נעשה בר מצוה בחודש ניסן, וע"ז כתיב בתהלים אקרא לא-להים עליון לא-ל גומר עלי, וא"כ כי היכי דליכא למימר בבתי ערי חומה ובבכור דאותו של ט"ו באדר ראשון משלים שנה לט"ו בשבט הכא נמי לענין השלמת י"ג שנה אותו שנולד בכ"ט לאדר ראשון לא אמרינן דמשלים שנה בכ"ט לשבט אלא צריך להמתין עד כ"ט באדר. וצ"ע מה יישב הא למעשה זה הקשה מה המקור, וא"כ הך קושיא יקשה נמי על המרדכי דמנ"ל דגם לענין גדלות אמרינן דחודש העיבור בכלל, דהא אפשר דרק בית בבתי ערי חומה איכא קרא "תמימה" דחודש העיבור בכלל.

ואי נימא דהמקור של המרדכי מלא-ל גומר עלי דהביא משם, דשנה לא נמדד לפי הזמן דעינינו רואות אלא זמן נמדד לפי קביעת חז"ל, ולכך בשנה מעוברת חודש העיבור הוא בכלל הזמן של שנה, א"כ מדוע איצטריך קרא לענין בתי ערי חומה דחודש העיבור בכלל, ולא נילף

ב. דהמהות של עיבור השנה משום ששנת חמה יתירה על שנת לבנה ונמצא שלא יהיו החדשים בעיתם ובתקופתם לכך בעינן להשוות שנת חמה לשנת לבנה ומעברין השנה לפי חשבון צורך השלמת חסרון אותם ימים היתרים, ונמצא דכל העיבור רק בשביל להשלים את הימים החסרים, ונמצא דליכא עוד חודש נוסף אלא איכא רק עוד ימים נוספים, וכיון דחדשים אתה מונה לשנים נמצא דבט"ו בשבט נתמלא שנה דעבר יב"ח.

מיישב לפי"ז קושית המג"א
מדוע מי שנולד באדר ראשון
ונעשה בר מצוה ג"כ בשנה
מעוברת דנעשה בר מצוה באדר
ראשון הא משנה שעברה דהיה
בן י"ב לא עבר שנה

ולפי"ז מיושב היטב קושית המג"א
דהקשה דכמו דאם נולד בשנה
פשוטה וכשנעשה בן י"ג הוי שנה מעוברת,
דנעשה גדול רק באדר שני, ה"ה נמי היכא
דנולד בשנה מעוברת באדר ראשון
ושנעשה בן י"ג נמי היה שנה מעוברת,
דמדויק בשו"ע דנעשה גדול גם באדר
ראשון, והקשה מאי טעמא דהא בשנה
שעברה דהיה בן י"ב דזה היה שנה פשוטה
נמצא דלא עבר שנה. ונראה המג"א הבין
כש"נ לעיל דאיכא שנה של יב"ח ואיכא
שנה של יג"ח, ולכך הבין דזה הטעם של
הרמ"א דאם נולד בשנה פשוטה וכשנעשה
בן י"ג הוי שנה מעוברת דנעשה גדול
באדר שני משום דבשנה מעוברת שנה הוי
י"ג חדשים, ודבר זה ילפינן מבית בבתי
ערי חומה, ולכך הקשה קושיתו, אמנם
לפמש"נ נמצא דליכא שנה של יג"ח, אלא
שנה הוא תמיד יב"ח, ומה דכתב הרמ"א
דהיכא דנולד בשנה פשוטה וכשנעשה בן
י"ג הוי שנה מעוברת דנעשה גדול רק
באדר שני, משום דגדלות הוי רק היכא
דעבר 'שנתו' וכיון דאדר השני הוא נקרא
אדר, לכך רק דיגיע אדר השני נחשב
דנשלם 'שנתו', ולכך היכא דנולד באדר
ראשון וכנעשה בן י"ג נמי הוי שני אדרים
דדייק המג"א דמבואר בשו"ע דנעשה
גדול באדר ראשון כיון דכשהגיע התאריך

התאריך של יום הולדתו חשיב דעבר שנה,
דגדלות אינו דין דלאחר דעבר משך זמן
של שנה הרי הוא נעשה גדול, אלא בעינן
דהגברא עצמו יהיה בן שנה ולכך בשביל
דיהיה גדול בעי להגיע לאותו תאריך שבו
הוא נולד, ולכך מי שנולד בט"ו אדר א'
הרי שיום הולדתו הוא ט"ו אדר והוא ניהו
הראש השנה של זה האדם.

ולכך רק לענין בית בערי חומה לולא קרא
הוי אמרינן דהיכא דמכר את הבית
בא' אדר ראשון כשמגיע א' שבט לשנה
הבאה עבר משך זמן של שנה ונחלט הבית
ללוקח, ולכך בעי קרא לומר דחודש
העיבור בכלל שנה, משא"כ לענין גדלות
התם גם לולא קרא אמרינן דחודש העיבור
בכלל.

ולפי"ז נראה דכל ראייתו של הב"י להוכיח
מהמרדכי רק את הדין הזה, דלגבי
גדלות גם לולא קרא ידעינן דשנה היינו
כמו בית בבתי ערי חומה לאחר דגלי קרא,
דגם לולא קרא ידעינן ד'שנה' לענין גדלות
לא נמדד במה דעבר זמן של שנה, אלא
גדלות נקבעת לפי שנתו של האדם, ולכך
כתב המרדכי דלגבי גדלות פשוט דחודש
העיבור בכלל, ולכך גם לולא קרא ידעינן
דחודש העיבור בכלל, ואם נולד בניסן
חודש העיבור בכלל ואינו נעשה גדול
באדר, כיון דלענין גדלות בעינן דהגברא
יהיה גדול ולכך בעינן דהגברא יהיה בן
י"ג, ולכך התם פשוט דחודש העיבור
בכלל.

שלמי

סימן צא

מנחם

שעא

אדר ראשון נשלם 'שנתו', ורק לענין בית בבתי ערי חומה דבעינן דיעבור זמן של שנה משעת המכירה, ורק לאחר דעבר שנה נחלט הבית ללוקח, וכיון דאיכא קרא דחודש העיבור הוא בכלל זמן של שנה לכך כל זמן דלא הגיע אדר שני לא עבר זמן של שנה, ולכך התם הבית נחלט רק באדר השני, משא"כ לגבי גדלות אע"פ דלענין שנות עולם לא עבר שנה, אבל לענין 'שנתו' כבר גדל בשנה, דכיון דהגיע התאריך בו נולד כבר נעשה גדול.¹

ולפי"ז נמצא דכל קושית רבינא ולימא ליה אנא קדים שחין נורא מקמא דידך, ומשני משום דאמר ליה את נחית לעיבורא. כל השקו"ט שייך רק לענין בית בבתי ערי חומה דהתם הדין שנה, הוא משך זמן של שנה דהיכא דעבר שנה הבית נחלט ללוקח, לכך מקשינן דאנא קדים אכיל ירוקא ממך ואם אצלך עבר שנה אצלי וודאי דעבר שנה, וע"ז משני את נחית לעיבורא ולכך אצלך איכא גזח"כ שנותנים לו את חודש העיבור, אבל לענין גדלות שם ליכא כלל קושיא דאנא קדים אכיל ירוקא מקמא דידך, דכיון דלגבי גדלות בעינן דיגיע 'שנתו' א"כ פשוט דמי שנולד בט"ו באדר הראשון וכשנעשה גדול איכא רק אדר

סתם, דפשוט דנעשה גדול רק בט"ו באדר דרק אז נשלם שנתו ולא בט"ו בשבט, משא"כ מי שנולד בא' אדר שני נעשה גדול כבר בא' אדר דאז נשלם שנתו.

והנה מקשינן בגמ' נמי לענין בכור, היכא דנולדו לו שני טלאים, אחד בחמשה עשר של אדר הראשון ואחד באחד באדר השני, זה שנולד באדר השני, כיון שהגיע יום אחד באדר של שנה הבאה עלתה לו שנה, זה שנולד לו בחמשה עשר באדר הראשון, לא עלתה לו שנה עד חמשה עשר באדר של שנה הבאה. מתקיף לה רבינא, ולימא ליה אנא קדים אכיל ירוקא מקמא דידך. ומשני את נחית לעיבורא. ולכאורה שם הדין שנה נמי הוי שנה של גדלות דבעינן דהכבש יהיה בן שנה ואפ"ה מקשינן בגמ' ולימא ליה אנא קדים אכיל ירוקא מקמי דידך.

אמנם נראה דהתם נמי זה לא דין בגדלות, אלא התורה אמרה דלא יקריב כבש יותר מבן שנה, דהתורה אמרה דדינו דיהיה כבש וביותר מבן שנה כבר אינו כבש אלא פלגס ואח"כ איל וא"כ נמצא דאזהרת התורה דלא יעבור משך שנה ויקריבו, ולכך התם נמי שקו"ט בסוגיין.

ג. והנה בשו"ת הלכות קטנות כתב בח"ב ס' קע"ה דבתאומים שנולדו אחד בכ"ט אדר א' והשני בא' אדר"ב דאע"ג דמי שנולד קודם הוא בכור לפדה"ב ולנחלה אבל לגבי דיני יבום וכיבוד אחיו הגדול, דזה תליא בדין אחיו הגדול ולא בבכור, ויהא הדין לכבד את השני כיון דהוא נעשה גדול קודם. והוסיף ומי יודע אם לידת יעקב ועשיו היה מעין זה. והנה בעל ההלכות סתם ולא פירש האם בשנת י"ג היה שנה מעוברת או דהיתה שנה פשוטה, ומשמע מדבריו דגם היכא דבשנת י"ג היתה שנה מעוברת נמי כך דינו, דמי שנולד בכ"ט אדר א' יהיה גדול רק בכ"ט אדר ב'. ולפי"ז מבואר כדברי המג"א דאע"ג דהוא נולד קודם, אבל לדברים דהנדון לענין גדלות חשיב השני יותר גדול כיון דשנה מעוברת היא י"ג חדשים, ולכך נעשה גדול רק באדר"ב. אבל לדעת המחבר והרמ"א נמצא דגם לגבי גדלות חשיב הראשון גדול יותר דכשמגיע שנה מעוברת הרי הראשון גדל קודם, וא"כ אע"ג דבשנה י"ג אם יהיה שנה פשוטה יהיה השני גדול קודם, אבל אם הוי שנה מעוברת הראשון נעשה גדול קודם.

בפלוגתת הפוסקים בקביעת
יארצייט בחודש אדר, דמ"ש
מסוגיין דלא דנו בזה כלל

והנה כתב השו"ע בסימן תקס"ח ס"ז כתב
דאם מת אביו בחודש אדר ולשנה
הבאה היתה שנה מעוברת יתענה באדר שני
והרמ"א כתב דיתענה בראשון וכתב דיש
מחמירים להתענות בשני חדשי אדר. והיינו
דנחלקו מהו עיקר חודש אדר, דהמחבר
ס"ל דחודש אדר הוא השני ולכך יום
היארצייט הוא באדר שני והראשון הוא רק
תוספת, והרמ"א ס"ל דהעיקר הוא
הראשון, והגר"א ס"ל דצריך להתענות
בשניהם.

וצ"ע מסוגיין דהכא ליכא כלל נידון מהו
עיקר האדר האם הוא הראשון או
השני, דהכא נראה דפשיטא דאדר שני הוא
העיקר ולכך ילפינן דבתי ערי חומה נחלט
הבית רק באדר שני. וכן לענין גדלות
הבאנו דברי השו"ע דהתם גם לולא קרא
פשיטא דנעשה גדול רק באדר השני וליכא
כלל נידון דבאדר הראשון יהיה גדול.

ונראה דהחילוק הוא פשוט, דהכא הנידון
בסוגיין אין הנידון לענין חודש אדר
מהו העיקר, אלא הנידון לענין הזמן דנקרא
שנה דהוא יב"ח האם שני חדשי אדר הם
בכלל זמן של שנה, ובזה שקו"ט בסוגיין
לענין בית בבתי ערי חומה דלולא קרא
אמרינן דרק חודש אחד באדר אנו מונין
לשנה, דכיון דשנה הוא יב"ח לכך לאחר

דעבר יב"ח עבר שנה, והתחדש בקרא
לענין בית בתי ערי חומה דבעינן שנה
"תמימה" לכך שני חדשי אדר הם בכלל
שנה. משא"כ כשאנו דנים לענין חודשי
אדר וודאי דכל חודש נידון בפ"ע, ולכך
כשהנידון לענין יארצייט שם אין הנידון
לענין דהיכא דעבר זמן של שנה דצריך
להזכיר את המאורע שקרה לפני שנה,
דלפי"ז נמצא דהיכא דמת אביו בט"ו אדר
ראשון יצטרך להתענות בשנה הבאה בט"ו
בשבט, [דרך לענין בתי ערי חומה איכא
קרא דחודשההעבור הוא בכלל שנה] אלא
הוי דין בתאריך דיש דין להזכיר באותו
תאריך את אותו היום שמת בו המת, לכך
אם אביו מת בדרך משל בח' באדר סתם
נמצא דצריך להזכיר את המאורע שקרה
בח' אדר בכל שנה ושנה, ולכך כשיוצא
לשנים הבאות שנה מעוברת נמצא דבאותו
שנה יש שני אדרים ולכך היה צריך להזכיר
בשניהם, דשניהם הוי יום תאריך של ח'
אדר, ולכך נחלקו מהו עיקר התאריך שבו
צריך להזכיר את המאורע, דהגר"א ס"ל
דכיון דשניהם נקראים אדר צריך להזכיר
בשניהם, והוכיח דינו מהא דאיכא איסור
הספד ותענית בשני אדרים, והרמ"א ס"ל
דלאחר דכבר הזכיר באדר ראשון תו אינו
צריך להזכיר שוב באדר שני. ובשיטת
המחבר הוי באדר שני דהוכיח דמהא
דעבדינן משתה ושמחה באדר שני חזינן
דעיקר אדר הוי אדר השני. ועיין בחידושינו
על פורים מה דהארכנו בזה עוד.

סימן צב

בשבח מעלת התורה דנקראת רק "טוב" ולא "טוב לבב" (ערכין יא.)

לאחר הפיגו יינו אינו בשמחתו שהיה תחילה. ולפי"ז נראה דבתורה צריך להיות בבחינת עני שמתאוה תמיד דאסור להרגיש הרגשת מסתפק במה שהשיג בתורה, לכך התורה לא נקראת "טוב לב".

ונראה דזה נמי הביאור הא דאיתא בב"ב קמה: אמר רבי זירא אמר רב, מאי דכתיב: כל ימי עני רעים זה בעל גמרא, וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה. ונראה דהביאור בזה דמשנה הוי הלכות פסוקת וכמו דמבואר ברש"י בב"ב מ"ג: משא"כ גמרא הרי צריך להתייגע ולבאר סברת טעמי המשנה, לכך מי שעוסק במשנה אינו מתאוה לדעת עוד ועוד, אלא לדעת רק למעשה, ורק כשאדם עוסק בגמ' תשוקתו להשיג השגות והבנה בתורה.

בביאור דברי המדרש דהתורה נקראת "טוב לבב" דבשעה שעוסק בתורה דיכול להגיע ל"טוב לבב"

והנה התוס' המשיכו להקשות מהא דאמרין במדרש רות עה"פ "ויאכל בעז וישת וייטב לבו" ופירש המדרש "ויטב לבו" שעסק בדברי תורה. ותירצו דמ"מ לא כתיבי בהדיא. וצ"ב תירוצם, הא כיון דאמרין בסוגיין דבתורה לא שייך בחינה של "טוב לב" א"כ איך

יא. אמר רב יהודה אמר שמואל מנין לעיקר שירה מן התורה שנאמר ושרת בשם ה' אלקיו וכו' רב מתנה אמר מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי פקודי ישרים משמחי לב משמחי לב איקרי טוב לא איקרי. והקשו התוס' דהאיך אפשר לומר שהתורה לא נקראת "טוב" והכתיב לקח טוב נתתי לכם, טוב לי תורת פיך וי"ל דה"ק משמח לב איקרי טוב ססמוך (ללב) לשמחה ומשמעותו לשון שמחה א"נ טוב הסמוך ללב לא איקרי. ומבואר בתוס' דתורה איקרי טוב אבל לא טוב הסמוך לשמחה, או "ללב".

בביאור דברי התוס' דתורה לא נקראת "טוב לב"

ובביאור דבריהם נראה עפ"י דברי הגר"א במשלי פט"ו פט"ו עה"פ כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד" שעני הוא מי שנפשו רחבה שאינו מסתפק בכל אשר לו ולכך כל ימיו רעים כי אינו באפשרי שישג כל חפצו וימלא דעתו, ו"טוב לב" זה מי שמסתפק במה שיש לו לבו שמח תמיד כמו האיש אשר משתה בביתו שלבו שמח בעת שהוא שתוי יין, עד שאפילו המלך אינו שוה לו, אך

דהתורה לא נקראת טוב לב כיון דמצד עצם התורה נפשו של אדם תמיד מתאוה ואינו מסתפק למה שהשיג בתורה. אבל המדרש איירי בזמן דבועז עסק בתורה דבשעת עסק התורה הגיע לבחינת טוב לבב.

**מבאר בעוד אופן דברי המדרש
דהמדרש איירי דהתורה נקראת
"טוב לבב ביחס לקניני עוה"ז"**

ואפשר עוד לבאר דהא דאמרינן במדרש דבועז כשעסק בתורה הגיע לבחינה של "טוב לב" היינו כלפי עוה"ז, דאח"כ מצד התורה עצמה נפש האדם לא תמלא ותמיד תשתוקק לעוד ועוד, לכך אדם לא יגיע לעולם ל"טוב לב", אבל כלפי תענוגי עוה"ז התורה נקראת "טוב לב", דאדם דעוסק בתורה גם עני מרוד בשעת עסקו בתורה יכול להגיע למצב דלא יחשב בעיניו כסף וזהב למאומה, וכמו דע"י היין אדם יכול להיטיב לבו יותר מכל תענוגי עוה"ז דבאותה שעה שוכח מכל טרדותיו ומכל תענוגי עוה"ז עד שאפילו המלך לא ישוה לו, ה"ה אדם בשעת עסקו בתורה יכול להטיב לבו ולשכוח מכל טרדותיו ותענוגי עוה"ז, עד שלא יחשב בעיניו כל קניני עוה"ז למאומה. ונמצא דהמדרש ביאר דבועז כשעסק בתורה הגיע לבחינת "טוב לב" דלא נחשב בעיניו עוה"ז למאומה דע"י התורה אפשר להגיע לבחינת טוב לב יותר מכל קניני עוה"ז, אבל הגמ' איירי לענין מעלת התורה עצמה, דאדם כשלומד תורה מצד השמחה

פירשו במדרש ד"יטב לב", אזיל על דברי תורה.

ונראה לבאר דהח"ח בספרו שם עולם פי"ט הביא בשם הגר"א לבאר את הפסוק "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב", דביאר מדוע דוד המלך המשיך את התורה "לשלל". וביאר דכמו דאדם מוצא מציאת שלל רב של כסף וזהב, בשעת המציאה יש לו שמחה גדולה, ולאחר דעמל בכל כוחו לאסוף הון רב, גודל שמחתו נולדה לו תוגה שאינו יכול לאסוף עוד ועוד, ה"ה בתורה בכל רגע ורגע שעוסק בתורה ומוצא דברים ערבים ומתוקים יש לו שמחה עצומה, אבל כאשר רואה ומגלה שאין לו את האפשרות ללמוד את כל התורה, נולדה לו תוגה*

ונראה דזה הביאור בדברי התוס' דאדם בשעת עסקו בתורה אינו מרגיש דחסר לו כלום דמרוב שמחת התורה בשעת עסקו בתורה הוי כמו בשעת משתה היין דנעשה טוב לב וכמו דכתב הגר"א עד שהמלך לא ישוה לו, ה"ה גם אדם בשעת עסק התורה אינו מרגיש כלל דחסר לו, דשמח עם כל הבנה וטעם דמוצא בתורה, ורק מצד החפצא של התורה דהיא רחבה מגי ים לכך אדם תמיד משתוקק ומתאוה לעוד תורה, לכך אח"כ יש לו גם צער על מה שאינו יכול להוסיף עוד, וא"כ נראה דהגמ' איירי לענין עצם התורה דהתורה נקראת "טוב לב" וע"ז אמרינן בגמ'

א. ומה נעימים דברי חז"ל לפי"ז דדרשו את הפסוק "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב" גם על תורה וגם על מילה, דהא גם במילה השמחה מהולה בעצב, דהא איכא צערא דינוקא ומה"ט לא מברכים "שהשמחה במעונו" בסעודת ברית מילה, דנמצא דבשניהם מצד עצם המצוה יש לאדם שמחה גדולה, אבל השמחה היא מהולה בעצב 'כמוצא שלל רב'.

שלמי

סימן צב

מנחם

שעה

של התורה עצמה נפשו מתאוה לעוד ועוד, ולכך מצד השמחה בתורה עצמה נפשו לא תמלא ולא יגיע לבחינת 'טוב לב'.

בביאור דברי הגר"א דפירש את הקרא "תחת אשר לא עבדת וכו' בטוב לבב" על התורה וע"ע מסוגיין

והנה איתא באבות את המימרא הידועה "אם אין תורה אין קמח" וכתב הגר"א דמקורה מלשון המשנה תחת אשר לא עבדת את ה' א-לוקיך בשמחה ובטוב לבב ונאמר אם באלה וכו' בשברי לכם מטה לחם. וצ"ע מסוגיא דידן דהא מבואר בסוגיא דהך קרא לא איירי על התורה כיון ד"טוב לבב" א"א להתפרש עה"ת וא"כ איך פירש הגר"א דהך קרא אזיל על ת"ת.

ונראה לפמש"נ הגר"א ביאר דאדם צריך ללמוד את התורה בכזה אופן דייטיב לבו יותר מכל תענוגי עוה"ז דבשעת עסקו בתורה לא יחשב תענוגי עוה"ז למאומה, וזה כתיב בתורה "תחת אשר לא עבדת וכו' בטוב לבב" דלא למדתם את התורה באופן דבשעת עסקכם בתורה לא היה לכם רצון לשום תענוגי עוה"ז.

הטעם דאין מברכים "שהשמחה במעוננו" בסיום מסכת

והנה ידועים דברי הים של שלמה בב"ק פרק מרובה סימן לז' דכתב דמסברא על סיום מסכת נמי היה צריך לברך "שהשמחה במעוננו" וז"ל וסיום הספר נמי נראה בעיני שהוא סעודת מצוה. וכו' ומשום זה היה נראה לברך שהשמחה במעוננו בסיום מסכת. דאין לך שמחה יותר

לפני הקדוש ברוך הוא, אלא שמחה ורינה של תורה. דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה דלא גרע מפדיון הבן. דלפרסום מצוה בעלמא הוא. וכן הוריתי פעם אחת הלכה למעשה. ונתבלבל השמחה במהומות גדולות, על ידי סיבות קשות. ותליתי הסרחון בי, שעברתי על דברי רבותיי, שלא שמעו מעולם דבר זה.

ועיין בערוך השלחן ביור"ד סימן רמו' סעי' מה' דביאר באמת מהו הטעם דלא מברכים "שהשמחה במעוננו" בסעודת סיום. ועיי"ש דביאר דבשמחת נישואין השמחה כאן בעוה"ז אינה שלימה כיון דמצד המין האנושי אדם היה צריך לחיות לעולם ולא היה צריך לישא אשה, ורק מחמת ההכרח דנגזר על האדם דימות צריך לישא אשה, ורק במעונו השמחה שלימה, משא"כ בתורה השמחה כאן בעוה"ז היא שלימה.

אמנם דבריו צ"ב דהא גם במילה לולא צערא דינוקא היו מברכים "שהשמחה במעוננו", ואף דהשמחה שלימה, ואי נימא דמחמת צערא דינוקא לכך אין השמחה שלימה א"כ זה עצמו טעם לברך שהשמחה במעוננו.

ונראה לבאר באופ"א דנראה דהמיוחד בהני שני מצוות בנישואין ובמילה [לולא צערא דינוקא] דמברכים דהשמחה במעוננו, כיון דע"י הנך שני מצוות אדם נעשה לדבר שלם, דעד הנישואין היה פלג גופא וע"י הנישואין האדם נעשה שלם, וכן במילה אדם נולד ערל וע"י מצות המילה משלים עצמו, וביותר דהא כתב הגרע"א

דע"י מילה אדם הכשיר עצמו לתורה. ולכך נראה דסבר המהרש"ל דגם בסיום מסכת יש כאן שלימות, דהרי חזינן דאדם דסיים מסכת ערכין בתשעת הימים דהיא רק שלושים וארבע דפים או דסיים מסכת הוריות דהיא רק שלושה עשר דפים יכול לאכול בשר, ואילו אדם דלמד מסכת עירובין כמה שנים עד דף פ. אינו יכול לאכול, וחזינן דבסיום מסכת יש כאן שלימות ברוחניות, ויש בזה עוד הרבה להאריך בביאור הדברים ואכה"מ. ולכך

סבר המהרש"ל דגם בסיום מסכת היה צריך לברך שהשמחה במעונו. והטעם דבאמת ליכא ברכה נראה, דכיון דאין השמחה שלימה והוי כמו במילה דאע"פ דמצד המצוה עצמה היה ראוי לברך, ורק משום דיש כאן שמחה מהולה עם תוגה דהא איכא צער דינוקא, לכך לא מברכים, ה"ה נמי בתורה אע"פ דאדם סיים מסכתא ויש כאן שמחה גדולה כיון דהיא שמחה דיש בה גם צער דמשתוקק לדעת עוד ועוד לכך אינו מברך.